

»MNOŽICA« KOT POLITIČNI PROBLEM MODERNE FILOZOFIJE

Jernej KALUŽA

Radio Študent, Svetčeva ulica 9, 1000 Ljubljana, Slovenija

kaluzajernej@gmail.com

Povzetek

Množice predstavljajo za moderno politično filozofijo ključen problem. Po eni strani se zdi, da so politične odločitve množic najbolj racionalne. Moderna demokratična oblast je zato utemeljena kot množična oblast. Toda po drugi strani racionalna politična misel, utemeljena na novoveški filozofiji, ostaja vselej skeptična do množic, zaradi domnevne iracionalnosti, ki naj bi bila tem množicam imanentna. V pričujočem članku bomo skušali pokazati na genealogijo te ambivalentnosti. Izpostavili bomo povezavo med filozofskim idealom mislečega posameznika in idealom državljana v razsvetljeni državi, ki rezonira in obenem uboga zakone. Na koncu bomo skušali tudi izpostaviti, kako je tovrstna razsvetljenska filozofska drža, ki izključuje nerazsvetljene množice, tesno povezana s stališčem meščanskega razreda, ki pred domnevno iracionalnimi množicami ščiti privatno lastnino. Argumentirali bomo, da je

v miselnem obratu, ki ga predstavlja razsvetljenje in v katerem sprega meščanskega razreda in racionalne filozofije nadomesti sprego med verskimi avtoritetami in aristokracijo, imanentno prisotna težnja po univerzalizaciji razuma, vendar pa obenem tudi težnja, ki preprečuje, da bi se revolucija povsem dovršila in da bi na oblast res prišla racionalnost vseh.

Ključne besede: množica, posameznik, oblast, samota, Kant, Deleuze, Spinoza, Marx.

“Multitude” as a Political Problem of Modern Philosophy

Abstract

62

Multitude presents a crucial problem for modern political philosophy. On the one hand, it seems that political decisions of the multitude are the most rational ones. That is why the modern democratic regime is defined as a rule of the masses. However, on the other hand, rational political thought, that is grounded in modern philosophy, remains skeptical towards the masses, because of their supposed inherent irrationality. In this paper, we will try to show the genealogy of this ambivalence. We will expose the connection between the philosophical ideal of a thinker's solitude and the ideal of a citizen in the enlightened state, who argues, but at the same time also obeys the laws. In the end, we will try to expose how such an enlightened philosophical attitude, that excludes unenlightened masses, relates to the position of bourgeoisie in a sense that it protects private property against unenlightened masses. We will argue that the turning point of thought as presented by enlightenment (in which the connection between bourgeoisie and rational philosophy replaces the connection between religious authorities and aristocracy) immanently includes the intention for the universalization of reason, but at the same time also prevents the accomplishment of revolution in which rationality of everybody would come to power.

Keywords: multitude, masses, the individual, power, solitude, Kant, Deleuze, Spinoza, Marx.

Uvod

V zgodovini filozofije koncept množice zaseda mesto, na katerem se srečajo ključni konceptualni problemi, ki imajo usodne posledice za razvoj politične misli v zadnjih 200 letih. Naš namen vsekakor ne more biti sistematična predstavitev vseh razvejanih miselnih tokov in načinov konceptualizacije množice, ki bi nujno moral vzeti v obzir tudi analizo sorodnih konceptov, kot so ljudstvo, človeštvo, skupnost, narod, identiteta itd. Osredotočili se bomo na nekoliko ožje polje, na koncept množice, ki ga prvi sistematično naslovi Spinoza. Ta racionalno politično filozofijo vodi v določeno ambivalentnost: po eni strani se tu inspirira razsvetljenstvo, ki se utemeljuje ravno na ideji, da je razumna vladavina nujno vladavina, ki je v dobro človeka nasploh, torej v dobro najširše zamisljive množice, ki ji pripisujemo človeške lastnosti. Oblast mora, da bi lahko dosegla ideal racionalnosti, priti »v roke« ljudi, funkcija izvrševalca oblasti pa mora postati zgolj funkcija služabnika, izvrševalca ljudske volje. Kot zapiše Marcuse: »Česar pa ljudstvo ne sme sprejeti samo zase, to sme še manj monarh sprejeti za ljudstvo. Kajti njegov zakonodajni ugled temelji prav na tem, da v svoji volji združuje voljo vsega ljudstva.« (Marcuse 2004, 27) Ta moto ključno zaznamuje tako liberalno politično filozofijo kot tudi heglovsko-marksistično tradicijo politične misli: idealen sistem je sistem, kjer si množica vlada sama, kar pomeni, da v končni fazi izgine sama razlika med vladajočimi in vladanimi, kar pogojuje splošno egalitarnost, svobodo in razumnost v najboljši možni družbeni ureditvi.

Toda po drugi strani, je že pri Spinozi prisotna tudi druga, povsem nasprotna ideja, ki je vseskozi vzporedna z idealom vladavine množice, četudi se mu zoperstavlja: množica je namreč lahko tudi nerazumna in podivjana, zato je vloga moderne države pogosto ta, da preprečuje samovoljo množic, ki bi lahko rezultirala v vojni, nasilju, regresiji in kaosu. Zgodovinski fenomen fašizma v 20. stoletju to idejo še podkrepi: vsa množična politična gibanja, torej gibanja, ki imajo podporo množic in obenem tudi izhajajo iz samih množic, ne vodijo vselej k udejanjanju vsesplošne svobode in enakosti kot idealov razsvetljenstva.

Spinozova ambivalentnost do množic, ki torej predstavlja izhodiščno dilemo pričujočega teksta, pa se zdi vsekakor aktualna tudi za sodobno

politično situacijo, ki jo na eni strani zaznamuje diskurz o eliti in 99 % odstotkih zatiranih (le kaj bi bila lahko boljša ponazoritev ne-udejanjenja razsvetljskega projekta), na drugi strani pa strah pred populizmom (teh istih 99 %) razjarjenih množic. Na eni strani obstaja ideja, da morajo množice priti do besede, na drugi pa se govori, da domnevna neumnost današnjega javnega diskurza izhaja ravno iz prilagajanja okusu množic. Pozni kapitalizem se po eni strani zdi kar najdlje od razsvetljenstva, po drugi strani pa se zdi, da je ideal sredinskosti, ki jo vsi razumemo in v kateri se vsi prepoznamo, imanenten tako razsvetljski filozofiji kot novodobnim komercialnim medijskim modelom, popularni glasbi in kulturi nasploh. Kot pravita Adorno in Horkheimer:

64

V stanju nepravičnosti se nemoč in vodljivost množic stopnjujeta z množino dobrin, ki so jim dodeljene. Materialno pomemben in socialno klavrn dvig življenjskega standarda nižjih slojev se zrcali v licemerskem širjenju duha. To, za kar mu gre v resnici, je negacija postvarjenja. Kadar skrepeni v kulturno dobro in si ga podajajo v potrošniške namene, tedaj izpuhti. Poplava natančnih informacij in spolirane zabave ljudi obenem izbrusi v duhovitosti in jih poneumlja. (Adorno in Horkheimer 2001, 12)

V pričujočem tekstu se bomo vsekakor skušali odreči tovrstnemu enostavnemu zavračanju množic. Vprašanje je namreč, če ni tovrstno enostransko zavračanje produkt kulturnega elitizma v najširšem pomenu besede. Pokazati bomo skušali, na kakšen način je tovrsten elitizem imanenten kritični filozofiji, kolikor se po navadi postavi na pozicijo vednosti, ki se po strukturni nujnosti zoperstavlja poziciji (množične) neumnosti. Vsekakor pa ne bomo docela prestopili na povsem nasprotno stališče, da je pozitivno vse, kar je množično. Skupaj z Balibarjem se bomo tako skušali vživeti v Spinozo, »ki ga je gnal njegov lastni strah pred množicami«, obenem pa je vselej stavil na »upanje na demokracijo, ki jo je razumel kot množično osvoboditev« (Balibar 2004, 86).

