

# Uvod

Za družbe, v katerih živimo, je značilna izredno moteča razcepljenost, ki jo je težko razložiti. Nelagodje zaradi družbenoekonomskega stanja, gospodarskih razmer in delovnih pogojev se je po eni strani v zadnjih desetletjih izrazito povečalo; verjetno nikoli po koncu druge svetovne vojne ni bilo toliko ljudi hkrati ogorčenih nad družbenimi in političnimi posledicami nebrzdane tržne ekonomije kapitalizma. Po drugi strani pa se zdi, da v tem množičnem ogorčenju ni nobene normativne orientacije, nobenega zgodovinskega občutka za cilj izražene kritike, tako da ostaja nenavadno nemo in obrnjeno navznoter; kakor da rastoče nelagodje ne zmore razmišljati onkraj obstoječega in si zamišljati družbenega stanja onkraj kapitalizma. Odlepljenost ogorčenja od kakršnekoli usmeritve v prihodnost, protesta od vsakršnih vizij boljšega je v zgodovini modernih družb dejansko nekaj novega; po francoski revoluciji so velika gibanja upora proti kapitalističnim razmerjem vselej podžigale utopije, ki so snovale podobe tega, kako naj bi bila nekoč oblikovana prihodnja družba – pomislimo le na ludizem, kooperative Roberta Owna, gibanje svetov ali komunistične ideale brezrazredne družbe. Zdi se, da so tokovi takšnega utopičnega mišljenja, kakor bi rekel Ernst Bloch, zdaj prekinjeni; precej natančno sicer vemo, česa nočemo in nad čim v sedanjih družbenih razmerah smo ogorčeni, nihče pa nima niti napol jasne predstave o tem, kam naj bi vodilo načrtno spreminjanje obstoječega.

Najti razlago za to nenadno usihanje utopičnih energij je težje, kakor se morda zdi na prvi pogled. Zlom komunističnih režimov leta

1989, na katerega radi opozorijo intelektualni opazovalci, da bi z njim pojasnili razblinjanje vseh upov v stanje onkraj kapitalizma, je le komaj mogoče navesti kot vzrok; kajti ogorčenih množic, ki se danes upravičeno pritožujejo zaradi vse večjega prepada med javno revščino in zasebnim bogastvom, ne da bi imele konkretno predstavo o boljši družbi, gotovo ni bilo treba šele s padcem zidu prepričati o tem, da je državni socializem sovjetskega kova deloval v dobro družbe le za ceno nesvobode. Poleg tega dejstvo, da do ruske revolucije kapitalizem ni imel realne alternative, ljudem v 19. stoletju nikakor ni onemogočalo, da bi si predstavljali nenasilno skupno življenje v solidarnosti in pravičnosti; zakaj naj bi torej propad sil komunističnega bloka kar naenkrat pripeljal do tega, da je ta, kakor se zdi, globoka sposobnost za utopično preseganje vsakokrat obstoječega danes zakrnela? Drugi vzrok, ki ga pogosto navajajo, da bi pojasnili nenavadno odsotnost prihodnosti in predstav v sedanjem ogorčenju, naj bi bil menda nenadni obrat v naši kolektivni časovni zavesti: z vstopom v »postmoderno«, do katerega naj bi prišlo najprej v umetnosti in arhitekturi, potem pa tudi v kulturi kot celoti, naj bi predstave o usmerjenem napredku, značilne za moderno, tako vztrajno izgubljale vrednost, da naj bi danes namesto tega kolektivno prevladala zavest o zgodovinskem vračanju vedno istega. Na tleh tega novega, postmodernega pojmovanja zgodovine, tako pravi druga razlaga, vizije boljšega življenja že zato ne morejo več uspevati, ker naj bi propadla vsaka ideja o tem, da sedanost s svojimi imanentnimi potenciali vselej že sega prek sebe in kaže v odprto prihodnost stalnih izpopolnitev; nasprotno, prihajajoči čas naj bi si predstavljali le še kot nekaj, kar ne more ponuditi ničesar drugega več kakor golo preigravanje življenjskih form ali družbenih modelov, ki jih poznamo že iz preteklosti. Toda že okoliščina, da v drugačnih funkcionalnih kontekstih vsekakor še računamo z dobrodošlim napredkom, na primer v medicini ali pri uveljavljanju človekovih pravic, zbuja dvom o dejanski prepričljivosti takšne razlage: zakaj naj bi nam le na tem področju, področju možnosti reformiranja družbe, primanjkovalo predstavne sposobnosti za preseganje, če pa se zdi ta sposobnost na drugih poljih v glavnem še nedotaknjena? Teza o temeljno spremenjeni zgodovinski zavesti

