

MED PRAVILI IN SVOBODO: RAWLS IN ILLICH O VLOGI INSTITUCIJ V DRUŽBI

Sprejeto

1. 11. 2024

Pregledano

16. 12. 2024

Izdano

31. 12. 2024

JANA VRDOLJAK

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija

jana.vrdoljak@gmx.com

DOPISNI AVTOR

jana.vrdoljak@gmx.com

Izvleček Prispevek primerja Illichovo in Rawlsovo razumevanje vloge institucij pri oblikovanju pravične družbene ureditve in zagotavljanju posameznikove avtonomije. Rawls družbene institucije obravnava kot ključni temelj pravične in stabilne družbene strukture, medtem ko Illich opozarja na njihove omejitve, zlasti v zvezi z legitimnostjo ter politično, ideološko in gospodarsko nevtralnostjo. Po Illichovem mnenju institucije lahko ogrožajo posameznikovo svobodo, ko se iz sredstev za doseg ciljev spremenijo v cilje same po sebi. Kot alternativo predlaga družbo sožitja, ki zavrača tista orodja, torej tiste sisteme, tehnologije in institucije, ki bi se lahko izrodile v nadzor ali omejevanje svobode. Vendar pa tudi ta rešitev ni brez tveganj, saj lahko zapade v enake težave kot institucije, tako da prevzame določene oblike nadzora in omejevanja, značilne za tradicionalne skupnosti. Kljub tem omejitvam Illichova kritika opozarja na potrebo po reformi institucij, da bi te dejansko služile zaščiti posameznikove svobode in avtonomije.

Ključne besedeIllich,
Rawls,
družbene institucije,
svoboda,
pravičnost,
posameznikova
avtonomija

BETWEEN RULES AND FREEDOM: RAWLS AND ILLICH ON THE ROLE OF INSTITUTIONS IN SOCIETY

JANA VRDOLJAK

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
jana.vrdoljak@gmx.com

CORRESPONDING AUTHOR

jana.vrdoljak@gmx.com

Accepted

1. 11. 2024

Revised

16. 12. 2024

Published

31. 12. 2024

Abstract The article compares Illich's and Rawls's understanding of the role of institutions in shaping a just social order and ensuring individual autonomy. Rawls regards social institutions as the essential foundation of a just and stable societal structure, while Illich highlights their limitations, particularly concerning legitimacy and political, ideological, and economic neutrality. According to Illich, institutions can threaten individual freedom when they shift from being the means for achieving goals to becoming ends in themselves. As an alternative, he proposes a convivial community that rejects tools – namely systems, technologies, and institutions – that could degenerate into mechanisms of control or restrictions on freedom. However, even this solution is not without risks, as it may fall into the same problems as institutions by adopting certain forms of control and restriction characteristic of traditional communities. Despite these limitations, Illich's critique underscores the need for institutional reform to ensure that they truly serve the protection of individual freedom and autonomy.

Keywords

Illich,
Rawls,
social institutions,
liberty,
justice,
individual autonomy

<https://doi.org/10.18690/analiza.28.2.153-166.2024>

CC-BY, text © Vrdoljak, 2024

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. This license allows reusers to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Primerjava Rawlsove dobro urejene družbe in Illichove družbe sožitja

Ena od začetnih težav je, da se Illich nikjer v svojih delih ne sklicuje na Rawlsovo družbeno teorijo. Druga težava pa je, da oba obravnavata družbeno teorijo, vendar izhajata iz različnih izhodišč: medtem ko Rawls ponuja idealno teorijo pravičnosti, se Illich osredotoča na dejansko družbeno stanje. Rawls (1999) predlaga univerzalno teorijo pravičnosti, medtem ko Illich zagovarja lokalne, geografske, kulturno specifične in okolju prijazne rešitve v obliki *sožitnosti* (Illich, 1973b). Rawls ponuja univerzalno teorijo družbe, ki pa je Illichu zaradi njene abstraktne narave in neskladja z dejanskimi družbenimi pogoji neizvedljiva. Prepričan je, da teh sprememb ni mogoče povsem zajeti v abstraktni teoriji, temveč jih lahko doživimo le skozi dejansko prakso (Illich, 1973a, str. 17). Rawls zagovarja zaprto družbo, ki jo opisuje kot »zaprt sistem, izoliran od drugih družb« (Rawls, 1999, str. 7), medtem ko Illich podpira odprto in gostoljubno skupnost (Cayley, 2005).