Tudi sami do množic torej ne moremo zavzeti povsem enostranske pozicije: množična gibanja niso nujno progresivna, vendar pa množic vseeno ne smemo enostavno izključiti, kot neke nerelevantne zunanosti, kar je simptom

novoveške filozofije, ki ga bomo skušali podrobneje raziskati. Za izhodišče si bomo vzeli podobo novoveškega filozofa, posameznika, ki misli in se razlikuje od množic, ki ne mislijo. Skozi Humovo in Spinozovo filozofijo bomo skušali oblikovati drugačen odnos do množic, ki vodi do razsvetljenskega ideala, ki človeka nasploh (in ne filozofa ali kakšno drugo privilegirano skupino) razglasi za razumno bitje. Fragmente v razvoju filozofske misli (od Spinoze in Kanta do Marxa) bomo vseskozi brali vzporedno s sočasnim zgodovinskim dogajanjem in pokazali, da vzpenjajoče se meščanstvo izpodrinja aristokracijo na istih temeljih, kot racionalna in razsvetljenska filozofija izpodrinja religijo na mestu diskurza, ki legitimira oblast. Kot bomo pokazali, to vodi v specifično obliko oblasti, ki sicer zase trdi, da reprezentira množice in človeški razum nasploh, vendar pa vzpenjajoč se liberalizem, ki stavi na ideal razuma in svobode, legitimira predvsem meščanski razred, s tem ko ga prezentira kot univerzalni razred, čigar interesi naj bi predstavljali interese človeštva nasploh.

Razlaščene in nerazsvetljene množice, ki se znotraj liberalnega dispozitiva zoperstavljajo razumu in ki predstavljajo notranjo nevarnost za moderno državo, pa niso nujno zgolj drhal, ki bi jo bilo potrebno razsvetliti. Nasprotno, skušali bomo pokazati, da te množice niso nič drugega kot nastajajoč razred proletariata, o katerem govorita Marx in Engels. Filozofija teh množic ne sme enostavno izključiti kot množic nemislečih, temveč mora ponovno premisliti same temelje filozofije in izključujočo naravo njej imanentne racionalnosti.

65

Filozof kot posameznik, mišljenje kot privatna dejavnost

Novoveško filozofijo že v njeni začetni in najbolj splošni gesti, ki jo ubeseduje Descartesovo geslo »mislim, torej sem«, zaznamuje določen obrat k intimnosti in privatnosti, ki je bil že velikokrat podrobneje analiziran in kritiziran: misel namreč samo sebe utemeljuje ravno v popolni izolaciji in samozadostnosti. Četudi lahko dvomim o vsem, kar mislim, o tem, da mislim, ne morem dvomiti. Temelj vsake samogotovosti, ki je lahko tudi temelj vednosti, je ravno v gotovosti misli same vase. Sama vednost je v *Meditacijah* sicer utemeljena prek drugosti v obliki boga, vendar je v vsakem primeru izključeno, da bi bilo za preverbo filozofske vednosti bistveno potrebna potrditev s strani zunanje avtoritete in intersubjektivna preverba ali da bi bila za produkcijo te vednosti

potrebna predhodna interakcija: druge subjektivnosti so tako v veliki meri izključene iz procesa nastajanja neke vase-gotove misli. Odnos do resnice se prvenstveno kaže v obliki neposrednega uvida posameznika, ki ga omogoča božja milost.

Gotovo so v tej gesti zgoščene določene zgodovinske okoliščine, ki so jo omogočile. V mislih imamo predvsem postopen dvom v dogmatične religiozne avtoritete, ki se je kazal v tem, da so se filozofi trudili pokazati, da sta posameznik in njegova notranja misel tista, ki sama znotraj sebe vsebujeta določeno gotovost, ki je ni potrebno zunanje preverjati. Kot ugotavlja Balibar, postane tako za novoveško filozofijo ključen – v najširšem smislu – koncept zavesti, ki predstavlja »možnost notranjega izkustva, ki ima neposreden dostop do duhovne realnosti,« po drugi strani pa »že pripravlja mesto, kamor se bodo pri Humu, Kantu in Heglu umestile kritike samozavedanja kot učinka ‚fikcije‘ domišljije kot ‚paralogizma‘ čistega uma, kot podobe sebstva ‚potujenega samemu sebi.‘« (Balibar 2004, 10–11)

66

Bolj kot metafizične in ontološke posledice tovrstne zastavitve, nas tu sicer zanimajo površinski učinki, razvidni iz biografij novoveških filozofov, kjer nasploh izstopa določena ideja o samotnosti filozofskega poklica, ki jo je potrebno razumeti povsem konkretno, v smislu vsakodnevne filozofske prakse proizvajanja misli: spomnimo se le Descartesa in njegovega kamina, Spinoze in njegove samote ali Huma, pri katerem se razpetost med samotnim filozofskim delom in družbeno angažiranim udejstvovanjem vleče skozi celotno avtobiografijo *Moje življenje*. Že na njenem začetku Hume ugotavlja: »[...] v tej pripovedi ne bo kaj več kot zgodovina mojega pisateljavanja, saj sem skoraj vse življenje posvetil književnemu delu« (Hume 1974, 31). »Preziral sem vse, razen razvijanja svojega književnega daru,« zapiše v nadaljevanju, vendar po drugi strani večkrat poudari, da mu ni žal, da je za dve leti prekinil študij in ta čas preživel »prijetno in v dobri družbi« (33). Očara ga tudi družabni Pariz, »kjer je toliko občutljive, bistre in vpludne, družbe, ki jo ima to mesto več kot katerokoli drugo na svetu« (37).

Ista dihotomija med samoto in družabnostjo se namreč manifestira tudi na ravni njegove misli. V prvem poglavju *Raziskovanja človeškega razuma* uvede dva tipa filozofije: na eni strani imamo »lahko in jasno« filozofijo, na drugi strani pa »natančno in težko dostopno« filozofijo (Hume 1974, 44). Glede

slednje Hume ugotavlja: »Čisti filozof je v svetu kaj malo cenjena osebnost. O njem menijo, da ne prispeva ničesar k napredku in zadovoljstvu družbe, ker pač živi daleč od ljudi in je predan načelom ter pojmom, ki so prav tako daleč od tega, kar bi ti ljudje lahko razumeli.« (45) Po drugi strani lahka filozofija pogostokrat vključuje tudi zmote in predsodke svojega okolja. Hume sam se ne postavi na nobeno izmed skrajnih pozicij, kar naznači z geslom: »Bodi filozof, toda v vsej svoji filozofiji ostani človek!« Filozof, rečeno heideggerjansko, ne sme povsem zapasti svetu, vendar pa: »čeprav utegne živeti filozof daleč od posla, se mora duh filozofije, če ga posamezniki skrbno negujejo, postopno razširiti po vsej družbi in dati podobno natančnost vsaki večini ali poklicu.« (48)

Vse to se odraža tudi v osnovni zastavitvi Humove filozofije: filozofija mora razložiti navado vsakdanjega mišljenja, misliti mora tisto, kar v tej (in po tej) navadi mišljenja ni mišljeno. Naloga filozofije ni več toliko utemeljitev samogotovosti misli, temveč postane glavno vprašanje: zakaj ljudje mislijo to, kar mislijo? Ob branju Huma tako na prvi pogled izstopajo specifično vsakodnevna in navidez banalna vprašanja, ki v filozofiji niso ravno pogosta: »hočete spoznati čustva, nagnjenja in način življenja Grkov ali Rimljanov?« (127) Ali: »Zakaj je star kmet spretnejši v svojem poklicu od mladega začetnika [...]?« (129).

