

Peter Hallward*

Komunizem intelekta, komunizem volje¹

Zastavitev vprašanja komunizma v terminih njegove »ideje« ima vsaj dve izhodiščni prednosti.

Predvsem pomaga razločiti komunizem od njegove redukcije na zgolj in samo antikapitalizem. Seveda je kritika kapitalizma jedro Marxovega zrelega dela in ostaja bistven del vsakega podvzetja, ki želi anticipirati morebiten prehod v komunistični način produkcije. Jasno je tudi, da kapitalizem vzpostavi in nato stopnjuje nekatere historične pogoje, znotraj katerih je prvič postalo mogoče prizadevati si za odpravo razredov in neenakosti, in to ne le v utopičnem smislu. Toda dati prednost destrukciji kapitalizma pred konstrukcijo komunizma pomeni preveč popustiti samemu kapitalizmu. Kolikor komunizem dojemamo le kot bolj ali manj »neizogibno« posledico samouničenja kapitalizma, ostane njegovo formuliranje omejeno in kompromitirano z zgodovino, ki jo skuša preseči: bolj ko vztrajamo, da moramo pri mišljenju komunizma najprej počakati, da kapitalizem ustvari pogoje za svoje eventualno samouničenje, težje postaja razločiti antikapitalistični odpor od dejansko prokapitalističnega entuziazma do polne subsumpcije vseh aspektov družbenega življenja pod eno samo, globalno integrirano mašinerijo produkcije.

Drugič, poudarek na ideji komunizma do določene mere dopušča prosto ali »predrzno« spekulacijo oz. refleksijo o komunizmu kot projektu ali možnosti, neodvisno od dediščine prej obstoječega komunizma. Upravičeno nas vzpodbuja, da kot sekundarna opustimo vprašanja, ki jih vedno znova postavljajo skeptiki, razočarani in tisti, ki želijo preiskati dokončno rešitev problema, še preden so se pripravljene z njim dejansko spoprijeti. Kako si drznemo govoriti o Komunizmu, pravijo, če pa nismo dognali nobenih alternativ trgu, zmožnih širokega delova-

27

¹ Precej daljši verziji drugega in tretjega dela tega besedila sta bili prvič objavljeni pod naslovom »The Will of the People: Notes Towards a Dialectical Voluntarism«, v: *Radical Philosophy* 155, maj-junij 2009.

* Middlesex University, London

nja, če nismo rešili problema centralizirane birokratske države, izgnali duhov Maa ali Stalina itn. Te vrste ugovori me nekoliko spominjajo na način, kako so sicer »napredni« ljudje nekoč govorili o koncu suženjstva v Združenih državah Amerike. Celo pristni demokrat, kakršen je bil Thomas Jefferson, se je skupaj s praktično vsemi svojimi revolucionarnimi sodobniki ustrašil vprašanja emancipacije ali ukinitve, saj si še niso znali predstavljati delujoče rešitve problema, ki so ga podedovali in sprejeli: niso si mogli predstavljati (če izvzamemo fantazme o deportaciji nazaj v Afriko), kaj bi bilo z rasno spravo po odpravi suženjstva glede na dediščino brutalnosti in resentimenta, ki jo je to proizvedlo. Podobno umanjkanje politične imaginacije služi ohranitvi še vedno prevladujočega občutka, da »ni alternative«, in zadržanju komunizma, skupaj z nekaterimi drugimi idejami, daleč stran od dnevnega reda.

Mislim, da bi bilo bolje slediti zgledu, ki so ga dali ljudje, kot so bili Robespierre, Toussaint L'Ouverture ali John Brown: soočeni z nedopustno institucijo suženjstva, so izkoristili prvo priložnost, da bi se z vsemi razpoložljivimi sredstvi lotili njegove odprave. Che Guevara in Paulo Freire bi storila isto proti imperializmu in zatiranju. Danes dr. Paul Farmer in njegovi »Partners in Health« na Haitiju, v Čilu in drugod, soočeni z nedopustnimi neenakostmi v globalni zdravstveni oskrbi², prevzemajo podoben pristop. V vsakem od teh primerov osnovna logika ne bi mogla biti enostavnejša: ideja, kot je ideja komunizma ali enakosti ali pravičnosti, zapoveduje, da moramo stremeti k njeni realizaciji brez kompromisov ali odlaganj, preden so sredstva takšne realizacije prepoznana kot izvedljiva, legitimna ali celo »možna«. Hoteno stremljenje k realizaciji bo tisto, ki bo nemožno sprevrnilo v možno in razbilo parametre izvedljivega.

I.

28

Samega Marxa ni mikalo pisati »recepte [...] za kuhinjo prihodnosti«³; bil je, kot je dobro znano, nenaklonjen razpredanju o ideji komunizma. Toda pri Marxu, kot je splošno sprejeto, ima ta ideja dve različni vlogi. Na eni strani sklicevanje na komunizem služi kot vodilo, anticipacija družbe v skladu s starim sloganom, prevzetim iz Babeufa in nato Louisa Blanca: »Vsak po svojih sposobnostih, vsa-

² Spletna stran »The Partners in Health« je: www.pih.org; cf. Tracy Kidder, *Mountains beyond Mountains: The Quest of Dr. Paul Farmer*, Random House, NY 2004.

³ Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, 1. zvezek, prev. S. Krašovec et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, str. 19.

komur po njegovih potrebah!«⁴. Komunizem v tem smislu služi kot vodilo za prihodnji razvoj. »Na mesto stare meščanske družbe,« kot pravi v *Manifestu*, »stopi asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega pogoj za svobodni razvoj vseh.«⁵ Delovati takšni asociaciji nasproti pomeni stremeti k aktualizaciji tistega »kraljestva svobode«, ki za Marxa, kot prej za Kanta in Hegla, oblikuje naše najbolj bistveno normativno načelo: avtonomni razvoj »človeške moči, ki je samemu sebi namen«⁶. Na drugi strani za Marxa kot neutrudnega kritika zgolj »utopičnih« oblik socializma, komunizem predstavlja dejanski zgodovinski projekt. »Komunizem za nas ni *stanje*, ki naj bo vzpostavljeno, *ideal*, po katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo *dejansko* gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje. Pogoji tega *gibanja* se podajajo iz zdaj obstoječih predpostavk.«⁷

Razprava glede najboljšega razumevanja povezave teh dveh vlog že od začetka deli borce komunističnega projekta. Različica Kantovega predpisa umnega načela, neodvisnega od vsake zgolj empirične pojavitve (ideja »regulativnega ideala«) stoji na enem polu argumenta, različica Heglovega vztrajanja pri konkretnem, historičnem in institucionalnem posredovanju (ideja »enotnosti pojma in dejanskosti«) pa na drugem. Teh dveh polov ni težko prepoznati v delu Alaina Badiouja in Slavojja Žižka – ta primerjava je bila dana že mnogokrat, nemalokrat pri samem Žižku.

Badioujevo zavračanje kompromisa z »nujnim gibanjem zgodovine« med globoko reakcionarnim obdobjem sredi 70. let je prispevalo k temu, da je ostal najmočnejši in najpomembnejši mislec svoje generacije. Morda je edini veliki filozof

⁴ Karl Marx, »Kritika gothskega programa«, prev. Maks Veselko, v: *MEID III*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967–1975, str. 494.

⁵ Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, prev. Cene Vipotnik in Božidar Debenjak, v: *MEID III*, str. 613.

⁶ Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, 3. zvezek, prev. Ivan Lavrač, Cankarjeva založba, Ljubljana 1973, str. 914.

