

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

ALJAŽ ANDOLŠEK

Um kot uporništvo

Diplomsko delo

Mentorica: red. prof. dr. Cvetka Hedžet Tóth

študijski programi:
Filozofija I, Primerjalna
književnost in literarna teorija I

Ljubljana, 2018

Zahvala

Rad bi se zahvalil družini in prijateljem za vztrajno podporo tekom študija ter pri izdelavi diplomske naloge. Hvaležen sem tudi izr. prof. dr. Martinu Švantnerju, profesorju iz Karlove univerze v Pragi, pri katerem sem se prvič podrobneje seznanil s teksti Frankfurtske šole, kar je odločilno vplivalo na izbiro teme moje diplomske naloge. V veliko korist mi je bilo tudi znanje, ki sem ga dobil pri predavanjih izr. prof. dr. Igorja Pribca ter doc. dr. Luke Omladiča. Nenazadnje bi se rad zahvalil tudi mentorici, red. prof. dr. Cvetki Hedžet Tóth, za vso pomoč in usmerjanje pri izdelavi diplomske naloge. Hvala.

Izvleček

Um kot Upornišтво

V diplomski nalogi sem se ukvarjal s temo uporništvа skozi zgodovino filozofije. Osredotočil sem se na dela Herberta Marcuseja, enega izmed ključnih avtorjev Frankfurtske šole ter miselnega pobudnika študentskih protestov tekom šestdesetih let prejšnjega stoletja. Marcuse je poenotil ključne koncepte Heglove in Marxove misli pod pojmom negativnega mišljenja, torej kako misliti nasprotja obstoječega reda ter dejanje, ki bo ta nasprotja-z namenom doseganja vsega potenciala človekove svobode- zavrnilo in odstranilo. Tematiziranje uporništvа kot element družbenega procesa je prisotno že pri zgodnejših mislecih družbene teorije, zato sem v raziskavo vključil tudi teoretike družbene pogodbe: Hobbesa, Locka ter Rousseauja. V primerjavi teh dveh skupin avtorjev sem opazil, da le dialektična struja filozofije zagovarja uporništvо kot nujen element človekove uresničitve svobode v družbi. Vemo pa, da je bilo v preteklosti uporništvо nujno v uresničevanju tako demokratične kot tudi marksistične vizije svobode. Kot cilj sem si zadal najti konceptualne razlike med zgoraj navedenimi avtorji, ki bi podpirale zgoraj navedeno opažanje.

Ključne besede: upor, svoboda, dialektika, negacija, družbeni red

Abstract

Reason as Revolt

In my bachelor thesis, I have dealt with the theme of revolt throughout the history of philosophy. I focused on the works of Herbert Marcuse, one of the essential authors of the Frankfurt school, and the intellectual founder of the student protests of the 1960's. He unified the fundamental concepts of Marx and Hegel under the concept of negative thinking: how to think paradoxes and conflicts within the established order, and the act, which would refute and eliminate them, with the intention of further realising man's potential for total freedom. However, revolt as an element of the social process has also been present in earlier social theorists, which is why I have also included the social contract theories of Hobbes, Locke and Rousseau. What I have found in the comparison of these two groups of authors, is that only the dialectic branch of philosophy argues revolt as a necessary element towards achieving mans' freedom in society. However, as history shows us, revolt was necessary in the realisation of the democratic as well as the Marxist visions of freedom. The intention of my thesis has been to find out the conceptual differences between these two groups of authors that would support the notion above.

Keywords: revolt, freedom, dialectics, negation, social order

*Opuščene bodo stare ceste
in svet bo hodil po novih.
Nenapisana beseda vstane,
da se uresniči.
Nenapisana, nemišljena,
nikoli slutena Beseda.
Daleč od bleščeče luči,
kajti luč je smrt.
Iz teme prekletstva vstane
odrešena, poveljučana,
v temi rojena.

In kar je starega, bo umrlo.*

(Srečko Kosovel: Opuščene)

KAZALO VSEBINE

1.UVOD.....	6
2.DRUŽBENA POGODA	8
2.A Predmoderna politična misel	8
2.B Hobbes	8
2.C Locke	10
2.D Rousseau.....	14
2.E Vpeljava historicizma v družbeno teorijo.....	20
3.KRITIČNA TEORIJA DRUŽBE.....	24
3.A Heglova dialektika.....	24
3.B Družba kot proces zgodovinskega napredka k svobodi.....	27
3.C Hegel in Marx: od filozofije k teoriji družbe.....	29
3.D Delo	32
3.E Marxova dialektika.....	37
4.MARCUSEJEVA KRITIČNA TEORIJA DRUŽBE.....	40
4.A Pozitivizem kot zavrnitev kritične teorije.....	40
4.B Enodimenzionalni človek.....	45
4.C Blago kot indoktrinacija.....	48
4.D Zabris razrednih nasprotij.....	49
4.E Novi ideološki aparati sodobne družbe.....	50
5. SKLEP.....	53
VIRI IN LITERATURA.....	61
INTERNETNI VIRI.....	62

1. UVOD

Že od vsega začetka v svetu obstajajo razlike in protislovja. Sam začetek zahodne filozofije je zaznamovan s Platonovo zarezo med resničnostjo, ki se prek posredovanja umne obravnave izkaže za navidezno in popačeno, ter osvobajajočo in očiščujočo močjo Resnice, ki mora najprej biti odkrita in šele s pomočjo katere lahko človek uresniči ves potencial svoje biti oziroma uskladi svojo eksistenco s svojim bistvom (esenco). Ta osnovni antagonizem je bil prisoten na vseh temeljnih točkah razvoja filozofije, dovrši pa se v Heglovem pojmu dialektike ter Marxovem nadaljnjem razvoju le-tega, ko se obseg temeljnega boja za resnico razširi preko mej subjektivega spoznavanja na področje družbe. Ta veja filozofije vidi potencial uresničevanja bistva človeškega zgodovinskega obstoja v radikalnih družbenih prevratih, v upor, ki ga omogoča dialektično oz. negativno mišljenje in ki je edini sposoben zanikati obstoječi red, ter ga transcendirati v skladu z umnim napredkom do vedno večje svobode posameznika. Marksistična struja filozofije pa nikakor ni prva, ki bi se ukvarjala s temo uporništva. Ta koncept se pojavlja tudi v misli teoretikov naravnega prava in družbene pogodbe, toda bolj kot stranski produkt človekovega življenja v družbi, kot neprijetna okoliščina, upravičena v določenih razmerah. V marksizmu pa je upor temeljni vzgib za spreminjanje obstoječega reda, logična izpeljava teoretične analize družbe, katerega izvor ne temelji na človekovi naravi, ampak na nepravilnih družbenih odnosih, njegov cilj pa je odprava slednjih.

V svoji diplomski nalogi se bom osredotočil na dela Herberta Marcuseja, temeljnega misleca dialektične teorije 20. stoletja, predvsem na njegovo razumevanje osrednjih konceptov dialektike Hegla in Marxa, kot tudi na njegovo kritiko pozitivizma, ter teorijo napredne (danes že post-) industrijske družbe. Obravnaval bom tudi polemiziranje upora z vidika teoretikov družbene pogodbe, torej Hobbesa, Locka in Rousseauja. Predvsem dela Locka in Rousseauja so imela enormen vpliv na demokratično vizijo svobode ter na vznik prvih sodobnih demokracij, ki je bil dejanja upora. Zdi se, da bi v času monarhij, ki so vztrajno zatirale stremljenja k demokratizaciji družbe, do takšnih sprememb prišlo le preko radikalnih družbenih prevratov, kar se je v resnici tudi zgodilo. Locke in Rousseau pa za uresničevanje svojih vizij sodobne družbe, ki takrat niso obstajale, ne pripisujeta uporništvu take razsežnostne nujnosti, kot je bila v zgodovini dejansko potrebna. Marx je prvi, ki zagovarja upor kot nujen in funkcionalen element za doseganje svobodne družbe. V svoji diplomski nalogi se bom

skušal dokopati do temeljnih konceptualnih razlik med temi avtorji, ki bi podpirale slednjo trditev. Pri tem je odločilno, kaj narekuje potrebo po uporabi, kar bom skušal analizirati preko naslednjih smernic: prvič, kako avtor razume družbo, torej izvor njenega nastanka, ter kaj upravičuje njen obstoj, drugič, kakšna je vloga posameznika v družbi ter nazadnje, ali je uporaba legitimna in kaj bi lahko dosegel v dejanskosti.

2. DRUŽBENA POGODBA

2.A: Predmoderna politična misel

Prvo misel o uporah lahko zasledimo že na samem začetku filozofije: v Platonovi *Apologiji* je Sokrat obtožen, da je s svojimi nauki spridil mladino. Na sodišču zavrne vsakršno obtožbo, a je kljub temu obsojen na smrt. Ponudbo prijateljev, da bi se izognil smrti in pobegnil iz države, zavrne z mislijo: če je človek nezadovoljen z zakoni države, lahko preprosto odide. Tisti, ki pa ostane, se pasivno strinja z njenimi zakoni. Pobožno mora spoštovati zakone države in ji tako pokazati hvaležnost za vse, kar mu ponuja, kakor mora biti hvaležen tudi staršem za vzgojo, ki je je bil deležen. Tako starše kot državo lahko skuša prepričati v nepravilnost kakšnega zakona ali ukaza, a tudi, če mu to ne uspe, mora v tišini izpeljati vsak ukaz ter se držati vsakršne omejitve, četudi je tako nepravilna, da ga stane življenja. Nespoštovanje zakona kot tudi vsakršno nasilje proti državi v nobenem primeru ni upravičeno. Tako Sokrat, v spoštovanju do Aten in njenih zakonov, brez pomisleka sprejme smrt.

Podobno kot Sokrat tudi Avguštin in Tomaž Akvinski obsojata upor proti državi in ukazujeta poslušnost do oblasti, ki je dana od Boga. V filozofiji antike in srednjega veka je upor zavrnjen iz moralnega stališča, obdobje pa zaznamovano z etiko vrlin in pobožnosti, kjer je oblast upravičena z višjo, nadčloveško silo, vsakršna neposlušnost pa je moralno nedopustna. Kljub temu so se upori dogajali tudi v času antičnega in srednjega veka, a misleci takratnega časa niso v tem videli nikakršne trajne ali pozitivne spremembe, temveč zgolj razpad civilizacije in sestop v anarhijo in kaos, iz katerega bo ponovno vzniknila oblast, ki ne bo bistveno drugačna. V 17. in 18. stoletju pa postaja vedno bolj sprejeto, da je vsaka oblast vzpostavljena s strani človeka, in da si jo ta lahko prikroji tako, da mu bo lahko najboljše služila. Tako upor in revolucija postaneta kategoriji, ki sta vredni večje pozornosti in obravnave.

2.B: Hobbes

Thomas Hobbes, za mnoge prvi moderni politični mislec, vidi izvor vse oblasti preko družbene pogodbe. Človek ima po naravi pravico, da si ohranja in prisrbi kar najbolj kvalitetno življenje. V naravnem stanju, v odsotnosti vsakršne oblasti, so viri za ohranjanje življenja omejeni in prav tako ni institucij, ki bi ljudi ščitile in jih organizirale v večjo produktivnost in delitev dobrin. Tako je v zadovoljevanju svojih potreb posameznik, ves čas v življenjski ogroženosti pred drugimi in brez kakršnekoli

dolgotrajne zadovoljitve svojih potreb, prisiljen v kratenje te neodtujljive pravice drugim.. Naravno stanje je tako nenehno stanje brutalne vojne za preživetje. A po Hobbesu je človek poleg svoje sebičnosti tudi razumen; tako se odpove tej naravni pravici, ki mu dovoljuje vsa sredstva za ohranjanje lastnega življenja, ter jo preda oblastniku, ki ga sam določi. Na ta način se vzpostavi družba z zakoni, ki veljajo za vse, in kaznovalnimi mehanizmi, ki jih vzdržujejo. Ta družba pa ne zagotavlja samo varnosti in miru med državljani, temveč jih tudi sili, da se držijo medsebojnih dogovorov, kar je po Hobbesovem mnenju v naravnem stanju nemogoče.

Hobbesov radikalni prelom s tradicionalno politično mislijo se vidi predvsem v dveh točkah: prvič, pri obravnavi družbenih odnosov je v celoti izvzet moralni vidik. Pred vzpostavitvijo oblasti vso nasilje, nezaupljivost in sebični interes posameznikov niso videni kot nemoralni ali nepravilni, temveč je vse to rezultat racionalne preračunljivosti. Ker ima človek od narave dano pravico, da kar najbolje ohranja sebe pri življenju, je dovoljeno vse. Drugič, ker je družba vzpostavljena preko družbene pogodbe, pomeni, da njen izvor v celoti izhaja iz človeka. Vsaka moralnost, politika in družbeni red, je stvar čistih konvencij. Ker pa je vse stvar dogovora, to posredno implicira tudi, da si lahko človek družbeni red prikoji po svoji volji in kriterijih uma, kar je temelj moderne družbene teorije in razsvetljenstva sploh. Hobbes sicer tega nikjer ne zagovarja, prav nasprotno; s svojo teorijo podpira tradicionalno absolutistično oblast svojega časa. Hobbesova družbena pogodba preda vso oblast v roke enega vladarja, ta pa mora imeti absolutno avtoriteto nad svojimi podložniki, da lahko družba sploh preživi, saj je pričakovano, da posameznikove strasti občasno prevladajo nad njegovim razumom. Ne glede na to, kako brutalen je lahko vladar in kako slabo vodi družbo, je njegova oblast še vedno boljša kot naravno stanje. Tudi če še tako nasprotujemo vladarju, nismo nikoli upravičeni kljubovati njegovi vladavini, saj to neizogibno vodi nazaj v naravno stanje. Samo v primeru samoobrambe bi se posameznik lahko upravičeno zoperstavil oblasti in še to le v primeru neizogibne smrtne nevarnosti. Hobbes očitno še ni razumel zgodovine in človeške družbe v smislu linearnega razvoja, kot je značilno za kasnejše mislece. Pri Hobbesu spodkopavanje oblasti sproži cikel, ki povrne ljudi v brutalno stanje narave, iz katerega se ponovno vzpostavi identična oblika avtokratske oblasti. Po taki razlagi upor nikoli ne more biti legitimen: v njem ni potenciala za uresničevanje človekove svobode, zato upora Hobbes tudi ne vidi kot potrebnega.

2.C LOCKE

Drugi pomemben teoretik družbene pogodbe je bil John Locke. V *Dveh razpravah o oblasti* dokončno zavrne Filmerjevo teorijo politične avtoritete, ki izhaja iz religiozne avtoritete oziroma iz kraljeve oblasti, dodeljene s strani Boga, ki je bila v sedemnajstem stoletju splošno sprejeta. Poleg tega poda tudi svojo teorijo družbene pogodbe, ki velja za nosilni steber moderne liberalne demokracije. Naravno stanje je definirano kot stanje enakosti, kjer nihče nima oblasti nad drugimi in uživa popolno svobodo. Ta pa ne dovoljuje nasilja nad drugimi, kar velja tudi v naravnem stanju. Naravni zakon je univerzalen, vsak posameznik pa je njegov upravičen izvršitelj, ki lahko kaznuje vsakega prestopnika. V naravnem stanju ne obstajajo državni zakoni, vseeno pa je prisoten sistem moralnosti; to je teorija pravičnosti, iz katere izhajajo naravni zakoni. V nasprotju z Hobbesom naravno stanje pri Locku ni stanje trajne vojne in stalne ogroženosti. V to lahko preide le po poskusu uboja med posamezniki, vsak posameznik pa ima pravico do umora v primeru samoobrambe. Uporaba nasilja med posamezniki brez skupne avtoritete pa nasprotno sprevrže naravno stanje v vojno stanje, ki ju Locke strogo razločuje. Eden izmed glavnih razlogov, zakaj ljudje svobodno stopijo v družbo, je preprečevanje vojnega stanja, saj obstoj oblasti zmanjšuje nujnost po nasilnem razreševanju sporov ter večja stabilnost in varnost.

V naravnem stanju človeku pripada naravna svoboda, torej posamezniku vladajo le naravni zakoni, v družbi mu pa pripada družbena svoboda, kjer mu vlada le izvršilna oblast, ustvarjena s strani skupnosti, ki deluje izključno v obče dobro. Oblast je vzpostavljena predvsem z namenom ščitenja osebne svobode, ki je pri Locku neločljivo povezana z lastništvom. Zemlja ter vse, kar je na njej, je vsem skupna in enako dostopna, dokler si je posameznik ne prilasti. Posameznik si prilasti nek objekt preko dela, ki ga vloži vanj, delo pa hkrati določa tudi vrednost določene dobrine. Posameznik si ima pravico prilastiti toliko dobrin, kolikor jih lahko racionalno uporabi sebi v prid. To si je mogoče predstavljati s primerom jabolk, ki ga poda Locke, koncept denarja pa takšno omejitev preseže, saj ohranja trajno vrednost (napram dobrinam, katerim vrednost skozi čas upade) in služi kot menjalna vrednost za vse ostale dobrine, kar izniči vsakršno omejitev o racionalni porabi. Denar preseže tudi delo, saj premožen človek lahko najame delavce, da obdelujejo njegovo lastnino, ki po opravljenem delu še vedno ostane njegova.

Locke tudi jasno razločuje med očetovsko oziroma družinsko avtoriteto in politično oblastjo. Prva služi kot vzgoja nad otrokom, dokler ta ne razvije zadostnih razumskih sposobnosti, da lahko deluje neodvisno v družbi. Takrat posameznik prevzame vse svoboščine in dolžnosti v skupnosti, v kateri živi. Politična oblast pa nikakor ne more biti očetovska oblast, saj ta predpostavlja, da občani niso dovolj razumni za neodvisno delovanje, iz tega torej izhaja, da razum vodi k osebni svobodi. Družba je tako povezana skupnost neodvisnih in razumnih posameznikov, združena pod enotno oblastjo, ki so jo ti posamezniki sami vzpostavili. Tovrstna oblast ščiti njihovo lastnino in dobrobit ter sprejema zakone, ki usmerjajo njihovo delovanje oziroma vedenje. Oblast je tako mešanica zakonodajne in izvršilne oblasti, ki sloni na podpori ljudstva. Locke poudari, da absolutna monarhija nikakor ne izpolnjuje pogojev takšne družbe, saj ne stojijo vsi posamezniki pod oblastjo zakonov. Vladar lahko svobodno posega po lastnini in življenju vsakogar, brez strahu o posledicah, s čimer krši naravno pravo. Zakonodajna in izvršilna oblast morata biti zato v rokah kolektiva, ki predpiše enake zakone za vse. Čeprav je večino takratnih družb imelo absolutističen značaj, so bile tudi te vzpostavljene preko soglasja posameznikov. Locke trdi, da to soglasje ne veže njihovih potomcev; ti imajo pravico, naravno pravico, da spremenijo oblast, da bo kar najbolj pravična. Ljudje se svobodno odpovejo naravnim svoboščinam (predvsem kot izvršilci naravnega prava, torej da sami kaznujejo kršenje naravnega prava) in vstopijo v družbe samo zato, da bo ta boljše ščitila njihovo življenje, svoboščino in zemljo, vse to pa Locke poenoti pod pojmom lastnine. Družba oziroma oblast pa se vzpostavi, ko ljudje zberejo ogromne količine lastnine, ki jo sami ne zmorejo več braniti (Locke: 2010, 135-208).