Prav obrat k funkcioniranju vsakodnevnega in navadnega mišljenja je tisti, ki pokaže, da mišljenje pogostokrat zase zgolj misli, da pozna pravi vzrok in zakone narave: vsak je gotov, da ve, da lahko premika roke, da bo sonce jutri vzšlo ipd. Vendar pa samozavest o nečem ni garant vednosti. Izkaže se, da so vzročno-posledične (in ostale) miselne povezave posledica ponavljajočega se navajanja na tisto, kar se po navadi pojavlja v določenem sosledju (recimo vsakodnevno vzhajanje in zahajanje sonca). Hume tako prizemlji filozofijo in jo na specifičen način približa navadnemu mišljenju navadnega človeka: ta prav tako verjame v tisto, na kar je navajen. Vprašanje množic v pravem pomenu besede sicer še ni postavljeno, vseeno pa je Humov obrat k empirizmu za našo argumentacijo ključen. Samogotovost misli namreč ni več temelj spoznanja, vsakodnevno mišljenje pa se tu morda prvič pojavi kot legitimen predmet filozofske raziskave.

Spinoza in svoboda mišljenja

Odnos do množic, ki se vzpostavi v Spinozovi filozofiji, deli s Humovim odnosom do iste problematike, določeno ambivalentnost, za katero se zdi, da pri njunih predhodnikih ni prisotna. Ta ambivalentnost je simptom vmesnega oziroma prehodnega stanja, ki vodi v razsvetljenstvo. Takrat množice, tudi na prizorišču filozofije, zasedejo centralno mesto. Ta tendenca je vzporedna z miselnim prehodom, ki filozofa ne smatra več za povsem izolirano in od družbe neodvisno bitje, čigar misel je producirana povsem ločeno od družbeno-političnih razmer, v katerih se nahaja. V tem kontekstu ni slučaj, da se čistost filozofske misli od Kanta do Descartesa kaže kot miselni proces, ki skuša v samoti odmisлити vse zunanje vzroke, ki bi lahko nanjo vplivali. Poenostavljeno rečeno naj bi veljalo, da je misel, ki nastane v neki zaprti sobi za kaminom, povsem brezčasna in univerzalna, veljavna v kateremkoli prostoru in času. Kot zapiše Foucault: »[p]ri Descartesu ne boste našli niti enega vprašanja take vrste: Kaj je pravzaprav natančno sedanjost, ki ji pripadam?« (Foucault 2007, 50)

V nasprotju s tem se Spinoza sprašuje: kateri so vzroki moje misli in moje zavesti? Kaj ju določa, da sta, kakršnakoli pač že sta? Kot izpostavi Deleuze, je Spinoza optik, ki svojo poklicno »deformiranost« pretvori tudi v svojo filozofijo: o veri, afekti in zavesti razmišlja kot o učinku, »katerega proces proizvodnje moramo poiskati in ta učinek povezati z njegovimi racionalnimi nujnimi vzroki, kakršni delujejo na ljudi, ki jih ne razumejo [...]« (Deleuze 2012, 16). Spinoza in Hume v osnovi sicer ne zapustita temeljne predpostavke filozofije v enem izmed najširših opredelitev poklica: filozof je tisti, ki misli. To je glavna *differentia specifica* filozofa, zaradi katere ne moremo reči, da so vsi ljudje filozofi. Nasprotno, večina jih ne misli, temveč delujejo sledeč predsodkom, dogmam in navadam. Novoveška filozofija tako postopoma uvede specifično ločnico med mišljenjem in ne-mišljenjem, med posameznikom/filozofom in množico. Ta ločnica privzame morda najbolj skrajno obliko pozneje pri Nietzscheju, čigar kritika filozofije za množice, ki vključuje tudi kritiko socializma in anarhizma, stavi ravno na določeno idejo »aristokratskega« posameznika. Vseeno pa sta Spinoza in Hume med prvimi, ki sploh odpreta vprašanje mišljenja pri množicah.

Mišljenje, ki skuša misliti mišljenje množic, mora sicer biti od tega mišljenja kvalitativno drugačno: filozofska misel mora biti, za razliko od drugih misli, zmožna misliti lasten vzrok, kar je pri Spinozi predpogoj adekvatnega mišljenja. Za razliko od Descartesa pa Spinoza tovrstne misli ne more vzpostaviti kot prvega koraka filozofije. V izhodišču smo namreč postavljeni na pozicijo misli, ki ne pozna lastnega vzroka, do katerega se moramo preko mišljenja šele dokopati. »Zavest je namreč po svoji naravi mesto neke iluzije. Njena narava je takšna, da sprejema učinke, vendar ne pozna vzrokov.« (Deleuze 2012, 24) Zato nas Descartesov princip »jasnosti in razločnosti« spoznanja, ki je pravzaprav princip budne zavesti, ki se zoperstavlja meglenemu in nerazločnemu svetu sanj, delirija in zmedenosti, ne more pripeljati do vzrokov same misli: »jasnost in razločnost nam sami po sebi sicer omogočata, da razpoznamo objekt, vendar nam ne ponudita resnične vednosti o tem objektu; zgrešita njegovo bistvo, saj se naslanjata zgolj na zunanji videz oziroma na ekstrinzične karakteristike, prek katerih lahko o bistvu le ‚domnevamo‘; ne pridemo do vzroka, ki nam pokaže, zakaj je stvar po nujnosti to, kar je.« (Deleuze 1990, 153)

Šele tovrsten zasuk na ravni temeljnega izhodišča vednosti, kakor tudi njene nadaljnje usmeritve, je tisti, ki odpre vprašanje množic na specifično spinozovski način: zakaj množice mislijo (in delujejo) tako, kot mislijo (in delujejo)? Vprašanje je posebej problematično zato, ker vzrok njihovega delovanja ne more biti enostavno odpravljen kot nekaj iracionalnega, temveč je potrebno, ravno nasprotno, poiskati racionalnost v vsaki, še tako v oči bijoči iracionalnosti. Množice tako ne morejo biti več enostavno izključene kot zunanost vsakega mišljenja, njihovo mnenje ne more biti enostavno odpravljeno kot irelevantno. Od tod izhaja določen »optimistični postulat«, ki ga pri Spinozi detektira Balibar: »veliko število posameznikov [se] ne more v večini motiti, ali bolje: množici kot taki se ne more absolutno blesti« (Balibar 2004, 80).