⁷ Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, prev. Marica Dekleva-Modic et al., v: *MEID II*, str. 41. Ali v bolj poudarjeno hegeljanskih terminih tretjega rokopisa iz leta 1844: »Komunizem kot pozitivna odprava *privatne lastnine* kot *človeške samoodtujitve* in zato kot dejansko *prisvajanje človeškega* bistva po človeku in za človeka; zategadelj kot popoln, zavestno in znotraj vsega bogastva dozdašnjega razvoja nastali povratek človeka za sebe kot *družbenega*, tj. človeškega človeka [...] Komunizem je rešena uganka zgodovine in vé, da je ta rešitev.« (Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi 1844)«, prev. Primož Simoniti, v: *MEID I*, str. 332–3.)

svojega časa, ki ni nikoli omilil svoje predanosti revolucionarnim idealom univerzalne pravičnosti in enakosti. Njegova filozofija nudi tudi nekatera sredstva za mišljenje »situiranega« značaja univerzalne resnice, npr. njene umestitve v »dogodkovno prizorišče« ali njenega utelešenja v »telesu«, ki ga oblikujejo področne norme pojavljanja ali obstoja. Kljub temu Badioujevo vztrajanje pri izjemnem in avtonomnem statusu »nesmrtnih resnic« v določeni meri upravičuje Žižkovo opredelitev njegove filozofije kot pretežno kantovsko usmerjene. Badioujevo vseživljenjsko vztrajanje pri prvenstvu formalizacije, pri odtegnitvi misli od njenega posredovanja skozi izkustvo, zgodovino ali relacijo, pri prednosti Platona pred Aristotelom, pri splošno »brezmiselni« konfiguraciji sveta v njegovi vsakdanji normalnosti itn., nakazuje bolj ali manj »zunajsvetni« vidik njegovega koncepta resnice. Po Badiouju resnica ni toliko artikulirana s svetom in skozi njega, kot je iz njega izvzeta in od njega odtegnjena, kar jo napolni z absolutno in večno zmožnostjo spremeniti ga.

Ta zunajsvetna usmeritev ostaja vodilo Badioujeve nedavne reformulacije same »komunistične hipoteze«. Ta reformulacija privzema, da »naš problem ni problem delavskega gibanja kot nosilca nove hipoteze«, kot je bilo med »klasičnim« obdobjem marksistične inovacije sredi 19. stoletja, »niti problem proletarske stranke kot zmagovalnega voditelja realizacije te hipoteze«⁸, kot v 20. stoletju, ki sta ga zaznamovala Lenin in Mao. Badiou se zdi pripravljen opustiti predelavo in krepitev osrednjih vidikov prejšnjih prispevkov h komunističnemu projektu, da bi se ga lotil kot aksiomatskega načela, eksplicitno dojetega kot neke vrste usmerjevalno normo ali ideala, prej kot konkretno posredovanega imperativa. »Ne gre za program, temveč za Idejo, če govorimo kot Kant, ki ima regulativno funkcijo.«⁹ Badiou je pripravljen plačati visoko ceno, da bi to Idejo ohranil v njeni regulativni čistosti. »Marksizem, delavsko gibanje, množična demokracija, leninizem, stranka proletariata, socialistična država, vse te nenavadne iznajdbe 20. stoletja za nas niso več resnično uporabne. V teoriji jih seveda moramo spoznavati in o njih premišljevat, v politiki pa so postale neuporabne.«¹⁰ Podobne prioritete lahko pomagajo razložiti Badioujevo relativno pomanjkanje zanimanja za nedavne politične mobilizacije npr. v Boliviji, Ekvadorju in drugih južnoameriških deželah. Te mobilizacije Badiou včasih predstavlja (zaradi njihovega domnevnega

30

⁸ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, prev. Miranda Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008, str. 113–4.

⁹ *Ibid.*, str. 99.

¹⁰ *Ibid.*, str. 113.

neuspeha »napredovati« onstran Maovega pojmovanja politike) kot politične ekvivalente matematikov, ki v nevednosti o revolucionarnih dosežkih 19. stoletja ostajajo zvesti stari evklidski obliki geometrije.

Na drugi strani se Žižek včasih srečuje z nasprotno nevarnostjo, ko eksperimentira z različnimi načini, na katere se lahko misel in delovanje približujeta, če ne izenačita z »*dejanskim* gibanjem, ki odpravlja zdajšnje stanje«. Sledeč Heglu svobodo in resnico dojema primarno v smislu njune konkretne oz. materialne realizacije, pri čemer se nagiba k zmanjšanju pomena avtonomne in namerne samodoločitve v imenu »ekstimnega« procesa nehotene prisile ali »gona«. Bolj ko Žižek vrednoti neusmiljene imperativne nezavednega gona, bolj prikrajša predpis radikalnega političnega delovanja za vsak jasen in konsistenten kriterij razen te radikalnosti same. Odvisno od situacije nas Žižek bodisi spodbuja, da se umakemo in »ne naredimo *ničesar*« (v trenutkih, kjer »je resnično nasilno dejanje ne narediti ničesar, zavrniti dejanje«), bodisi da storimo nemogoče in tako »naredimo *vse*« (kot ilustrira Stalinova »revolucija od zgoraj«), ali pa (po vzorcu Aristida ali Chaveza) privzamemo bolj pragmatično držo nekoga, ki je pripravljen vsaj »narediti *nekaj*«, in sprejeti nekatere od kompromisov, ki spremljajo pripravljenost prevzeti in obdržati državno oblast.

Po samem Marxu »idealni« in »realni« vidik komunizma drži skupaj proces, ki deluje za ukinitvev kapitalističnega režima lastnine, izkoriščanja in neenakosti. »Kar označuje komunizem, ni odprava lastnine sploh,« pravi *Manifest*, »temveč odprava privatne lastnine [... ki se] v svoji sedanji podobi [...] giblje v nasprotju med kapitalom in mezdnim delom«¹¹ in izkoriščanju enega s strani drugega. Čeprav po Marxu takšna ukinitvev postane izvedljiv projekt šele pod specifičnimi historičnimi pogoji naprednega kapitalizma, ostaja predvsem *projekt* oz. naloga. Zdi se mi, da to, kar je pri Marxu temeljno, ni »neizogiben« ali nehoten proces, za katerega se morda zdi, da si kapitalizem v njem koplje lastni grob, ampak način, na katerega pripravlja teren, na katerem bi se lahko pojavili odločni kopači. Odločilen je nameren proces samega kopanja. Dobro znani uvodni stavek pravil, ki jih je Marx začrtal za prvo internacionalo, določa, »da mora biti osvoboditev delavskega razreda stvar delavskega razreda samega«¹².

¹¹ Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, v: *MEID II*, str. 604–5.

¹² Karl Marx, »Začasna pravila mednarodnega delavskega združenja«, prev. Jože Pokorn, v: *MEID IV*, str. 139; cf. Hal Draper, »The Two Souls of Socialism«, 1966, §1, <http://www>.