Skupno obema avtorjema je ukvarjanje z družbenimi institucijami, vendar pa preseneča, da Rawls ne obravnava ključnih področij, kot so zdravstvo, transport, šolstvo in zakonodaja. Ravno te institucije igrajo osrednjo vlogo v Illichovi kritiki, saj se sprevržejo v trenutku, ko postanejo same sebi namen, namesto da bi ostale sredstva za doseg širših ciljev (Illich, 1973b). V tem se razkriva ključna razlika med Illichovim in Rawlsovim pojmovanjem družbe: Rawls postavlja idealne pogoje delovanja institucij, ki naj bi zagotavljali trajno delovanje pod poštenimi pogoji, kar pa v tem pogledu deluje utopično (Rawls, 2011, str. 33). Illich trdi, da nobeni institucionalni instrumenti ne morejo zagotoviti trajnosti poštenega sodelovanja, saj institucionalizacija in vzdrževanje obstoječih družbenih struktur pogosto vodita v reproduciranje neenakosti in omejevanje posameznikove svobode. S primerom Cerkev, ki naj bi bila vzor in imela višje moralne standarde, Illich opozarja, da lahko institucije povzročijo škodljive posledice za celotno družbo, kar poudari z izrazom »*corruptio optimi pessima*« (Cayley, 1992; Cayley, 2003; Cayley, 2005). Cerkev je poskušala zagotoviti krščansko sporočilo ljubezni tako, da je to ljubezen poskušala jamčiti z »institucionalizacijo, povzdigovanjem v zakonodajo, uzakonitvijo in njenim varovanjem preko kriminalizacije njenega nasprotja« (Cayley, 2003). Kot primer izkoriščanja navaja misijonarstvo kot ideološko orodje v službi globalnih bojev: »Priznati moramo, da so lahko misijonarji le figure v globalnem ideološkem boju in da je bogokletno uporabljati evangelijsko kot oporo za kateri koli družbeni ali politični

¹ Pokvarjenost najboljših je najslabša.

sistem« (Illich, 1973a, str. 55). Za razliko od Rawlsovega utopičnega prepričanja v dobro urejeno družbo, Illich na primeru institucije Cerkev izpostavi prisotnost zla, saj trdi, da čeprav so institucije pogosto ustanovljene z dobrim namenom, lahko postanejo orodje za zlorabo moči in zatiranje posameznikove svobode. Po Illichovem prepričanju bi se morala Cerkev odpovedati svoji »moči za delanje dobrega«, če bi želela znova uresničiti pristno sporočilo evangelija (Illich, 1973a, str. 84).²

Poleg Cerkev je imel Illich kritično stališče tudi do obveznega šolstva, saj je prepričan, da »niti učenje niti pravičnost nista spodbujena s šolanjem. Večina učenja poteka spontano /.../ in ni rezultat načrtovanega poučevanja« ter trdi, da smo se vsega, »kar vemo, /.../ naučili izven šole« (Illich, 1972). Illich ni proti šolstvu kot takemu, temveč proti obveznemu šolstvu, ki se lahko izrodi v orodje, s katerim se celotna družba skozi generacije manipulira v poslušne državljane. Ti sprejemajo ideološko sliko sveta kot nekaj samoumevnega, naravnega in neizpodbitnega, podobno kot zrak, ki ga dihajo, ali vodo, ki jo pijejo. S skrbno oblikovanim učnim načrtom, disciplino in rutino šolstvo vsiljuje določene vrednote, norme in poglede na svet. Učenci se v tem procesu učijo sprejemati te ideje kot naravne in samoumevne, brez kritičnega premisleka ali zavestnega preizpraševanja, s čimer šolstvo utrjuje obstoječe družbene hierarhije in ohranja prevladujočo ideologijo (The Golden Thread, 2021). Zaradi tega razume predpostavko, da je »šolanje /.../ zagotovilo socialne integracije«, kot mit liberalizma (Illich, 1973a, str. 92). Ker šole ocenjujejo, hkrati delujejo kot mesta, kjer so državljani »šolani« v svoje vloge (Illich, 1973a, str. 97), kar povezuje šolanje s posameznikovo samopodobo (Illich, 1973a, str. 103). Po njegovem mnenju »šola ni le nova svetovna religija, temveč tudi najhitreje rastoči trg dela na svetu« (Illich, 1972). Zato meni, da v družbi sožitja, o kateri bomo razpravljali v nadaljevanju, ni prostora za obvezno šolstvo:

»V družbi sožitja bi bilo treba zaradi pravičnosti izključiti obvezno in neskončno šolanje. Starostno specifično, obvezno tekmovanje na neskončni lestvici za vseživljenjske privilegije ne more povečati enakosti, temveč mora favorizirati tiste, ki začnejo prej, so bolj zdravi ali bolje podprti zunaj učilnice.

² Illich je prenehal aktivno sodelovati na II. vatikanskem koncilu, ker je nasprotoval temu, da Cerkev v dokumentu *Gaudium et Spes*, ki obravnava njeno delovanje v sodobnem svetu, ne obsoja vlad, ki posedujejo jedrsko orožje – sredstvo za izvajanje genocida (Cayley, 2003). V eseju »*The Vanishing Clergyman*« rimokatoliško Cerkev, kot največjo nevladno birokracijo, po njeni učinkovitosti in uspešnosti primerja z General Motors Company in Chase Manhattan Bank (Illich, 1973a, str. 61).