predpostavlja, da danes ni možna nikakršna anticipacija družbeno novega, pri tem pa ne upošteva, kakšni močni, gotovo pretirani upi se danes vežejo recimo na uveljavitev človekovih pravic po vsem svetu.<sup>1</sup> Še ena, tretja razlaga bi se torej lahko nanašala na razliko, ki obstaja med omenjenima poljema, tj. med strukturno nevtralnimi širjenjem mednarodno sankcioniranih pravic in preoblikovanjem temeljnih družbenih institucij, ter iz tega sklepa, da so utopične sile trenutno ohromele le v zvezi z drugim področjem. Zdi se mi, da je ta teza najbližja resničnosti, seveda pa jo je treba dopolniti; kajti gotovo je treba tudi pojasniti, zakaj naj danes ravno družbenopolitične materije ne bi bilo mogoče napolniti z utopičnimi pričakovanji.

Tu nam je lahko v pomoč opozorilo, da so danes v javni zavesti ekonomsko-družbeni procesi videti veliko prekompleksni in zato nepregledni, da bi še lahko veljali za dovtetne za načrtno poseganje; zdi se, da se je zlasti s procesi ekonomske globalizacije z njenimi transakcijami, ki so zaradi hitrosti komaj še razvidne, izoblikovala nekakšna patologija drugega reda, namreč da prebivalstvo na institucionalne pogoje skupnega življenja gleda le še kot na »rečevna« razmerja, kot na danosti, ki se izmikajo kakršnemukoli človeškemu posegu.<sup>2</sup> Slavna analiza fetišizma, ki jo je Marx razvil v prvem zvezku *Kapitala*, naj bi bila torej zgodovinsko upravičena šele danes; ne že v preteklosti kapitalizma, ko je delavsko gibanje v svojih sanjah in vizijah obstoječa stanja še imelo za spremenljiva,<sup>3</sup> temveč šele v sedanjosti naj bi se razširilo splošno prepričanje, da so družbeni odnosi na poseben način »družbena razmerja med stvarmi«. <sup>4</sup> Če bi bilo tako, in o tem govorijo tako vsakdanja opažanja kot empirične analize,<sup>5</sup> se naša sposobnost za anticipacijo socialnih izboljšav temeljne strukture sedanjih družb

---

1 Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge (Mass.) 2010.

2 Titus Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt na Majni 2013.

3 Prim. Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, Pariz 1981.

4 Karl Marx, *Kapital*, 1. zv., 1. knj., slov. prev. M. Dobnikar, Naprej!, Ljubljana 2012, 57.

5 Kot primer glej: Pierre Bourdieu idr., *La Misère du monde*, Seuil, Pariz 1993.

ne bi več mogla razvijati, ker ta struktura, tako kot reči v svojem bistvu, komaj še velja za spremenljivo. Odgovornosti za to, da v množičnem ogorčenju nad škandalozno razdelitvijo bogastva in moči danes tako očitno ni več nobenega občutka za dosegljive cilje, ne bi smeli pripisovati niti temu, da ni več realno obstoječe alternative kapitalizmu, niti temeljni spremembi v našem razumevanju zgodovine, temveč prevladi fetišizirajočega pojmovanja družbenih razmerij.