Najboljši način, kako opisati Marxov projekt, je tako poskus »ne le delati Zgodovino, ampak dojeti jo, tako praktično kot teoretično«¹³. Tudi ko je njegovo delo na videz najbolj antivolutaristino, je naperjeno predvsem k temu, da pokaŹe, »kako se lahko volja spremeniti kapitalizem razvije v uspešno (revolucionarno) delovanje«¹⁴. V zgodnjih rokopisih je ta poudarek ekspliciten: »*dejanski* akt ploditve tega komunizma – rojstni akt njegovega empiričnega bivanja – tako tudi za njegovo misleo zavest *dojeto* in *poznano* gibanje njegovega *nastajanja*«¹⁵, prav kakor je proletarsko gibanje »samostojno gibanje neizmerne večine«¹⁶ ljudstva. V svoji kasnejši kritiki politične ekonomije Marx anticipira, da koncentracija kapitala in intenzifikacija izkoriščanja in bede, ki jo spremlja, ne bo pripeljala do avtomatičnega zrušenja kapitalizma, ampak do povečanja obsega, frekvence in intenzivnosti »upora delavskega razreda«. Ta razred bo moral izpeljati namerno delo »razlaščanja razlaševalcev«¹⁷. Ko bo enkrat zmagovit, bo ta isti razred vodil vzpostavitev načina produkcije, ki ga bodo zaznamovala prevlada avtonomije, obvladovanja, namenskosti in svobode. Na novo »zdruŹeni producenti racionalno urejajo svoje presnavljanje z naravo, [...] jo skupno nadzorujejo, namesto da jim vlada kot slepa sila« – in tako omogoči afirmacijo človeške ustvarjalnosti in njegove »moči, ki je samemu sebi namen«¹⁸. Svobodna povezava producentov bo preemstila kapital kot »psevdosubjekt« produkcije in druŹbe. Pariška komuna iz leta 1871 anticipira takšen izid v omejeni in kratkotrajni obliki z implementacijo komunističnih oblik povezovanja, ki se jih lotijo delavci, ki »voljno vzamejo svojo emancipacijo v svoje lastne roke«¹⁹. V tem procesu so pripadniki komune, kot pravi Marx, »nemogoče« naredili za mogoče.²⁰

marxists.org/archive/draper/1966/twosouls/index.htm; Draper, »The Principle of Self-Emancipation in Marx and Engels«, 1971, <http://www.marxists.org/archive/draper/1971/xx/emancipation.html>.

¹³ Jean-Paul Sartre, »Questions de méthode«, v: *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Pariz 1965, str. 74–75.

¹⁴ Ben Fine in Alfredo Saad-Filho, *Marx's Capital*, Pluto, London 2003, str. 11–12.

¹⁵ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi 1844)«, v: *MEID I*, str. 333.

¹⁶ Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, v: *MEID II*, str. 601.

¹⁷ Karl Marx, »DrŹavljanska vojna v Franciji«, prev. Cene Vipotnik, v: *MEID IV*, str. 302; *Kapital*, 1. zvezek, str. 859.

¹⁸ Karl Marx, *Kapital*, 3. zvezek, str. 914.

¹⁹ Karl Marx, »DrŹavljanska vojna v Franciji«, v: *MEID IV*, str. 301 (prevod modificiran).

²⁰ »Da, gospodje, komuna je hotela odpraviti privatno lastnino, ki spreminja delo množic v bogastvo peščice. Nameravala je razlastiti razlaševalce. Hotela je uresničiti individualno lastnino s tem, da bi spremenila produkcijska sredstva, zemljo in kapital, ki sta zdaj predvsem sredstvi za zasuiŹnjevanje in izkoriščanje, v navadno orodje svobodnega in zdruŹenega dela. –

Če ga razumemo v tem smislu, lahko rečemo, da si komunizem prizadeva omogočiti pretvorbo dela v voljo. Komunizem želi preko boja kolektivne samoemancipacije zaključiti prehod od utrpljene nujnosti k avtonomni samodoločitvi. Gre za nameren poskus na svetovno-zgodovinski ravni univerzalizirati materialne pogoje, pod katerimi bi svobodno hoteno delovanje lahko prevladalo nad neprostovoljnim delom ali pasivnostjo. Ali raje: komunizem je projekt, skozi katerega hoteno delovanje stremi k univerzalizaciji pogojev hotenega delovanja.

II.

Le takšen »komunizem volje« lahko, se mi zdi, integrira obe dimenziji njegove ideje, dimenziji načelnega ideala in materialnega razvoja, in s tem sopostavi revolucionarno teorijo z revolucionarno prakso. V tem procesu bo izumil nove načine preizkušanja resnice, ki jo izraža stari kliše »kjer je volja, je tudi pot«. Ali, če si prisvojimo manj prozaično frazo Antonia Machada, ki ga za moto vzame Paulo Freire: komunist privzema, da »ni nobene poti – pot utiramo s hojo po njej«²¹.

Reči, da utiramo pot s hojo po njej, pomeni upreti se temu, da bi moč zgodovinskega, kulturnega ali družbenoekonomskega terena določala našo pot. Pomeni vztrajati, da je v emancipatorni politični sekvenci »v prvi instanci določujoča« kolektivna volja predpisati – skozi teren, s katerim smo soočeni – smer naše zgodovine. Pomeni tudi privilegirati – mimo kompleksnosti terena in oblik vednosti in avtoritete, ki vodijo sebi »prilagojeno« obnašanje – namerno voljo ljudi, da prevzamejo in obdržijo svoje mesto kot »avtorj[i] in akterj[i] njihove lastne drame«²².

Reči, da delamo pot s hojo po njej pa vendarle ne pomeni, da se pretvarjamo, da izumljamo tla, ki jih prečkamo. Ne pomeni domnevati, da volja nenadno ali *ex nihilo* ustvarja samo sebe in pogoje svoje izvršitve. Ne pomeni privzeti, da dejansko

Toda to je komunizem, 'nemogoči' komunizem! [...] Toda če naj ta zadružna produkcija ne ostane samo prazen videz in prevara, če naj spodrine kapitalistični sistem, če naj združene zadruge uravnava nacionalno produkcijo po nekem skupnem načrtu, in jo potemtakem vzamejo pod svoje vodstvo ter napravijo konec nenehni anarhiji in periodično ponavljajočim se krčem, ki so neizogibna usoda kapitalistične produkcije – kaj naj bi bilo to drugega, gospodje, kakor komunizem, 'mogoči' komunizem?« (*Ibid.*, str. 302.)

²¹ Antonio Machado, »Proverbios y Cantares – XXIX« [1912].

²² Karl Marx, »Beda filozofije«, prev. Ivo Pirkovič in Božidar Debenjak, v: *MEID II*, str. 483.

gibanje, ki ukinja obstoječe stanje stvari, napreduje skozi prazen ali nedoločen prostor. Ne pomeni ne upoštevanja ovir ali priložnosti, ki karakterizirajo partikularen teren ali zanikanja njihove zmožnosti vplivanja na utiranje poti. Namesto tega pomeni zapomniti si, po Sartru, da se prepreke kot takšne pojavljajo v luči projekta splezati mimo njih. Pomeni zapomniti si, po Marxu, da si delamo lastno zgodovino, ne da bi mogli izbirati pogoje tega dela. Pomeni dojeti teren in pot skozi dialektiko, ki povezuje tako objektivne kot subjektivne oblike določitve in je usmerjena k primarnosti slednjih.

V evropskem kontekstu je značilen optimizem takšnega pristopa izrazit še pri Gramsciju (ki želi »postaviti 'voljo', ki se nenazadnje izenači s praktično ali politično dejavnostjo, za temelj filozofije«²³) in zgodnjih Lukácsevih spisih (za katerega imajo »odločitev«, »subjektivna volja« in »svobodno delovanje« strateško prednost pred domnevnimi »dejstvi« situacije²⁴). Podobne prioritete usmerjajo tudi politične spise nekaterih novejših filozofov, kot so Beauvoir, Sartre in Badiou. Če očitne razlike pustimo ob strani, vidimo, da je tem mislecem skupen poudarek na praktičnem prvenstvu samodoločitve in samoemancipacije. Ne glede na to, pod kakšno prisilo je tvoja situacija, si vedno svoboden, kot je rad rekel Sartre, nekaj »narediti iz tega, kar je narejeno iz tebe«²⁵.