Množice za Spinozo torej niso iracionalne ali zgolj pasivne v zgodovini, vseeno pa ne moremo trditi povsem nasprotnega, torej, da je vse, kar storijo množice, enostavno prav. »[T]emeljni problem politične filozofije,« kot ga (sledeč Deleuzu in Guattariju) postavi Spinoza, tako izhaja iz vprašanja: »Zakaj se ljudje borijo za svojo sužnost, kakor da se bodo s tem rešili? Kako pride do tega, da kričijo: še več dajatev, še manj kruha!« (Deleuze in Guattari

2017, 42) V končni fazi nas tovrstna postavitev vprašanja sili, da opustimo idejo o iracionalnosti množic kakor tudi idejo, da je družbena ureditev enostavno vsiljena od zgoraj, s strani vladajočih. Množice aktivno sodelujejo pri proizvodnji realnosti in se nanjo, prav tako aktivno, odzivajo. V Deleuzovi in Guattarijevi materialistični koncepciji zato velja, da je želja množic vselej udejanjena: »družbena produkcija je izključno samo želeča produkcija v določenih pogojih [...] Reich ni nikdar večji mislec kot tedaj, ko se noče sklicevati na neznanje ali na iluzijo množic, da bi razložil fašizem, in zahteva razlago prek želje in v okviru želje: ne, množice niso bile prevarane, v določenem trenutku in v določenih pogojih so si želele fašizem, in to je tisto, kar je treba razložiti, to perverzijo čredne želje [...].« (Deleuze in Guattari 2017, 41–42)

70

»Perverzija čredne želje« vsekakor predstavlja za racionalno politično filozofijo določeno nelagodje, saj preprečuje, da bi množice enostavno pojmovali kot »zavedene« in jih tako posledično oprali krivde ali da bi na drugi strani trdili, da je ravno enakomerno udejanjenje želje vseh tisto, ki lahko proizvede najbolj racionalen politični sistem. Nasprotno se zdi, da se pogostokrat želja množic sklada s specifično obliko diktature ali celo tiranije oziroma sistema, ki ne dopušča zunanosti, drugačnega mnenja in opozicije. Množice so prav tako pogostokrat nagnjene k izključevanju, iskanju grešnega kozla, k populističnim političnim rešitvam in teorijam zarot. Potrebno bi bilo zarisati zelo natančno ločnico, kjer iste množice, ki v sebi nosijo progresivni in celo utopični politični potencial, postanejo podivjana drhal, ki je zmožna zgolj dekonstruktivnega rušenja, izključevanja in nasilja. Pri tem, ko postavljamo to ločnico, pa moramo biti previdni, da ne prevzamemo pozicije, ki jo kritizira Marx in ki zahteve množic a priori zavrača zaradi lastnega razrednega privilegija.

Če skušamo na to dilemo odgovoriti v kontekstu Spinozove filozofije, se zdi, da je pri »zdravi« množici ključno, da sama ne deluje kot nediferencirano enotno telo, temveč kot heterogeno mnoštvo razumnih posameznikov. Filozofski ideal samote se tu vrne v vsem svojem sijaju, le da ne funkcionira več na način, da bi ločeval samotarskega filozofa od socialne množice, temveč na način, da si Spinoza skuša zamisliti sistem, v katerem bi, vsaj tako se zdi, vsi bili filozofi, torej zmožni adekvatnega mišljenja, ki je nujno tudi mišljenje »po svoje«. Vsi bi morali biti vzrok svojih misli in obenem bi morali biti vsi zmožni

misлити učinke lastnih dejanj. Vsako slepo sledenje avtoriteti se v tem kontekstu izključuje s »pravim« mišljenjem: osnovne postavke filozofije se tako povsem zlijejo z določeno anti-sistemsko in anti-dogmatično držo. Vsak posameznik v množici je (kot posameznik) racionalen in politične težnje množice so, kolikor deluje kot množica racionalnih posameznikov, kot celote sprejemljive: »veliko število posameznikov [se] ne more v večini motiti [...] ,človeška narava je takšna, da si prav vsak z največjo zavzetostjo prizadeva za lastno korist [...] in četudi se v svetu, ki je sestavljen iz tako velikega števila državljanov, nujno naleti tudi na mnoge svetovalce prejkone skromne pameti, je vendarle gotovo, [...] da si večina tega sveta ne bo nikoli želela začeti vojne, temveč bo vedno prežeta z največjo vnemo in ljubeznijo do miru.« (Balibar 2004, 80; prim. tudi Spinoza 1997, 75–76)

Spinoza torej na specifičen način povnanji filozofski ideal, ki ni več zgolj ideal mislečega posameznika, ki se izolira od skupnosti. Spinoza skuša pokazati, zakaj bi ta ideal moral delovati kot temelj socialne vezi v neki racionalni skupnosti, ki je po nujnosti skupnost posameznikov, ki mislijo vsak s svojo glavo. »Delovati iz razuma« namreč za Spinozo ni nič drugega kot »delati tisto, kar sledi iz nujnosti naše narave, gledano le po njej sami« (Spinoza 1988, 305). Idealna družbena ureditev bi torej bila ureditev, ki bi vsakemu dopuščala, da misli v skladu s svojim lastnim razumom. Spinoza lastno filozofijo tako globoko poveže s problemi iz svojega življenja in z idealom skupnosti, v kateri bi bil tudi sam dobrodošel. Ponavljajoča prigoda v njegovem življenju je, kot piše Deleuze, namreč ta, da »[k]amorkoli [...] odide, z večjimi ali manjšimi obeti uspeha hoče in zahteva le, da ga tolerirajo, njega in njegove nenavadne cilje, in glede na to toleranco sodi o stopnji demokracije, o stopnji resnice.« (Deleuze 2012, 10) Spinoza privilegija svobodnega mišljenja ne rezervira le zase ali za filozofski stan in zato lastno situacijo posploši: dobra družbena ureditev bi bila torej tista, ki bi bila sposobna tolerirati raznolikost mnenj in tista, ki ne bi ovirala mišljenja, temveč bi ga, prav nasprotno, še spodbujala: »[...] zakoni, ki se uvajajo v zvezi z mnenji, prizadanejo ne toliko slabe, marveč predvsem dobre ljudi ... Teh zakonov ni mogoče ohraniti drugače kot za ceno velike nevarnosti za državo.« (Spinoza 2003, 286) Popoln sistem bo torej nujno težil k množičnemu udejanjenju privatne svobode mišljenja. Kot pravi Spinoza:

[...] bolj ko bi si zamišljali človeka svobodnega, bolj bi bili prisiljeni priznati, da mora nujno ohranjati samega sebe in biti sam svoj gospodar, kar mi bo zlahka priznal vsak, ki ne meša svobode s kontingentnostjo. Svoboda je namreč vrlina oziroma popolnost: vse, kar izpričuje človekovo slabost, se torej ne more nanašati na njegovo svobodo. Zato nikakor ne moremo reči, da je človek svoboden, ker da lahko neobstaja ali ker da lahko neuporablja razum; svoboden je le, kolikor ima moč, da obstaja in deluje v skladu z zakoni človeške narave. Z drugimi besedami, čim bolj obravnavamo človeka kot svobodnega, toliko težje lahko rečemo, da lahko neuporablja razum in izbere slabo namesto dobrega. (Spinoza 1997, 46)

72

Z današnjega gledišča se ne zdi povsem samoumevno, zakaj je Spinozova filozofija za večinski del družbe okoli njega tako kontroverzna in bogokletna, vendar to postane lažje razumljivo, če si zamislimo skrajne konsekvence njegove misli, predvsem s stališča religioznih avtoritet tistega časa. Spinoza se namreč strastno zoperstavlja vladavini na ravni verovanja, saj se filozofski ideal svobode na ravni privatnega mišljenja direktno zoperstavlja težnjam in dogmam verskih avtoritet, ki želijo zapovedovati mišljenje. Spinozova enačba je tu preprosta: nobena vera ni prava, kolikor verjamemo na ukaz, kakor tudi nobeno mišljenje ni mišljenje, kolikor ne razumemo, kaj mislimo. Zato Spinoza eno temeljnih načel *Teološko-politične razprave* izpelje takole:

Ker ima namreč najvišjo pravico do interpretacije Svetega pisma ravno posameznik, bo lahko pravilo njegovega razlaganja le v naravni luči, ki je vsem skupna, ne pa v kaki višji luči ali zunanji avtoriteti. To pravilo ne sme biti tako zahtevno, da bi ga lahko spoštovali le najbolj bistri filozofi, marveč mora nasprotno biti primerno naravi in sposobnostim, ki so skupne vsem ljudem. (Spinoza 2003, 132)

Pri Spinozi lahko v zametkih že vidimo ideal skupnosti, ki bi posamezniku pustila biti posameznik, ideal paradoksne družbene skupnosti, ki bi v sebi vsebovala naravno stanje, kar postane v poznejšem času razsvetljenstva splošno razširjena paradigma. Proces spreminjanja paradigme pa ne smemo razumeti kot igre, ki bi se izolirano odvijala v maloštevilnih in zaprtih

krogih intelektualcev: filozofija, ki vase vključi problematiko množic namreč vzporedno s tem postaja filozofija, ki ima vpliv na množice, ki svojo vlogo dovršijo v točki, ki jo zgodovinsko zaznamuje Francoska revolucija. Poenostavljeno in redukcionistično rečeno ta točka naznačuje prehod, v katerem filozofski diskurz postopoma izrine s pozicije oblasti religiozni diskurz. Diskurz oblasti, ki ga imamo v mislih, je torej potrebno prvenstveno razumeti kot sredstvo, s katerim je sistem legitimiran pred občestvom množice.

Država, to sem jaz

Spinoza je torej pred svojim časom: okoli njegove osebe in njegovega dela se razporedijo sile, ki ostanejo na istih pozicijah in v enakih medsebojnih razmerjih tudi pozneje, četudi se skozi popularizacijo razsvetljenske misli tehnica premoči prevesi na drugo stran: razsvetljenski racionalizem v 18. stoletju postopoma nadomesti religijo kot sredstvo legitimacije oblasti, saj ponudi drugačno razrešitev problema odnosa med množico posameznikov in oblastjo. Vse to spremlja širši proces političnega dogajanja, v katerem sprega razsvetljenske filozofije in interesov meščanskega razreda postopoma prevladata nad prej nepremagljivim zavezništvom med monarhično oblastjo, verskimi avtoritetami in dogmatično ter metafizično filozofijo Leibnizevega ali Descartesovega tipa. Slednja sicer direktno ne legitimira določenega tipa oblasti, vsekakor pa nima neposrednega interesa, da bi lastna filozofska spoznanja in ideale razširjala med množice. Imanenten del razsvetljenstva pa je nasprotno določen imperializem razuma: razsvetljevanje tistih, ki še niso razsvetljeni. Spinozovo vztrajanje pri verski toleranci tako postane v 18. stoletju ključen element političnega boja. Kot zapiše Herbert Marcuse:

Francosko razsvetljenje, ki se je bojevalo proti absolutistični državi, zahteve po strpnosti ni oblikovalo relativistično, temveč jo je postavilo kot del splošnega prizadevanja za boljšo obliko oblasti [...]. Strpnost ni pomenila priznanja vseh obstoječih strani. Prej je pomenila odpravo ene najvplivnejših strani: duhovščine, povezane s fevdalnim plemstvom, ki pa je nestrpnost uporabljala kot sredstvo gospodstva. (Marcuse 2004, 330)

Razsvetljenska filozofija tu predstavlja ključen obrat, saj ne izhaja več iz perspektive oblasti, temveč iz perspektive posameznika v množici; iz perspektive tistega, ki si želi sistema, ki bi mu omogočal dovršitev njegovega privatnega interesa, realizacijo njegove privatne svobode. Razmerje tu ni več izrazito enostransko kot prej, ko je vladar moral množice le voditi, obvladovati ter jim ukazovati in ko se je bilo nesmiselno spraševati, kako zadovoljiti voljo množic ali kako ugoditi njihovim željam. Nasprotno, šele v tovrstnem pozicioniranju, ko se filozofija ne postavi na pozicijo vladarja, temveč na pozicijo ljudstva, lahko osrednje vprašanje politične filozofije postane vprašanje: »Kakšen družbeni sistem in kakšno vladavino si želimo?«

74

Zdi se, da se poruši osnovno razmerje, preko katerega je določeno, kdo je tisti, ki vlada (posameznik), in kdo tisti, ki se podreja (množica), kar je ena najbolj daljnosežnih posledic razsvetljenstva: razsvetljeni vladar je (vsaj v nemškem idealizmu) posameznik, ki naj bi bil le izvrševalec volje množic, pravzaprav njihov podložnik. Kot pravi Kant v slavnem spisu *Kaj je razsvetljenstvo?*: »[č]esar pa ljudstvo ne sme sprejeti samo zase, to sme še manj monarh sprejeti za ljudstvo. Kajti njegov zakonodajni ugled temelji prav na tem, da v svoji volji združuje voljo vsega ljudstva.« (Kant 2006b, 27)

Seveda je iz zgodovine dobro znano, da je mogoče »v imenu ljudstva« početi marsikaj. Radikalnost te spremembe je pogostokrat le navidezna in izraz »revolucija«, kolikor ga razumemo kot popolno spremembo predznaka moči, kjer vladani sami postanejo vladajoči, je potrebno v primeru razsvetljenstva razumeti v zelo specifičnem in omejenem smislu. Vladar mora sedaj svoja dejanja drugače legitimirati in bolj izrazito uporabljati sredstva, s katerimi ljudstvo prepriča, da deluje v njihovem interesu. Kot pokažeta zgodnja Marx in Engels, je problem meščanske revolucije ta, da je univerzalna zgolj na ravni idej. Oblasti ni potrebno prepričati toliko množice kot univerzalne človeške skupnosti, temveč oblast nagovarja množico kot množico posameznikov, ki se povratno vsak privatno identificirajo s sistemom, v katerem živijo: oblast se legitimira kot najboljša za interes posameznika. Jasno je, da je tovrstna identifikacija – posameznik v množici, ki se v konkurenčnem boju bori za svoj privatni interes – prvenstveno značilna za vzpenjajočo se buržoazijo.

Miselne izvore, kjer se množice začnejo identificirati kot posamezniki, je mogoče najti že v izhodiščih novoveške filozofije, posebej v njenem

razumevanju boga in njegovega razmerja s človekom kot posameznikom. Že Luther je utemeljil krščansko svobodo »kot notranjo vrednoto, ki jo je treba razvijati ne glede na kakršnekoli zunanje pogoje« (Marcuse 2004, 23). Spinoza nadalje z vzpostavitvijo enačaja med bogom in naravo dokončno vzpostavi »ateistično« idejo substance, ki je vpisana v sam tuzemski svet, njegov razvoj in njegovo zgodovino. Spinozov Bog ne ukazuje, tudi Adamu ničesar ne prepove. Bog, čigar ukaz bi se razodel samo izbrancem ali čigar beseda bi bila zapisana zgolj v določeni knjigi, bi bil po definiciji nepravičen bog. V nasprotju s tem se mora Bog razodevati vsem v enaki meri in zato se razodeva vsakemu posamezniku posamezno. Rečeno z druge strani: vsi posamezniki morajo imeti enako možnost neposrednega dostopa do Boga. To pomeni, da je božja previdnost na delu tudi (in predvsem takrat), ko je človek enostavno človek in sledi svoji naravi, svojim težnjam in afektom, brez kakršnegakoli vpliva drugosti. V jeziku poznejše klasične ekonomije bi lahko rekli, da mora slediti svojemu privatnemu interesu. Pri Spinozi tako lahko beremo:

75

[k]adar sleherni človek najbolj išče svojo korist, so ljudje drug za drugega najbolj koristni. Zakaj čim bolj vsakdo išče svojo korist in čim bolj si prizadeva ohraniti sam sebe, tem bolj je obdarjen z vrlino ali – kar je isto – s tem večjo zmožnostjo delovanja po zakonih svoje narave, se pravi s tem večjo zmožnostjo zato, da živi pod vodstvom razuma. (Spinoza 1988, 285)

Poslušnost Bogu tako postane poslušnost samemu sebi kot izoliranemu posamezniku in njegovemu razumu. Razum pa lahko deluje le tako, da ne sledi ukazom nikogar drugega kot le samega sebe. Tako pri Spinozi kot (še bolj izrazito) pri Kantu se tako filozofski ideal samote pretvori v vrhovno filozofsko načelo vladavine razuma (oziroma uma). Človeška narava ni nekaj zlega, temveč je v samo njeno jedro postavljena razumna instanca, ki je v neposredni zvezi z Bogom. In božja previdnost je garant, da množstvo posameznikov, ki sledijo svoji lastni naravi, ni enako kaosu in vojni vseh proti vsem. Za red in razvoj nam ni potrebno skrbeti z dogmatičnimi ukazi, saj zanju skrbi božja (ali naravna) previdnost. Kot zapiše Kant v spisu *Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča*:

[t]ako posamezniki kakor cela ljudstva bolj malo mislijo na to, da pri tem, ko vsak po svoji volji in pogosto drug proti drugemu zasledujejo lastne namere, neopazno sledijo naravni nameri, ki jim je neznana in deluje kot neke vrste vodilo, pri čemer to namero, ki bi jih sicer, tudi če bi jim bila znana, bolj malo zanimala, s svojim delovanjem podpirajo. (Kant 2006a, 5)

76

Razvoj je tako imanentno umeščen v zgodovino, zgodovina pa povratno postane v nemškem idealizmu postopno udejanjanje razuma in svobode: kar je videti kot kaos, kot vojna vseh proti vsem, »vendarle lahko spoznamo kot razvoj njegovih [človeških] prvotnih zasnov, ki nenehno, čeprav počasi, napredujejo« (Kant 2006a, 5). Idealen sistem je tako v razsvetljenstvu združen s predstavo o idealu (rousseaujevskega) naravnega stanja, kjer se osnovne enote (atomi) ne srečajo, obenem pa je tudi v tesnem razmerju s Hobbesovo predstavo o vojni vseh proti vsem. Lahko bi rekli, da je edina razlika med vojno in dovršeno moderno državo, ki naj bi bila garant večnega miru, ta, da se vojna z drugimi sredstvi odvija na področju demokratične politike in predvsem ekonomije. V obeh primerih je v ozadju ista težnja, ki ne more biti odpravljena, saj je to najgloblja težnja same racionalne človeške narave. »Bodimo torej hvaležni naravi za to,« piše Kant, »da se ne prenašamo, za nevoščljivo tekmujočo nečimrnost, za nepotešljiv pohlep po imetju ali po vladanju! Brez vsega tega bi vse odlične naravne zasnove za vse večne čase nerazvite dremale v človeštvu. Človek hoče slogo, a narava ve bolje, kaj je dobro za njegov rod, in hoče razdor.« (Kant 2006a, 9) Teh teženj torej ni mogoče povsem odpraviti, najbolje pa jih lahko kontroliramo, če jih preusmerimo in izoliramo na področje ekonomije.

Sprega meščanskega razreda in razsvetljenske filozofije kot nove državne ideologije je torej vsekakor temeljna. Prav tako je potrebno nujno razumeti kot vzporeden proces, v katerem se posameznikov miselni nazor, iz katerega izhaja tudi to, kar si posameznik predstavlja kot njegov privatni interes, povsem stopi s sistemom, torej razsvetljeno državo. Kot pravita Deleuze in Guattari: »Racionalna misel je državna filozofija: zdrava pamet, skupnost vseh zmožnosti v centru cogita, je državni konsenz dvignjen do absoluta.« (Deleuze in Guattari 1987, 376) Razsvetljeni državi se racionalen človek ne upira, saj bi bil to upor proti njegovim lastnim interesom. Vsak upor zato

po definiciji postane iracionalen. Miselna svoboda posameznika pa določa njegovo prakso, ki naj bi izražala materialen, ekonomski interes posameznika. Tako je na več nivojih razbita sprega monarhije, plemstva in religije, ki se izraža skozi geslo: »Bogu, kar je božjega, in cesarju, kar je cesarjevega.« Revolucija naj bi namreč povzročila, da vladar kar naenkrat ni več na poziciji Boga, vsaj kolikor to pozicijo razumemo kot pozicijo, ki ji je potrebno brezpogojno in s sklonjeno glavo verjeti. Poslušnost razsvetljeni državi tako ni nič drugega kot poslušnost lastni racionalnosti. Geslo »Država, to sem jaz!«, ki simbolizira absolutizem, postane geslo vsakega državljana, kolikor se njegov razumen interes posameznika povsem prekrije z občim interesom države, ki skrbi za vse svoje posameznike.

Pozicija, ki jo sedaj zasede oblast, je torej še vedno alegorija božanske pozicije: oblast je tista, ki (tako kot bog) omogoča udejanjenje posameznikove svobode: »[n]ajvečji problem za človeški rod, h katerega rešitvi ga sili narava, je v tem, da doseže civilno družbo, v kateri vlada največja svoboda, torej vsesplošni antagonizem njenih članov.« (Kant 2006a, 10) Če pa je svoboda nujno vezana z antagonizmom, mora obstajati sila, ki preprečuje, da bi bilo to stanje enostavno enako destruktivni vsesplošni vojni; sila, ki bi to vojno preusmerila na področje ekonomije kot način nenasilnega, torej legalnega tekmovanja. Da se to tekmovanje torej ne bi začelo spet posluževati vojnih sredstev, je v razsvetljeni državi nujna instanca, ki zagotavlja mir. Meje te svobode morajo biti, kot pravi Kant, »skrajno natančno določene in zavarovane, da bi lahko obstajala s svobodo drugih« (2006a, 10). Posameznik mora te meje absolutno spoštovati oziroma naj ne bi niti mogel početi nič drugega, saj je v njegovem, na razumu utemeljenem privatnem interesu, da varuje svojo lastno svobodo pred drugimi.

Fascinantno je opazovati, kako se pri Kantu »absolutna ubogljivost«, ki se ji je razsvetljenstvo v izhodišču zoperstavljalo, po neki drugi poti vrne v samo jedro legitimacije oblasti; ubogljivost, ki je zgolj ubogljivost samemu sebi, toda paradokсно obenem tudi ubogljivost državi. Popolna poslušnost je potrebna zato, ker bi bilo vsako upiranje sistemu, kjer vsak lahko misli, kar hoče, v protislovju z načeli razuma in z načeli svobode. Posameznikova identifikacija se tu zdi popolnejša kot pri religioznem »slepem« uboganju. Odnos do posvetne, obenem razsvetljene in absolutne oblasti, kot se ta vzpostavi v nemškem

idealizmu, tako izraža izjemno trdno in brezkompromisno vero v oblast. Končni rezultat gibanja, ki se je začelo kot gibanje proti slepemu uboganju, je vsekakor ironičen.