Toda tudi ta, tretja razlaga še ni popolna, saj nič ne pove o tem, zakaj vendar tradicionalne utopije nimajo več moči, da bi razkrojile ali vsaj načele porečevljajočo vsakdanjo zavest; kajti socialistične in komunistične utopije so lahko z vizijami boljšega skupnega življenja več kakor celo stoletje vedno znova tako močno razvemale prizadete, da so bile nedovzetne za gotovo tudi že takrat obstoječe težnje k resigniranemu hipostaziranju družbenih procesov. Koliko imajo ljudje kdaj kaj za »neizogibno« in s tem za stvarno nujno v svojem družbenem redu, je zelo odvisno od kulturnih dejavnikov in med njimi predvsem od vpliva političnih modelov razlage in njihove zmožnosti pokazati, da je tisto, kar je na videz nujno, mogoče kolektivno spremeniti. V svoji zgodovinski študiji *Injustice* je Barrington Moore prepričljivo pokazal, kako je občutek brezupne neizogibnosti med nemškimi delavci vedno začel izginjati v trenutku, ko so mu močne nove interpretacije lahko pokazale, da je tisto, kar je institucionalno dano, zgolj rezultat urejanja in pogajanj.<sup>6</sup> V luči takšnih premislekov pa se toliko ostreje zastavlja vprašanje, kateri so vzroki za to, da naj bi danes vsi klasični, nekoč vplivni ideali izgubili svoj učinek razgaljanja in razkrajanja porečevljanja; in vprašati bi bilo treba še konkretnije, zakaj že zelo dolgo vizije socializma prizadetih ne zmorejo več prepričati o tem, da bi bilo vendarle treba na videz »neizogibno« s kolektivnimi prizadevanji spremeniti na bolje. S tem sem prišel do teme razmislekov, ki bi jih rad razvil v štirih poglavjih te kratke študije. V nadaljevanju me zanimata med seboj povezani vprašanji, ki se mi idejnopolično še naprej zdita kar najbolj aktualni: prvič, ukvarjal

---

6 Barrington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, M. E. Sharpe, White Plains (NY) 1978, zlasti 14. pogl.

se bom z notranjimi in zunanjimi razlogi, ki so pripeljali do tega, da so ideje socializma na videz tako nepreklicno izgubile svoj nekdanji spodbujajoči potencial; in drugič, v luči teh razkritih razlogov se bom nato vprašal, kako bi morali konceptualno spremeniti socialistične ideje, da bi lahko ponovno pridobile svojo izgubljeno nalezljivost. Moj namen pa me sili, da najprej še enkrat karseda jasno rekonstruiram izvorno idejo socializma (prvo poglavje); šele v drugem koraku se bom nato posvetil razlogom, zaradi katerih je ta ideja medtem zastarela (drugo poglavje). V zadnjih dveh poglavjih pa bom s konceptualnimi novostmi poskusil pomagati zastarelim idejam, da se še enkrat postavijo na noge (tretje in četrto poglavje). Na začetku naj še poudarim, da so vsa razmišljanja v nadaljevanju metapolitične narave, saj nikjer ne poskušam vzpostaviti povezav s sedanjimi političnimi razmerji sil in možnostmi delovanja. Tu ne gre za strateško vprašanje, kako lahko socializem danes vpliva na dnevnapolitično dogajanje, temveč edinole za to, kako bi morali njegovo prvotno hotenje še enkrat preoblikovati, da bi lahko ponovno postal vir politično-etičnih usmeritev.