Gledano v celoti pa si je težko predstavljati pojem, ki bi bil v »zahodni« filozofiji bolj splošno obsojen kot je pojem volje, da ne govorimo o občji volji, ki jo imajo za predhodnico tiranije in totalitarnega terorja. V filozofskih krogih je voluntarizem postal dokaj zlorabljen pojem in pri tem tudi zelo prilagodljiv: glede na kontekst lahko nakazuje idealizem, obskurantizem, vitalizem, infantilno levičarstvo, fašizem, malomeščanski narcizem, agresivnost neokonservativcev, množično-psihološke zablode... Od vseh sposobnosti ali zmožnosti človeškega subjekta, ki je bil po Sartru premeščen iz središča zanimanj, ni bila nobena bolj srdito izobčena kot prav njegova zmožnost zavestnega hotenja. Misleci strukturalizma in poststrukturalizma so voljo in namero v veliki večini povezovali s področjem blodne, imaginarne ali humanističnoideološke napake. Namesto raziskovanja načinov, kako bi lahko bila

34

²³ Citirano po Antonio Gramsci, »Study of Philosophy«, v: *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, London 1971, str. 345; cf. Gramsci, »The Modern Prince«, *ibid.*, str. 125–133, 171–172.

²⁴ Georg Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, Vestnik IMŠ, VI (1/1985).

²⁵ Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, str. 76; »Itinerary of a Thought«, *New Left Review* 58 (November 1969), str. 45.

politična določitev navezana na samodoločitev kolektivnega subjekta, sta novejša filozofija in kulturna teorija nagnjeni k privilegiranju različnih oblik bodisi nedoločenosti (vmesno, hibridno, ambivalentno, simulirano, neodločljivo, kaotično ...) ali hiperdoločenosti («neskončna» etična zaveza, božanska transcendenca, nezavedni gon, travmatična represija, mehanski avtomatizem ...). Menda zastarel pojem *pueblo unido* je bil zamenjan z bolj diferenciranim in bolj spoštljivim pojmom pluralnosti akterjev – fleksibilne identitete, spremenljive zgodovine, improvizirane organizacije, razpršena omrežja, »vitalne« multitudine, polivalentne montaže itn.

Tudi najbolj bežen pregled novejše evropske filozofije zadostuje, da opazimo njeno splošno tendenco k nezaupljivosti, suspendiranju ali preseganju volje – tendenco, ki jo je v najbolj skrajni obliki anticipiral Schopenhauer. Poglejmo nekaj imen iz seznama, ki bi ga lahko brez težav razširili. Celoten Nietzschejev projekt predpostavlja, da »volje ni«²⁶, torej volje v običajnem (hotenem, namerinem, smotrnem...) pomenu besede. Heidegger v teku svojih lastnih predavanj o Nietzscheju dospe do obsodbe volje kot sile subjektivne dominacije in nihilistične zapore, preden pozove, naj se »hotenju hote odpovemo«²⁷. Arendtova v afirmaciji ljudske politične volje («najnevarnejšega modernih konceptov in napačnih predstav«²⁸) prepozna skušnjavo, ki moderne revolucionarje spreminja v tirane. Po Adornu je racionalna volja vidik razsvetljenske težnje po gospodstvu in nadzoru, ki je zemljo naredila za »žarečo od triumfalnega razdejanja«. Althusser razvrednoti voljo kot vidik ideologije v imenu znanstvene analize zgodovinskih procesov, ki se odvijajo brez subjekta. Negri in Virno povezujeta voljo ljudstva z avtoritarno državno oblastjo. Po Nietzscheju Deleuze privilegira transformativne sekvence, ki zahtevajo suspenz, uničenje ali paralizo hotenega delovanja. Po Heideggerju Derrida voljo povezuje s samoprezenco in sovpadanjem s sabo kot neodrešljivo jalovim poskusom prisvojiti si neprisvojljivo (nepredstavljlivo, dvoumno, neodločljivo, diferencialno, odloženo, neskladno, transcendentno itn.). Na podlagi teh in nekaterih drugih filozofov Agamben povzame dobršen del novejšega evropskega mišljenja o politični volji s tem, da jo preprosto ize-
nači s fašizmom.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 284 (§488).

²⁷ Martin Heidegger, *Pogovori s poljske poti*, prev. Aleš Košar in Martina Soldo, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 110–111.

²⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin, London 1990, str. 225.

Celo tisti misleci, ki so proti duhu časa vztrajali pri prvenstvu samodoločitve in samoemancipacije, so se nagibali k razvrednotenju politične volje. Vzemimo Foucaulta, Sartra in Badiouja. Dobršen del Foucaultovega dela lahko beremo kot razširjeno analizo, po Canguilhemu, načinov, kako so ljudje »de-voluntarizirani« skozi »nenehne prisile« na delu v disciplinarni oblasti, izvajane, da bi bila vzpostavljena »ne splošna volja, temveč samodejna pokorščina«²⁹. Foucault je vedno brezkompromisno zagovarjal »hoteno nepokorščino« zoper nove zatirajoče oblike vladavine in oblasti. V ključnih predavanjih iz začetka 70. let je demonstriral, kako je bil razvoj moderne psihiatrične in zaporniške oblasti, ki je neposredno sledil francoski revoluciji, namenjen predvsem »prevladi« nad in zlomu volje ljudstva, ki je bilo toliko noro, da se je dobesedno »imelo za kralja«³⁰; čeprav se v svojem objavljenem delu Foucault nagiba k videnju volje kot sokrivke v oblikah samonadzora, samoregulacije in samopodreditve. Sartre je najbrž naredil več kot kateri koli drugi filozof njegove generacije, da bi poudaril načine, kako sta emancipatorni projekt ali skupina odvisna od določitve »konkretne volje«, vendar njegova filozofija nudi problematično osnovo za kakršen koli voluntarizem. Kot »nezvedljivo« sprejema »intenco« in cilje, ki usmerjajo temeljni projekt individuum, toda potegne ostro distinkcijo med takšno intenco in zgolj »hoteno presojo« ali motivacijo. Za Sartra je slednje vedno sekundarno in »varljivo«, kar ima za posledico, da je primarna intenca nejasna in onstran »interpretacije«³¹. Sartrovo kasnejše delo posledično ne uspe dojeti kolektivne volje drugače kot v smislu izjemnosti in efemernosti. Badioujevo močno oživitev militantne teorije subjekta je lažje spraviti z voluntaristično agendo (ali vsaj s tem, čemur pravi *volonté impure*³²), toda trpi za podobnimi omejitvami. Ni naključje, da se Badiou, podobno kot Agamben in Žižek, ozirajoč se po krščanski tradiciji, ne obrne na Mateja (in njegove predpise o delovanju v svetu: zavrnj bogate, zagovarjaj revne, »prodaj, kar imaš« (Mt 19,21) ...), ali na teologijo osvoboditve in njeno »preferenčno opcijo za revne«, ampak na Pavla (in njegov prezir do šibkosti človeške volje in njegovega vrednotenja nenadne in neskončne transcendence milosti).

²⁹ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, prev. Drago B. Rotar, Krtina, Ljubljana 2004, str. 188.

³⁰ Michel Foucault, »What is Critique?«, v: *The Politics of Truth*, Semiotext(e), NY 1997, str. 32; Michel Foucault, *Psychiatric Power*, Palgrave, NY 2006, str. 11, 27–28, 339.

³¹ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Pariz 1943, podpoglavji »La condition première de l'action, c'est la liberté« in »La psychanalyse existentielle«.

³² Badiou, »La Volonté: Cours d'agrégation«, zapiski Françoisa Nicolasa, <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/02-03.2.htm>, 13. marec 2003.