John O'Toole glede dileme, ali imajo ljudje pravico do upora ali ne, trdi, da je poleg definicije naravnega stanja odločilno predvsem, kako Hobbes in Locke razumeta naravo in vlogo vladarja, namreč kot vsemogočnega in vsevednega ali kot človeškega in zmožnega tudi napak. Hobbes, kot smo že povedali, trdi, da je stremljenje k absolutni oblasti nujno, saj je to edini način, s katerim lahko vladar zagotovi stabilnost v skupnosti. Poleg tega posamezniki nikakor niso primerni za sodbe o dobrem in slabem v družbi. Takšno avtoriteto ima lahko le zakon in zakonodajalec, kar pomeni, da je vladar lahko edini sodnik o dobrem in slabem, zakoni pa predstavljajo utelešenje njegovih sodb. Tako je vladar nezmotljiv, neomejen in v celoti upravičen sprejeti kakršenkoli zakon, še več, Hobbes močno zagovarja, da je vladar izvzet iz vseh

zakonov v družbi, zanj namreč veljajo le naravni zakoni. Povsem upravičen je tudi do uzurpacije lastnine svojih podložnikov, saj je on tisti, ki posamezniku sploh omogoča pravico do lastnine. Hobbes povsem izključi nevarnost skupnosti, ki jo predstavlja takšna neomejena moč vladarja, saj je naravno stanje v vsakem primeru hujše. Zanj je tudi delitev oblasti nesprejemljiva: če je moč namreč razdeljena na več delov, se te izključijo med seboj. Moč vladarja mora biti v celoti vsebovana v eni instituciji, če naj bo pravilno uporabljena. Tako se pri Hobbesu zdi, kot da ljudstvo nikoli ne more upravičeno nasprotovati volji vladarja. Posamezniki so lahko neposlušni do oblasti le, kot je ta povsem izgubila svojo moč. Razpad oblasti pa očitno nikoli ne more biti rezultat volje ljudi, to se lahko dogodi le preko osvajalnih dejanj tujih sil. Edini smoter oblasti je zaščita življenj ljudi: če vladar ne more več zagotoviti varnosti ljudi, se ljudje lahko svobodno povrnejo v naravno stanje. Razpad oblasti se tako lahko dogodi le od zunaj, vladar pa je vedno upravičen do zatiranja kakršnih koli uporniških nagnjenj (O'Toole: 2011, 75-79).

Locke v nasprotju s Hobbesom zagovarja, da ima ljudstvo pravico razpustiti vsakršno nelegitimno oblast, saj zakonodajna oblast temelji v volji ljudi. Če zakonodajalec postane nekdo, ki ni izbran s strani ljudi, mu ljudje niso dolžni slediti in imajo vso pravico postaviti novo zakonodajno oblast, prav tako pa so se upravičeni upreti, če postanejo nezaupljivi do vladnih institucij. To se zgodi predvsem, ko oblast začne posegati po njihovi lastnini, kar vključuje tudi njihovo življenje in svoboščine. Locku bi se lahko očitalo, da dovoljuje tudi neskončno upiranje oblasti, saj je ravnanje oblasti pogosto tako dojeto. Locke trdi tudi, da so ljudje pri menjavi oblasti zadržani in počasni, za dejanski upor, usmerjen k rušenju oblasti, je potrebna zelo močna iniciativa, ki je rezultat dolgotrajne zlorabe oblasti in zaupanja ljudi. Ljudje imajo pravico do ščitenja svojih interesov, saj je izvor družbe in smoter njenega obstoja ščitenje pravic posameznikov. Vojnega stanja pa ne povzroči njihov upor, temveč zloraba oblasti in poseganje po lastnini s strani vladarja. O'Toole sklene, da Hobbes vladarja pojmuje kot vsaj delno božanskega, saj bi kot običajen človek nujno zapadel k človeškim sebičnim strastem, medtem ko Lockova politična filozofija temeljni na premisi, da so vsi ljudje rojeni enako. Vladar se tako prikaže kot navaden smrtnik, ki lahko hitro zapade k sebičnim interesom, kar daje ljudem pravico do omejevanja moči svojega vladarja. Smoter družbe je zanj mir in zaščita ljudi, to pa vključuje tudi zaščito pred arbitrarno in sebično močjo vladarja (O'Toole: 2011, 81-88).

Vidimo, da je glavna skrb Lockove družbene pogodbe lastnina, njena glavna naloga pa ustvarjanje institucij, ki bodo branile lastnino.. Po Locku naravnemu stanju primanjkujejo predvsem tri stvari, ki jih družba doprinese: vzpostavljen in univerzalno sprejet zakon, nepristransko pravosodje ter izvršilni organ, ki bo izvrševal in vzdrževal sodbo slednjega. Zakon, ki velja za vse, je namenjen predvsem omejevanju moči vladarja oziroma elite pri poseganju v lastnino; vzpostavitev neodvisnega sodnika in policijskega organa, ki bo branil njegovo sodbo, pa je namenjena predvsem pravičnemu reševanju lastniških sporov med ostalimi. Izvor družbe, njena upravičenost, kot tudi kriterij presojanja pravičnosti v tej družbi pri Locku predstavlja torej lastnina. Obstoječa družba je pravična toliko, kolikor uspešno brani lastnino. Pravica do lastnine, kar v tem primeru pomeni svoboda, nedotakljivost telesa in dejanske posesti, pa izvira že iz naravnega prava. Potemtakem pravičnost družbe in upravičenost oblasti temelji na naravnem pravu. Locke pri opisovanju različnih oblik vladavin, torej demokracije, oligarhije in monarhije, ne poda nobene vrednostne sodbe o tem, katera je bolj pravična, edini kriterij je, da obstoječa oblast dosledno izvaja pravične zakone, ki veljajo za vse.

Večina, ki je vzpostavila družbo, ima vso moč pri izbiri in spreminjanju oblike oblasti po svoji volji. Torej posameznik v družbi ne sme kršiti zakonov, temveč jih mora upoštevati kot vsi ostali. Zakoni so produkt večine, ta pa jih lahko izzove kadar te ne služijo občemu interesu, ki se zdi večinoma pogojen z zaščito lastnine. Večina, ki je vzpostavila oblast, lahko po Lockovem interesu svobodno izbira obliko oblasti, pod katero želi živeti. Povsem upravičeno jo večina lahko tudi v celoti zamenja, celo dolžna je to storiti, kadar zakoni (ki so temelj vsake oblasti) ne služijo občemu interesu. Če oblast ne deluje v korist svojih ljudi, so slednji v slabšem položaju, kot bi bili v naravnem pravu, zato morajo po lastnem razumevanju naravnega prava presoditi, če oblast krši njihove naravne pravice, in v tem primeru so se ljudje dolžni upreti. Potrebo po uporabi narekuje torej zaščita lastnine, ki izvira iz naravnega prava. Na tem mestu se pojavi vprašanje, kako je z ljudmi brez lastnine. Kako ščititi interes tistih, ki ga ne morejo izraziti preko lastništva? Ali so ti enakopravni člani skupnosti? Če je ves smoter oblasti zaščita lastnine, kakšno korist imajo od tega ljudje, ki lastnine nimajo? Kako bi takšen človek na sodniškem procesu lahko zagovarjal njemu storjeno škodo? Kako bi lahko sploh udeleževal svoje stremljenje po sreči brez lastnine, ki bi mu to omogočila? Kako

bi lahko izrazil in upravičil nezadovoljstvo z obstoječim redom ter se mu legitimno uprl? Locke iz svoje družbene teorije izpušča obravnavanje problematične narave lastnine in neenakosti, ki iz nje izhaja. Locke enakost očitno vidi le na podlagi enake obravnave pred zakonom, problem lastnine pa postane središčni koncept družbene analize pri kasnejših mislecih, kot sta Rousseau in Marx.

2.D ROUSSEAU

Najbolj vpliven avtor francoskega razsvetljenstva ter ideolog francoske revolucije, Jean Jacques Rousseau, je avtor dveh dopolnjujočih se teorij družbene pogodbe, ki sta močno vplivali na dela Hegla in Marxa. *Razprava o izvoru in temeljnih neenakostih med ljudmi* je njegova teorija naravnega stanja in izvora družbe, hkrati pa je tudi poskus obrazložitve obstoja neenakosti med ljudmi ter ali izvor neenakosti temelji v naravnem stanju. Rousseau ostro razlikuje med naravno neenakostjo, torej starost, zdravje in razumske sposobnosti, ter moralno neenakostjo, ki je umetna, vzpostavljena preko konvencij in dogovora: med njima ni nikakršne povezave. Tukaj gre predvsem za zavrnitev Aristotelove teze o naravnemu suženjstvu, kjer so nekateri ljudje razumsko in fizično manj vredni od ostalih, kar upravičuje njihov položaj sužnja. Rousseau pa trdi naslednje: ker je moralna neenakost popolnoma umetna družbena tvorba, nobeno upravičevanje neenakosti ne more izhajati iz narave. Vprašanje je, kdaj so pravice nadomestile nasilje v medčloveških odnosih in kdaj je narava postala podvržena zakonom.

Rousseau trdi, da so dotedanji teoretiki naravnega prava napačno sklepali o naravnem stanju; ideje družbe in družbenih odnosov so premeščali v naravno stanje. V svojem prikazovanju divjakov so v resnici prikazovali človeka družbe. Rousseaujev opis naravnega stanja je polemičen predvsem do Hobbesa. Človek naravnega stanja, divjak, zaposlen v celoti s svojimi instinkti, v celoti zadovoljuje svojo potrebo v izobilju narave, odsotnost razvitih razumskih kvalitete ter moralnih vrednot pa ne implicira, da je divjak nujno zloben. Njegova potreba po samoohranitvi ga ne žene v konflikt z ostalimi, kar pomeni, da je bilo naravno stanje čas največjega sožitja med ljudmi. Hobbes je iz zadovoljevanja strasti pri družbenem človeku sklepal, da zadovoljevanje strasti pri naravnem človeku predstavlja integralni del njegovega samo ohranjanja. Rousseau pa trdi, da nagona narava, ki preprečuje razumska dejanja, preprečuje

tudi zla dejanja; divjaki torej niso zlobni, saj ne vedo, kaj pomeni biti dober. Njihove strasti in njihova nevednost o zlobnih dejanjih jim preprečuje zlobna dejanja. Divjakov nagon ne vsebuje uporabe razuma, vključuje pa čustveno plat, katere del je tudi usmiljenje in sočustvovanje, kar tudi omili nagon po zadovoljevanju strasti. Ta prvinski občutek je za Rousseauja pri divjaku celo močnejši kot pri družbenemu človeku, saj razum oslabi prvinske strasti. V naravnem stanju usmiljenje nadomesti zakone, moralo in vrline ter tako prispeva k samoohranitvi človeške vrste. V resnici je naravni zakon edini, ki ga človek potrebuje, saj pomilovanje in sočustvovanje odvrata človeka od zlih dejanj. V civilni družbi pa je razvoj zakonov deloma pogojen tudi z neuravnovešenostjo med samo ohranjevalnim nagonom in sočustvovanjem: samo ti dve lastnosti lahko omogočita harmonijo med ljudmi. Umetni zakoni tega ne morajo doseči, saj slonijo na razumu, hkrati pa lahko celo obudijo zle strasti v človeku. Divjaki niso bili nagnjeni k nasprotovanju, saj so živeli v samoti, brez konceptov lastnine in maščevanja, saj ima v naravnem stanju neenakost manjši vpliv kot sicer. V družbi raznolikost med ljudmi izhaja iz njihovih navad in različnih življenjskih slogov, oboje pa predstavlja (hkrati) produkt družbe. Naravna neenakost pa je v družbi zaradi moralne neenakosti le še bolj povečana. Nadvlada in podrejenost lahko nastaneta le prek medsebojne odvisnosti. Nemogoče si je podrediti človeka, ne da bi ga spravil v položaj, kjer potrebuje drugega (Rousseau: 2006).

Kar bistveno loči človeka od živali, je njegova sposobnost svobodnega ravnanja, še bolj pomembno od tega pa je stremljenje k popolnosti, kar mu omogoča in ga žene k spremembi. Brez tega stremljenja se ne bi bistveno razlikoval od živali. To pa hkrati prinese ves razvoj, ki ga je človek dosegel, kot tudi ves obup, v katerem se je znašel; stremljenje k popolnosti predstavlja tako vir razsvetljenja kot tudi zla. Rousseau trdi, da razum izvira iz strasti, saj povzročajo potrebe, za zadovoljitev katerih je nujno razumno delovanje. Strasti so močni občutki, ki silijo človeka, da gre preko samega sebe, kar ponudi zanimiv odgovor na vprašanje, od kod izvira razum, če človeku ni bil dodeljen od samega začetka njegovega obstoja kot vrste.

Povzročitelj izvirnega greha, ki je uničil stanje naravne harmonije med ljudmi, je bil človek, ki je prvi zapičil ogrado v tla in deklariral kos zemlje za svojega. Razdelitvi zemlje je sledila njena kultivacija, iz lastnine so nastale prva pravila pravičnosti. Začetek lastnine je neločljivo povezan s pojmom dela: delo da pravico do zemlje, ki je pretvorjena v lastnino. Dokler so ljudje delo omejili na enega človeka, so bili svobodni.

V trenutku, ko je eden potreboval pomoč drugega in je eden zahteval toliko, kot je bilo dovolj za dva, je enakost izginila, delo pa je postalo nujno – tako se je razvilo zatiranje. Nasprotno bi razmere lahko ostale enakopravne, če bi kljub pomanjkljivostim in talentom posamezniki med seboj delili dobrine, vendar pa se naravna enakopravnost razvija vzporedno z družbeno neenakopravnostjo: razlike med ljudmi postajajo vedno bolj očitne in začnejo vplivati na dogodke. Tako so z vsemi tehnikami obdelovanja narave in človeškim sobivanjem razvite vse razumske kapacitete človeka, z odlikami in slabostmi vsakega posameznika, s sebičnim interesom le-tega, ter njegovo močjo lastnino. Te kvalitete postanejo edine, ki jih je v družbi dolžno spoštovati in tako postane nujno, da jih človek poseduje, ali pa vsaj daje takšen videz. Iz tega se je po Rousseaujevem mnenju razcvetela vsa zloba, ki jo človek premore. Po drugi strani so svobodni in neodvisni ljudje preko vseh novonastalih potreb postali odvisni drug od drugega, kar vključuje tudi odvisnost gospodarjev od svojih podložnikov. Podrejanje drugih postane največji užitek in stremljenje človeka. Poseganje močnejših po lastnini drugih vodi v stanje vojne, ki je prekinjeno preko vzpostavitve oblasti; Rousseau jo razume kot zvite prevaro, ki sicer vzpostavi vladavino prava ter mir, a pa še vedno ohrani neravnovesje moči v družbi. Tako je sklenjena družbena pogodba, ki je izbrisala naravno svobodo, institucionalizirala neenakost preko lastnine in preobrazila uzurpacijo v pravico. Človeštvo je bilo podvrženo služenju in delu v korist peščice, skozi čas se pa neenakopravnost med ljudmi le še stopnjuje (Rousseau: 2006).

Rousseau opisuje družbo prek mnogih razvojnih faz oziroma revolucij, ki so paralelne hkratni spremembi mentalitete; prva revolucija zadeva uporabo orodij, ki človeku bistveno olajša delo in mu omogoča prosti čas, kar sproži nastanek potreb in medsebojno odvisnost. Druga revolucija je v delitvi dela, preko katere se eksponentno poveča produkcija dobrin, kar ustvari institucijo privatne lastnine. Rousseau izvor lastnine razume podobno kot Locke; lastnino upravičuje delo, vloženo v določen objekt. Ker se dobrine v skupnosti ne razdelijo enakopravno, se ustvarja neenakost, ki povzroča konflikte, to pa lahko preseže le družbena pogodba. Medtem ko Hobbes konflikt v brezpravni skupnosti razume kot rezultat samega naravnega stanja, ga Rousseau razume kot produkt razrednega konflikta. Nastanek oblasti, v katerem ljudje vidijo zaščito njihovih svoboščin, pa jih le še bolj zaslužnji; tako si namreč svobodno nataknejo verige. Sam razvoj neenakopravnosti se odvije najprej preko ustanovitve zakonov in lastnine, ki upraviči razdelitev na bogate in revne ljudi, nato preko

vzpostavitev monarhije, ki ljudi še naprej razdeli na močnejše in šibkejše, ter končno kot preobrazba legitimne moči v arbitrarno, kar vzpostavi odnos med gospodarjem in hlapcem. Stremljenje za bogastvom in podrejanjem ljudi postane univerzalna prioriteta, ki nadomesti potrebo po svobodi, na katero v trenutnem stanju stvari ne kaže upati (Rousseau: 2006).

Kot dopolnitev k temu skrajno negativnemu izidu stanja svobode v sodobni družbi Rousseau napiše *Družbeno pogodbo* z namenom, da bi povrnil svobodo ljudem, ki so jo v prehodu iz naravnega stanja v družbo izgubili. Ker povrnitev v naravno stanje ni možno in tudi ni zaželeno (čeprav ga Rousseau opisuje v zelo pozitivnem smislu), je namen politike v družbi povrniti svobodo ljudem, živečim v medsebojni odvisnosti. Rousseau trdi, da je to mogoče doseči preko podreditve posameznikove partikularne volje kolektivni oziroma občni volji, ki nastane preko s strinjanjem z ostalimi enako svobodnimi in enakopravnimi posamezniki. Prvi temeljni kolektivni dogovor je akt združitve v skupnost. Ta prvinska združitve je prava podstat družbe, namenjena dobrobiti vseh članov. Tako kot je posameznikova volja usmerjena k njegovemu interesu, je občna volja usmerjena k skupnemu dobremu. K temu recipročno spada tudi dolžnost posameznika do oblasti. Obča volja, utelešena v oblasti, pa kljub temu, da jo ne veže družbeno pogodba, proti posamezniku ne more storiti ničesar krivičnega, saj je njen obstoj odvisen od posameznikov. Tako bi škodila sami sebi, zato je bo oblast ravnala v najboljšem interesu svojih članov, brez kakršnekoli zakonske obveze. Poleg tega posameznik po Rousseauju ne more prenesti lastne volje na nekoga drugega, kot je v naravi predstavniške demokracije. Da se občna volja sploh lahko izrazi in udejanja, se mora celotna demokratična skupnost redno zbirati in sklepati kolektivne odločitve. V tej razpravi Rousseau poda več naklonjenosti družbenemu kot naravnemu stanju, saj kljub temu, da posameznik zgubi fizično svobodo, da bi počel, karkoli bi se mu zahotelo, pridobi družbeno svobodo, ki poda razumne omejitve našemu delovanju, kar posameznike napravi moralne in razumne, jih torej oplemeniti. Človek s tem pridobi svobodo samonadzora, kar ne pomeni izgube svobode, ampak predstavlja njeno pravo realizacijo. V tej družbeni pogodbi posameznik podvrže vso svojo lastnino občemu in občni volji, s tem pa lastnine ne zgubi, saj je sam del občega. Udejstvovanje občne volje je v postavljanju zakonov, ki morajo biti sprejeti s strani celote in morajo veljati za vse. Vsi zakoni morajo slediti načelom svobode in enakosti. Enakost pa za Rousseauja ne pomeni dobesedne identičnosti med posamezniki, temveč da razlike v premoženju ne

povzročajo neravnovesja v družbi. Nekakšen nivo materialne enakosti je nujen za ohranjanje prioritete svobode pred profitom. Zanimivo se zdi tudi, da Rousseau prav tako vztraja pri ščitenju privatne lastnine. Ni potrebe po tako rigidnemu izvrševanju enakosti, ki bi imelo prednost pred svobodo. Enakost je nujen pogoj za svobodo, ampak deluje proti svojem bistvu, če zaslužni ljudi, ki naj bi jih osvobodila (Rousseau: 2001, 22-33).

Zdi se, da Rousseau prek pojmovanja modernega človeka kot nesvobodnega, ter moderne države v rokah nelegitimne oblasti, ki zatira občo voljo in producira razčlovečene ljudi, direktno apelira na totalno revolucijo. Navsezadnje je bil poimenovan kot oče francoske revolucije, s strani njenih voditeljev občudovan kot bog, izseki njegovih knjig pa so bili tekom jakobinske diktature recitirani na javnih usmrčitvah. V njegovih *Premišljevanjih o Poljski vladi* pa lahko vidimo, da je v svojem razumevanju družbenih prevratov dokaj zadržan in kritičen. V svojih delih ne ponudi nobene rešitve, ki bo uresničila njegovo idejo svobodne družbe, razen nenaden prihod zakonodajalca z božanskim uvidom v človekove potrebe in njihovo zadovoljitev, in to ob točno pravem času (struktura države mora biti ravno prav razvita in ljudje morajo biti ravno prav pripravljeni slediti novim zakonom).