Neizogibno razslojuje družbo v številne plasti neuspeha, pri čemer vsako plast naseljujejo tisti, ki so izpadli iz sistema in so bili naučeni verjeti, da si tisti, ki so pridobili več izobrazbe, zaslužijo več privilegijev.« (Illich, 1973b)

Illich opozarja, da institucije same po sebi ne morejo zagotoviti pravičnega delovanja posameznikov, ki delujejo znotraj njihovih okvirov. Njegova kritika cilja na institucionalizacijo kot proces, ki pogosto reproducira sistemske neenakosti, instrumentalizira posameznike ter jim onemogoča avtonomijo odločanja in svobodo izbire, kar vodi v odtujenost in povečanje individualizma. Po Illichu institucije ne le da omejujejo posameznikovo svobodo, temveč pogosto postanejo orodja za vzdrževanje obstoječih socialnih in gospodarskih struktur, ki ohranjajo neenakost. Pri tem se osredotoča na nenehno gospodarsko rast, ki vzdržuje to stanje. V tem kontekstu Illich pravi:

»Družba se lahko uniči, ko nadaljnja rast masovne proizvodnje naredi okolje sovražno, ko pogubi svobodno uporabo naravnih sposobnosti članov družbe, ko loči ljudi drug od drugega in jih zapre v umetno lupino, ko spodkopava strukturo skupnosti s spodbujanjem skrajne družbene polarizacije in drobljenja specializacij, ali ko rakava pospešitev nalaga družbene spremembe s hitrostjo, ki izključuje pravne, kulturne in politične presedane kot formalne smernice za trenutno vedênje. Korporativna prizadevanja, ki tako ogrožajo družbo, ne morejo biti tolerirana.« (Illich, 1973b)

Rawlsove moralne zmožnosti, poštenost in občutek za dobro so v osnovi nezadostne za reševanje Illichovih pomislekov o pravičnosti. Rawls sam opozarja na problem sistemske pristranskosti institucij, kar poskuša nasloviti s konceptom izhodiščnega položaja za tančico nevednosti. S tem posameznike abstrahira od njihovih konkretnih življenjskih okoliščin, da bi zagotovil enake ali poštene pogajalske pogoje (Rawls, 1999). Vendar pa to daje slutiti dojemanje človeške narave, ki je tako zelo zaznamovana s sebičnostjo, da naj bi bila sposobna le racionalne preračunljivosti in ne sočutja do drugih, kar spominja na Hobbesovo stališče o naravi človeka. Če za doseganje pravičnosti potrebujemo tako skrajno obliko abstrakcije, se pojavi vprašanje, zakaj bi privilegirani posamezniki sploh privolili v takšne pogoje. To razkriva širšo težavo Rawlsove teorije – vprašanje, ali ta resnično odraža kompleksnost človeške narave in ali lahko naslovi dinamične odnose moči in interesov, ki prevevajo institucionalna okolja.

Illichova kritika institucij se osredotoča na njihovo proceduralno naravo, ki temelji na ustaljenih vzorcih delovanja in natančno določenih pričakovanjih. Illich poudarja, da morajo institucije ostati odprte za nepredvidljive interakcije posameznikov, saj je prav v tej spontanosti ključni dokaz človeške svobode (Cayley, 2021). V tem kontekstu Rawlsov izhodiščni položaj, kjer pogodbeniki za tančico nevednosti dogovarjajo načela pravičnosti, pritegne pozornost. Čeprav Rawls posameznikom pripisuje moralne zmožnosti, kot sta čut za pravičnost in sposobnost pojmovanja dobrega, je vprašljivo, zakaj jih obenem reducira na abstraktne, atomistične subjekte. Illich, z osredotočenostjo na telesnost in konkretne življenjske okoliščine, to razume kot zanikanje človekove polnosti. Nadalje se pridružujemo kritiki Sena in drugih, ki dvomijo, da bi lahko edini možni rezultat takega dogovora bila oblika dveh načel pravičnosti, ki ju zagovarja Rawls. Zdi se, da je nepredvidljivost za Rawlsa nesprejemljiva, saj jo poskuša odpraviti z vzpostavitvijo stabilnega institucionalnega sistema, kjer so pravila in načela jasno določena. V tem pristopu daje večji poudarek institucijam kot posamezniku, kar vodi k zanemarjanju njegove aktivne in svobodne vloge znotraj sistema. Illich pa ravno v nepredvidljivosti vidi ključni dokaz človekove svobode in jo povzdiguje na raven misterija. Za njega je človekovo delovanje najpristnejše, kadar presega ustaljene okvirje in se izraža v spontanem odzivu na drugega – ne kot izpolnjevanje abstraktnih dolžnosti, temveč kot odgovor na konkretni klic. Hkrati se zaveda, da svoboda ni nujno povezana z dobrim ali z izvrševanjem dolžnosti. Ker se izogiba izrazom, kot je »dolžnost«, priznava tudi možnost, da posameznik ne odgovori na klic in da sočutje preprosto ni prisotno. Takšna možnost je za Rawlsa težko predstavljiva, zato morda, ker ne najde ustrezne rešitve, naivno predpostavlja, da se bodo vsi vedno ravnali v skladu z dogovorjenimi načeli. Rawlova domneva, da »vsak ravna pravično in prispeva svoj delež k ohranjanju pravičnih institucij« (Rawls, 1999, str. 8), vzbuja dvom v poenostavljeno dožemanje človeškega vedênja, kot to trdi Sen (2009). Rawls zanemarija vprašanje, kako njegovo pojmovanje pravičnosti kot poštenosti vpliva na ljudi in njihovo medsebojno sodelovanje. Sen meni, da bi moral Rawls načela pravičnosti povezati z dejanskim ravnanjem ljudi (Sen, 2009, str. 69). Ker je »vedênje ljudi v celoti skladno z zahtevami za ustrezno delovanje teh institucij« (Sen, 2009, str. xi), Sen v preveliki osredotočenosti na institucije vidi pomanjkljivost Rawlsove teorije. Po njegovem mnenju bi se teorija morala osredotočiti na dejanska življenja ljudi, »kar bi imelo številne daljnosežne posledice za naravo in obseg pojma pravičnosti« (Sen, 2009, str. xi). Institucije in proceduralna pravičnost so pomembne, vendar ne morejo zamenjati ali nadomestiti vloge in pomembnosti človeških življenj in človeških izkušenj, na osnovi katerih so institucije oblikovane, saj »uresničena stvarnost sega

daleč onkraj organizacijske slike in vključuje življenja, ki jih ljudje uspejo – ali ne uspejo – živeti« (Sen, 2009, str. 18).