V teku robustnejše filozofske obrambe sodobni kritični teoretiki radi odpravijo pojem volje kot stvar utvare ali deviacije. Toda glede na to, da ne gre za veliko več kot za perverzno prisvojitve bolj temeljnih oblik revolucionarne določitve, ni razloga, da bi sprejeli fašistično povzdigovanje nekakšnega »prebujenja« ali »triumfa volje« kot zadnjo besedo o subjektu. Pravi inovatorji modernega razvoja voluntaristične filozofije so Rousseau, Kant in Hegel, splošna načela takšne filozofije pa lahko najlažje prepoznamo v praksi Rousseaujevih jakobinskih privržencev.

Seveda je prepad, ki ločuje marksistično pojmovanje političnega delovanja od jakobinskega, precej očitno. V premikih od Rousseauja k Marxu skozi Kanta in Hegla se kategorija »obče volje« razširi od anahronistične idealizacije majhne homogene skupnosti k anticipaciji človeštva v celoti. Kantova abstraktna univerzalizacija preostro ločuje med določitvijo volje in njeno realizacijo, torej med določitvijo v subjektivnem in objektivnem smislu, Hegel pa gre predaleč v obratni smeri. Sam bom predpostavil, da je najbolj ploden način, na katerega začeti mišljenje dialektičnega voluntarizma, ki bi lahko sčasoma zajel tako Kantove kot Heglove in Marxove vidike, *začeti* z vrnitvijo k Rousseauju in jakobincem, nadgrajeni z novejšimi referencami, ki jih lahko opišemo v grobo neojakobinskih terminih. Rousseaujevo pojmovanje obče volje ostaja najpomembnejši prispevek k logiki, ki je na delu v takšnem »dialektičnem voluntarizmu«, ki oblikuje komunizem volje. Za razliko od Rousseauja ali Hegla pa moje zanimanje tu ne velja toliko skupnosti, dojeti kot družbeno ali etično integrirani enoti, za katero je nacionalna država njen naravni horizont, kot ljudstvu, ki sodeluje v aktivnem hotenju obče ali posplošljive volje kot take. Takšna volja je na delu pri mobilizaciji vsake emancipatorne kolektivne sile – boj za nacionalno osvoboditev, gibanje za socialno pravičnost, in podobne politične ali ekonomske povezave – ki stremi k formuliranju, sprejetju in zadržanju povsem skupnega (in tako povsem inkluzivnega in egalitarnega) interesa.

III.

Na tej podlagi bi lahko vzdolž splošnih neojakobinskih ali protokomunističnih smernic na kratko oštevilčili nekatere karakteristične značilnosti emancipatorne politične volje:

1. Politična *volja* po definiciji vodi avtonomno delovanje. Volja za razliko od nehotenih ali refleksivnih odzivov, če obstaja, spočne delovanje skozi svobodno in racionalno presojo. Kot pravi Rousseau, je temeljno načelo »vsakega delova-

nja v volji svobodnega bitja; ne moremo najti še globljega vzroka³³. »Brez volje ni svobode, ni samo-določitve, ni 'moralne vzročnosti'«³⁴. Robespierre je iz tega hitro povlekel najosnovnejšo politično implikacijo, ko je ugotovil, da bodo ljudje, ko bodo »hoteli biti svobodni, to tudi bili«. ³⁵ Abbé Sieyès je to anticipiral na predvečer 1789: »vsak človek ima notranjo pravico razmišljati in hoteti po svoje«; »bodisi imamo svobodno voljo ali pa smo vanjo prisiljeni – nobena srednja pot ni možna«. Zunaj hotene samozakonodaje »ne more obstajati nič drugega kot oblast močnih nad šibkimi in njene odvratne posledice«³⁶.

Intencionalne svobode ni mogoče zvesti na golo zmožnost svobodne izbire oz. *liberum arbitrium*.³⁷ Če naj govorimo o »volji ljudstva«, je ne moremo omejiti (kot so to storili Machiavelli in njegovi privrženci) na pasivni izraz odobravanja oz. privolitve.³⁸ Proces aktivnega hotenja ali izbiranja je tisti, ki eni smeri delovanja podeli prednost pred drugo. Svoboda, pravi Sartre, je »vedno *angažirana*« in nikoli ne »predhaja svoji izbiri. Nikoli se ne bomo razumeli drugače kot izbire v teku«³⁹. Avguštin in nato Duns Skot sta že razumela, da »naša volja torej sploh ne bi bila volja, ko ne bi bila v naši moči«⁴⁰. Podobno je Descartes spoznal, da je »hoteno in svobodno eno in isto«, in imel »nedeljivo« in neizmerljivo svobodo volje za našo temeljno podobnost z božanstvom.⁴¹ Kant (ki mu je sledil Fichte) nato radikalizira ta voluntaristični pristop, ko definira aktivnost hotenja kot »kav-

³³ Jean-Jacques Rousseau, *Emil ali o vzgoji II*, prev. Marija Jamar, DZS, Ljubljana 1959, str. 124 (§1008) (prevod modificiran).

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, »Première version du Contrat social«, v: *Political Writings*, ur. Charles Vaughan, Wiley, NY 1962, I, str. 499.

³⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres complètes*, ur. Eugène Déprez et al., Société des Études Robespierriennes, Pariz 1910–1967, IX, str. 310.

³⁶ Citirano po Emmanuel Joseph Sieyès, *Views of the Executive Means Available to the Representatives of France in 1789*, v: Sieyès, *Political Writings*, Hackett, Indianapolis 2003, str. 10.

³⁷ Cf. Hannah Arendt, »Willing«, v: *The Life of the Mind*, Harcourt, NY 1978, II, str. 6–7.

³⁸ Niccolò Machiavelli, »Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija«, 2:24, 3:5; cf. 1:16, 1:32; »Vladar«, IX, v: *Politika im morala*, prev. Niko Košir, Slovenska matica, Ljubljana 1990.

³⁹ Sartre, *L'être et le néant*, str. 524.

⁴⁰ Avrelij Avguštin, *O svobodni izbiri*, prev. Nataša Homar in Jerneja Kavčič, Krtina, Ljubljana 2003, str. 95; cf. Duns Scotus, »The Existence of God«, v: *Philosophical Writings*, (Indianapolis: Hackett, Indianapolis 1987), str. 54–56.

⁴¹ René Descartes, *Oeuvre: IV, Correspondance*, Vrin, Pariz 1989, CCCLXVII (Pismo Meslandu, 9. februarja 1645), str.161–175; *Meditacije*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1973, »Četrta meditacija«; *Principi filozofije* (I, §35, §37), prev. Nataša Homar, *Problemi XXVII* (5/89), str. 59–60.

zalnost z umom⁴² ali kavzalnost s svobodo⁴³. Po Kantu volja doseže praktično osvoboditev razuma od prisil izkustva in objektivne vednosti. Aktivno hotenje je tisto, ki določa kaj je možno in kaj pravilno, in to tudi stori. Francoska revolucija bo potrdila, da ima človeški rod kot rod hotečih ali praktičnih bitij »lastnost in zmožnost, da je vzrok za svoje napredovanje k boljšemu in [...] njegov stvarnik«⁴⁴. Nasprotno pa tisti, ki so do politične volje skeptični, domnevajo, da na videz hotene zavezanosti zakrivajo globljo nevednost ali razvrednotenje poželenja (Hobbes), vzročnost (Spinoza), kontekst (Montesquieu), navado (Hume), tradicijo (Burke), zgodovino (Tocqueville), moč (Nietzsche), nezavedno (Freud), konvencijo (Wittgenstein), pisavo (Derrida), željo (Deleuze), gon (Žižek) itn.