Začetki tega obrata k uboganju se v osnovni obliki pojavijo že pri Spinozi, vendar je v tem kontekstu, zaradi Spinozovega paralelizma med mišljenjem in delovanjem, nekonsistentno izpeljati svobodo misli, ki ne bi rezultirala tudi v svobodi dejanj. Svobodno mišljenje mora pri njem, kot izpostavlja Deleuze, rezultirati v adekvatnem delovanju, saj v nasprotnem primeru tudi samo ne more biti svobodno. Pri Kantu pa postane ideal popolne ubogljivosti možen ravno zaradi striktnega ločevanja med mišljenjem in delovanjem, ki ga kasneje kritizira Marx v slavni 11. tezi o Feuerbachu, ki deloma izhaja iz ideala filozofske samote: vsak lahko (privatno) misli, kar hoče, vendar pa, kot del neke množice, ne sme vsak enostavno delati tega, kar hoče. Kantov vladar tvega in pravi: »rezonirajte, kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni!« (2006b, 29) Podoba filozofa kot nekoga, ki misli s svojo glavo, obenem pa z njo ne deluje povsem, postane ideal zglednega državljana. Ta državljan, s čigar pozicije govori Kant, pa obratno seveda ceni vladarja, ki se mu ne zdi pod častjo izjaviti, »da ima za dolžnost v verskih zadevah ljudem ničesar ne predpisovati, temveč jim v tem pogledu pustiti vso svobodo [...]« (2006b, 28).

Nadzor nad mislimi torej ni več potreben, je pa ravno zato potreben še strožji nadzor nad dejanji. Vsi namreč niso filozofi, torej povsem identificirani z absolutno razsvetljsko oblastjo. Smo šele v procesu razsvetljevanja, kot pravi Kant. Ni slučaj, da postanejo represivni organi, namen katerih je usmerjanje, nadzor in kaznovanje dejanj zares potrebni šele v tovrstni konstelaciji, ko popusti sam nadzor nad mislijo. Kantov popolni vladar, »tisti, ki se, sam razsvetljen, ne boji senc,« zato nujno potrebuje »številno, zelo disciplinirano vojsko za poroka javnega miru« (2006b, 29). Nasilje je lahko preprečeno le v konkurenčnem boju s še večjo grožnjo nasilja, ki je privilegij, kakršnega se lahko poslužuje le država. Vojska in policija, ki skrbita za mir, sta tako sredstvi, ki se jih poslužuje razum, ko je soočen z nerazumnimi težnjami še ne razsvetljenih množic.

Iz medsebojnih učinkov, ki nastajajo na osnovi novega razumevanja človeka, kot ga ponudi razsvetljenstvo, se nastavki za nastop zgodnjega

Marxa retroaktivno zdijo zelo samoumevni: ločevanje med mišljenjem in dejanji (med teorijo in prakso) je v tesni povezavi z (zgolj lažno univerzalno) meščansko ideologijo, ki je v tesni zvezi z ekonomskim liberalizmom in moderno državo. Jasno je tudi, da je vsak upor lahko le upor v mislih in besedah, upor v praksi pa je nujno nelegitimen, saj zavzame le obliko nasilja. Koncept nasilja je tako bistveno povezan z vdorom v privatno lastnino, ki razsvetljenemu (meščanskemu) posamezniku ni v interesu, na podoben način kot razsvetljenemu filozofu ni v interesu vdor v misel. In jasno je, da so subjekti te nezaslišane revolucije, ki ne zaobsega samo miselne, temveč tudi materialno spremembo, ravno tisti, ki so izključeni iz univerzalnosti; razlaščene proletarske množice, ki se hočejo polastiti privatne lastnine. Heglovska drhal, kot pokaže Frank Ruda, ki se ne obnaša racionalno in ne spoštuje zakonov, ta podivjana in strašljiva množica, ki preganja filozofe, je le korak do Marxovega proletariata kot razreda, ki se racionalno zave svojega interesa in skuša tako šele stopiti na prizorišče zgodovine.

Od drhali k proletariatu

Razsvetljensko filozofsko pozicioniranje, kot smo ga orisali, ni neka zgodovinsko presežena oblika identifikacije, temveč še danes predstavlja eno najpogostejših oblik samorazumevanja med tistimi, ki se ukvarjajo s filozofijo v širšem pomenu besede – med intelektualci, kritiki, teoretiki itd. Na najsplošnejši ravni bi lahko to pozicijo orisali tako: tisti, ki mislijo, sebe vidijo kot različne od tistih, ki domnevno ne mislijo, torej kot različne od množic, ki jih je domnevno potrebno šele razsvetliti. Skušali smo zarisati, v kolikšni meri je tovrstna perspektiva tesno prepletena z notranjim razvojem filozofije na eni strani in zgodovinsko pozicijo meščanskega razreda nasploh na drugi strani. To nas pripelje, vsaj če skušamo misliti možnost filozofije razrednega boja, do nujnega vprašanja: je postrazsvetljenska filozofija, ki skuša biti filozofija razrednega boja, dovolj radikalno mislila lastne filozofske predpostavke, kolikor se zdijo tesno zvezane s predpostavkami meščanske ideologije? Kako globoko moramo premisliti najsplošnejše predpostavke filozofije, če želimo, sledeč Marxu, zavzeti isto pozicijo kot proletariat? Pozicija proletariata namreč ni samo pozicija vsečne pravičnosti, ki izhaja iz filozofije zunanjega svetovnega

nazora, temveč je po Althusserju privilegirana miselna pozicija, pozicija znanosti, s katere je mogoče videti resnico. Šele s te pozicije postane vidna povezava med temelji moderne evropske misli in meščanskim razredom. Zgolj z gledišča proletariata je nadalje mogoče videti specifično filozofski idealizem, ki se skriva v razkolu med svobodo misli in (ne)svobodo dejanj. Težnja, ki ji skušamo slediti, je torej obenem proti-filozofska, saj sili k premisleku (in potencialni opustitvi) najsplošnejših temeljev filozofije in njej imanentnega *common sense*, in težnja, ki je filozofska *par excellence*: zavzeti pozicijo, s katere so stvari vidne takšne, kot v resnici so.

80

Pokazali smo, da se Spinoza boji množic iz istega razloga, zaradi katerega Kant poudarja vlogo državnega represivnega organa: vsa populacija namreč še ni razsvetljena. Filozof je tisti, ki misli, vendar niso vsi ljudje filozofi. Ločnica med mišljenjem in ne-mišljenjem, med posameznikom/filozofom in množico se torej ohrani, četudi je deklarativna pozicija razsvetljenstva ta, da bi ta ločnica morala, s tem ko bi vsi postali razsvetljeni, izginiti. Toda zakaj bi bilo tistim, ki so na privilegirani poziciji mišljenja, sploh bilo v interesu, da bi mislili vsi? Realno zgodovinski razvoj modernih družb tako izpostavi notranji paradoks v samem jedru razsvetljenstva. Paradokсно je, kot smo izpostavili že na začetku, da se danes, navkljub nadvse dodelani tehnologiji svobodnega širjenja informacij (kar predstavlja določeno ironično dovršitev ideala vsesplošnega rezoniranja v razsvetljeni državi), zdi, da se namesto razuma vse bolj širita neumnost in prazen spektakel. Četudi se ta izjava morda zdi ena najbolj samoumevnih in pogostih izjav, ki prihajajo s strani današnjih intelektualcev in akademikov, pa moramo preizprašati pozicijo, s katere prihaja; pozicijo razsvetljenega, ki opazuje nerazsvetljene množice; pozicijo, ki ji je pogostokrat v interesu reprodukcija razlike med mislečimi in nemislečimi, četudi deklarativno nemara zase trdi drugače.