Rawls preveč zaupa v neomajno proceduralno pravičnost institucij, pri čemer pozablja ali zanemarja dejstvo, da so te, čeprav morda brezhibno zasnovane, v svojem delovanju v veliki meri odvisne od človeške aktivnosti, »od dejanskih vzorcev vedenja in vzajemnega političnega in družbenega vplivanja« (Sen, 2009, str. 354). Podobno misel razvija tudi Gray, vendar poudarja, da Rawlsov liberalizem s svojo osredotočenostjo na pravičnost institucij hkrati odpira nevarnosti šibke vladavine prava, ki brez moči države ne more delovati. Gray namreč trdi, da je »legalistični liberalizem, ki je prevladoval v zadnji generaciji, s spregledovanjem političnih pogojev, ki omogočajo vladavino prava, uspel predstaviti pravo kot samostojno institucijo. Uspelo mu je prezreti dejstvo, da institucija prava vedno temelji na moči države« (Gray, 2000, str. 131–132).

Dodajmo, da Rawls priznava, da ideal pravičnosti ni nikoli povsem dosegljiv, in sicer iz dveh razlogov. Prvi razlog je, »da obstaja neskončno mnogo ozirov, na katere se je mogoče sklicevati v izhodiščnem položaju, pri čemer v vsakem alternativnem pojmovanju pravičnosti nekateri oziro govoriijo v njegov prid, drugi pa mu nasprotujejo« (Rawls, 2011, str. 174). Da bi to dilemo omilil, predlaga zaprt seznam mogočih razlogov. Drugi razlog, ki ga navaja, pa je, »da se končni izid tehtanja razlogov opira na presojo /.../, ki jo oblikuje in usmerja sklepanje« (Rawls, 2011, str. 174). Tudi tukaj Rawls predlaga podobno rešitev kot pri prvem razlogu – vzpostavitev zaprtega seznama razlogov (Rawls, 2011, str. 175). Rawls prav tako predpostavlja družbo kot zaprto, kar pa je v nasprotju ne le s Popperjevim razumevanjem odprte družbe, temveč tudi z Illichovim vidikom, ki poudarja odprtost in spontanost človeških odnosov.

Na eni strani imamo Senov očitek, da Rawls zapade v »institucionalni fundamentalizem« (Gaus, 2016, str. 21), na drugi strani pa Hayekovo stališče, ki dodatno spodkopava Rawlsovo zasnovno družbenih institucij in koncept proceduralne pravičnosti. Hayek namreč trdi, da je struktura sodobne kompleksne družbe nastala kot spontani red in je ni mogoče načrtovati:

Zato, ker ni bila odvisna od organizacije, temveč je zrasla kot spontani red, je struktura sodobne družbe dosegla stopnjo kompleksnosti, ki jo ima, in ki daleč presega tisto, ki bi jo bilo mogoče doseči s namernim organiziranjem. V resnici

pravila, ki so omogočila rast tega kompleksnega reda, sprva niso bila zasnovana z namenom doseganja takšnega rezultata; toda tisti ljudje, ki so se slučajno držali ustreznih pravil, so razvili kompleksno civilizacijo, ki se je nato pogosto širila tudi na druge. (Hayek, 1998, str. 50–51)

Trditev, da je družbo treba načrtovati, ker je postala preveč kompleksna, je torej napačna. Hayek meni, da zaradi tega niti članov družbe ni mogoče neposredno usmerjati, ampak je edino smiselno izboljšati pravila, ki spodbujajo nastanek spontanega reda. Popper (2013, str. 22) izraža stališče, podobno Hayekovemu, o spontanem in nenačrtovanem nastajanju družbenega reda in institucij: »Le manjšina družbenih institucij je zavestno oblikovanih, medtem ko je velika večina nastala z 'razvojem', kot nepredviden rezultat človeških dejanj.« Tako Hayek kot Popper poudarjata, da družbene institucije niso rezultat hitrega, načrtovanega delovanja, temveč dolgotrajnega in pogosto spontanega procesa prilagajanja. Podobno tudi Illich prepoznava postopnost in kompleksnost pri razvoju družbenih struktur, kar se kaže v njegovem razumevanju razvoja Cerkve v antiki, ki jo dojema kot zametek moderne države (Cayley, 2003).