2. *Politična* volja seveda vključuje kolektivno delovanje in neposredno udeležbo. Demokratična politična volja je odvisna od moči in prakse inkluzivnega zbira ter moči ohranjanja skupne obveze. Zatrditev tega, čemur Rousseau pravi obča volja, je stvar kolektivnega hotenja na vsaki stopnji njegovega razvoja. Začetna »združitev je najprostovoljnije dejanje na svetu«⁴⁵, aktiven udeleženec povezave pa si »v lastnem interesu želi občo korist«⁴⁶. Kolikor (in le kolikor) si prizadeva za ta interes, vsakdo »daje svojo osebo in vso svojo moč pod vrhovno vodstvo obče volje«⁴⁷. Definirana na ta način »je obča volja vedno na strani, ki je najbolj naklonjena javnemu interesu, torej nepristranska, tako da moramo biti le pravični in lahko smo gotovi, da sledimo obči volji«⁴⁸.

Obči interes obstaja le, če je volja do prizadevanja zanj močnejša od distrakcij partikularnih interesov. Reči, da je obča volja »močna«, ne pomeni, da zaduši

⁴² Immanuel Kant, *Utemeljitev metafizike nravi*, prev. Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 75.

⁴³ »Volja je vrsta kavzalnosti živih bitij, kolikor so umna; in svoboda bi bila lastnost te kavzalnosti, da lahko učinkuje neodvisno od tujih, določujočih jo vzrokov[.]« (*Ibid.*, str. 61.) V svojih predavanjih iz leta 1930 Heidegger poudari to tezo: »dati temu prednost pri vsem, hoteti zapoved čistega hotenja« (citirano po Heidegger, *Essence of Human Freedom*, Continuum, London 2002, str. 201; cf. *Gesamtausgabe, Band 31, Vom Wesen der menschlichen Freiheit*).

⁴⁴ Immanuel Kant, »Spor fakultet«, prev. Samo Tomšič in Maila Golob, v: *Zgodovinsko-politični spisi*, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 207.

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, prev. Maks Veselko et al., Krtina, Ljubljana 2001, str. 97.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 96.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 23.

⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, »Discours sur l'économie politique«, v: *Du contrat social*, Gallimard, Pariz 1964, str. 73.

nestrinjanje ali vsiljuje uniformnost, temveč pomeni, da v procesu pogajanja zaradi razlik med partikularnimi voljami, hotenje občega interesa slej ko prej najde pot k prevladi. Inkluzivna obča volja obstaja, če tisti, ki so se ji sprva zoperstavljali, popravijo svojo napako in sprevidijo, da »če bi zmagalo moje posebno mnenje, bi naredil nekaj drugega, kot sem hotel«, torej nekaj nekonsistentnega z mojo trajajočo participacijo v občii volji.⁴⁹ Dokler participacija v občii volji traja, naj gre za nacionalno gibanje, politično organizacijo, družbeno ali ekonomsko povezavo, sindikat itn., vselej vključuje sklep o vztrajanju pri eventualni sodbi – ne kot neposredni razsodnik pravnega in napačnega, temveč kot proces kolektivnega premisleka in *hotenja* tega, kar je pravilno. Participacija v občii volji v vsakem trenutku vključuje sprejetje tveganja, da »smo v zmoti skupaj z ljudstvom, namesto da bi imeli prav brez njega«⁵⁰. Iz istega razloga se lahko strinjamo z Rousseaujem in Sieyèsom, ki vztrajata, da se obča volja dolgoročno, dokler ostaja aktivno zmožna prizadevati si in hoteti kolektivno pravilno, ne more ne motiti ne biti izdajalska.

Saint-Just po Robespieru povzame celoten jakobinski politični projekt, ko zavrne »čisto spekulativna« ali »intelektualna« pojmovanja pravičnosti, kot da bi bili »zakoni izraz okusa, ne pa občee volje«. Edina legitimna definicija občee volje je »materialna volja ljudstva, njegova simultana volja; njen cilj je posvetiti aktiven in ne pasiven interes kar največjega števila ljudi«⁵¹.

Mobilizacije občee volje ljudstva tako ne smemo zamešati z zgolj pučističnim avantgardizmom. Nenadna prisvojitve instrumentov vladanja s strani majhnega števila »alkimistov revolucije« ni nobeno nadomestilo za razvitje ljudske oblasti.⁵² Ne glede na očitne strateške razlike Lenina nič bolj kot Luxemburgove ne mika »ljudski boj za oblast« z mobilizacijo »velikanskih množic proletariata«⁵³ zamenjati za blanquistično zaroto. Ne gre za vsiljenje zunanje volje ali zavedanja inert-

40

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, str. 98; Louis Antoine de Saint-Just, *Oeuvres complètes*, ur. Anne Kupiec in Miguel Abensour, Gallimard 'Folio', Pariz 2004, str. 482.

⁵⁰ Jean-Bertrand Aristide, citirano po J.P. Slavin, »Haiti: The Elite's Revenge«, *NACLA Report on the Americas* 25:3 (December 1991), str. 6.

⁵¹ Saint-Just, *Oeuvres complètes*, str. 547.

⁵² Glej Karl Marx in Friedrich Engels, »*Les Conspireurs*«, par A. Chenu«, *MEGA I/10*, Dietz Verlag, Berlin 1977, str. 275–289 in Engelsov uvod v »Civilno vojno v Franciji«.

⁵³ Citirano po Lenin, »The Conference Summed Up« [7. maj 1906], <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1906/may/07.htm>; cf. Hal Draper, »The Myth of Lenin's 'Concept of The Party'«, 1990, <http://www.marxists.org/archive/draper/1990/myth/myth.htm>.

nemu ljudstvu, ampak za ljudstvo, ki dela na tem, da bi razjasnilo, zbralo in organiziralo svojo lastno voljo. Fanon pride do v veliki meri enakega zaključka, ko gibanje za nacionalno osvoboditev izenači z inkluzivnim in premišljenim delom »celotnega ljudstva«⁵⁴.

3. Volja ljudstva je tako prej stvar materialne oblasti in aktivne pooblastitve kot pa stvar reprezentacije, avtoritete in legitimnosti. Družbo, tako po marksističnem kot po jakobinskem uvidu, deli njen odziv na ljudsko samopooblastitev. Vsaka družbena transformacija »je lahko le – svobodno – dejanje samega proletariata«⁵⁵, piše Lukács, in »le razredna zavest proletariata, ki je postala praktična, ima to preobražajočo funkcijo«⁵⁶. Takšna praktično orientirana filozofija po političnih razočaranjih 20. let ni izumrla. Sartre je na začetku 50. let (pred Badioujem v 70.) prevzel isto temo: kar zadeva politiko, »razreda ne moremo ločiti od konkretne volje, ki ga animira ali ciljev, za katere si prizadeva. Proletariat se oblikuje z vsakodnevnim delovanjem. Obstaja le v delovanju. Je delovanje. Če preneha delovati, se razkroji«⁵⁷.

Volja vodi zagon delovanja, ne reprezentacije. Izvršitev politične volje pomeni prevzeti, ne prejeti oblast, ob predpostavki (ki je stvar »uma« ali »naravnega prava«), da jo je ljudstvo vedno že upravičeno vzeti. »Zatirani ne morejo v boj vstopiti kot objekti,« piše Freire, »da bi kasneje postali ljudska bitja.«⁵⁸ Kot je med svojim sojenjem leta 1859 trdil John Brown, z imperativi nima smisla ravnati kot zgolj s priporočili, ki morajo počakati na svoj čas: »Premlad sem še,« je rekel Brown na večer svoje usmrčitve, »da bi razumel, da Bog sploh spoštuje ljudi.«⁵⁹ Podobna nestrpnost oblikuje strateški voluntarizem Cheja Guevare, ki je vedel, da je brez pomena »s prekrižanimi rokami« čakati, da objektivni pogoji dozori. Kdor čaka, da bo »oblast kot zrel sadež padla v roke ljudstva«, ne bo nikoli nehal čakati.⁶⁰

⁵⁴ Frantz Fanon, *Upor preklelih*, prev. Maks Veselko, Cankarjeva založba, Ljubljana 1963.