»Rousseau z jasnostjo, neprimerljivo z nobenim od njegovih pariških tekmecev, napoveduje nasilni družbeni prevrat v Franciji, ki bo odstranil stari režim. 'Približujemo se stanju krize in dobi revolucij... Menim, da je nemogoče, da bi velike evropske monarhije še dolgo trajale. 'Toda Rousseau vidi prihod politične revolucije kot nevihto, ki jo je treba pretrpeti, in ne kot obljubo lepšega stanja. Noben človek, pravi, 'nima večjega odpora do revolucije in zarotnikov vseh vrst... Saj konflikt med človekom in zakoni, ki pahne državo v nenehno državljansko vojno, je najhujša od vseh političnih razmer.'«¹

Njegova nezaupljivost v revolucionarna dejanja sloni predvsem na dejstvu, da strmoglavljenje še tako nepravične in despotske oblasti s strani ljudi, ki niso bili primerno vzgojeni v podrejanju lastnih strasti in nagnjenj obči volji, ne more biti uspešno. Družba, ki le še poglobi človekovo sebičnost, ne more ustvariti ljudi, ki jo

¹Yack, Bernard. 1985. The longing for total revolution. New Jersey, Princeton: Princeton university press, 81.

bodo odpravili. Čeprav Rousseau stremi k transformaciji modernih družb, sam ne vidi nobene revolucije, ki bi to lahko uspešno izvedla. Francoska revolucija, ki se tako pogosto povezuje z Rousseaujem, je pravzaprav v veliki meri izkrivljanje njegovih idej. Yack trdi, da celo Robespierre ni razumel dihotomije med krepostjo in naravo v Rousseaujevih idejah, ki so temeljni razlog za njegovo nezaupljivost do revolucionarnih preobratov. V Robespierrovem pogledu Rousseau trdi, da je vloga oblasti ščitenje naravnih vrtiln človeka pred zunanjo korupcijo, ne pa preoblikovanje sebičnih posameznikov v patriotične državljane. Robespierre je mnenja, da pri preobrazbi posameznika v državljana ni potrebno odpravljanje človekovih naravnih strasti. Ljudi je treba le ščititi pred koruptivnim vplivom aristokratov, tujcev in filozofov in postali bodo dobri in krepostni državljani (Yack: 1985, 82-84).

Poleg že izraženega skepticizma v Rousseaujevih delih je problematična že sama izpeljava upora iz koncepta obče volje. Lauritsen trdi, da se iz koncepta obče volje pravzaprav da legitimirati tako obstoječo državo kot tudi revolucijo: temeljna lastnost obče volje je njena nedeljivost (je volja celotne skupnosti ljudi, ne le enega dela ali skupine). Volja, ki jo izraža le del ljudi, je potemtakem nelegitimna; tako se sploh ne da zagovarjati upora neke zatirane skupine, denimo meščanstva ali delavskega razreda. Marx in Engels kritizirata Rousseauja, češ da obča volja predstavlja iluzijo oziroma ideologijo, ki prekriva voljo vladajočega razreda (vsak vladajoči razred stremi k predstavljanju lastnih interesov kot interesov celotne skupnosti). Po drugi strani pa koncept obče volje karakterizira tudi njena neodtujljivost. Obča volja je nedeljiva, ampak je hkrati tudi neodtujljiva, saj obča volja predstavlja udejanjenje obče volje ljudi, kar nikdar ne more biti odtujeno. To seveda implicira, da obča volja ne pomeni preprosto podrejanja nekemu gospodarju ali političnemu predstavniku. Izvršilna oblast je lahko zaupana nekaterim ljudem, ampak le ljudstvo kot tako lahko legitimno udejanja izvršilno moč. Tako je vsaka predstavniška oblast nelegitimna, saj je lahko dejavna le, ko je vsa skupnost zbrana, pri čemer pa Rousseau sam priznava, da je to nemogoče, razen v zelo majhnih državah. V svojem predlogu reformacije poljske vlade Rousseau izrazi, da je potreben nekakšen predstavniški način vladanja., Ko se Rousseau loti vzpostavljanja neke dejanske oblasti, njegova teorija oblasti takoj izniči samo sebe. Kljub temu njegova kritika reprezentacije lahko skoraj vedno služi kot upravičevanje upora, saj je nemogoče vzpostaviti politični sistem brez vsakršne politične reprezentacije. Neodtujljivost obče volje je bila temeljna točka,

na katero so se sklicevali glasniki francoske revolucije. Tako koncept obče volje hkrati narekuje poslušnost oblasti kot tudi upor proti njej. Nedeljivost obče volje poziva k ohranjanju obstoječega reda, njena neodtujljivost pa k upor. Več avtorjev se je ukvarjalo z razrešitvijo tega paradoksa, predvsem z različnimi interpretacijami pojma nedeljivosti obče volje, kar ni moč izpeljati iz samih Rousseaujevih idej, pač pa iz francoske revolucije. (Lauritsen: 2011, 98-105).

2.E VPELJAVA HISTORICIZMA V DRUŽBENO TEORIJU

Neposredna oblika demokracije, ki jo Rousseau zagovarja, je nezdružljiva tako z vsemi avtokratskimi oblikami vladanja njegovega časa kot tudi z sodobnimi demokratičnimi ureditvami. Bernard Yack trdi, da Rousseaujeva kritika takratne družbene realnosti temelji na dveh prelomnih točkah, značilnih tudi za kasnejše družbene kritike, kot so Kant, zgodnji Hegel, Marx, Nietzsche: prva točka je razčlovečenje modernega človeka s strani političnih institucij; te postanejo objekt, ki popolni svobodi v družbenem svetu stoji v napoto. S tem nima v mislih obtoževanja določenih institucij nečloveškega ravnanja, ampak da institucije kot koncept dehumanizirajo človeka, saj že sam njihov obstoj oropa človeka njegovega dostojanstva in humanosti. Svoboda je tista, ki človeku daje njegovo človeškost, tako da mu nudi odpor proti zatiralskim lastnostim družbe in narave (pri slednji je mišljen upor proti naravnim impulzom). Človeškost v tradicionalnem smislu je bila razumljena kot človeška narava nasproti živalski naravi. Za Rousseauja je naravno stanje človeške narave, čeprav samo po sebi zelo zadovoljivo, predčloveško stanje. Človekova socializacija je kljub temu, da je prinesla veliko bede in trpljenja, človeka vseeno spremenila iz popolno neumnega, impulzivnega živalskega bitja v inteligentno bitje in človeka. Državljan svojo dostojanstvo pridobi z upiranjem naravnim strastem. Rousseau tako vzpostavi dihotomijo, ki jo kasneje Kant formulira kot nasprotje med človeško svobodo in naravno nujnostjo. Yack trdi, da preko tega nasprotja vsi najpomembnejši misleci devetnajstega stoletja formulirajo svoje filozofske drže. Druga pomembna prelomnica je razumevanje zgodovine oziroma vključevanje zgodovine v preučevanje družbenih razmerij, perspektiva, danes znana kot historicizem, torej prepričanje, da je najprimernejše razumevanje ali vrednotenje določenega fenomena odvisno od mesta, ki ga ta v celotnem procesu razvoja zavzema. Historicizem pomeni zahtevo po razumevanju in ovrednotenju fenomena v luči zgodovinskega konteksta njegovega

razvoja. Obstaja sicer več verzij historicizma; Marx določen fenomen postavi v odnos do splošnih zakonov zgodovinskega razvoja. Rousseau pa namesto odkrivanja splošnih zakonov zgodovinskega razvoja uporabi historično primerjavo zgodovinskih obdobij za identificiranje specifičnega karakterja ali duha družbenih odnosov, ki določa posamezen fenomen. Rousseau primerja predvsem antiko in svojo sodobnost, z namenom definiranja družbe svojega časa. Primerjava z antično kulturo in njenimi institucijami pa človeka spravi v nezadovoljstvo in splošen prezir do moderne družbe (Yack: 1985, 20-22).

Montesquieu je prvi uporabil historično perspektivo; Yack trdi, da predmeta svojega preučevanja ni obravnaval kot nekaj izoliranega in abstraktnega, temveč kot trenutek v celoti, neločljivo povezan z vsemi ostalimi lastnostmi določenega naroda in dobe. Pri preučevanju zakonov antike in modernih držav aplicira na pojem splošnega duha, ki spominja na Heglov svetovni duh, ki je sam vrhunec historičnega pojmovanja družbene realnosti. Historična perspektiva ter na novo opredeljena človeškost in svoboda omogočata torej vpogled v pomanjkljivosti političnih institucij. Če politične institucije ne utelešajo človekove zahteve po svobodni opredelitvi lastnih smotrov, ga te oropajo človeškosti. Neuspeh političnih institucij pri uresničevanju človekove svobode, slednje spremeni v primarno oviro za doseganja svobode, a izključno samo takrat, ko so vsi družbeni fenomeni opazovani kot del medsebojno odvisne celote. Kritika političnih institucij pa je tudi samokritika; omejitve moderne družbe so omejitve modernega človeka. Za Rousseauja so hibe moderne družbe znotraj nas, ne samo okoli nas. Nečloveškost družbenih odnosov je naša nečloveškost, ne glede na to, kakšno vlogo igramo v družbi (Yack, 1985: 22-25).

Rousseau uporablja dva medsebojno izključujoča si koncepta svobode. Prvi je svoboda od odvisnosti do drugih ljudi (drugih volj), kar je značilno za naravno stanje. Človeška svoboda na drugi strani je osvobodjena naravnih poželenj in strasti. To je tista prava kvaliteta človeka, ki ga razločuje od živali. Vloga političnih institucij je ravno v humanizaciji človeka. Rousseau prikaže vse probleme modernega človeka kot pomanjkanje ene ali druge vrste svobode. Človek je zgubil naravno svobodo, a hkrati ne poseduje človeške svobode, ki bi kompenzirala to izgubo. Človekova odvisnost od drugih ljudi le še razširi kraljestvo naravnih potreb, torej potreb, ki jih umetno ustvari družba, na več, kot jih človek lahko zadovolji. Politične institucije antičnih držav, po katerih se Rousseau zgleduje, so ustvarile državljane, ki so brezpogojno privrženi svoji

skupnosti, kar jih je osvobodilo spon naravnih potreb in sebičnosti. Prava svoboda pomeni torej transformacijo privatne volje in želje posameznika v popolno predanost obči volji. Moderni institucije pa po Rousseaujevem mnenju proizvajajo ljudi, deljene med tema dvema konceptoma svobode. Le institucije so zmožne povrniti celovitost človeka, ga popolnoma osvoboditi naravnih nagnenj ali ga zaščititi pred vplivom družbe (Yack: 1985: 50-55).

Antične države za Rousseauja predstavljajo ljudi, ki so kljub vstopu v skupnost ostali celoviti. Takratne države so posameznika vzgajale po vrlinah hrabrosti, požrtvovalnosti in predanosti skupnosti ter ga tako v celoti osvobodile sebičnih nagnenj in bolečin, ki jih posameznik povzroča. Očitno Rousseau stremi k modernemu krepostnemu človeku. Posameznik moderne družbe pa ni divjak, a hkrati tudi ni človek. Le človek, ki ne potrebuje drugih, je lahko dober človek, in le človek, ki lahko podredi svojo voljo zavoljo ostalih, je lahko kreposten. Zdi se, da je Rousseau kljub svojim kolektivističnim nazorom v resnici obremenjen z dobrobitjo posameznika. Yack trdi, da na koncu Rousseau tako kot Hobbes in Locke vrednoti legitimnost oblasti po potrebah posameznikov, a ima za razliko od slednjih dveh strožje kriterije. Politične institucije morajo ne samo zagotoviti varnost državljanov in pogoje, kjer lahko sledijo zadovoljevanju svojih potreb, ampak tudi oplemeniti njegov značaj in zaceliti rane njegove socializacije. Legitimna oblast mora poleg ščitenja domov ustvarjati tudi zdrave posameznike (Yack: 1985, 68-69).

Rousseaujeva dela vsebujejo novosti, ki označujejo prelom s prejšnjimi družbenimi teoretiki in močno zaznamujejo nadaljnjo politično filozofijo. Za našo raziskavo je pomembno predvsem razumevanje družbe kot procesa z mnogimi razvojnimi fazami; medtem ko je pri Locku in Hobbesu človekov vstop v družbo nenaden, družba pa predvsem statična, je pri Rousseauju postopen, prav tako kot so medsebojni odnosi med ljudmi ter razmerja moči rezultat nenehnega zgodovinskega razvoja. Vendar se zdi, da Rousseaujev historični pristop še ne vključuje razvojnih faz družbe in zgodovinskega procesa kot linearnega napredka. Zgodovina še ni razumljena kot neutruden napredek človeštva k vedno večji svobodi in izpopolnitvi, kar je značilno za mislece devetnajstega stoletja, kot so Darwin, Hegel, Marx in Comte. Morda ta razlika igra vlogo tudi pri Rousseaujevih zadržkih do revolucij in uporništv. Poleg tega je Rousseau prvi problematiziral naravo lastnine in vlogo, ki jo ta igra tako pri neenakopravni vzpostavitvi družbe, kot tudi pri utrjevanju nepravične in arbitrarne

oblasti. Nazadnje, izjemen vpliv, ki ga Rousseau pripiše političnim institucijam pri oblikovanju človekove sreče, kliče po totalni redefiniciji in preobrazbi človeške družbe. Medtem ko Hobbes v celoti upravičuje obstoječi red, Locke ponuja alternativo, ki bi bolje ščitila privatno lastnino znotraj že obstoječih družbenih razmerij. Rousseaujeva dela pa moderni družbi kot celoti očitajo zaviranje človekove svobode, ki je ni moč uresničiti v obstoječih družbenih tvorbah. Njegova idealna formulacija države je morda neuresničljiva, a pušča nekakšno radikalno odprtost, neustavljivo željo po prelomu spon človeštva in uresničevanju vsega potenciala modernega človeka. Sovražna nastrojenost do obstoječega reda ter ustvarjanje novih, radikalnih družbenih projektov je značilna za mnoge kasnejše filozofe. Rousseaujeva nova konceptualizacija človeške svobode, torej dihotomija med človeškostjo in človekovo naravo, je pustila izjemno velik pečat na kasnejšo nemško filozofijo. Na podlagi tega novega razumevanja človeka je Kant utemeljil svojo filozofijo svobode. Ta pa Rousseaujeva koncepta naravne in človeške svobode pretvori v nasprotje med naravno nujnostjo in človeško svobodo, med heteronomijo in avtonomijo, ki je predstavlja edino vrsta svobode za Kanta: svoboda pred zunanje določenimi in pogojenimi objekti poželenja. Za naše zanimanje pa je bolj pomembna predvsem filozofija Hegla, še posebej njegova vpeljava dialektike v filozofijo in družbeno teorijo, kar si bomo tudi podrobneje ogledali, saj je ključna za nadaljnje razumevanje uporništva.

3. KRITIČNA TEORIJA DRUŽBE

3.A HEGLOVA DIALEKITKA

Naš povzetek Heglove filozofije bo podan preko Marcusejeve analize. Pravi preboj v aplikaciji dialektike se zgodi torej s Heglom. Medtem ko je Kantova filozofija ohranila prepad med mišljenjem in bitjo oziroma subjektom in objektom, je Hegel verjel v enotnost mišljenja in biti; zavrnil je Kantov idealizem, saj je ta ločeval obstoj reči na sebi od pojavov v dejanskosti, s tem pa zavrnil kakršenkoli vpliv okolja in družbe oziroma zgodovinskega obstoja človeka na duh in um. To filozofsko držo je Hegel skušal premostiti z vzpostavitvijo univerzalne strukture vse biti; »bit naj bi bila proces, v katerem predmet 'dojema' ali 'zajema' različne stadije svojega obstoja in jih povezuje v bolj ali manj trajno enotnost svojega sebstva in tako samega sebe dejavno ohranja kot 'istega' v vseh spremembah. Z drugimi besedami, vse obstaja bolj ali manj kot 'subjekt'. Identična struktura gibanja, ki teče po celotnem področju biti, tako povezuje objektivni svet s subjektivnim.«² Hegel vzpostavlja identiteto mišljenja in biti, kjer gibanje mišljenja reproducira gibanje biti in jo s tem pripelje do njene resnične forme. Pojme predstavlja kot realne reči, jih postavlja v nenehno gibanje, ti tako prehajajo drug v drugega, njihovo medsebojno učinkovanje in gibanje pa reproducira konkretni proces dejanskosti. Med pojmom in njegovim objektom pa poteka še en notranji odnos: pravilni pojem nam pojasnjuje naravo objekta, pove, kaj je stvar na sebi. S tem resničnim uvidom o objektu postane tudi evidentno, da reči ne obstajajo v svoji dejanskosti, njihove možnosti omejujejo določeni pogoji, v katerih reči obstajajo. Reči dosežejo svojo resnico, kadar negirajo te določene pogoje, negacija pa je določitev, ki jo ustvarja razvoj prejšnjih pogojev (popek rastline je določena negacija semena, cvet pa določena negacija popka). V tem primeru se proces odvija pasivno, brez nenadnega spoznanja in zavestnega delovanja v rastlini. Ta pojem rastline vključuje dejstvo, da je njeno bivanje notranji proces razvoja, torej seme kot potencialni popek in popek kot potencialni cvet. Tako pojem predstavlja realno formo objekta, saj posreduje resnico o tem procesu, ki pa je v objektivnem svetu slep in naključen. V rastlinskem, anorganskem in živalskem svetu se bitja razlikujejo od svojih pojmov. To razliko je mogoče premagati le v primeru mislečega subjekta, ki je v svojem bivanju zmožen udejanjiti svoj pojem (Marcuse: 2004, 68- 70).

² Marcuse, Herbert. 2004. *Um in revolucija*. Ljubljana: Studia humanitatis, 68.

Vsako posebno bivajoče se razlikuje od tega, kar bi lahko bilo, če bi se možnosti le tega udejanjile, te možnosti pa so dane z njegovim pojmom. Bivajoče bi imelo resnično bit, če bi se njegove možnosti izpolnile in bi obstajala identiteta med njegovim bivanjem in pojmom. Ta temeljna razlika med dejanskostjo in možnostjo pa predstavlja izhodišče dialektičnega procesa. Končne reči so negativne, to je njihova določujoča lastnost. Končna reč ima za svoje bistvo »ne biti to, kar je«³. Pravo bivanje se začne šele, ko je to neposredno stanje priznано za negativno, ko bitja postanejo subjekti in svoje zunanje stanje poskušajo prilagoditi svojim možnostim; ta možnost pa je v celoti rezervirana izključno za človeka v njegovem konkretnem bivanju. Negativnost, ki je najbolj notranji vzgib vse dejavnosti, živega in duhovnega samogibanja, sili subjekt v aktivno iskanje njegovega zdravila, v izboljšanje pogojev njegovega gibanja, zato ima pri Heglu tudi zelo pozitivno vrednost. Dialektični proces črpa svojo gonilno moč iz nuje, premagati to negativnost, logično pa se ta proces začne, ko človeški razum ugotovi, da nečesa iz njegovih kvalitativnih in kvantitativnih form ni zmožen ustrezno dojeti (Marcuse: 2004, 70-71).

Pri preučevanju danega objekta zdravi razum ugotovi, da je sestavljen iz mnogih lastnosti oziroma kvalitet, a ne le tistih, ki jih objekt dejansko poseduje, ampak tudi tistih, ki jih ne. Reč ne more biti dojeta brez upoštevanja kvalitet, ki dejansko izključujejo tiste, ki jih reč ima. »Kvaliteta se nanaša le na tisto, kar izključuje; ni namreč absolutno za sebe, ampak je za sebe, kolikor ni nekaj drugega«⁴. Poskus določanja neke kvalitete dane reči se vedno bolj oddaljuje od kvalitet, ki bi morale omejevati reč in jo razlikovati od drugih; navidezna trajnost in jasnost nekega objekta se razpusti v neskončno verigo odnosov. Prizadevanje subjekta, da bi odkril pojem, ki resnično identificira reč kot to, kar je, pogreza razum v »neskončno morje odnosov«⁵. Za Hegla je treba vse razumeti v odnosu do drugih reči, ti odnosi postanejo sama bit reči. Odnosi se seveda vrstijo v neskončnost, za katero se zdi, da onemogoča zajetje pravega pomena stvari, za Hegla pa je ravno to prvi korak pravega spoznanja, v kolikor je storjen pravilno, torej ne prek neskončnega nizanja odnosov na odnose, ampak jih je potrebno dojeti, kot da so nastali s samogibanjem objekta. Objekt je treba razumeti kot nekaj, kar se samo postavlja in na sebi izraža nujen odnos do svojega nasprotja, to nasprotje pa predstavlja njegovo drugobit. Objekt je treba dojeti kot subjekt v njegovih

³ Prav tam, 71.