Illich se v svojih delih sicer neposredno ne ukvarja z Rawlsovo teorijo pravične in dobro urejene družbe, vendar je iz njegove kritike institucij³ razvidno, da zavrača ne samo idealne, ampak tudi univerzalne teorije. Predpostavljamo, da bi zavrnil tudi Rawlsovo teorijo pravičnosti, ki se osredotoča na institucionalno pravičnost, saj zanemarja konkretne medčloveške odnose in osebno odgovornost, ki jo Illich razume kot temelj pravičnosti. Illich osvetljuje moralo, ki je izrazito telesna, konkretna, osebna, lokalna, pristna in neposredno prisotna – moralo, ki je odgovor na klic in presega normativne kategorije ter institucionalne okvire, na katerih Rawls gradi svojo teorijo. V tej perspektivi se Illichova kritika lahko dopolni z Grayevo kritiko liberalizma, še posebej Rawlsovega sklicevanja na univerzalnost načel pravičnosti. Gray v svoji kritiki izpostavi, da je Rawlsovo razumevanje pravičnosti izrazito kantovsko, saj univerzalnost pojmuje kot neodvisno od tradicije ali zgodovine. Po Rawlsu naj bi bila načela pravičnosti zasnovana zgolj na racionalnih zmožnostih avtonomnega posameznika, kar jih postavlja onkraj kontingentnosti družbenih in političnih kontekstov. Vendar Gray opozarja, da je taka univerzalnost iluzorna, saj noben posameznik ne more povsem izstopiti iz družbeno-zgodovinskih okvirov, v katerih se nahaja. Zanj je že samo Rawlsovo sklicevanje na Kanta

³ Gl. Illich 1972, 1973a, 1973b in 1976.

kulturološko pogojeno: »Vsako stališče, ki ga sprejmemo, izhaja iz določene oblike življenja in zgodovinskih praks, ki jo nadaljujejo; to je izraz človeške identitete, ki je zgodovinsko specifična, ne pa univerzalno in splošno človeška.« (Gray, 1995, str. 119)

Gray zato kritizira Rawlsov pristop kot povsem oddaljen od realnosti političnega in družbenega življenja. Rawlova teorija, osredotočena na univerzalna načela, ne odraža konkretnih izzivov, s katerimi se soočajo posamezniki in skupnosti, ampak ostaja abstraktna in idealizirana. Gray to opiše kot paradoks kantovskega liberalizma, ki želi biti praktičen, a je hkrati brez politične relevantnosti:

»Posebnost, pravzaprav absurdnost, tega novega kantovskega liberalizma – ki se je osvobodil tradicionalnih skrbi filozofije, da bi dosegel politični cilj praktičnega dogovora – je v tem, da se hkrati razvija na veliki razdalji od političnega življenja v realnem svetu. Teoretiki novega kantovskega liberalizma ne zastopajo nobenega političnega interesa ali volilne skupine, niti v liberalnih demokracijah, na katere so njihovi razmisleki usmerjeni... Zato misli novih liberalcev ne odmevajo v nobeni od liberalnih demokracij.« (Gray, 1995, str. 4)

Gray in Illich se torej srečata v kritiki univerzalizma, čeprav izhajata iz različnih kontekstov. Medtem ko Gray izpostavlja kulturno in zgodovinsko umeščenost posameznika, Illich poudarja lokalnost, konkretnost in moralno avtonomijo v odnosih. Oba pa opozarjata, da teorije, ki zanemarjajo človeško izkušnjo in kontingentnost, ne morejo biti temelj pravičnosti.

V osredju Illicheve kritike institucij je prepričanje, da te omejujejo človekovo svobodo in s tem omalovažujejo človekovo dostojanstvo. Illich trdi, da nobeno omejevanje posameznikove svobode, pa tudi nobeni predpisi ali načela, ne morejo preprečiti zlorabe moči ali izkoriščanja situacij. Ker institucije, kot so šolstvo, zdravstvo, transport, ekonomija in druge, posamezniku odvzemajo avtonomijo ter ga hkrati delajo od njih odvisnega, ne le da vzdržujejo svojo lastno eksistenco, temveč ustvarjajo hierarhijo odnosov, ki pogosto koristi obstoječi družbeni eliti. Takšni mehanizmi preprečujejo kreativnost, ustvarjajo umetne potrebe in omejujejo svobodno delovanje posameznika. Zaradi tega smatra, da je potrebno delovanje institucij omejiti ter omogočiti spontano delovanje in organizacijo manjših skupnosti, ki omogočajo večjo svobodo, avtonomijo in samospoštovanje, v

nasprotju z institucijami, ki posameznika podvržejo normam, predpisom in hierarhijam. Tovrstno obliko bivanja oziroma sožitja Illich poimenuje *sožitnost*. Izraz sožitno, ki ga pripisuje predvsem orodjem, ne pa ljudem, razume kot »tehnični izraz za označevanje moderne družbe, v kateri so orodja odgovorno omejena« (Illich, 1973b). V tej skupnosti se ceni vrlina skromnosti, »ki ne izključuje vseh užitkov, temveč le tiste, ki odvrtaajo od ali uničujejo osebno povezanost« (Illich, 1973b). Te skupnosti, čeprav tradicionalne, niso zaprte, temveč omogočajo prosto sodelovanje in ustvarjanje med enakopravnimi posamezniki: »Takšno družbo, v kateri sodobne tehnologije služijo politično povezanim posameznikom in ne menedžerjem, bom imenoval 'sožitnostna'.« (Illich, 1973b) Ključnega pomena pri tem je, da te skupnosti prepoznavajo razdirajoče učinke orodij na posameznikovo svobodo ter se zavzemajo za zaščito te svobode, pri tem pa visoko cenijo osebne odnose in kakovost življenja, izraženo v obliki »radostne igrivosti«. »Družba sožitja bi bila rezultat družbenih ureditev, ki vsakemu članu zagotavljajo najširši in najbolj prost dostop do orodij skupnosti, omejujejo pa to svobodo le v korist enake svobode drugega člana« (Illich, 1973b).