⁵⁵ Georg Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, str. 170.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 167.

⁵⁷ Citirano po Jean-Paul Sartre, *The Communists and Peace*, Braziller, NY 1968, str. 89; cf. »Les communistes et la paix«, v: *Situations, VI: problèmes du marxisme, 1*, Gallimard, Pariz 1964.

⁵⁸ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin, London 1996, str. 50.

⁵⁹ Citirano po Arthur Jordan, »John Brown's Raid on Harper's Ferry«, *International Socialist Review* 21 (1/1960), <http://www.marxists.org/history/etol/newspape/isr/vol21/no01/jordan.htm>. Po Rousseauju mora biti »obča volja, če naj je res taka, obča tako po svojem predmetu kakor po svojem bistvu; da mora izhajati iz vseh, da bi se nanašala na vse« (*Družbena pogodba*, str. 35).

⁶⁰ Citirano po Che Guevara, »The Marxist-Leninist Party«, v: *Che: Selected Works of Ernesto*

Kot predlaga eden današnjih najbolj izrazitih zagovornikov »živečega komunizma«, mora inkluzivna ljudska politika začeti z brezpogojno zatrditvijo »človečnosti vsakega ljudskega bitja«. Naša politika, pravi S'bu Zikode, vodja gibanja durbanskih barakarskih naseljencev Abahlali baseMjondolo, je zakoreninjena v »krajih, ki smo jih zasedli« in obdržali:

Nič več ne bomo čakali, da bi bila naša človečnost nekega dne vendarle priznana. Zasedli smo že naše mesto na ozemljih mest in ta tla zadržali. Prav tako smo se odločili, in to takoj, zavzeti naše mesto v vseh [političnih] debatah. Naše mesto zavzemamo ponižno, a trdno. Državi ne dovolimo, da bi nas utišala v imenu bodoče revolucije, ki ne bo prišla. Ne dovolimo, da bi nas NVO-ji utišali v imenu bodočega socializma, ki ga ne morejo izgraditi. Naše mesto zavzemamo kot ljudje, ki štejejo prav toliko kot vsi drugi.⁶¹

Nasprotno pa tisti, ki jim manjka zaupanja v ljudstvo, priporočajo vrlino potrpljenja. Iz te perspektive je vedno prezgodaj za enakost in participacijo. Le če »odrasejo« ali »napredujejo«, lahko današnji ljudje postanejo vredni pravic, ki jim jih bo preudarna družba večno odrekala. Med zaupanjem v ljudstvo in zaupanjem v zgodovinski napredek je, kot je predvidel Rousseau, potrebna ostra izbira.

4. Kot vsaka oblika svobodnega oz. hotenega delovanja, je volja ljudstva utemeljena na praktični zadostnosti svoje izvršitve. Volja ni nič bolj »substancna« ali objekt vednosti kot *cogito*, ki so ga na različne načine predelali in afirmirali Kant, Fichte in Sartre. »Temeljna svoboda« ali »praktična izvršitev uma« se dokazuje s tem, kar naredi, ne pa s tem, kar je, ima ali ve. Svoboda se demonstrira in upravičuje s hotenjem in delovanjem, ali pa sploh ne. Svobodni *smo*, piše Beauvoirova, toda svoboda »je le, če si jo vzamemo«⁶². Svobodni smo le, kolikor »se hočemo svobodne«⁶³, svobodne pa se hočemo tedaj, ko prestopimo prag, ki ločuje pasivnost in »nedoletnost« od hotenja in delovanja. Hočemo se svobodne, ko

42

Guevara, ur. Rolando E. Bonachea in Nelson P. Valdes, MIT Press, Cambridge MA 1969, str. 104–106.

⁶¹ S'bu Zikode, »The Burning Issue of Land and Housing«, 28. avgust 2008, http://www.diakonia.org.za/index.php?option=com_content&task=view&id=129&Itemid=54.

⁶² Citirano po Simone de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, Citadel Press, NY 1976, str. 24–25. (Cf. *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Pariz 1947.)

⁶³ *Ibid.*, str. 130–131.

prečkamo razdaljo, ki jo naša svoboda postavi med sebe in predhodno nesvobodo. Svobodni smo kot samoosvobajajoči se.

5. Če se želi obdržati, mora biti politična povezava brez dvoma disciplinirana in »nedeljiva«. ⁶⁴ Interne razlike in debate znotraj organiziranega združenja so ena stvar, frakcijske delitve ali razkoli pa nekaj povsem drugega. Ljudska svoboda obstaja, dokler jo ljudje zatrjujejo. »Da torej družbeni dogovor ne bi bil prazen obrazec,« kot poteka Rousseaujev razvpiti argument, »vsebuje nepisano obveznost, ki edina daje moč ostalim, namreč, da bo vsakogar, ki bi se upiral podrejeni obči volji, k temu prisililo vse telo: kar ne pomeni nič drugega, kakor da bo prisiljen biti svoboden«. V Robespierrovi osupljivi izjavi ohranitev javne svobode terja pripoznanje »despotizma resnice«. Kolektivna svoboda se bo obdržala le, povedano na kratko, dokler se bo ljudstvo lahko branilo pred delitvijo in prevaro. ⁶⁵

»Vrlina« je ime, ki so ga Rousseau in jakobinci dali praksam, potrebnim za obrambo obče volje pred prevaro in delitvijo. V tem generičnem smislu vrlini ni treba privzeti oblike izključujočega patriotizma. Prakticirati vrlino pomeni enostavno dajati prednost kolektivnim pred partikularnimi interesi in zagotavljati, da se družbi vlada »izključno v skladu s tem skupnim interesom« ⁶⁶. »Vsakdo je kreposten, če se njegova posebna volja povsem sklada z občo voljo.« ⁶⁷ Če torej »želite, da bi bila obča volja dosežena«, moramo le opogumiti »vse posebne volje, da se z njo povežejo [...], ali z drugimi besedami: narediti, da vrlina zavlada« ⁶⁸.

6. Praktična izvršitev volje pa seveda napreduje le v soočenju z odporom. Hoteti vedno pomeni nadaljevati s hotenjem, ob težavah in preprekah. Nadaljevati ali ne nadaljevati – to je bistvena izbira, za katero gre v vsaki militantni etiki. ⁶⁹ Ali

⁶⁴ »Iz istega razloga, iz katerega je suverenost neodtujljiva, je tudi nedeljiva; kajti volja je obča, ali pa to ni.« (Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, str. 32; cf. Robespierre, *Oeuvres*, VII, str. 268).

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, str. 25–6; Robespierre, *Oeuvres*, IX, str. 83–84.

⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, str. 31.

⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau, »Discours sur l'économie politique«, str. 76.

⁶⁸ *Ibid.*, str. 74.

⁶⁹ Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, str. 27–28; Alain Badiou, *Etika: razprava o zavesti o Zlu*, prev. Jelica Šumič-Riha, *Problemi XXXIV* (1/1996), str. 42, 67.

nekaj hočeš in to narediš, ali pa ne. Kljub odkritju mnogih načinov delovanja in nedelovanja, obstajajo alternative, s katerimi se mora soočiti politična volja: da ali ne, za ali proti, nadaljevati ali prenehati, s tem da »ustaviti se pred ciljem pomeni propasti«⁷⁰.