⁴ Prav tam, 72.

⁵ Prav tam, 72.

odnosih do njegove drugobiti. Samo tak način bivanja lahko negativno vključi v pozitivno, negativno in pozitivno pa si prenehata nasprotovati, ko gonilna sila subjekta naredi negativnost za sestavni del enotnosti samega subjekta. V tem procesu objekt pri svojem preučevanju ne le razpade na svoje različne kvalitete, ampak se v svoji substanci ohranja z odnosi do drugih objektov (Marcuse: 2004, 72-73).

Substanca pri Heglu je to, kar je zgolj v razmerju do svojih akcidenč. Tako kot vzrok obstaja le v razmerju do svojih učinkov, tako dve vzajemno odvisni substanci obstajata zgolj v razmerju druga do druge. Substanca označuje gibanje, ki je veliko bolj bistveno kot slepa sila atrakcije in repulzije (odnosi, ki vladajo v prvi kategoriji razdelitve Logike, ki se ukvarja z abstraktnimi in nepopolnimi bitnostmi). Substanca ima določeno moč nad svojimi akcidenčami in učinki, z lastno močjo vzpostavlja svoje razmerje do drugih predmetov in je tako zmožna razviti lastne možnosti. A ta substanca nima nobene vednosti o teh možnostih in zato tudi nima svobode samo udejanjanja, zato substancialnost še vedno pomeni odnos objektov, materialnih predmetov. Da bi dojeli svet v njegovi resnični biti, ga moramo dojeti s kategorijami svobode, ki pa jih najdemo le na področju mislečega subjekta, zato je prehod od razmerja biti do razmerja mišljenja nujen, pri čemer razmerje mišljenja določa razmerje med posebnim in občim v pojmu, med sodbo in sklepanjem. Substanca narave in zgodovine je obče, ki se razvija po posebnem. Obče je naravni proces rodu, ki se udejanja po vrstah in individualnih posebno-obče. V zgodovini je obče substanca vsega razvoja, individualna dejstva in dejavniki pa dobivajo svoj pomen le po občem, ki mu pripadajo. Individualna določajo njegove obče kvalitete, torej je grški državljani, moderni tovarniški delavec ali buržuj. V tradicionalni filozofiji so kategorijo občosti obravnavali kot del logike, za Hegla pa te logične forme in procesi odslikavajo in vsebujejo dejanske forme in procese realnosti. Pomembna je predvsem njegova obravnava definicije: »V logiški tradiciji je definicija razmerje mišljenja, ki zajame občo naravo objekta v njegovih bistvenih razlikah do drugih objektov. Po Heglu pa definicija to zmore le tako, ker reproducira (odseva) dejanski proces, v katerem se objekt razlikuje, od drugih objektov, s katerimi je povezan.«⁶ Potemtakem mora definicija izražati gibanje, »v katerem neka bit ohranja svojo identiteto z negacijo lastnih pogojev«⁷. Definicija ne more biti podana v stavku,

⁶ Prav tam, 75.

⁷ Prav tam, 76.

izoliranem od dejanskosti, ampak mora izdelati »realno zgodovino objekta, saj zgolj njegova zgodovina pojasnjuje njegovo dejanskost« (Marcuse: 2004, 74-77).

Ta sistem logike se še dodatno razvija v njegovem kasnejšem delu (*Znanost logike*), a za naše zanimanje je že tukaj dovolj dobro nakazan radikalen prelom, ki ga Hegel opravi z dotedanjo filozofijo, in sicer da svojega predmeta preučevanja, predvsem pa človeka, ne moremo obravnavati v nekem nadzgodovinskem abstraktnem pomenu, ampak v njegovi konkretni zgodovinski dejanskosti in iz le-te moramo razvijati pojme, s katerimi ga obravnavamo. Edino tako se lahko dokopljemo do bistva njegove biti, ki bo zares dosežena le z njegovo uresničitvijo v dejanskosti.

3. B DRUŽBA KOT PROCES ZGODOVINSKEGA NAPREDKA K SVOBODI

S človekovim konkretnim obstojem in zgodovinskim razvojem se Hegel med drugim ukvarja tudi v svoji *Filozofiji duha*, kjer ta proces analizira z vidika nastajanja in udejanjanja umne družbe, ki posamezniku omogoča svobodo, kar je bistvo človeka. Zgodovina človeškega sveta se za Hegla ne začne z bojem med individuum in naravo, ker je individuum šele kasnejši proizvod človeške zgodovine. Najprej se v naravni in neposredni formi pojavi skupnost, ki pa še ni umna skupnost, in njena kvaliteta ni svoboda, zato se tudi hitro razdrobi v številne antagonizme. To prvotno skupnost Hegel poimenuje zavest; prva forma, ki jo privzame zavest v zgodovini, ni individualna, ampak obča zavest, pri kateri je vsa individualnost potopljena v obče. A ta zavest, vse to, kar je, je zgolj glede na svoje nasprotje do objektov, ki jih ni mogoče ločiti od svojega subjekta. Človekov svet se razvija v vrsti združevanj nasprotij. »Na prvi stopnji privzamejo subjekt in njegovi objekti obliko zavesti in njenih pojmov; na drugi stopnji se pojavijo kot individuum v sporu z drugimi individui; in na zadnji stopnji se pojavijo kot ljudstvo. Šele na zadnji stopnji subjekt in objekt dosežeta trajno združitev.« (Marcuse:2004, 77).

V skladu s temi tremi stopnjami razvoja obstajajo tudi trije mediji združevanja nasprotij: jezik, delo in lastnina. Jezik je prvi medij prisvajanja, preko katerega človek izraža svoje področje vpliva in zavzema svojo zavestno držo v bran lastnim interesom in potrebam napram drugim posameznikom. Te antagonizmi med posamezniki se vnovič združijo v procesu dela, ki je tudi zelo pomemben dejavnik v razvoju kulture. Preko delovnega procesa se tudi oblikujejo oblike skupnosti, ki se razvijajo zapovrstno:

družina, občanska družba in država. Delo najprej združi posameznike v družino, iz tega pa nastane prva oblika lastnine, družinska lastnina. Ta prvotna oblika lastnine pa povzroča konflikte z ostalimi družinami in njihovo lastnino. Ko nastanejo družinske enote z lastnino, se začne boj za vzajemno priznanje njihovih pravic, ki se lahko preseže le, če se nasprotujoče družine povežejo v skupnost ljudstva. »Posledica boja za priznanje je prva prava združitev, ki nasprotujočim si skupinam ali individuom podeljuje objektivni skupni interes.«⁸ Ta enotnost ni več naravna oziroma neposredna, temveč je rezultat samozavednih naporov, da bi obstoječi antagonizmi delovali v interesu celote (Marcuse, 2004: 78-79).

Človek z delom izgubi svoje atomistično bivanje (torej stanje, ko je v nasprotju z ostalimi individui) ter postane član skupnosti, postane obče. S tem, da dela, zadovoljuje svoje potrebe, toda ne s tem delom, ki ga je sam naredil, ampak da bi zadovoljil svoje potrebe, postane nekaj drugega, kot je. Objekt v delovnem procesu postane obče, postane blago (ki se ga da izmenjavati). Ta občost pa tudi spreminja subjekt dela, delavca in njegovo individualno dejavnost; prisiljen je odriniti svoje posebne zmožnosti in potrebe, kar ga dela odtujenega. Pri razdelitvi delovnih produktov šteje zgolj abstraktno obče delo. Pojem dela je tudi pri Heglu torej osrednji pojem, s katerim dojema razvoj družbe. Pri tem poudari dvoje: »popolno podrejenost individua demonu abstraktnega dela in slepi, anarhični značaj družbe, ki ga ohranjajo menjalni odnosi.«⁹ Delo v trenutni obliki ne more razviti resničnih zmožnosti človeka. Mehanizacija, sredstvo, ki naj bi človeku prihranilo ogromno garanja, ga naredi za sužnja lastnega dela (bolj kot je delo mehanizirano, manj je vredno itd.). »Medtem ko se delo tako spremeni iz samoudejanjanja individua v njegovo samonegacijo, prevzame odnos med posebnimi potrebami in delom pa tudi odnos med potrebami in delom celote obliko 'očitne in slepe odvisnosti'.«¹⁰ Ta neznanska veriga odnosov in medsebojne odvisnosti pa »kakor divja žival«¹¹ potrebuje nenehno in strogo obvladovanje in krotenje; ta proces zahteva organizacijo močne države, ki v primeru, da deluje v skladu z vladavino zakona, omogoča umno in svobodno družbo. Tako je individuom lahko svoboden le kot politično bitje, končna poravna družbenih antagonizmov pa ni dosežena z vladavino zakona, ampak s političnimi ustanovami, ki utelešajo zakon, torej s samo

⁸ Prav tam, 79.

⁹ Prav tam, 80.

¹⁰ Prav tam, 81.

¹¹ Prav tam, 81.

državo. Hegel je trdil, da je le obče resnična bit, resnične obče pa je skupnost, ki varuje in izpolnjuje zahteve individua. Ta lahko upa na samoizpolnitev le kot član dejanske skupnosti (Marcuse: 2004, 79-86).

Za naše zanimanje je temeljno predvsem dvoje: prvič, antagonističen značaj družbenih odnosov, prisoten v vseh fazah razvoja družbe, ki je hkrati tudi kolesje družbenega razvoja, kar (lahko) vodi k vedno bolj umni in svobodni družbi. Drugič, proces dela kot podstat družbenih odnosov tako kot družbe same, ki ponuja vpogled oziroma odsev družbenih odnosov ter stopnje dejanske svobode posameznika v družbi. Za Marxa sta bila ta koncepta temeljno teoretsko izhodišče za njegovo analizo družbe.

3.C HEGEL IN MARX: OD FILOZOFIJE K TEORIJI DRUŽBE

Marcuse razlaga, da Hegel označuje prehod od filozofije k območju države in družbe, njegov sistem pa zaključuje celotno epoho moderne filozofije, ki se je začela z Descartesom in je v sebi utelesila temeljne misli moderne družbe. Hegel je bil zadnji, ki je interpretiral svet kot um; naravo in družbo je podvrgel merilom mišljenja in svobode. Človekov družbeni in politični sistem, ki ga je človek sam ustvaril, je temelj, na katerem mora biti um udejanjen. »Njegov sistem je spravil filozofijo do praga njene negacije in je bil torej edini člen med staro in novo obliko kritične teorije, med filozofijo in družbeno teorijo.«¹²

Meščanstvo kot predstavnik filozofije razsvetljenstva je dojemalo um kot kritično geslo svojega boja proti absolutizmu, fevdalnemu plemstvu ter cerkveni dogmatiki. Marcuse razvije pet temeljnih točk kot teoretična izhodišča tega boja:

1. Da svet pomeni racionalni svet, je vključevalo to, da se ga da doumeti in spreminjati s človekovim delovanjem, oprtim na spoznanje. Narava je bila po svoji notranji strukturi obravnavana kot racionalna in pri tem sta se subjekt in objekt srečevala v mediju uma.
2. Človeški um ni enkrat za vselej omejen na kak vnaprej dan red, družbeni ali drugačen, človek ga lahko spreminja na več načinov, da lahko izpolni kar najboljšo zadovoljitev svojih potreb. Človek naj bi z vzgojo postal umno bitje

¹² Prav tam, 236.

v umnem svetu tako, da bi vsi zakoni postali produkt njegove avtonomne sodbe. Udejanjenje uma torej pomeni konec vsake zunanje avtoritete, ki onemogoča svobodno mišljenje.

3. K umu sodi občeveljavnost; človekovo ravnanje je ravnanje mislečega subjekta, ki se daje voditi pojmovnemu spoznanju. S pojmi kot orodji se lahko človek dokoplje do univerzalnih in nujnih zakonov, ki vladajo svetu. Tako odkriva notranje potence, ki so skupne posameznim rečem, s katerimi lahko pojasni njihovo preoblikovanje in določa smer tega preoblikovanja. Pristna abstrakcija ni ne samovoljna ne produkt svobodne imaginacije, ampak je strogo determinirana z objektivno strukturo dejanskosti.
4. Mišljenje ustanavlja enotnost mnogoterega, ne le v naravi, temveč tudi v družbenem svetu. Subjekt mišljenja kot vir pojmovne občeveljavnosti je pri vseh ljudeh isti, kar napeljuje k bistveni enakosti vseh ljudi. Subjekt kot tvorec občih pojmov pa je nujno svoboden. Svoboda tukaj velja kot pogoj in je zatorej najintimnejše bistvo subjektivnosti, kar pomeni, da misleči subjekt ni priklenjen na neposredno dane forme sostva, temveč jih je zmožen prekoračiti in spremeniti po svojih pojmih. »Ideja uma vključuje svobodo, da po njej ravnaš.«¹³
5. To svobodo, da (človek ravna po umu)ravnaj po umu, so takrat videli kot nekaj, kar se že izvaja v naravoslovju. »Idejo uma je uročil tehnični napredek in v eksperimentalni metodi so videli postopek, ki svet tako spreminja, da se sproščajo in aktualizirajo potence, ki v njem dremljejo. Zato naj bi imel racionalizem tendenco prikrajati človekovo življenje po modelu narave (Descartesova mehanicistična filozofija, Hobbesova materialistična politična misel, Spinozova matematična etika...). Človekov svet so prikazovali, kot da ga obvladujejo objektivni zakoni, ki so analogni ali celo identični z zakoni narave. Svoboda je temeljila v prilagajanju svoje eksistence nujnosti. Bolj kot je v tehniki um triumfiral, bolj je terjal svobodo v človekovem družbenem življenju. Kritični elementi filozofije so tako postopoma izginjali. Filozofi meščanstva kot Kant, Fichte in Leibniz »so dosegli spravo med svojim filozofskim racionalizmom ter očitno iracionalnostjo vladajočih družbenih razmerij, v tem ko so človeški um in svobodo tako ponotranjali, da sta postajala

¹³ Prav tam, 237.

okop izolirane duše ali duha, povsem združljivega z dejanskostjo, tudi če ta oporeka svobodi in umu.«¹⁴ (Marcuse:2004, 237-40)

Hegel, kot smo že nakazali, pretrga s takšnim razumevanjem človekove družbene dejanskosti. S svojo dialektiko je spravil filozofijo v spoprijem z družbeno dejanskostjo. Filozofije sedaj ne vodi več zdravi razum harmoničnega sveta, ta je sedaj totaliteta vse prežemajočim protislovij. »Filozofski pojmi so prišli sedaj do tega, da so zrcalili dejstveno gibanje dejanskosti.«¹⁵ Hegel je pokazal, da so se materialne in intelektualne sile človeštva dovolj razvile, da so terjale družbeno in politično prakso za dejansko udejanjanje uma. Ta korak čez čez samo filozofijo je tudi korak čez obstoječi družbeni in politični red, ki ga je ta filozofija podpirala.

Prehod od Hegla k Marxu zaznamuje zelo drugačna podoba resnice, ki se je ne da zajeti v filozofskih pojmi. Marcuse pravi, da so vsi filozofski pojmi Marxove teorije družbene in ekonomske kategorije, medtem ko so prav vse Heglove družbene in ekonomske kategorije filozofski pojmi. Marxovi pojmi izražajo negacijo filozofije, ne zgolj preoblikovanja filozofskih kategorij, zato jih tudi ni moč izpeljati iz poprejšnjih teorij. »...v Heglovem sistemu se vse kategorije izlivajo v obstoječi red, medtem ko se pri Marxu nanašajo na negacijo tega reda.«¹⁶ Marx stremi k novi formi družbe, kljub temu da obravnava trenutno družbo. V tem smislu je Marxova teorija kritika, ker vsi pojmi predstavljajo obtožbo celote obstoječega reda. Kot smo že omenili, je za Marxa ključno Heglovo pojmovanje dela. Ta je dejal, da delitev dela ter obča in vzajemna odvisnost individualnih del v sistemu potreb hkrati določa sistem države in družbe. Poleg tega delovni proces določa tudi razvoj zavesti. Pomembno je tudi Heglovo razumevanje odnosa subjekt-objekt; objekt se prikazuje najprej kot objekt poželenja, kot nekaj, kar je treba usvojiti, da zadovoljimo neko potrebo. V toku usvajanja se predmet manifestira kot drugobit človeka. Človek, če ima opraviti s predmeti svojega poželenja in dela, ni pri sebi, temveč je odvisen od sile, ki mu je zunanja, kar vodi k popolni odtujitvi zavesti. V udejanjanju uma je torej tudi prevlada nad to odtujitvijo. A Hegel trdi, da je ta prevlada oziroma enotnost že bila dosežena; antagonizme meščanske družbe umirja monarhična država, vsa nasprotja pa dosežejo spravo v kraljestvu mišljenja oziroma absolutnega duha (Marcuse: 2004, 243-244).

¹⁴ Prav tam, 240.

¹⁵ Prav tam, 240.

¹⁶ Prav tam, 243.

Pri Heglu mora biti resnica prisotna v vsakem elementu celote, v nasprotnem primeru je resnica celote porušena. Po Marxu je proletariat takšen element, ki se ni skladal z resnico celote. Eksistenca proletariata oporeka dozdevni dejanskosti uma, njegova usoda ni izpolnitev človeških zmožnosti, ampak njegove nasprotje, saj nima lastnine, ki je predpogoj svobodne osebe. Če je bistvo človeške eksistence v dejavnostih absolutnega duha (religija, umetnost, filozofija), potem je proletarec ločen od svojega bistva, saj za to nima ne časa ne sredstev. Eksistenca proletariata pod vprašaj postavlja celotno meščansko družbo, saj izvira iz delovnega procesa in je subjekt dela v družbi, delo pa določa bistvo človeka. Eksistenca proletariata je torej dokaz dejstva, da resnica ni bila udejanjena v družbi. Dejanskost negira filozofijo. Kritika družbe ni več naloga filozofskega nauka, ampak zgodovinsko-socialne prakse.

3.D DELO

Za Marxa in njegovo totalno odtujitev v moderni družbi je oblika dela temeljna. »Družbena delitev dela ... ni izvedena glede na talente individuov in interes celote, marveč se dogaja po zakonih kapitalistične blagovne produkcije.«¹⁷ Tako blago določa naravo in smoter človeških dejavnosti, človekova zavest pa je žrtev razmer materialne produkcije. Z napredovanjem moderne družbe postaja delavec tem bolj siromašen, tem več bogastva producira. S tem postaja vedno bolj ceneno blago, čim več blaga človek ustvari. »Z uvrednotenjem sveta reči premo sorazmerno narašča razvrednotenje sveta ljudi.«¹⁸ Že klasična ekonomija priznava, da revščina nikakor ni rezultat zunanjih okoliščin, ampak izvira iz vladajočega delovnega načina (Marcuse: 2004, 257).

Delo za Marxa še zdaleč ni zgolj neka pridobitna dejavnost, ampak je človekova življenjska dejavnost; ni sredstvo, da si človek ohrani življenje, temveč da razvije svojo univerzalno bistvo. Marx naznani, da bodo njegove kategorije ocenjevale ekonomsko dejavnost glede na to, ali ta udejanja univerzalno bistvo človeka. Najintimnejša narava človeka leži v njegovi univerzalnosti. Njegove intelektualne in telesne potenciale je mogoče razviti le, če vsi ljudje eksistirajo kot ljudje. Človek je svoboden, če so vsi ljudje svobodni in eksistirajo kot univerzalna bitja. »Človek je svoboden le, če se kaže 'narava kot njegovo delo in njegova dejanskost', tako da 'zre sebe v svetu, katerega je on

¹⁷ Prav tam, 257.

¹⁸ Prav tam, 257.

ustvaril'.«¹⁹ Podobnost s Heglovim pojmom uma je tukaj očitna. Marx pravi celo, da je človekovo samoudejanjanje enotnost med mišljenjem in bitjo. Problem pa ni več filozofski, saj sedaj terja odstranitev vladajočega načina dela, filozofija pa takšnega rezultata ne more dati (Marcuse: 2004, 259).