Tako Illich kot Rawls pojmujeta pravično družbo kot takšno, v kateri so posameznikove svoboščine omejene zgolj z enakimi svoboščinami drugih. V tem kontekstu Rawls opredeli prvo načelo pravičnosti: »Vsaka oseba ima isto nedotakljivo pravico do popolnoma ustreznega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki je združljiv z enakim sistemom svoboščin za vse.« (Rawls, 2011, str. 67) Illich pa trdi: »Pravična družba bi bila taka, v kateri je svoboda ene osebe omejena le z zahtevami, ki jih ustvarja enaka svoboda za drugo osebo.« (Illich, 1973b) Vendar se že naslednjem koraku odkriva temeljna razlika v njunem pristopu. Rawls nikoli ne postavi pod vprašaj legitimnosti institucij in predpostavlja njihovo politično, ekonomsko in ideološko nevtrarno delovanje. Zaradi tega lahko v revidirani formulaciji načela razlike zapiše, da so družbene in ekonomske razlike dopustne le, če imajo vsi državljani enake pogoje in možnosti do služb in položajev in doda, da morajo neenakosti koristiti tistim članom družbe, ki so v najslabšem položaju (Rawls, 2011, str. 67). Za razliko od Rawlsa pa je Illich prepričan, da je predpogoj za pravično družbeno ureditev dogovor o izključitvi vseh »orodij«, ki preprečujejo posameznikovo avtonomno delovanje (Illich, 1973b). Med »orodja« Illich ne uvršča le predmetov, »ki se uporabljajo pri preprostejšem delu« (orodje, 2018), temveč pod njim pojmuje vse, kar človeku omogoča oblikovanje okolja in interakcijo z drugimi, s specifičnim namenom spreminjanja sveta. Tako »orodja« niso omejena le na fizične predmete in stroje, ampak vključujejo tudi sisteme, tehnologije in institucije. Če se

ta orodja lahko uporabljajo za svobodne in ustvarjalne namene posameznika, če za njihovo uporabo ni potreben certifikat, in če njihova uporaba ni omejena z namenom in pričakovanji njihovega oblikovalca, potem to vrsto orodij, kot je na primer telefon, uvršča med orodja za sožitnost. Industrijska orodja pa so tista, ki niso splošno dostopna in imajo specifično opredeljeno uporabnost, ki omejujejo kreativnost uporabnika (Illich, 1973b). Takšna klasifikacija pa je vprašljiva, saj telefon v svoji digitalni in pametni obliki omogoča širok spekter uporabe, a kljub temu potrebuje infrastrukturo in v veliki meri služi namenu njegovega izumitelja. Poleg tega je dostop do njega in njegova uporabnost pogosto omejena s specifičnimi družbenimi, ekonomskimi in tehnološkimi pogoji.

Illich zavrača večino orodij oziroma sistemov in sodobnih tehnologij, ki ogrožajo posameznikovo avtonomijo, zavirajo kritično razmišljanje, povečujejo družbene neenakosti in odtujenost ali grozijo z ekološko katastrofo:

»Nekatera orodja so uničujoča, ne glede na to, kdo jih ima v lasti – bodisi mafija, delničarji, tuje podjetje, država ali celo delavska zadruga. Omrežja večpasovnih avtocest, dolge razdalje širokopasovnih oddajnikov, površinski rudniki ali sistemi obveznega šolstva so takšna orodja.« (Illich, 1973b)

Težko je sprejeti tako radikalno stališče, saj zanemarja pozitivne vidike, ki jih sodobna tehnologija in družbeni razvoj lahko prinesejo. Orodja, če so ustrezno regulirana in reformirana, imajo potencial za izboljšanje kakovosti življenja, zmanjšanje družbenih neenakosti in trajnostno uporabo naravnih virov. Illichovo stališče s svojo absolutnostjo zapira prostor za razpravo o možnih alternativnih pristopih, ki bi združevali tehnološke dosežke z etičnimi in ekološkimi načeli.