Če za jakobince leta 1793 »teror« predstavlja dopolnilo »vrlin«, je to predvsem posledica njihove odločenosti premagati odpor privilegiranih in njihovih političnih zaščitnikov. Teror v jakobinskem smislu (kot zoperstavljen termidorskemu) pomeni razvitje vsake sile, potrebne za premaganje tistih partikularnih interesov, ki želijo spodkopati ali onemogočiti kolektivni interes. Razlogi, zaradi katerih jakobinski teror še naprej straši naš politični establišment, mnogo bolj krvava zadušitev komune iz leta 1871 pa ne, imajo malo opraviti z dejansko količino vpletenega nasilja. Z vidika tega, kar je že vzpostavljeno, pravi Saint-Just, »to, kar proizvaja obče dobro, vedno vzbuja grozo«. Jakobinski teror je bil bolj defenziven kot agresiven, bolj stvar brzdanja kot sprostitve ljudskega nasilja. »Pustite nam, naj bomo grozni,« je rekel Danton, »da ljudstvu ne bo treba biti.«⁷¹

7. Nadalje se praktična izvršitev volje razlikuje od gole želje ali fantazme zaradi svoje zmožnosti zagnati proces pristne »realizacije«.⁷² Po Fichteju Hegel dopolni volutaristično pot, ki sta jo začela Rousseau in Kant, in odpre vrata Marxu, s tem ko svobodno kolektivno voljo – voljo, ki hoče in realizira svojo lastno emancipacijo – opredeli kot oživljajoče načelo konkretne politične povezave. Dojeta na ta način, ni volja nič drugega kot »mišljenje, ki se prevaja v obstoj [...]. Delovanje volje [tvori] odprava protislovja med subjektivnostjo in objektivnostjo in prevod njenih *smotrov* iz subjektivne v objektivno določitev«⁷³. Po Heglu bo Marx razširil materialne dimenzije takšne konkretne določitve, ne da bi opustil idejo, da nazadnje niso določujoče dane ekonomske ali zgodovinske prepreke, ampak svobodno ljudsko delovanje – zmožnost »vsakega posameznega individua«⁷⁴, da si predpiše lastne cilje in dela svojo lastno zgodovino.

⁷⁰ Robespierre, *Oeuvres*, X, str. 572.

⁷¹ Saint-Just, »Institutions républicaines« [1794], v: *Oeuvres*, str. 1141; Danton, 10 marec 1793, citirano po Sophie Wahnich, *La Liberté ou la mort: Essai sur la terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Pariz 2003, str. 62.

⁷² Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, str. 528; Gramsci, »The Modern Prince«, v: *Selections from Prison Notebooks*, str. 175, op. 75.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §4, §28.

⁷⁴ Karl Marx, »Nemška ideologija«, v: *MEID II*, str. 45.

8. Realizacija volje ljudi (ljudstva) je usmerjeno k univerzalizaciji svojih posledic. Kot je Beauvoirova razumela bolje od Sartra, lahko svojo lastno svobodo hočem le tako, da hočem svobodo vseh; edini subjekt, ki lahko nosi nenehno delo samoemancipacije, je *ljudstvo* kot tako, človeštvo kot celota. Kant, Hegel in Marx naredijo nekatere od potrebnih korakov za premik od Rousseaujovega lokalnega pojmovanja ljudstva k njegovi univerzalni afirmaciji, kar pa je spet že predvidela jakobinska praksa: »dežela svobodnih ljudi je odprta vsem ljudem na Zemlji,« edini »legitimni suveren na Zemlji je človeški rod [...]. Interes, volja ljudi, je volja človeštva«⁷⁵.

9. Iz vztrajanja pri prvenstvu politične volje sledi še ena, končna konsekvence: hoteno suženjstvo je v določenem smislu bolj škodljivo kot zunanje gospostvo. Če je volja »določujoča v prvi instanci«, potem najbolj daljnosežna oblika zatiranja vključuje zarotništvo zatiranih. Ta sklep anticipira Etienne La Boétie, nato pa ga na različne načine radikalizirajo Du Bois, Fanon in Aristide (kot tudi Foucault, Deleuze in Žižek...): konec koncev so ljudje tisti, ki dajejo moč svojim zatiralcem, ki jim lahko škodujejo le »v tolikšni meri, v kateri so jih pripravljene prenašati«⁷⁶.

Seveda ne bi bilo težko napisati zgodovine 20. stoletja na način, ki bi prikazal domnevno jalovost politične volje, da ideje komunizma niti ne omenjamo. Neuspeh nemškega komunizma v 20. letih, neuspeh »sovjetskega človeka« v 30., neuspeh antikolonialnih gibanj v 50. in 60., neuspeh maoizma, neuspeh leta 1968, neuspeh protivojnih in protiglobalizacijskih protestov – za vse te navidezne neuspehe se zdi, da prikazujejo en in isti sklep: difuzno, sistematično in torej nepremostljivo naravo sodobnega kapitalizma ter oblik države in disciplinarne oblasti, ki ga spremljajo.

45

Takšna izkrivljena zgodovina po mojem mnenju ne bi dosegla veliko več od racionalizacije porazov, utrpljenih v zadnji četrtini 20. stoletja. Vse od revolucionarnih vstaj poznega 18. stoletja v Franciji in na Haitiju je bila zgodovina modernega sveta oblikovana predvsem kot odločenost vladajočih razredov, da pomirijo ljudstvo, ki mu vladajo. Kot je prepričljivo natančno pojasnil Michel Fou-

⁷⁵ Saint-Just, *Oeuvres*, str. 551; Robespierre, *Oeuvres*, IX, str. 469; VII, str. 268.

⁷⁶ Etienne La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Flammarion, Pariz 1983.

cault, je bilo med francosko revolucijo in po njej naglo razvitih mnogo protirevolucionarnih strategij kriminaliziranja, ločevanja in s tem uničenja volje ljudstva. V koristni intervenciji je Naomi Klein nedavno pokazala, kako so bile v zadnjih desetletjih razvite podobne strategije na novi ravni intenzivnosti in krutosti.⁷⁷ Zaenkrat je bil njihov rezultat ohranitev ljudske pasivnosti in ustrežljivosti v osupljivi meri.

V poznih 40. letih je Beauvoirova že obžalovala našo nagnjenost k »mišljenju, da nismo gospodarji svoje usode; ne upamo več na to, da bi pomagali ustvarjati zgodovino, ampak se ji resignirano vdajamo«⁷⁸. Do poznih 70. let je takšna tožba, prevrednotena v hvalnico, postala predmet rastočega konsenza. Ta konsenz je bil tako v politiki kot v filozofiji dominanten zadnjih trideset katastrofalnih let. Čas je, da ga pustimo za sabo.

Prevedel Rok Benčin

⁷⁷ Cf. Foucault, *Psychiatric Power*, Palgrave, NY 2006. V svoji knjigi *Doktrina šoka: razmah uničevalnega kapitalizma* (prev. Barbara Simoniti, Mladinska knjiga, Ljubljana 2009) je Naomi Klein pokazala, z ozirom na paradigmo, ki jo je v svojih razvpitih psihiatričnih poskusih opazoval Ewen Cameron, kako »uničujoči kapitalisti« sistematično izrabljajo naravne katastrofe, vojaške napade in psihološko bojevanje, da bi »omehčali« ljudski odpor do novih intenzivnih oblik izkoriščanja in zatiranja. »Šok« služi izolaciji in dezorientaciji ljudi in paralizira njihovo voljo ter zmožnost branjenja njihovih najbolj bistvenih interesov.

⁷⁸ Simone de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, str. 139.