Odtujitev dela se po Marxu upodablja tako v odnosu delavca do produkta svojega dela, kot tudi v odnosu delavca do njegove lastne dejavnosti. Tem več delavec producira, tem večja bo moč kapitala, da ga še naprej drži v odvisnem položaju, hkrati pa to pomeni tudi manjšo sposobnost delavca samega v prilaščanju svojih produktov. Delo tako postane žrtev moči, ki jo je samo ustvarilo. Tako kot je proletarec odtujen svojemu produktu, ki ga le vedno bolj siromaši, je odtujen tudi samemu sebi. Njegovo delo ni več njegovo lastno, saj postane lastnina drugega. Delo je v svoji resnični obliki medij človekove resnične samoizpolnitve, omogoča poln razvoj njegovih zasnov za človekovo zadovoljstvo in užitek. V svoji zdajšnji obliki pa delo pohablja vse človeške zasnove in ukazuje zadovoljnost. Tako se človek šele zunaj dela čuti pri sebi, pri delu pa zunaj sebe. Njegovo delo ni prostovoljno, ampak prisilno. Torej delo ni zadovoljitev potrebe, ampak je le sredstvo za zadovoljitev potreb zunaj dela. Na koncu pride do tega, da se delavec počuti svoboden v svojem početju le še v svojih živalskih funkcijah, v svojih človeških funkcijah pa kot žival. »Živalsko postane človeško in človeško živalsko«²⁰ (Marcuse: 2004, 260-261).

To pa enako velja tudi za kupce blaga delavca; vsi primarni čuti veselja in sreče se zreducirajo na en čut imetja, vsak predmet obravnave je zreduciran na pogoj, če si ga človek lahko prilasti ali ne. Celu užitek in veselje sta zdaj vrsti egoistične posesti in pridobitnosti. Delo, ločeno od svojega predmeta, je v zadnji instanci tudi odtujitev človeka od sočloveka, saj so individui izolirani drug od drugega in postavljeni drug proti drugemu. Bolj so povezani med sabo v blagih, kot pa osebe. »Samoodtujitev človeka je hkrati odtujitev od sočloveka.«²¹ Proces popredmetenja, kjer vsi osebni odnosi med ljudmi zadobijo obliko predmetnih odnosov med rečmi, Marx imenuje blagovni fetišizem. Kapitalizem povezuje ljudi med seboj prek blaga, ki ga izmenjujejo. Njihov socialni status, življenjski standard, zadovoljitev njihovih potreb, njihova svoboda in moč, vse to je utemeljeno z vrednostjo njihovega blaga. Posamezniki so na družbenem

¹⁹ Prav tam, 259.

²⁰ Prav tam, 261.

²¹ Prav tam, 262

procesu udeleženi le kot posestniki blag. Medsebojni odnosi med ljudmi so odnosi njihovih blag. Ta mistificirajoči rezultat kapitalizma (da družbene odnose individuov spreminja v lastnosti samega blaga in sam produkcijski proces v reč oziroma denar) izvira iz njegovega specifičnega načina blagovne produkcije, kjer individui, ločeni drug od drugega, zadovoljujejo svoje potrebe prek potreb trga (Marcuse: 2004, 262-263).

Ta postvaritev pa zakriva izvor trenutnih odnosov med ljudmi, saj faktične odnose med ljudmi upodablja kot totaliteto predmetnih odnosov. Za Marxa so ekonomski odnosi eksistenčni odnosi med ljudmi, zaradi značaja blagovne produkcije pa se prikazujejo kot zgolj predmetni. Brž ko pa je razkrit njihov mistificirajoči značaj, se ekonomski odnosi prikažejo kot popolna negacija človeškosti. S tem primerom je zelo jasno nakazan proces dialektike, ki je negacija, imanentna dejanskosti, oziroma gibalni in ustvarjalni princip. Vsako dejstvo je več kot golo dejstvo, je neka negacija in omejitev realnih možnosti. »Mezdno delo je dejstvo, hkrati pa je meja za svobodno delo, ki bi lahko zadovoljilo človeške potrebe. Privatna lastnina je dejstvo, hkrati pa negacija skupnostnega usvajanja narave po ljudeh ... Negativnost kapitalistične družbe je v njeni odtujitvi dela; negacija te negativnosti se bo vzpostavila z odstranitvijo odtujenega dela ipd.«²² Najobsežnejšo podobo odtujitve je dobila institucija privatne lastnine. Njena odstranitev je sredstvo za odstranitev odtujenega dela, ne pa svoj lasten smoter. Zelo pomembno je, na kakšen način se socializirajo produkcijska sredstva; če niso izkoriščena za razvoj in zadovoljitev svobodnega individua, se to preprosto izteče v novo obliko podvrženja posameznika občemu. Odprava privatne lastnine vpelje nov socialni sistem le tedaj, ko gospodarji socializiranih produkcijskih sredstev postanejo svobodni individui, ne družba. »Individui in ne nov sistem produkcije so torej tisto, na čemer razberemo dejstvo, da sta se zlila posebni in ne občji interes. Individuum je cilj.«²³ (Marcuse: 2004, 262-266).

V tradicionalnih teorijah je bila človekova izpolnitev vedno prikazana le kot abstrakten občji pojem, ki ga ni bilo moč iskati nikjer v dejanskosti, zato je bilo univerzalno bistvo človeka moč utemeljiti edino znotraj duha. Po Marxovem mnenju se to udejanji vsakič, ko zavlada nov družbeni razred z namenom, da svoj posebni interes prikaže kot umen in občjeveljaven, torej kot interes celote. To so občji pojmi kot um, svoboda, pravičnost, krepost, država, demokracija itd. Vsi predpostavljajo, da je

²² Prav tam, 265.

²³ Prav tam, 265.

univerzalno bistvo človeka že utelešeno znotraj vladajočih družbenih razmerij ali onstran tega v nekem nezgodovinskem kraljestvu. Ti pojmi z razvojem neke družbe postajajo vse bolj obči. A ta proces se po Marxovem pojmovanju sprevrže v svoje nasprotje brž, ko so razredi odpravljeni in se interes celote izpolnjuje v bivanju vsakega individua, saj tedaj ni več potrebe po prikazovanju posebnega interesa vladajočih kot občega. Individuum tako sam postane obče, postane faktični subjekt zgodovine, v njem se manifestira univerzalno bistvo človeka. »Komunizem s svojo 'pozitivno odpravo privatne lastnine' je zatorej po vsej svoji naravi nova oblika individualizma, ne le nov in drug ekonomski sistem, temveč drug sistem življenja.«²⁴ Nasprotja, prisotna v tradicionalni filozofiji (med človekom in naravo, človekom in človekom, med eksistenco in bistvom, med svobodo in nujnostjo, med posameznikom in skupnostjo), bodo po Marxovem mnenju odpravljena, saj koreninijo v antagonizmi razredne družbe (Marcuse: 2004, 266-269).

Heglova filozofija je temeljila na univerzalnosti uma, kjer je vsak element del celote ter je prežet z njo. Marx trdi, da je kapitalizem razvil produktivne moči do takšne stopnje, da je prvi v zgodovini dosegel takšno univerzalnost kot totalno enoten družben sistem. Posamezniki ter skupnosti po celem svetu so podvržene svetovnemu trgu. »Razdelitev ponudbe je ob internacionalni blagovni produkciji slep, anarhičen in univerzalen proces, v katerem je posameznikovo povpraševanje zadovoljeno le tedaj, če on lahko zadosti zahtevam menjave.«²⁵ Takšen anarhičen odnos ponudbe in povpraševanja Marx imenuje samoraslo obliko socialne integracije. Ta ima značaj in oblast naravnega zakona, namesto da je pod skupno kontrolo vseh ljudi. Po Marxu pa udejanjenje svobodne in umne družbe zahteva prevrat tega stanja, in to v obliki totalne revolucije, ki bo tako preobrnila totaliteto obstoječih razmer, in jih nadomestila z novim zaobsegajočim redom; totalni značaj revolucije je nujen, ker je značaj kapitalističnih produkcijskih razmer totalen. (Marcuse: 2004, 269-270).

Marx komunistično revolucijo imenuje kot akt usvajanja, ki je pogojen s svojim predmetom (to so produkcijske sile, ki eksistirajo le znotraj univerzalnega občevanja, zato mora imeti tudi akt usvajanja univerzalen značaj), ter z razredom, z nosilcem tega akta. Odtujeno delo poraja družbo, razdeljeno v razrede. Delitev dela, ki ga takšna družba poraja, ne upošteva individualnih sposobnosti in potreb posameznika, zatorej

²⁴ Prav tam, 268.

²⁵ Prav tam, 269.

v celoti načrtuje posameznikovo življenje. Blago dodeljeno individuu, naj bi bilo ekvivalent njegovega dela in enakost naj bi bila tako zagotovljena. A po Marxu individuum svojega dela ne izbira, ampak mu je predpisano z njegovim položajem v produkcijskem procesu družbe, ta položaj pa mu je vsiljen z vladajočo razdelitvijo moči in bogastva. Potemtakem dejstvo razredov oporeka svobodi ali jo pa spreminja v abstraktno idejo, saj je posameznik svoboden le toliko, kot je njegov razred, tako osebni individuum postane razredni individuum. Pri Heglu je individuum obče, historično ne deluje kot zasebnik, ampak državljani države. Marx pa to negacijo posameznika razume kot produkt razredne družbe, ustvarjenega ne po državi, ampak po organizaciji dela (Marcuse: 2004, 270-272).

Podreditev posameznikov v razrede pa predstavlja isti pojav kot njihova podreditev delitvi dela, ta se prikazuje kot nespremenljiva nujnost, ki zapleta posameznika v svoje mreže. Poklic postane objektivna entiteta, ki daje ljudem določen življenjski standard, določa njihov krog interesov in domet možnosti, ki posameznika loči od ostalih posameznikov z drugačnimi poklici. Proletariat kot razred pomeni negacijo vseh razredov. Medtem ko so interesi vseh ostalih razredov enostranski, so interesi od proletariata bistveno univerzalni. Ker ta ne brani niti lastnine niti profita, je njegov edini interes odprava vladajočega delovnega načina, kar je tudi v interesu družbe kot celote. Komunistična revolucija za razliko od vseh ostalih ne more izpustiti nobenega razreda, saj je proletariat na samem dnu družbe. Obstoj proletariata je negacija človeka kot takega, saj je oropan vseh prednosti vladajočega sistema, a prav to ga žene preko tega sistema (negativnost vsebuje pozitivni preobrat). Poleg tega je obstoj proletariata negacija vsakih razlikovalnih značilnosti človeka; jezik, vera, nacionalnost, lastnina ter kultura, vse izgubi veljavo. Proletariat je resnično univerzalen in svetovnozgodovinski, zato je komunistična revolucija nujno tudi svetovna revolucija. (Marcuse: 2004, 272-273).

Odprava proletariata pa pomeni tudi odpravo dela kot takega, a Marx s tem ne misli osvoboditve dela; to je uspelo že kapitalistični družbi. Delo je vzrok nastanka razredov, njegova odprava bi pomenila, da se ponovno vzpostavi v svoji resnični obliki. Sam termin delo ne bi bil primeren, saj označuje tisto dejavnost, ki v blagovni produkciji producira presežno vrednost oziroma kapital. »Delo torej pomeni, da je delovnemu individuu odrekan svobodni, vsestranski razvoj, zatorej je osvoboditev individua hkrati negacija dela.« Umna in svobodna družba bi pomenila svet, kjer materialni produkcijski

proces ne determinira več ves razvoj in bivanje človeškega življenja. Princip družbene organizacije ne bi bila več univerzalnost dela, ampak razvoj vseh osebnih želja in potencialov. Tukaj se poraja vprašanje, kako bi v Marxovi svobodni družbi opravljali nujna in neprijetna dela. Ali bi osebne želje in uresničevanje potenciala vsakega posameznika tudi dejansko prerazporedilo delo na način, ki bi zadovoljilo potrebe celotne družbe? Če ni trga, ki bi uravnaval in zadovoljeval človekove potrebe ter razporejal temu primerno delo, je za to očitno nujno potrebna neka institucija, ki bi zavestno razporejala in usmerjala posameznike preko prilagajanja izobrazbe in oblikovanja kadrov, kot je bilo značilno za marksistične družbe v preteklosti. Zdi se, da tudi v tem primeru produkcijski proces močno vpliva na odločitve posameznika. Če posameznik prilagaja svojo izobrazbo ter kariero potrebam trga ali družbe in kot rezultat tega živi dostojno, z obilo prostega časa, ali lahko temu rečemo, da je svobodno sledil svojim željam in uresničil lasten potencial? Da bi v celoti lahko razumeli Marxovo pojmovanje svobode preko dela, bi morali vključiti tudi njegovo analizo delovnega procesa, v kar pa se na tem mestu ne bomo spuščali. Zdi se, da bi v družbi, kjer bi bile vse dobrine enakopravno razdeljene med njenimi člani in kjer trg ne bi določal tistega, kar družba smatra kot družbeno koristno delo, še vedno morala obstajati institucija, ki bi to zahtevala od posameznika, če naj ta dobi svoj enakopravni delež proizvedenih dobrin. Potemtakem se tudi zdi, da bi bilo posameznikovo delo še vedno pogojeno s strani neke zunanje entitete, kar je očitno nujno za člane družb vseh oblik. Morda pa je celostna svoboda človeka pri izbiri njegovega dela tista 'pravica', kateri se mora odreči, če hoče uživati vse koristi družbenega življenja.

3.E MARXOVA DIALEKTIKA

Tako Marxova kot Heglova dialektična metoda se je osredotočala na negativni značaj dejanskosti. V socialnem svetu ta negativnost premika naprej nasprotja razredne družbe in je tako motor procesa. Vsaka posamezna reč, vsak element je podvržen temu procesu, zato je resnica le v celoti, v negativni totaliteti. A socialni svet postane negativna totaliteta le s procesom abstrakcije, ki je dialektični metodi vsiljena s strukturo njenega predmeta, torej kapitalistične družbe, saj je abstrakcija delo kapitalizma samega; »...kapitalistična ekonomija temelji na stalni redukciji konkretnega dela na abstraktno in s tem dalje obstoji. Ta ekonomija se korak za korakom umika iz konkretnega področja človeških dejavnosti in potreb in dosega integracijo individualnih dejavnosti in potreb le prek kompleksa abstraktnih odnosov, v

katerem individualno delo velja zgolj toliko, kolikor reprezentira družbeno nujni delovni čas, in v katerem se odnosi med ljudmi prikazujejo kot odnosi med rečmi (blagi).«²⁶ Blagovni svet je torej poln abstrakcij in kritična teorija mora najprej slediti tem abstrakcijam, da se dokoplje do njihove dejanske vsebine. Drugi korak pa je abstrakcija od te abstrakcije, oziroma opustitev napačne konkretnosti, da se lahko na njenih ruševinah postavi resnična konkretnost (Marcuse: 2004, 292).

Marx in Hegel pa totaliteto razumeta na drugačen način, kar je njuna temeljna razlika z Marcusejem? Heglom? (manjka: s kom). Za Hegla je bila totaliteta uma zaprt ontološki sistem, ki je istoveten z umnim sistemom zgodovine. Heglov dialektični proces je tako ontološki proces, kjer zgodovina odseva metafizičen proces biti. Marx pa je dialektiko ločil od te ontološke baze. Pri njem negativnost postane historični položaj, ki ne more biti povzdignjen v metafizično stanje stvari, ampak postane družbeni položaj, ki je zvezan s posebno zgodovinsko obliko družbe. Marxova totaliteta je totaliteta razredne družbe. Negativnost, ki je v osnovi njenih nasprotij, je negativnost razrednih odnosov. Družbena reprodukcija, ki dobiva vedno nove oblike, je okvir vseh dialektičnih pojmov. Dialektična metoda tako postane historična; dejstva pojmuje kot elemente določene zgodovinske totalitete, od katere ne morejo biti izolirana. Osvoboditev od vladajoče negativnosti pa pomeni njeno negacijo. Negativnost in njena negacija sta različni fazi istega zgodovinskega procesa, kjer je novo stanje resnica starega. A ta resnica ne nastane iz prejšnjega stanja postopno in avtomatično, sprosti jo lahko le zavestni akt ljudi, ki odpravi eksistirajoče negativno stanje kot celoto. Resnica za Marxa torej ni ne kraljestvo, ločeno od zgodovinske realnosti, niti ne regija večno veljavnih idej. Transcendira dano realnost, a le od ene zgodovinske stopnje do druge. Marxova dialektika je historična tudi zaradi tega, ker se ukvarja s posebno stopnjo zgodovinskega procesa. Kritičen je bil do Heglove dialektike, ker ta posplošuje dialektično gibanje kot gibanje vse biti, do biti kot take, in prodre le do abstraktnega, logičnega, spekulativnega izraza za gibanje zgodovine. Prodre le do »zgodovine nastanka«, ta pa je za Marxa zgodovina razredne družbe, prava zgodovina se bo začela, ko bodo razredi odpravljeni. (Marcuse: 2004, 293-294).

Marx je prepričan, da se bo spremenila celotna struktura zgodovine, ko se bo zgodil prehod od razredne k brezrazredni družbi, saj kolesje zgodovine ne bodo več

²⁶ Prav tam, 291.

razredni spopadi ter gospodstvo slepih ekonomskih sil nad družbenim dogajanjem. Ko postane človeštvo zavestni subjekt svojega razvoja, se zgodovina ne more več odvijati na takšen način. Dejanskost v tej »predzgodovinski fazi« je pod močjo objektivnih mehanizmov, ki delujejo z nujnostjo naravnih zakonov. Dialektični zakoni pa so razvito spoznanje »naravnih zakonov« družbe in so zato korak k njihovi odpravi, vendar ostajajo spoznanje naravnih zakonov. Družbeni boj se bo nadaljeval po prehodu človeka na pravo zgodovino, negativnost in nasprotja ne bodo zginila, a bdružbeni boj bo potekal v povsem drugačnih oblikah, saj naj bi bila družba takrat svobodni subjekt tega boja (Marcuse: 2004, 294-295).

Marx razume dialektične zakone kot nujne, v smislu različnih oblik razredne družbe, ki zaradi svojih notranjih nasprotij nujno propadajo. Ta nujnost se hkrati ne nanaša na pozitivno preobrazbo kapitalistične družbe. Trdi sicer, da isti mehanizmi, ki povzročajo centralizacijo kapitala, povzročajo tudi podružbljanje dela, torej njegovo negacijo, lastnino na osnovi »kooperacije ter skupne lastnine zemlje in produkcijskih sredstev, ki jih je produciral delo samo.«²⁷ A tega ne zagotavlja prehod v socializem; ta je nujen le v smislu, da je nujen popoln razvoj individua. Udejanjenje svobode in sreče zahteva ureditev, v kateri bodo individui odločali o organizaciji svojega življenja. »V tendencah, ki vodijo k svobodni in samozavedni družbi, ne more biti nujnosti.« Revolucija je odvisna od objektivnih pogojev; določena raven materialne in intelektualne kulture mora biti dosežena za samozaveden boj in internacionalno organiziran delavski razred ter akutni razredni boj. To vse postane revolucionarno le v primeru, če jih prevzame in vodi zavedna dejavnost, ki ima pred seboj revolucionarni cilj (Marcuse: 2004, 295-296).

Prehoda torej ne zagotavlja naravna nujnost ali neizogibnost. Kapitalizem je poleg teh »naravnih zakonov« sicer tudi zmožen administracije in regulacije, ki umetno vzdržujejo njegov obstoj. Takšno zavestno načrtovanje sicer ne ovira delovanja njegovih temeljnih zakonov, zaradi katerih bo kapitalizem po Marxovem prepričanju zagotovo propadel, a to se lahko izrodi v zelo dolgo dobo »barbarstva«. To je možno preprečiti le s svobodno, zavestno akcijo. »Udejanjenje uma in svobode zahteva svobodno racionalnost tistih, ki to dosežejo.«²⁸

²⁷ Prav tam 295.

²⁸ Prav tam, 296.