Illich se zaveda, da je njegova vizija družbe sožitja težko dosegljiva, vendar jo ne predstavi kot preprosto izbiro ali predlog, temelječ na pogodbenih dogovorih ali drugih podobnih teorijah. Namesto tega družbo sožitja ponuja kot odprto alternativo, ki ni zavezujoča in ne temelji na prepričanjih, ki bi jo izenačevala z obljubami o pravičnosti ali družbeni enakosti. Illich meni, da preprosto prikazovanje te družbene oblike kot bolj privlačne ali pravične ne zadostuje, da bi jo postavili kot resnično alternativo pot. Šele s spoznanjem, da je takšna družba edina možnost za preživetje človeštva, se odpira resnična priložnost za njen nastanek. Kot opozarja: »Potrebujemo način, kako prepoznati, da je za preživetje vseh ljudi nujno obrniti sedanje politične cilje.« (Illich, 1973b)

Rawls uvršča temeljne človekove pravice in svoboščine med primarne dobrine (Rawls, 1999, str. 54). Predpostavljamo, da bi Illich bil prav tako kritičen do temeljnih človekovih pravic, ki naj bi v demokratični pogodbeni družbi nadomestile moralo. Te so lahko razumljene kot instrumenti institucionalizacije posameznika in omejevanja njegove svobode. Kritika človekovih pravic je usmerjena predvsem v to, da te pravice posameznika uokvirjajo v njegovem delovanju in ne omogočajo prostora za svobodno kreativnost na področju moralnega delovanja. Illich je prepričan, da če je človekovo moralno delovanje do potankosti določeno, ni prostora za presenečenje ali dar sočutja, saj so obveznosti in dolžnosti jasno opredeljene. V takšni družbi bi bilo sočutje zgolj izraz dolžnosti in ne globokega sočutja ter empatije do drugega, kar Illich vidi kot oslABLjenje ne le posameznika, ampak celotne družbe. Čeprav posameznik ohranja svobodo odločanja, se človekove pravice pogosto uporabljajo kot poenostavljena rešitev za reševanje dilem v medosebnih odnosih, kjer se sklicevanje nanje pogosto smatra za pravilno, četudi to ne pomeni, da so odločitve vedno v skladu z moralnimi vrednotami, ki so del celovitih etičnih nauk. Na ta način Illich dojema moralo podobno kot Gauthier, ki jo razume kot moralo po dogovoru, kateri bi Illich očital, da ji manjka razsežnost obžalovanja in odpuščanja (Cayley, 2021).

Illichovo pojmovanje krščanske etike, ki se v mnogih pogledih opira na njegovo eksegezo Prispodobe o usmiljenem Samarijanu,⁴ se zavzema za osebno etiko, ki je globoko telesna in konkretna. Telesnost te etike jo sicer lokalno omejuje, vendar jo hkrati naredi pristno in neposredno. Gre za etiko, ki ni osredotočena na izpolnjevanje univerzalnih moralnih dolžnosti, temveč je predvsem odziv na klic, ki se izraža v sočutju, ki presega okvire družbenih norm (Illich, 1972; Cayley, 2003). Illich ne ponuja idealne ali univerzalne vizije družbe, temveč se osredotoča na sožitnost – življenjski način, ki je odprt za spontano, konkretno in nepričakovano medsebojno delovanje. To je etika, ki ne verjame v to, da bi lahko ustaljene institucije

⁴ Tedaj je vstal neki učitelj postave, in da bi ga preizkušal, mu je rekel: »Učitelj, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?« On pa mu je dejal: »Kaj je pisano v postavi? Kako bereš?« Ta je odgovoril: »*Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, iz vse moči* in z vsem mišljenjem, in *svojega bližnjega kakor samega sebe*.« »Prav si odgovoril,« mu je rekel, »to delaj in boš živel.« Ta pa je hotel sebe opravičiti in je rekel Jezusu: »In kdo je moj bližnji?« Jezus je odgovoril: »Neki človek je šel iz Jeruzalema v Jeriho in je padel med razbojnike. Ti so ga slekli, pretepli, pustili napol mrtvega in odšli. Primerilo pa se je, da se je vračal po tisti poti domov neki duhovnik; videl ga je in šel po drugi strani mimo. Podobno je tudi levit, ki je prišel na tisti kraj in ga videl, šel po drugi strani mimo. Do njega pa je prišel tudi neki Samarijan, ki je bil na potovanju. Ko ga je zagledal, se mu je zasmilil. Stopil je k njemu, zli olja in vina na njegove rane in jih obvezal. Posadil ga je na svoje živinče, ga peljal v gostišče in poskrbel zanj. Naslednji dan je vzel dva denarja, ju dal gostilničarju in rekel: »Poskrbi zanj, in kar boš več porabil, ti bom nazaj grede povrnil.« Kaj se ti zdi, kateri od teh treh je bil bližnji tistemu, ki je padel med razbojnike?« Oni je dejal: »Tisti, ki mu je izkazal usmiljenje.« In Jezus mu je rekel: »Pojdi in ti delaj prav tako!« (Lk 10, 25–37).

ali predvidljive procedure zagotovile pravičen izid, saj se zla ne more vedno preprečiti z mehanizmi kontrole in nadzora. Nasprotno pa Rawlsova teorija temelji na idealizirani in univerzalni podobi dobro urejene družbe, kjer so institucionalni okviri, procedure in pravila natančno določeni, zaradi česar je rezultat – pravičnost – predvidljiv in pričakovan. Illichova etika, v nasprotju z Rawlsovo, odraža prepoznavanje človeške ranljivosti in odprtosti do nepredvidljivosti, kjer ni mogoče zagotoviti popolne varnosti ali predvidljivosti, temveč se svoboda in odgovornost izražata v konkretnih, nezavednih in včasih kaotičnih medsebojnih dejanjih.