Potencialno izhodišče za tovrstno preizpraševanje ponudi Deleuze v *Razliki in pojavljanju*, kjer se zoperstavlja temu, da bi se mogli vsi prepoznati v splošni človeški naravi, utemeljeni na skupnem razumu, kot to terja racionalna filozofija. Čeprav Deleuze sam tega nikjer direktno ne izpostavi, menimo, da je mogoče njegovo pozicijo razumeti kot anti-razsvetlensko pozicijo proletariata, ki se noče razpoznati v idealih nekega partikularnega družbenega razreda. Kot pravi Deleuze: »mnogim je v interesu reči, da ,tole' vsi vemo, da

tole vsi prepoznamo, da tegale nihče ne more zanikati» (Deleuze 2011, 217). V ozadju je nereflektirana predpostavka, da »vsi mislimo naravno, ker naj bi vsi implicitno vedeli, kaj pomeni misliti. Najbolj splošna forma reprezentacije je torej v elementu skupnostnega čuta kot premočrtne narave in dobre volje« (218). Tako se tvori osnovna vrednostna razlika med tistimi, ki mislijo, in tistimi, ki ne mislijo. S to gesto samo pa se ne samo zagotavlja temelja misli v smislu novoveške filozofije, kjer je prava misel tista, ki zase ve, da zares misli, temveč se izvaja tudi določena segregacija in selekcija: reproducira se določena neenakost med mislečimi in nemislečimi. Vsak upor je po definiciji nujno neracionalen – kdor se ne razpozna in kdor se ne strinja z določili razsvetljenske države, ta ne misli. Zato so Deleuzovi »osamljeni in strastni kriki«, ki »zanikajo, da ,vsi vemo,« in zanikajo, »da nihče ne more zanikati,« primerljivi s krikom proletariata, partikularnimi krikom, ki jim je v lastnem materialnem interesu, da se nočejo razpoznati v domnevno univerzalnem in ki nočejo sprejeti racionalne dogme, da se razumu ni mogoče upirati. »To ni ugovor v imenu aristokratskih predsodkov,« piše Deleuze, »ne gre za to, da malo ljudi misli in ve, kaj pomeni misliti. Nasprotno, je nekdo, četudi le eden, z nujno skromnostjo, ki mu ne uspe, da bi vedel, kar vsi vemo, in ki skromno zanika tisto, kar naj bi vsi prepoznali. Nekdo, ki se ne pusti reprezentirati [...].« (Deleuze 2011a, 217)

Ni torej naključje, da so tisti, ki se ne razpoznajo v univerzalnem razumu in svobodi razsvetljenstva, ravno tisti, ki so podrejeni. Materialni razlogi za to, da delavski razred nima dovolj prostega časa, v katerem bi se lahko ukvarjal z intelektualnimi dejavnostmi, so dobro znani. Po drugi strani sama delitev na kapitalistični in delavski razred do določene mere uteleša ločnico med mišljenjem in delovanjem: mišljenje ukazuje delovanju, ki povratno izpolnjuje ukaze mišljenja in mu prinaša presežno vrednost. Tistim, ki so razglašeni za nemisleče, ne more biti v interesu, da se razpoznajo v mišljenju, ki jim je vsiljeno od zunaj in ki je v nasprotju z njihovimi materialnimi interesi. Hierarhična delitev na mišljenje in delovanje, ki ima številne konkretne družbene učinke, je tako v post-heglovskem obdobju morda zgodovinsko prvič razpoznana kot hierarhična pozicija in posledično deležna radikalne kritike. Max Stirner tako pravi, da je »človeštvo [...] včasih razdeljeno na dva razreda: kultivirane in nekultivirane. Prvi, kolikor so vredni svojega imena, se ukvarjajo z mišljenjem

in nazori. [...] Zahtevajo podložno čislanje misli, ki jo samo razpoznajo. [...] Hierarhija je dominacija misli, dominacija prikazni duha!» (Stirner 2014, 66)

Stirner ostaja na abstraktni ravni. Bolj konkretne učinke dominacije določene misli prikažeta Marx in Engels v *Nemški Ideologiji*:

Vladajoče misli niso nič drugega kot idejni izraz vladajočih materialnih razmer, torej misli njegovega gospostva. Individue, ki sestavljajo vladajoči razred, imajo poleg drugega tudi zavest in zato mislijo; kolikor torej kot razred vladajo in določajo celotni obseg neke zgodovinske epohe, delajo to, kar je samo po sebi razumljivo, v vsej razsežnosti, vladajo poleg drugega torej tudi kot misleči, kot producenti misli, urejajo produkcijo in distribucijo misli svojega časa; tako so torej njihove misli vladajoče misli epohe. (Marx in Engels 1979, 57)

82

Misel, ki torej trdi, da je interes posameznika tisti, ki mu morajo vsi slediti, in misel, ki neracionalnost zveže s posegom v posameznikovo avtonomijo, v njegovo misel in njegovo privatno lastnino, je torej misel, ki samo sebe reproducira, obenem pa ustvarja množico tistih, ki so razlaščeni – tako misli kot tudi lastnine. Kot pravi Frank Ruda:

Heglova drhal vznikne na točki nemožnosti udejanjanja svoje svobode, vznikne iz revščine. Kajti »revščini [postane] nemogoče [...], da bi karkoli spravila skupaj«. Vznik drhali iz te nemožnosti pomeni, da drhal to objektivno dano, zunanjo nemožnost spozna kot tako in iz nje postavi nemožno zahtevo po nepravici do enakosti, ki na podlagi logike dvojne latence vključuje prav vsakega poljubnega posameznika. In ravno to je točka, na katero Marx, kot se glasi moja trditev, naveže svojo določitev proletariata. Marxov proletariet: »confronts [...] society with its own impossibility«. Ta pot pelje, kot se glasi teza, od drhali k proletariatu, saj je mogoče pokazati, da ima proletariet prav vse prikazane značilnosti drhali. (Ruda 2015, 309–310)

Bibliografija | Bibliography

Adorno, T. W., in M. Horkheimer. 2001. *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Balibar, É. 2004. *Strah pred množicami*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Deleuze, G. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.

----. 2011. *Razlika in ponavljanje*. Ljubljana: Založba ZRC.

----. 2012. *Spinoza. Praktična filozofija*. Ljubljana: Krtina.

Deleuze, G., in F. Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

----. 2017. *Anti-Ojdip. Kapitalizem in shizofrenija*. Ljubljana: Krtina.

Foucault, M. 2007. »Kaj je razsvetljenje?« V *Življenje in prakse svobode*, uredila Jelica Šumič Riha, 49–57. Ljubljana: Založba ZRC.

Hume, D. 1974. *Raziskovanje človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kant, I. 2006a. »Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča.« V *Zgodovinsko-politični spisi*, uredil Rado Riha, 3–21. Ljubljana: Založba ZRC.

----. 2006b. »Kaj je razsvetljenje?« V *Zgodovinsko-politični spisi*, uredil Rado Riha, 21–31. Ljubljana: Založba ZRC.

Marcuse, H. 2004. *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Marx, K., in F. Engels. 1979. »Nemška ideologija.« V *Izbrana dela v petih zvezkih. Zvezek II*, K. Marx in F. Engels, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ruda, F. 2015. *Heglova drhal. Raziskava »Orisa filozofije pravice«*. Ljubljana: Založba Sophia.

Spinoza, B. 1988. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

----. 1997. *Dve razpravi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

----. 2003. *Teološko-politična razprava*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Stirner, M. 2014. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*. London in New York: Verso.