4. MARCUSEJEVA KRITIČNA TEORIJA DRUŽBE

4.A POZITIVIZEM KOT ZAVRNITEV KRITIČNE TEORIJE

Marcuse kritično teorijo družbe, kot smo jo do sedaj opisali, postavlja v ostro nasprotje pozitivizmu, kot ga je razvil Auguste Comte. Ta filozofska struja se je razglašala kot pozitivna filozofija, ki se je začela razvijati desetletje po Heglovi smrti. Njen namen je bil odpraviti vse teološke in metafizične nauke, prisotne v družbenih teorijah, ter tako ustoličiti empirično dokazljive metode in podatke kot edini mogoč vir spoznavanja in preučevanja družbenih pojavov. Pozitivna filozofija je bila zavestna reakcija na kritične in destruktivne težnje francoskega in nemškega racionalizma, reakcija, ki je bila še posebno ostra v Nemčiji. Heglovi filozofiji so zaradi kritičnih elementov njegovih konceptov pravili tudi negativna filozofija, saj negira oziroma zavrača vsakršno dejanskost, ki ni v skladu z umom. Heglovo prizadevanje, da bi dejanskost prilagodili merilom avtonomnega uma, je reakcija videla kot kljubovanje obstoječemu redu. Kritika pozitivistov je bila, da proučuje notranje možnosti reči, vendar ni zmožna spoznati njihove dejanskosti. Ostaja torej pri njihovih logičnih formah in nikoli ne doseže njihove dejanske vsebine, ki je iz teh form ni mogoče izpeljati. Glavni očitek je bil, da negativna filozofija zaradi svoje pojmovne usmeritve negira stvari, kakršne so. Dejstva, ki sestavljajo dano stanje, postanejo tedaj, ko jih opazujemo v luči uma, negativna omejena, bežna, postanejo izginjajoče forme v obsežnem procesu, ki vodi onkraj njih. Forma pri Heglu lahko doseže svojo resnično vsebino le, ko preide v svoje nasprotje. To pa odreka danemu dostojanstvo dejanskega, vsebuje nezadovoljstvo z danim stanjem stvari ter poziva k revoluciji. Marcuse opisuje pozitivizem kot ideološko rešiteljico takratne nemške države, Schellinga (Heglovega naslednika na univerzi, tudi pomembnega teoretika pozitivizma) pa kot osebno poslanega s strani Viljema IV., da uniči »zmajevo seme hegllovstva«²⁹.

Hegel je imel družbo in državo za človekovi zgodovinski deli in ju je interpretiral z vidika svobode. V nasprotju s tem pozitivna filozofija proučuje družbene realnosti po vzorcu narave in z vidika objektivne nujnosti. Neodvisnost dejstev je treba ohraniti, razmišljanje mora biti usmerjeno k sprejemanju danega. »Pozitivna filozofija in pozitivizem imata skupen boj proti metafizičnemu apriorizmu, kot tudi usmerjanju

²⁹ Prav tam, 304.

mišljenja k dejstvom, izkustvo pa dvigniti na najvišje mesto v spoznanju«³⁰. Tako je pozitivistična metoda odprla pohod svobodnega mišljenja v naravoslovnih znanostih, kjer je velik napredek omogočil še večji napad na transcendentalno filozofijo, vsestransko uveljavil aplikacijo znanstvene metode in izključitev vseh ciljev, ki jih ni mogoče preveriti z opazovanjem (Marcuse: 2004, 304).

»Pozitivistično nasprotovanje principu, da je treba dejstva opazovanja upravičiti pred sodnim stolom uma, je onemogočilo interpretacijo teh danosti v obliki obsežne kritike danega samega; za takšno kritiko v znanosti ni bilo več prostora; Navsezadnje je pozitivna filozofija omogočila kapitulacijo mišljenja pred obstoječim in manifestirala moč, da vztraja pri izkustvu. Comte je izrecno trdil, da termin pozitiven, s katerim je označeval svojo filozofijo, zajema vzgajanje ljudi tako, da bodo zavzeli pozitivno držo do vladajočega stanja stvari.«³¹

Comte je ločil teorijo družbe od njene povezanosti z negativno filozofijo in jo umestil na področje pozitivizma. Hkrati pa se je odpovedal politični ekonomiji kot temelju teorije družbe in družbo naredil za predmet neodvisne znanosti, sociologijo. Sociologija je postala znanost tako, da se je odpovedala transcendentnemu stališču filozofske kritike. Po Comtu je treba pojme, ki pojasnjujejo družbeno področje, izpeljati iz dejstev, iz katerih je družba? sestavljena, nadaljnje sklepanje iz filozofskih pojmov pa je treba izključiti. Pozitivna filozofija se nanaša na sintezo vsega empiričnega spoznanja, urejenega v sistem skladnega napredka, ki sledi svojemu neizogibnemu toku. Iz filozofske razprave je izbrisano vsakršno nasprotovanje družbenim razmeram. Pojemni interes pozitivne sociologije mora biti tako interes apologetike in upravičevanja. Comtova filozofija postavlja okvir družbene teorije, ki naj se upre negativnim težnjam racionalizma. Prizadeva si za ideološko obrambo meščanske družbe, v sebi pa nosi seme filozofskega upravičevanja avtoritarnega sistema. »Povezanost pozitivne filozofije z iracionalizmom, ki zaznamuje poznejšo avtoritarno ideologijo in ki je pripeljala do propada liberalizma, je v Comtovih spisih povsem očitna.«³² (Marcuse: 2004, 318).

³⁰ Prav tam, 304.

³¹ Prav tam, 305.

³² Prav tam, 318.

»Temeljno prepričanje idealizma je bilo, da resnica ni dana človeku iz kakega zunanjega vira, temveč nastane iz procesa vzajemnega učinkovanja med mišljenjem in dejanskostjo, teorijo in prakso. Vloga mišljenja ni le v tem, da zbira, dojema in ureja dejstva, ampak tudi v tem, da prispeva kvaliteto, ki tako dejavnost šele omogoča, kvaliteto, ki je torej tem dejstvom apriorna. Po mnenju idealistov odločilni del človekovega sveta potemtakem tvorijo elementi, ki jih ni mogoče preveriti z opazovanjem.«³³

Pozitivizem je ta nauk zavrnil in svobodno spontanost mišljenja zamenjal s prevladujočimi receptivnimi funkcijami. Idealistična ideja uma je bila notranje povezana z idejo svobode in je nasprotovala vsakršnemu pojmu naravne nujnosti, ki vlada družbi. Pri pozitivistični filozofiji je biologija zgled družbene teorije. Družbeni zakoni so razumljeni kot analogni fizikalnim zakonom. Družbi vladajo racionalni zakoni, ki se gibajo z naravno nujnostjo, to pa je v neposrednem nasprotju s stališčem dialektične teorije družbe, po katerem je družba iracionalna natanko zato, ker ji vladajo naravni zakoni. »Obči teorem o nespremenljivosti naravnih zakonov je za Comta resnični duh pozitivizma«³⁴. To zanj pomeni povzdigniti družbeno teorijo v znanost. Pozitivistična zavrnitev metafizike poteka hkrati z zavrnitvijo človekove zahteve, da po svoji umni volji spreminja in na novo organizira družbene ustanove. Človekovi družbi vlada naravni red, ki se mu je treba podrediti. Ta nauk zagotovi tudi sredstvo za vzpostavitev splošnih meja vsakršnega političnega delovanja; če se bodo ljudje strinjali s principom, da družbi vladajo nespremenljivi zakoni, bodo naklonjeni disciplini in poslušni obstoječemu redu in bodo podpirali svojo resignacijo. Resnična resignacija pa je možna le, če verjamemo, da množtvu naravnih pojmov vladajo nespremenljivi zakoni, ki se jim ni možno upreti. Marcuse trdi, da je končni cilj pozitivizma upravičevanje in krepitev družbenega reda. Za Comta glavne težave v družbi niso toliko politične, kot predvsem npravne, rešitev pa zahteva spremembo mnenj in nravi namesto institucij. Družbenemu redu vladajo večni zakoni, ki jih nihče ne more spreminjati. Vse oblike oblasti so začasne, kar pomeni, da se bodo brez navora prilagodile napredku človeštva. Če pa so vse oblike oblasti začasne, pa politične spremembe sploh nimajo nobenega pravega pomena. Comte sicer trdi, da je treba izboljšati položaj nižjih

³³ Prav tam, 319.

³⁴ Prav tam, 321.

razredov, a ne ob rušenju razredov ali motenju ekonomskega reda (Marcuse: 2004, 319-321).

Comte poudari, da njegova filozofija ni namenjena rušenju, temveč organiziranju, in da se nikoli ne bo zavzela za popolno zavrnitev. Zaznamovano je s podrejanjem domišljije opazovanju ter s spravo z danim redom brez vrednostnih presojanj. Pozitivizem sicer ne izključuje reforme in spremembe, a zakoni napredka so del gonilne sile danega reda, tako da gladko napreduje na višjo stopnjo, ne da bi moral biti najprej uničen ali zavestno spremenjen. Za Comta je bil dotedanji zgodovinski razvoj filozofsko gibanje in ne stopnje družbenega procesa, zanj poteka zgodovina neizogibno od teološke do metafizične in nazadnje do pozitivistične vladavine. Tako se je v resnici bojeval proti staremu teološkemu režimu, ko je bilo tega že zdavnaj konec in je meščanstvo že zdavnaj prevladovalo. Zanj je bil star režim preostanek teoloških in metafizičnih idej v znanosti.

Opazovanje namesto spekulacije pomeni v Comtovi sociologiji poudarjanje reda in ne kakega preloma v redu. Pomeni avtoriteto naravnih zakonov in ne svobodnega delovanja, enotnost in ne nereda. Ideja reda ima tukaj totalitarno vsebino. Enotnost je stvar strinjanja med znanstveniki, ne javnostjo.

Pozitivistična ideja reda se nanaša na celoto zakonov, ki se povsem razlikujejo od celote dialektičnih zakonov. Prvi so bistveno afirmativni in tvorijo trden red, drugi so bistveno negativni in uničujejo stabilnost. Za prve je družba kraljestvo narave, za druge sistem antagonizmov. V pozitivističnem nauku je treba red opazovati, da ga primerno izpopolnimo, ne pa da ga ustvarimo. V samem jedru Comtovih zakonov najde Marcuse dva teorema; prvič, človek mora za svojo srečo delati, in drugič, vsa družbena dejanja kažejo, da jih motivirajo predvsem sebični interesi. Comte zastavi kot glavno nalogo pozitivistične politične znanosti, da najde pravilno ravnovesje med različnimi vrstami dela, ki ga je treba opraviti, in spretno uporabo sebičnega interesa v prid skupnega dobrega. To pa ustvari potrebo po močni avtoriteti. Pozitivizem se bo vsekakor trudil spremeniti avtoriteto, da bo kar najboljše organizirana, ne bo pa je nikakor odpravil. »Kako sladko je ubogati, ko lahko uživamo srečo, da nas modri in krepostni vodja osvobaja težavne odgovornosti, da sami usmerjamo svoje ravnanje.«³⁵ Zdi se, da je

³⁵ Prav tam, 326.

ideal pozitivistične znanosti gotovost pod vodstvom vsemogočne avtoritete (Marcuse: 2004, 325-326).

Comte trdi, da je popolna gotovost teorije in prakse najpomembnejši dosežek pozitivizma. Ideja gotovosti je bila pomembna poteza racionalizma vse od Descartesa naprej, a pozitivizem je reinterpreteral njen pomen in vlogo;

»Racionalizem je razglasil svobodo mislečega subjekta za temelj teoretične in praktične gotovosti. Na tem temelju je gradil univerzum, ki je bil racionalen natanko toliko, kolikor mu je vladala človekova intelektualna in praktična moč. Resnica je izvirala iz subjekta ne glede na to, katero objektivno obliko je privzela, je vedno nosila pečat subjektivnosti. Svet je bil dejanski natanko toliko, kolikor se je skladal z umno avtonomijo subjekta. Pozitivizem je premestil vir gotovosti iz subjekta misli v subjekt zaznavanja. Tukaj omogoča gotovost znanstveno opazovanje. Spontane funkcije mišljenja se umaknejo, prevladajo njegove receptivne in pasivne funkcije.«³⁶

Red je za Comteja temeljna predpostavka napredka, ves napredek pa je usmerjen k očitnemu utrjevanju reda:

»Glavni razlog za prevlado družbenih antagonizmov je v tem, da sta ideji reda in napredka še vedno ločeni, to stanje pa omogoča, da se anarhistični revolucionarji lahko polastijo napredka. Pozitivna filozofija poskuša doseči spravo med redom in napredkom in s tem potrebo po napredku in potrebo po redu spontano zadovoljiti v enem samem aktu. To lahko stori tako, da pokaže, da je napredek sam na sebi red, ne revolucija, temveč evolucija.«³⁷

Napredek pri Comtu je predvsem intelektualni napredek, torej nepretrgano napredovanje pozitivne vednosti. To je sicer skladno z razsvetljenskimi težnjami, a je iz slednjega Comte? odstranil materializem, tako pa je politična agitacija zamenjana z intelektualnim gibanjem. »Ideja napredka, ki je v službi potrebe po ohranjanju obstoječega reda, podpira fizični, moralni in intelektualni razvoj le, kolikor ji ta dopušča«³⁸. Tako napredek izključuje revolucijo in je mišljen lahko le v smislu evolucije družbenega reda po naravnih zakonih. Evolucijski razvoj družbe Comte razlaga s pojmom dinamične sociologije; vsako družbeno stanje je nujen rezultat predhodnega

³⁶ Prav tam, 326.

³⁷ Prav tam, 327.

³⁸ Prav tam, 328.

in neizogiben vzrok naslednjega. Družbena dinamika obravnava zakone, ki tej nepretrganosti vladajo, medtem ko družbeno statiko zanimajo zakoni koeksistence. Prva omogoča teorijo napredka, druga pa teorijo reda. Napredek je stalna, enakomerna rast duhovne kulture v zgodovini, vedno večja moč razvoja pa koristi tistim organskim zmožnostim, ki so edinstveno človeške: razum in družabnost. Bolj ko civilizacija napreduje, bolj te lastnosti kažejo pravo naravo človeka, na najvišji stopnji pa se civilizacija povsem ujema z naravo. Zgodovinski napredek je torej naravni proces, ki mu vladajo naravni zakoni. Napredek je potemtakem red (Marcuse: 2004, 328).

Marcuse trdi, da je relativizacija družbene teorije zadnji korak pri izključitvi vseh elementov, ki bi presegli dano stanje stvari. Sociologija je eksaktna znanost, ki se ukvarja z družbenimi zakoni, z znanstveno metodo pa hoče doseči popolno spoznanje. Preden pa pride do take popolnosti, sta vso spoznanje in vsa resnica neizogibno delna in relativna glede na doseženo raven duhovnega razvoja. Za Comta je znanost polje teoretskega relativizma, to pa je področje, iz katerega so izključene vrednostne sodbe; politična dejstva ne hvali niti ne obsoja, ampak jih obravnava kot predmete opazovanja. Ne presoja torej več vrednosti dane družbene oblike. Človekovo prizadevanje za srečo ni znanstven problem. Iskanje najboljšega sistema oblasti ni potrebno, saj ima vsaka obstoječa oblika oblasti svoj relativni prav, nasprotujejo ji le tisti, ki zagovarjajo absolutno stališče, kar je pa že po definiciji napačno. Comtov pozitivizem se zato konča v pozitivni teoriji avtoritete. Gre za predrugačenje pojma strpnosti; pri Comtu je vsestranska strpnost do vseh oblik oblasti. Marcuse trdi, da se je francosko razsvetljenstvo bojevalo proti absolutistični državi, ker ni razumelo strpnosti relativistično, ampak jo je postavilo kot del splošnega prizadevanja za boljšo obliko oblasti, boljšo ravno v tistem smislu, ki ga zavrne Comte. Comtova strpnost pa ni geslo proti obstoječemu redu, ampak proti nasprotnikom tega reda. Ta nova strpnost služi odpovedovanju vsem merilom, ki presegajo dane realnosti, merilom, ki so povezana z absolutnim, poziv k strpnosti pa je vedno bolj koristil tistim, ki so uživali prednosti tega sistema.

4.B ENODIMENZIONALNI ČLOVEK

Marcuse razvija kritično teorijo družbe tudi v kasnejših delih. Za naše zanimanje je najbolj pomembno delo *Enodimenzionalni človek*, v katerem Marcuse razgrne svojo teorijo napredne (danes že post) industrijske družbe, vendar tukaj v ospredju niso več ekonomske kategorije, temveč ideološki mehanizmi vsakodnevnega življenja, ki po Marcusejevem mnenju zavirajo človekov vzgib po upor. Predmet obravnave sedaj ni več napačen akademski pristop do družbenih problematik, ampak vloga tehnologije, kulture in erotike na delovnem mestu in v zasebnem življenju pri pacificiranju vsakdanjega človeka. Sedaj problem ni več, kako v teoriji misliti upor, ampak kako ga izumi sodobne družbe v praksi preprečujejo.

Marcuse trdi, da je tekom razvoja industrijske družbe prišlo do upada individualnosti posameznika v družbi. Takratna buržoazna družba je razumela liberalno demokracijo kot sistem, ki najbolje služi razvoju sposobnosti posameznika, hkrati pa slednji tudi prispeva k družbenemu razvoju. A razvoj moderne industrije in tehnološke racionalnosti je začel spodkopavati posameznikovo racionalnost in ga podvrgel vedno večji dominaciji in administraciji. Razvoj kapitalizma in tehnologije je zahteval vedno večjo prilagajanje ekonomskim in socialnim institucijam, iz česar se je razvila 'mehanika konformnosti'. Učinkovitost in moč napredne industrijske družbe je preplavila posameznika, ki je postopoma izgubil lastnosti kritične racionalnosti (avtonomija, disidentstvo, moč negacije), ki je tako močno zaznamovala obdobje razsvetljenstva, ter vzpostavilo eno-dimenzionalno družbo, kot to pojmuje Marcuse. Razum je tako postal instrument dominacije, organizacije, in nadzora, ter se povsem poistovetil z obstoječim redom. Marx je trdil, da bo do radikalne spremembe kapitalistične družbe prišlo ne le zaradi zrelosti produkcijskih sil, ampak tudi zaradi iracionalnosti njihove uporabe. A z razvojem industrijskih družb so interne kontradikcije kapitalizma postale predmet vedno bolj učinkovite organizacije, hkrati pa se je močno razvejala majhna buržoazna elita in tako vključila velik del delavskega razreda v pozitivni del vzpostavljene družbe. Tehnološki napredek je pomnožil potrebe, a hkrati njihovo zadovoljevanje spremenil v del represivnega mehanizma. Sam kapitalizem je bil podvržen orjaški spremembi, iz brutalnega svobodnega stanja v državno voden sistem preko močno razvitih birokratsko-administrativnih institucij. Ekonomsko planiranje in avtomatizacija industrije sta omogočila stabilizacijo destruktivnih tendenc

kapitalizma in krmarjenje skozi ciklične krize, ki jih ta proizvede. K temu pa Marcuse še doda, da je ta državno voden aparat proizvedel tudi nove oblike družbenega nadzora, ki so v celoti potlačile možnosti radikalnih družbenih sprememb (Kellner: 1985, 230).

Jedro knjige je dihotomija med t. i. eno in dvodimenzionalnim mišljenjem (in bivanjem). V knjigi *Um in revolucija* je to nasprotje nakazano v razliki med pozitivizmom in kritično teorijo družbe. Enodimenzionalno mišljenje predstavlja mišljenje, norme ter dejanja, ki so konformna do obstoječega reda stvari. Dvodimenzionalno mišljenje pa nasprotno vrednoti ideje, norme in prakso v skladu z možnostmi in potencialom, ki transcendirata dani red. Slednje predpostavlja antagonizem med subjektom in objektom, kjer je subjekt svoboden v odkrivanju možnosti v svetu, ki še ne obstajajo, vendar so lahko uresničene preko človeške prakse. V enodimenzionalni družbi je pa subjekt asimiliran v objekt, ki sledi vodstvu zunanjih, objektivnih struktur, zaradi česar izgubi svojo sposobnost misliti kakršnokoli alternativo ter dejanja, ki bi jo lahko uresničila.