Illichova vizija družbe sožitja se sooča z vprašanjem, kako se izogniti grožnji anarhije. Vendar Illich anarhije ne razume kot družbeno ureditev brez pravil, temveč prevzema stališče Paula Goodmana, ki trdi, da anarhija ni zavračanje prava, ampak zavračanje moči. Kot pravi Cayley, imajo anarhisti »edinstveno spoštovanje dostojanstva prava, saj le oni verjamejo, da je pravo naravni del človeških družb in da zato ni odvisno od prisile« (The Golden Thread, 2021). Illich tako ne zavrača samega prava, temveč se osredotoča na odstranitev centralizirane moči, ki omejuje posameznikovo avtonomijo in svobodo. Njegova ideja družbe sožitja temelji na prepričanju, da bi družba morala omogočiti prosto sodelovanje in ustvarjalnost brez prekomerne hierarhije in kontrole.

Kljub temu pa Illich v svojem pristopu naleti na težavo, saj njegovo reševanje temelji na obnavljanju tradicionalnih oblik družbenih struktur, ki jih vidi kot alternativne moderne institucionalizaciji. Toda pri tem zanemara pomemben vidik: v tradicionalnih družbah skupnosti pogosto prevzamejo vlogo, ki jo v industrijskih družbah opravljajo institucije. Te skupnosti določajo posameznikovo vlogo in postavljajo pričakovanja, ki lahko prav tako omejijo posameznikovo avtonomijo. Tako se izkaže, kljub Illichovemu upanju, da bi tradicionalne oblike družbene organizacije pripomogle k večji svobodi posameznika, da te lahko v resnici ohranjajo podobne oblike nadzora in omejevanja kot sodobne institucije. Illichova kritika institucionalizacije se torej zdi krožna, saj namesto iskanja pravega izhoda iz omejevanja avtonomije sledi logiki omejevanja institucij, vendar se s tem ponovno sooča z omejitvami, ki jih prinašajo tradicionalne oblike družbenega nadzora.

K tej kritiki lahko dodamo še Rawlsovo teorijo, ki ponuja bolj pragmatičen pristop k zagotavljanju pravičnosti v družbi. Rawls namreč ne zanemara potrebne vladavine in uveljavitve zakona, saj meni, da je v dobro urejeni družbi potrebna tudi prisilna suverenost za zagotavljanje pravičnosti, čeprav sankcije morda nikoli ne bodo

potrebne: »Z izvajanjem javnega sistema kazni vlada odstrani osnovo za prepričanje, da drugi ne spoštujejo pravil. Iz tega razloga je verjetno vedno potrebna prisilna suverenost, četudi v dobro urejeni družbi sankcije niso stroge in jih morda nikoli ne bo treba uvesti.« (Rawls, 1999, str. 38) Rawls razume hierarhične in pravne strukture kot nujne za doseg stabilnosti in pravičnosti v družbi, saj omogočajo zaščito temeljnih pravic in zagotavljajo pravico do enakosti za vse.

Zaključek

Na podlagi analize Rawlsa in Illicha je mogoče sklepati, da nobena od njunih vizij ni zadostna za odgovore na vprašanja sodobne družbe. Ključna naloga ostaja v vzpostavljanju kritičnega odnosa do institucij, predvsem v smislu njihove legitimnosti in nepristranskosti. Treba je raziskati njihove politične, gospodarske in ideološke vloge, pri tem pa se osredotočiti na vprašanje, kako te dejansko vplivajo na neenakost in svobodo. Namesto zanašanja na univerzalne teorije se zdi smiselno stremeti k reformam, ki bodo naslovile konkretne težave institucionalne ureditve, zmanjšale koncentracijo moči, povečale odgovornost ter omogočile pogoje za večjo avtonomijo posameznika v okviru družbenega delovanja.

Literatura

- Cayley, D. (1992). *Ivan Illich in Conversation*. Anansi.
- Cayley, D. (2003). *Ivan Illich in Memoriam*. <https://www.davidcayley.com/transcripts>
- Cayley, D. (2005). *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*. Anansi.
- Cayley, D. (2021). *Ivan Illich: An Intellectual Journey*. The Pennsylvania State University Press.
- Gaus, G. (2016). *The Tyranny of the Ideal: Justice in a Diverse Society*. Princeton University Press.
- Gray, J. (1995). *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge.
- Gray, J. (2000). *Two Faces of Liberalism*. Polity Press.
- Hayek, F. (1998). *Law, Legislation and Liberty*. Routledge.
- Illich, I. (1972). *Deschooling Society*. Harper & Row.
- Illich, I. (1973a). *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*. Penguin Books.
- Illich, I. (1973b). *Tools for Conviviality*. Marion Boyars.
- Orodje. (2018). V *Slovar slovenskega knjižnega jezika 2018*. ZRC SAZU. <https://doi.org/10.3986/9789610501640>
- Popper, K. (2013). *The Open Society and Its Enemies (New One-Volume Edition)*. Princeton University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Theory of Justice (Revised Edition)*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2011). *Pravičnost kot poštenost*. Krtina.
- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sveto pismo. (b. d.). *Slovenski standardni prevod*. <https://www.biblija.net>
- The Golden Thread (2021, 1. junij). *Ivan Illich, Part Moon, Part Travelling Salesman: Conversation with David Cayley (1989)* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=VXghb5xOD8s&list=PLEZ9EYtCpN0B46hzH2inM9VrYzaD7UvE&index=1>