Napetost med subjektom in objektom, kot to razlaga Marcuse, izvira iz Heglove distinkcije med bit-na-sebi in bit-zase; subjekt, ki se zaveda svojih lastnosti, moči in potenciala, je bit-zase. V skladu s tem poseduje svobodo pri spreminjanju lastnega bivanja, v skladu z lastnimi idejami. Bistveno za svobodo biti-zase je njeno zavedanje neodvisnosti od objekta, tako je zmožna nadzirati objekt in uresničiti svoj potencial. Če pa ima nasprotno objekt prevlado nad subjektom, je subjekt nesvoboden. Je torej nasprotje med eksistenco in esenco, med dejstvom in potencialom ter videzom in resničnostjo. Točno tako Marcuse opiše enodimenzionalno družbo. Subjekt je asimiliran na raven objekta in tako izgubi svojo subjektivnost. Pri tem izgubi zmožnost usmerjanja lastnega razvoja in postane objekt zunanjega nadzora. Oglaševan individualizem današnje družbe je za Marcuseja lažni individualizem, preoblikovan, sintetiziran in administriran preko agencij, korporacij in medijev. Nadaljnje, razglašena svoboda posameznika je lažna svoboda, omejena le na izbiro posameznika med potrošniškimi dobrinami. Svoboda, ki jo čuti enodimenzionalni človek, je lažna, saj je pogojena in omejena na vnaprej določen univerzum komoditet, ga pa še vedno pusti v položaju, odvisnem od iracionalnega ekonomskega sistema. Hkrati je njegova volilna pravica zreducirana na praktično neločljive predstavnike obstoječega reda, njegova intelektualna svoboda pa v rokah manipulativnih medijev totalno neučinkovita, ki

naščuvalo javno mnenje proti vsakršnim opozicijskim mnenjem, idejam in dejanjem sprememb (Kellner: 1985, 235).

Z izgubo lastne svobode enodimenzionalni človek zgubi tudi znanje, voljo in moč nad lastnimi potrebami. Ne zaveda se svojih pravih potreb, saj te, ki jih zaznava, niso njegove lastne, temveč so administrirane in vsiljene. Ni zmožen upiranja avtoriteti ali avtonomnega mišljenja, ker se identificira s splošnim vedenjem, ter se tako identificira in podredi obstoječemu redu. Marcusejevo delo lahko torej razumemo kot protest proti upadu avtentične individualnosti v napredni industrijski družbi.

4.C BLAGO KOT INDOKTRINACIJA

V Marcusejevi analizi sodobne družbe blago igra veliko večjo vlogo kot jo je temu zadal Marx. Njegovo definicijo blaga je na novo interpretiral preko analize potrošništva, oglaševanja in masovne kulture, ki igrajo predvsem ideološko vlogo integriranja in stabiliziranja kapitalističnega načina produkcije. Trdi, da sta blago in potrošništvo spremenila samo strukturo vrednot, potreb in vedenja posameznika in ga kot enodimenzionalnega vežeta na družbeni red, ki te potrebe proizvaja. Ljudje se identificirajo in prepoznajo preko svojih dobrin. Nove forme družbenega nadzora, kot sta masovna kultura in oglaševanje, producirajo potrebe, ki integrirajo posameznike v kulturo potrošništva (ravno tako, kot sistem produkcije in distribucije).

»Masovna transportacija in komunikacija, komoditete nastanitve, oblačenja in prehranjevanja ter informacijska industrija kot tudi industrija zabave, kateri se ni moč upreti, so seboj prinesle predpisane načine obnašanja in navad, specifične intelektualne in čustvene odzive, kar potrošnika več ali manj prijetno veže na proizvajalce, ter preko slednjih na celoto. Produkti indoktrinirajo in manipulirajo; promovirajo lažno zavest, ki je imuna na lastno zmoto. Ko te koristni produkti postanejo na voljo vedno več posameznikom skozi vse družbene razrede, indoktrinacija, ki jo prinesejo s seboj preneha biti publiciteta, temveč postane način življenja ... in kot dober način življenja, rožlja proti kvalitativnim spremembam.«³⁹

³⁹ Kellner, Douglas. 1984. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Los Angeles, Berkeley: University of California Press, 241-242.

Kellner trdi, da je že Marx odkril blagovni fetišizem, kjer se ljudje identificirajo s svojimi dobrinami, a ni nikoli mislil, da bo ideologija integrirala delavski razred v kapitalistično družbo. Na takšen način pa potrošništvo ravno kompenzira za odtujeno delo, izkoriščanje in zatiranje delavskega razreda. Potrošniške potrebe, ki tako dobro služijo integraciji izkoriščanih v sistem, pa niso prave potrebe, ampak so lažne in vsiljene posamezniku preko zgoraj navedenih mehanizmov. So represivne potrebe, ker ohranjajo in podaljšujejo konformnost in odtujeno delo. Produkcija takšnih potreb je represivna, ker sili nepotrebno delo in potrošnjo na svoje prebivalstvo. Hkrati pa njihovo oglaševanje obljublja lažna pričakovanja po popolni zadovoljitvi, povezuje produkte z 'dobrim življenjem'; te obljube pa so prav tako kot potrebe, ki spodbujajo njihov nakup, lažne. Prave potrebe človeka so pa tiste, katerih zadovoljitev je nepogrešljiva, torej hrana, obleke ter prebivališče. Te se da oceniti kot objektivno prioriteto, katere cilj bo na družbeni ravni mogel biti največja zadovoljitev z racionalno porabo virov. Na posamezni ravni bi morala biti odločitev o pravih in lažnih potrebah prepuščena posamezniku, a ta mora biti svoboden in avtonomen do mere, da jih je sposoben zares oceniti, ne le preprosto slediti družbenim konvencijam. Torej da se človek lahko osvobodi zatiranja s strani lažnih potreb, mora postati zavesten o svoji pogojenosti in se preoblikovati v človeka, zmožnega določanja pravih potreb. To pa pomeni zavrnitev celotnega sistema potreb in potrditev takšnih, ki nasprotujejo obstoječim spremembam (Kellner: 1985, 242-248).

4.D ZABRIS RAZREDNIH NASPROTIJ

Potrošništvo in blago pa poleg proletariata integrira vse družbene razrede, kar Marcuse ponazori s tem, da delavec in njegov šef uživata v istih televizijskih programih, nosita podobne obleke, bereta enak časopis ipd. Ta asimilacija ne pomeni izginotja družbenih razredov, temveč da so potrebe, ki vzdržujejo obstoječi red, tudi del proletariata. Tako se stabilizira radikalno nasprotje med razredi in se preoblikuje v konzervativno silo. Če pa sistem zadovoljuje potrebe, ki jih ustvarja, in če se posamezniki identificirajo in podrejajo sistemu, potem slednje postavlja že sam koncept odtujitve pod vprašaj. Marcuse pa trdi, da ta realnost pomeni le še bolj napredno stanje odtujitve, ki subjekta v celoti posrka vase. Za Marcuseja je posameznik vedno bolj odtujen tudi od kreativne plati svoje individualnosti. Ker posameznik deluje na trgu dela, mora sebe prodajati kot delovno komoditeto, kar

pomeni, da se mora prilagajati zahtevam organizacije dela ter interesom tistih, ki obvladujejo delovni proces. Poleg tega se sedaj odtujitev širi tudi na področje potrošnje in prostega časa, kar pomeni totalno degradacijo človeka v objekt ter njegovo brutalno poneumljanje (Kellner: 1985, 248).

Sočasno z novimi ideološkimi aparati se spreminja tudi narava dela, kjer se zaradi tehnološkega napredka vedno bolj umikajo fizično naporni in nevarni elementi dela, skupaj s tem (vsaj v Marcusejevem času) naraščajo plače, ljudje pa so pod varnim okriljem močne socialne države. Fizično naporna in življenjsko ogrožajoča dela prikazujejo zelo naporno in slikovito izkoriščanje, njihova odprava pa to očitnost prikrije. Z avtomatizacijo pride do velikega upada delavcev v industrijski proizvodnji; ti postanejo del 'belih ovratnikov', za katere Marcuse trdi, da se vedno bolj identificirajo z interesi korporacij, ki jim omogočajo večje plače, zdravstveno in pokojninsko zavarovanje. V korporacijah se razširi oddelek birokracije, tako izginejo tudi šefi in kapitalisti, ki bi posebej pohlep in izkoriščanje, nezadovoljstvo in sovraštvo do sistema izgubi svojo tarčo, 'tehnološka tančica' pa zakriva reprodukcijo, neenakost in suženjski položaj delavcev. Pojmovanje sužnja v moderni industrijski družbi pa ni odvisna od njegovega plačniškega razreda ali dejstva, da je pod nadzorom nekega nadrejenega, niti ne po težavnosti dela, temveč da je zreduciran na golo orodje produkcije, na objekt. Dominacija se preobrazi v administracijo, ki zajame tako organizatorje in administratorje, ki postanejo vedno bolj odvisni od strojev, ki jih nadzorujejo. Ta obojestranska odvisnost ni več dialektični odnos med gospodarjem in služabnikom, temveč začaran krog, ki zaobjame tako gospodarja kot služabnika sprememb (Kellner: 1985, 249-252).

8.E NOVI IDEOLOŠKI APARATI SODOBNE DRUŽBE

Marcuse trdi, da je napredni kapitalizem bolj ideološki kot prejšnji sistemi glede na to, kako je ideologija prisotna v procesu produkcije, potrošnje, kulture in v vsakodnevnem življenju. Ker potrošniška družba tako močno oblikuje želje in potrebe, je ideologija inkorporirana v samo materialno podstat družbe. Kultura pridobi nove oblike v tem sistemu ter pomembne funkcije družbenega nadzora. Sedaj je del sistema potrošnje. Tradicionalno imenovana kot visoka kultura, je po Marcuseju služila kot

opozicija obstoječemu redu, ki je omogočala polje transcendence, kjer so se lahko izrazile želje in ideje, drugače prepovedane ali neuresničene v vsakodnevnem življenju. Visoka umetnost tako za Marcuseja vsebuje potencial negacije obstoječega reda in obljubo svobodne prihodnosti, ki je bila onemogočena v vsakodnevnem delu. Literatura in umetnost sta bili tako protest proti obstoječemu redu. A v sodobni industrijsko razviti družbi je moč transcendence in negacije izginila, saj je kultura integrirana v enodimenzionalno družbo. Kar je bila včasih subverzivna sila, je sedaj masovno producirano blago v vseh mogočih oblikah, ki tako zabava kot indoktrinira. Dejstvo, da je oglaševana na televizorju (danes internetu), poleg avtomobilov, gaziranih pijač in pralnih praškov, je njen status v družbi kot spoštovanja vreden glas, ki kliče k pozornosti in zahteva kritičen odziv, spuščen na raven blaga vsakodnevne izkušnje. Ne le da je bila visoka kultura posrkana v kulturni pluralizem, ki združi vse umetniške oblike v neškodljivo enotnost, temveč je sama postala način dominacije preko hegemonije kulturne industrije, ki obmetava svojo publiko z ideologijami, oglasi in vrednotami, ki reproducirajo in legitimirajo sedanji način življenja. Kultura, sedaj masovna kultura, totaliteta, ki promovira konformistično vedenje, je zelo pomembno orodje socializacije. Poleg kulture se je močno spremenil tudi odnos javnosti in institucij do erotike. Družbeni redi v preteklosti so imeli majhno toleranco do raznolikih spolnih praks. Že samo ljubezenska in pornografska literatura je v spolno represivnih družbah predstavljala grožnjo družbenemu redu. Spolnost je tako predstavljala potencialno osvobajajočo in subverzivno silo. Bolj liberalen odnos do spolnosti tako promovira splošno zadovoljstvo in sprejemanje obstoječe družbe. Še več, potrošniška družba prodaja spolnost in jo uporablja za prodajanje svojega blaga in sistema. Seks je dober posel, sedaj integriran v delovna in javna okolja ter odnose, tako pa bolj dovzeten za nadzorovano zadovoljitev spolnih nagnjenj. Integriranje umetnosti in erotike je enodimenzionalni družbi omogočilo omejiti in nadzirati estetsko-erotične impulze, ki so po Marcusejevem mnenju najbolj eksplozivni in subverzivni.

Prav tako kot na družbenem nivoju Marcuse trdi, da se enodimenzionalnost kaže tudi na področju jezika, znanosti ter akademije⁴⁰. Ta področja, tako kot estetika, erotika

⁴⁰ Razširitev kritike kapitalizma in dometa ideologije na področja kulture, medijev, akademije ter erotike je značilna poteza avtorjev Frankfurtske šole. S strani konservativnih krogov je ta poteza pridobila ime kulturni marksizem, kar lahko najbolje opišemo kot antisemitsko teorijo zarote, ki trdi, da so se judje, ki so bili izgnani iz Evrope, po drugi svetovni vojni uspešno infiltrirali v ameriške univerze ter kulturne institucije z namenom razdiranja tradicionalnih krščanskih družin in vrednot ter ugonobitve ameriške družbe. Različni krogi zahodne družbe krivijo mislece in zagovornike idej Frankfurtske šole

ter produkcija dobrin, sama po sebi niso 'enodimenzionalna'; ne vsebujejo nujno potrditve in sprave z obstoječim redom, prav nasprotno, v zgodovini so bila mnogokrat izvor nezadovoljstva in gonilna sila radikalnih družbenih prevratov, torej v diametralnem nasprotju z oblastjo. Po svojem bistvu vsebujejo kal najbolj subverzivnih sil in moč prikazovanja najglobljih kontradikcij družbe. Prepuščene sebi tekom svojega avtonomnega razvoja povzročajo periodične izbruhe destabilizacije in pristne kritike. Zdi se, da Marcuse trdi, da je razvoj človekove produkcije prišel do te točke, da je vase posrkal področja človeške eksistence, ki so še sto let nazaj obstajale neodvisno. Jedro njegovega argumenta je zelo podobno kritiki pozitivizma v knjigi *Um in Revolucija*: namerna izključitev, izbris ali celo potlačitev konceptov in pojmov v Orwellovskem duhu, iz področja filozofije, družbene teorije ter lingvistike, ki nakazujejo protislovja v obstoječem redu in kličejo h kritiki ter njihovi odpravi. Takšna redukcija kritičnih elementov teorije je torej pomiritev in sprava z danim, v kakršnikoli obliki že obstaja. Marcusejevo držo smo že podrobno predelali v prejšnjem poglavju, zato se na tej točki ne bomo s tem ukvarjali. Kot zanimivost pa lahko dodamo, da v svoji analizi sodobne naravoslovne znanosti Marcuse trdi, da kljub vsej eksaktnosti in objektivnim merilom, katere radi pripisujemo naravoslovni znanosti, ta vsebuje tudi subjektivni element, ki določa smoter njenega ukvarjanja. Ta smoter pa je predvsem instrumentalna podreditev narave človeku ter posledično tudi podreditev človeka samega. V vsej svoji natančnosti in nevtralnosti je naravoslovna znanost torej gnana predvsem iz čisto subjektivnih nagnjenj po dominaciji, nadvladi in nadzoru narave ter človeka.

najrazličnejših problemov sodobne družbe, med drugim tudi nastanka politične korektnosti v javnem življenju. Ali morda ta teorije zarote (na svoj sprevržen način) vendarle odraža nezmožnost današnje levice ustvarjati korenitih sprememb, ki se namesto lotevanja socialno-ekonomskih problemov, ki so izvor neenakosti v družbi, raje ukvarja s tem, kako so neenakosti prikazane v medijih in kulturnem prostoru, in s tem ne rešuje problema ampak zgolj enega od simptomov?

SKLEP

Tema upornišтва v filozofiji je dokaj pogosta in zelo raznolika, zato je v prvi vrsti ta diplomska naloga pomanjkljiva. Pri pisanju sem izpustil anarhistično tradicijo mišljenja, avtorje kot so Bakunin, Kropotkin ter Proudhon, ki predstavljajo tretjo večjo vejo filozofske politične misli, kjer je koncept upornišтва seveda zelo pomemben. Prav tako nisem vključil eksistencialnega vidika upornišтва, kot ga je teoretiziral Camus, kot tudi ne Rawlsove teorije civilne neposlušnosti ter politične misli Arendtove. Osredotočil sem se na mislece dveh emancipatornih projektov, ki sta formulirala temelje družbenih sistemov, v katerih živimo danes, ter viziji svobode, katerih tragični dedič se zdi 21. stoletje.

Pri obravnavi avtorjev se moramo seveda zavedati časovne razlike med njimi. Toda zdi se, da lahko teoretično izluščimo glavna nasprotja pri razumevanju upora in družbenega reda, predvsem v naslednjih dveh točkah: kako avtor razume svobodo, ki se zdi kot smoter družbe in tudi upornišтва, ter časovna spremenljivka v družbenem procesu. Pri konceptualizaciji svobode se naslanjam predvsem na dihotomijo med t. i. negativno ter pozitivno svobodo, ki jo zagovarja Isaiah Berlin. Torej negativna svoboda, ki je v središču demokratično-liberalne misli, je opredeljena kot svoboda pred zunanjimi silami in dejavniki, razumljenimi kot oviranje človekove svobode pri tem, da počne, kar hoče. Ta svoboda pa se seveda konča, kjer se začne svoboda drugega. Je vzpostavitev zasebnega prostora vsakega posameznika, v katerega ne sme posegati nihče drug, predvsem pa ne oblast, katere glavni namen je zavarovanje zasebnega prostora. Oblast je poimenovana kot negativna, ker označuje odsotnost ovir in tujega vpliva. Po drugi strani je pozitivna koncepcija svobode, značilna za bolj kolektivistično usmerjene mislece, svoboda samo-determinacije, ki omogoča posamezniku, da sam sebi zastavi lastno usodo in interese ter jih tudi uresničuje. Njena pozitivnost pa označuje prisotnost samonadzora ter samorealizacije. Teoretiki pozitivne svobode njeno udejanjanje največkrat vidijo v kolektivnih političnih dejanjih. Posameznik bo po tej definiciji lahko najbolje izražal in udejanjal svojo svobodo prek deleža, ki ga ima na oblasti. Medtem ko obe kategoriji za svojo uresničevanje očitno potrebujeta ustanovni kolektivni akt, se za ohranitev negativne svobode zdi dovolj ustanovitev trovejne oblasti, obstoj pozitivne svobode pa po drugi strani potrebuje redno politično udejstvovanje.

Primarna naloga tako Lockovega kot Hobbesovega pisanja je predvsem zaščita posameznikove negativne svobode, torej njegovega koščka zasebnosti. Pri Hobbesu je skrb usmerjena v zaščito pred drugimi posamezniki, pri Locku pa se ta razširi tudi na omejevanje obsega oblasti v človekovo zasebnost, v kar je monarhična oblast v Lockovem času konstantno posegala. Povsem svobodno je posegala tudi po človekovem življenju, katerega niso ščitili nobeni zakoni. Njegova vizija svobodne družbe pomeni zaščito pred nelegitimnim vdorom oblasti v človekovo življenje, preko obče postavljenega zakonodajalca ter zakonov, ki bodo enako veljali za vse. Dolžnost in vloga oblasti je predvsem ščitenje ljudi, doseganje lastne sreče in zadovoljstva pa je v celoti prepuščena posamezniku. Potrebo po uporabi narekujejo torej razmere, kjer je zakon s strani oblasti vztrajno kršen ter pri izvajanju tiranije nad svojim ljudstvom služi le oblasti sami. Upor je torej obrambni mehanizem oziroma varovalka, kadar se skupno vzpostavljena oblast sprevrže v tiranijo, ki preneha delovati v korist ljudstva. Lahko bi rekli, da tako Hobbes kot Locke razumeta nastanek oblasti ter njeno potencialno razpustitev kot del cikla, ki jo ponovno vzpostavi v podobni obliki.

Rousseau je bil po drugi strani, čeprav je živel v času Ludvika XV., priča številnim družbenim eksperimentom (za takratne čase) kot splošno legislativno telo Ženevske republike in Zlate Svobode na Poljskem, ter član najbolj burnih razsvetljenskih krogov, ki so gnali meje politične filozofije do radikalno novih nazorov. Njegova koncepcija svobode je predvsem v kolektivnem političnem udejanjanju posameznikov, iz česar se razvije občja volja. Svoboda na družbeni ravni, kot smo rekli, za Rousseauja pomeni neodvisnost od ostalih ljudi. To bi se lahko interpretiralo kot zunanja ovira v negativnem smislu svobode, vendar njena odprava zahteva več kot vzpostavljanje omejevalnih zakonov. Problem izvira iz narave lastnine, ki spravlja ljudi v podrejeno stanje. V družbenem redu, ki je povsem zaposlen s ščitenjem lastnine, tega problema medsebojne odvisnosti ni mogoče odpraviti, prav nasprotno, ta ga le še pogloblja. Dejanje človeka, ki ogradi kos zemlje, dostop do katerega omeji le zase, lahko razumemo kot udejanjanje negativne svobode, kar je pri Rousseauju izvirno zlo, ki je institucionaliziralo neenakost. Rousseaujeva uporniška drža zahteva preobrazbo družbe kot celote. Njena vloga ni le ščitenje posameznika; družba mora povrniti človeku svobodo, ki jo je izgubil, s tem ko je vstopil v skupnost. Ta pa od posameznika zahteva totalno zaprisego skupnosti in odpoved lastnemu posameznemu interesu, ki je ostanek živalskih instinktov v družbenem človeku; poleg tega je človekov interes v

celoti izražen na kolektivnem nivoju. Hkrati je pomembna Rousseaujeva historična analiza družbenega reda. Njegovo razumevanje modernega družbenega reda je zaznamovano s kontrastom antičnih držav, po katerih se zgleduje. To ne le omogoča radikalen prelom z dotedanjimi družbenimi teorijami, ampak sugerira tudi nujnost upora in sesutje obstoječega reda. Rousseau pa, kot smo videli, takšnih družbenih obratov sploh ne zagovarja. Njegove napovedi prihodnjih revolucij nakazujejo paradoks: v obstoječem redu ljudje niso sposobni dobiti primerne izobrazbe ter izkušenj o aplikaciji obče volje, zato je tega reda niso zmožni preseči. Rezultat je torej brutalna državljanska vojna, iz njenega pepela pa se bo vzpostavila še hujša tiranija, proti kateri so se ljudje na začetku uprli. Poleg tega je že sama izpeljava upora iz njegove teorije obče volje problematična. Zdi se, da kljub historičnemu vidiku družbene pogodbe, ki ga Rousseau vpelje, ta še ne vsebuje značaja linearnega napredka človeštva, ki je značilen predvsem za kasnejše avtorje. Rousseaujevi zadržki glede revolucionarnih prevratov so seveda upravičeni, a se nanašajo le na iminentno stanje tekom revolucije. Mi pa vemo, da je imela groza revolucionarnega terorja tudi daljnosežne implikacije, ki so korenito spremenile tok zgodovine.

Vloga političnih institucij se v delih Hegla le še poglobi. Te morajo biti vzpostavljene in upravljane v skladu z merilom uma in svobode. Institucije so direkten odraz obče volje, a ta ni več razumljena kot vsakokratna kolektivna odločitev, temveč svetovni duh, ki napreduje k vedno večji realizaciji človekovega potenciala, usklajenosti njegove dejanskosti z njegovo bitjo. Ves odraz človekove svobode je povzet v političnih institucijah, ki jih je vzpostavil. Človek je v svoji biti (na sebi) svoboden, v dejanskosti pa (za sebe) mora to šele postati. Proces zgodovine je ravno napredek k vedno večji svobodi v dejanskosti, ki je pogojena z razvojem zavesti: ta pa se skozi ta proces začne vedno bolj zavedati lastnega bistva ter obstoječega reda, ki ji preprečuje uresničevanje tega bistva. Proces vedno večjega zavedanja ter človekove samoizpolnitve je dialektika, katere gonilna sila je antagonizem med človekovim bistvom ter njegovo zgodovinsko dejanskostjo. Zavest o družbenih protislovjih hkrati omogoča njihovo preseganje, kar pomeni negacijo trenutnega stanja v novi red, ki je vedno bližje popolni usklajenosti človekove biti in bivanja. Hegel ne govori o svobodi v obliki naravnih pravic; te človeku niso dane že v naravnem stanju, temveč so zgodovinski dosežek razsvetljenstva, nemogoče izven neke določene zgodovinske stopnje razvoja duha, saj so utelešene v normah in vrednotah neke skupnosti, kot tudi

njenih zakonih in institucijah. Hegel že lahko vidi francosko revolucijo kot progresivno silo v zgodovini, saj je kljub vsemu nasilju pomaknila človeštvo bližje uresničevanju lastnega cilja, torej svobode. Ravno teleološki značaj zgodovine kot neustavljivega napredka k vedno večji svobodi omogoča upravičevanje uporništva. Če upor ni le del cikla vzpostavljanja, razpadanja ter vračanja k enaki obliki družbenega reda, temveč zgodovinski agent človekovega napredka k svobodi, je seveda legitimen.

Marx še naprej razvija svobodo kot teleološki smoter zgodovine. Njen odraz pa ni več v političnih institucijah, temveč v analizi delovnega procesa. Delo je za Marxa človekova življenjska dejavnost, ki določa tako njegovo zavest, kot tudi družbeni red. Vendar če je to delo določeno s strani potreb svetovnega trga namesto lastnega človekovega smotra, od katerega človek zaslužni ravno dovolj za golo ohranjanje lastne eksistence, je to delo negacija človekove svobode ter samoudejanjanja. Takšno delo odvrta posameznika od zasledovanja lastnega smotra, iz česar sledi, da delo proizvaja odtujeno zavest. Družbena delitev dela ni razporejena glede na talente individuov ter interesa celote, temveč se dogaja po zakonih kapitalistične blagovne produkcije. Odtujeno delo, ki ne služi interesu posameznika, ki ga opravlja, Marx pripiše proletariatu, najnižjemu družbenemu razredu. Sam obstoj proletariata je negacija človeške svobode. Kapitalistični način produkcije zreducira človeške odnose na odnose med blagi, saj posamezniki vstopajo na trg, in na medsebojno sodelovanje le prek svojih blag. Kapitalizem proizvaja totalno popredmetenje človeka, hkrati pa zakriva resnične odnose med ljudmi, ki so eksistenčni. A ko je razkrit ta mistificirajoči značaj kapitalistične blagovne produkcije, se prikaže kot totalna negacija človeškosti. Vsako dejstvo pa vsebuje tudi svojo negacijo in omejitve realnih zmožnosti človeka. Negativnost kapitalistične družbe je odtujeno delo, negacija te negacije bi bila pa odprava odtujenega dela. To implicira tudi odpravo odvisnosti posameznika od svetovnega trga, ki je trenutno slep in anarhičen proces, ki zadovolji posameznikove potrebe le tedaj, če lahko on zadosti zahtevam menjave. Svetovni trg ima značaj in oblast naravnega zakona, namesto da bi bil pod skupno kontrolo vseh ljudi. Udejanjenje svobodne in umne družbe zahteva prevrat tega stanja v obliki totalne revolucije, ki bo preobrnila totaliteto obstoječih razmer in jo nadomestila z novim zaobsegajočim redom. Podobno kot Rousseau zahteva nadzor nad oblastniškim procesom, zahteva Marx nadzor nad ekonomskim procesom. Zagovarjanje svobode v negativnem smislu se tukaj zdi popolnoma nesmiselno, saj človek v svojem zasebnem

prostoru ne obvladuje ničesar, ne glede na to, kolikšno svobodo gibanja, govora in zaščite lastnine poseduje. V celoti je obvladovan s strani ekonomskih sil in ideologije, ki jo ta prinaša. Marx je deklaracijo človekovih pravic videl predvsem kot zaščito lastnine, kar služi le vladajočemu razredu. Opredeliti človekovo svobodo kot v celoti odvisno od delovnega procesa obstoječega reda omogoča apeliranje na nujnost upora ter totalno preobrazbo obstoječe družbe kot edino rešitev, s tem pa tudi na? upravičevanje človeških žrtev kot kolateralne škode udejstvovanja človekove svobode. Negativni princip svobode pripisuje več svobode posamezniku ter odgovornosti pri uresničevanju lastne svobode. Tako je tudi težje zagovarjati uporništvo, ki destabilizira trenutni red, s tem pa tudi zakone, kar ogroža varnost ter svobodo posameznikov v skupnosti. Izboljšave sistema in napredek je v postopnem sprejemanju zakonov, ki bolje ščitijo zasebnost posameznikov. Tako je tudi morebiten upor usmerjen v partikularna področja in zakone, kot vidimo v Rawlsovi teoriji civilne neposlušnosti, ki urejajo človekovo zasebnost, zato je njegova intenzivnost in nujnost dosti bolj umiljena, prepuščena pluralnosti razdrobljenih interesnih skupin ter različno mislečim ljudem.

Doprinos Marcusejeve misli našemu razmisleku je predvsem v poenotenju Heglovih ter Marxovih del pod pojmom negativnega mišljenja. Pravzaprav je poskus (uspešne) re-aktualizacije kritične ostrine dialektične misli, moč katere je po njegovem mnenju pojenjala v razvitih industrijskih družbah Zahoda. V knjigi *Um in revolucija* sledimo razvoju kritične družbene teorije, ki se je osredotočala na družbene antagonizme kapitalističnega sistema, ter na protislovja, ki iz tega izhajajo. Najbolj uspešna metoda te kritike se je dopolnila v dialektični misli. Ta pogojuje napredek človeštva preko odkrivanja družbenih protislovij ter stremljenja k njihovi odpravi. Kriteriji določanja protislovij in napredka pa so zastavljeni preko univerzalnih apriornih kategorij uma in svobode, ki je poganjala razsvetljensko misel, klasično nemško filozofijo ter njune dediče. Marcuse trdi, da so bile apriorne kategorije sistematično izključene iz kasnejše akademske obravnave družbenih pojavov. Pristop, znan kot pozitivizem, ki je izključil vse apriorne kriterije ter kot temelj obravnave družbenih odnosov postavil empirično preverljive metode kot edin način spoznavanja, Marcuse razume kot ideološko čistko vseh kritičnih elementov družbene teorije iz akademskega sveta. Na tej točki lahko dodamo, pri čemer se zdi, da tudi Marcusejevi argumenti implicirajo na to: empirične metode v družbeni teoriji lahko mnogo prinesejo k boljšemu razumevanju in ocenjevanju družbenih fenomenov, a brez normativnih predpostavk so

kvečjemu set orodij ali statistika, ki lahko upravičuje kakršenkoli dogodek ali razmere v človeškem svetu. Predmet obravnave družboslovja je človeški svet, ki nikakor ne more biti zgolj sestavljen iz empiričnih podatkov; nesmiselno je, da bi moralo družboslovje tekrovati na trgu ali v akademskem svetu preko istih kriterijev kot raziskave naravoslovnih področij. Prav nasprotno, zdi se, kot da je področje družbenih znanosti zelo dovzetno za ideološke predpostavke, vprašanje je le, če jih te pri raziskavi jasno nakažejo, ali jih namerno ali povsem nezavedno pometejo pod preprogo objektivnosti ter eksaktnosti. Marcuse pa razkriva točno to: pozitivizem, kot pozitivna obravnava družbenih pojavov, s svojim na videz nevtralnim empiričnim raziskovanjem družbe služi kot ideološko upravičevanje obstoječega reda.

Marcuse poleg obravnave že obstoječih elementov marksistične kritike ekonomskega procesa moč ideološke zaslepitve razširi preko ekonomskih ter pravnih struktur na širše področje potrošništva, kulture, erotike, tehnologije ter industrije zabave. Zavestna akademska odprava kritičnih elementov v družbeni teoriji se razširi na nezavedno ideološko sprejemanje obstoječega reda na ravni vsakdanjega življenja. Marcuse to razloži z vsiljevanjem lažnih potreb s strani kulture potrošništva, medijev ter oglaševanja, kar človeka odvrača od uresničevanja pravih univerzalnih potreb, ki jih postavljajo kategorije uma in svobode. Ustvarjanje lažnih potreb služi pacificiranju človekove potrebe po kritični obravnavi danega ter zavračanju in prilagajanju življenjskih razmer po lastno določenemu smotru vsakega posameznika. Po takšni razlagi je nemogoče sploh zamejiti področje negativne svobode posameznika, v katerega zunanji dejavniki ne bi imeli dostopa ali vpliva: ideološki mehanizmi, prisotni v vsakodnevnem mišljenju, delujejo kot interne, psihološke ovire, katerih dostopa do zasebnega področja človekove avtonomije ni mogoče prepreči, razen preko totalne negacije celotnega reda. Vsak poskus nasprotovanju partikularnemu zakonu ali področju očitnega kršenja in vdora v zasebnost se izjalovi. Na primer, preprečevanje zbiranja podatkov s strani internetnih ter mobilnih ponudnikov, ki trdijo, da je njihov edini namen personalizacija ter večanje učinkovitosti oglaševanja, je povsem nemogoče, ker je zbiranje podatkov? globoko povezano z obstoječim produkcijskim sistemom. Oglaševanje je že dolgo temeljna metoda prodajanja produktov tako korporativnih gigantov kot majhnih 'obrtnikov'. Tako lahko v prihodnosti pričakujemo uporabo takšnega načina oglaševanja s strani majhnih podjetij, ne zgolj korporativne elite. Še več, lahko pričakujemo, da bo to postala norma konkurenčnosti, ki bo vsakega

prodajalca silila v uporabo takšnega oglaševanja, kar pomeni nadaljnjo indoktrinacijo vseh slojev ljudi v pozitivni del družbe (v enodimenzionalno mišljenje), ki takšne metode podpira in izvaja. Tako edini način preprečevanja tega vdora v zasebnost ljudi pomeni totalno zavrnitev in sesutje oglaševalske industrije, kar pa pomeni zavrnitev sistema kot celote, kar se udejanji v upor.

V sklepu sem skušal prikazati, kako lahko razvrstimo razumevanje nujnosti, smotrnosti ter upravičevanje uporništva po smernicah dihonomij negativne in pozitivne svobode, ter cikličnemu ali linearnemu razumevanju družbenega procesa, kar se je tekom časa pogosto spreminjalo, kot to nakaže Pomian. Če združimo ta dva koncepta, lahko naš sklep strnemo v naslednji trditvi: če avtor razume namen oblasti v ščitenju negativne svobode posameznika ter družbeni proces kot cikel nastanka in razpada oblasti, ne bo zagovarjal potrebe po upor. oziroma bo ta usmerjena v partikularni zakon, ki krši človekovo zasebnost. Nikakor ne bo zagovarjal upora kot nujnega za spremembo družbenega reda kot celote. V nasprotnem primeru, če avtor razume svobodo na pozitiven način, torej kot možnost človekovega samoudejanjanja, bo pripisal oblasti veliko večjo vlogo, kot tudi veliko večjo razsežnost uporniških dejanj. Takšna definicija svobode popolnoma onemogoča obstoj področja človekovega življenja, do katerega zunanje sile ne bi imele dostopa. A za zagovarjanje nujnosti upora je potrebno tudi razumevanje družbe kot podvržene nenehnemu linearnemu napredku k vedno večji svobodi. Drugače je strmoglavljenje oblasti podvrženo ciklu, v katerem se bo oblast ponovno vzpostavila v isti obliki.

Vendar se zdi, da bi lahko uporniška nagnjenja podvrgli še dodatnemu kriteriju. Zgodovinsko pomembne uporniške podvige kot so ameriška, francoska, boljševiska ter kulturna revolucija na Kitajskem, kot tudi pariška komuna ter uporniška gibanja šestdesetih letih, so bila del emancipatornih gibanj. Nacistični in fašistični prevzemi oblasti prejšnjega stoletja so bili tudi del emancipatornih gibanj, vendar takšnih, ki obljublajo svobodo določene rase prek zaslužjenja ali uničenja ostalih. Emancipatorni projekti prejšnjih stoletij so poleg vseh dosežkov prinesli neznansko veliko število smrti, nasilja in zatiranja nad ljudmi, ki jih naj bi osvobodili, česar se Hollywood rad spominja. Povsem upravičeno se lahko zgražamo nad kolateralno škodo človeških žrtev, ki so jih revolucionarni sistemi bili pripravljene sprejeti za uresničevanje lastne vizije svobode. Pozabljamo pa, da očitno tudi zaradi našega udobnega načina življenja sprejemamo visoke kolateralne škode, ki smo jih potisnili v tretji svet, daleč stran izpred naših oči.

Na primer: ogromno vojaških otrok umira v gozdovih Konga za poceni pridobivanje koltana, nujno potrebnega za uporabo digitalnih naprav vseh vrst, kot tudi sistematična beda, ki jo kot človeštvo povzročamo ljudem in okolju tretjega sveta s primarno industrijo, ki smo jo tja premaknili zavoľjo cenejše delovne sile, kar je hkrati povzročilo porast brezposelnosti in nestabilnosti doma. Daleč stran od tega, da bi vsa krivda padla na potrošnika ali belega moškega; konstantno spreminjajoče razmere svetovnega trga sprejemamo vsi, ker nimamo enotnega sistema vrednot in norm, poenotenih v konkretni viziji prihodnosti, kot je bilo značilno za emancipatorne projekte preteklosti.

Edino kar je huje od izjalovljenih projektov osvoboditve, je prihodnost brez smotra oziroma brez jasno začrtane poti k ohranjanju ter večanju svobode. Zgodovina še zdaleč ni končana; še vedno živimo v 'iluziji' napredka, le da ta sedaj ni več družbeni, temveč tehnološki, usmerjen v večanje udobja namesto svobode. Tehnološki napredek pa nenehno povzroča družbene spremembe v produkcijskih odnosih, kar je jasno nakazal že Marx. Brez zavestne usmeritve ter uporabe tehnoloških novosti, katerih možnost aplikacije na družbeni in naravni svet eksponentno raste, bodo te uporabljene v prid naključnim ekonomskim ter političnim interesom, kar potencialno vodi v ekonomske ter družbene prevrate katastrofalnih razsežnosti. Od priložnostnih protestov zaradi cen goriva ter naključne uporniške sentimentalnosti ni kaj dosti pričakovati, če te niso del jasno začrtane vizije svobodne prihodnosti. 21. stoletje potrebuje lasten emancipatoren projekt; morda bo drugače prisiljeno ponoviti kakšnega iz preteklosti.

VIRI IN LITERATURA:

- Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV založba.
- Berlin, Isaiah. 1969. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 2008. *Človekova narava: Elementi naravnega in političnega prava*, 1. del. Ljubljana: Krtina.
- Kellner, Douglas. 1984. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Los Angeles, Berkeley: University of California Press.
- Lauritsen, Holger Ross. 2011. *The general will beetwen conservation and revolution. V: Rousseau and revolution*. New York: Continuum studies in political philosophy.
- Locke, John. 2010. *Dve razpravi o oblasti, Pismo o toleranci*. Ljubljana: Krtina.
- Marx, Karl Heinrich. 1969. *Prispevek k židovskemu vprašanju*. V: MEID I. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marcuse, Herbert. 2004. *Um in revolucija*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Marcuse, Herbert. 1964. *One dimensional man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- O'Toole, John Winfred. 2011. *The right of revolution: An analysis of John Locke and Thomas Hobbes' social contract theories*. Boston College University Libraries.
- Platon. 1967. *Apologija/ Kriton*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Pomian, Krzysztof. 2010. *Red Časa*. Ljubljana: Krtina.
- Rawls, John, 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rousseau, Jean Jacques. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Yack, Bernard. 1985. *The longing for total revolution*. New Jersey, Princeton: Princeton university press.
- Rousseau, Jean Jacques. 2006. *A Discourse on the origin of inequality*. Dostopno na: <https://www.aub.edu.lb/fas/cvsp/Documents/DiscourseonInequality.pdf>879500092.pdf

INTERNETNI VIRI:

- Stanford Encyclopedia of Philosophy. »Revolution.« 2017.
<https://plato.stanford.edu/entries/revolution/>
- University of Notre Dame. »Hobbes on resistance: Defying the Leviathan.« 2011.
<https://ndpr.nd.edu/news/hobbes-on-resistance-defying-the-leviathan/> .
- The Editors of Encyclopedia Britannica. »Sir Robert Filmer. English Philosopher.« 2019. <https://www.britannica.com/biography/Robert-Filmer>.
- Dlib. 2003. Premišljevanja o poljski vladi ali Problem soodvisnosti teoretskih in reformatorskih spisov J. J. Rousseauja. 2019
<https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:doc-CGZLC2AW/6c8e6b73-1cb5-4bb4-9e88-39103ebd1df4/PDF> .
- The Guardian: »Cultural Marxism: a uniting theory for rightwingers who love to play the wictim.« 2019
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jan/19/cultural-marxism-a-uniting-theory-for-rightwingers-who-love-to-play-the-victim>.