## Prvo poglavje

# Prvotna ideja: odprava revolucije v družbeni svobodi

Ideja socializma je duhovni otrok kapitalistične industrializacije; luč sveta je ugledala, ko se je po francoski revoluciji pokazalo, da so njene zahteve po svobodi, enakosti in bratstvu za velik del prebivalstva ostale prazne obljube in bile zato daleč od družbenega udejanjenja. Sam pojem »socializem« je sicer našel pot v jezik filozofskih razprav že veliko prej, namreč v drugi polovici 18. stoletja, ko so se katoliški duhovniki namenili nemško šolo naravnega prava razkrinkati kot nevarno krivo vero; takrat so s polemično rabljenim izrazom »socialistae«, iz latinskega »socialis« izpeljanim neologizmom, imeli v mislih težnjo, ki so jo predpostavljali pri Grotiusu in Pufendorfu, namreč da družbeni pravni red namesto na božjem razodetju utemeljujeta na človeškem gonu k »družabnosti«.<sup>1</sup> Od te kritične rabe gre nato pot naravnost k pravoslovnim učbenikom konec 18. stoletja, ki so v nemškem jezikovnem prostoru s pojmom »socialisti« označevali predvsem Pufendorfa

---

<sup>1</sup> Wolfgang Schieder, »Sozialismus«, v: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner, Werner Conze in Reinhart Koselleck (ur.), 5. zv., Stuttgart 1984, 923–996; tu: 924–927.

in njegove učence; beseda pa je medtem izgubila vso naravo očitka in naj bi le še nevtravno poimenovala namen sekularne utemeljitve naravnega prava v gonu k družabnosti.<sup>2</sup> Ko pa sta približno trideset let pozneje, v dvajsetih in tridesetih letih 19. stoletja, po Evropi začeli krožiti angleški besedi »socialist« in »socialism«, ni imel njun pomen nič več opraviti s prvotno rabo v razpravah o naravnem pravu; kakor da bi šlo za novo stvaritev, so privrženci Roberta Owna v Angliji in furieristi v Franciji oba pojma uporabljali za samopoimenovanje, ne da bi s tem povezovali kakšen namen poseganja v filozofske razprave o utemeljitvah prava.<sup>3</sup> V novi rabi sta besedi zdaj postali bolj »pojma v prihodnost usmerjenega gibanja« (Wolfgang Schieder), ki označujeta politični namen, da bi z ustanavljanjem kolektivnih združenj prispevali k približevanju obstoječe družbe stanju, ki mu je sploh šele mogoče reči »družbeno«.

Gotovo so že davno pred prvo polovico 19. stoletja obstajala prizadevanja, da bi družba z načrtnimi ukrepi sploh šele postala »družbena« – pomislimo le na poskuse škotskih moralnih filozofov, da bi razmišljali o človeških čustvih vzajemne empatije in iz tega razvili načela dobro urejene skupnosti. Tudi Gottfried Wilhelm Leibniz, ki ga nikakor ni mogoče povezovati s socializmom, se je v mladosti spogledoval s takšnimi miselnimi tokovi, ko je s političnimi ambicijami spisal načrte za ustanovitev združenj učenjakov in jih najprej poimenoval »societete«; te organizacije, ki jim je pozneje rekel »akademije«, naj bi se opirale na Platonov zgled vladanja filozofov in služile splošnemu družbenemu dobremu, tako da ne bi prevzele le izobraževalno- in kulturnopolitičnih nalog, temveč bi bile odgovorne celo za družbeno umeščenost gospodarskega življenja.<sup>4</sup> V kratkem rokopisu »Sozietät

---

2 Prav tam, 930–934.

3 Prav tam, 934–939. Carl Grünberg pripisuje to novejšo rabo izraza »socialist« privržencem Roberta Owna v dvajsetih letih 19. stoletja v Angliji: isti, »Der Ursprung der Worte 'Sozialismus' und 'Sozialist'«, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 2 (1912), 372–379.

4 Hans Heinz Holz, »Einleitung«, v: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Politische Schriften*, II, Hans Heinz Holz (ur.), Frankfurt na Majni 1967, 5–20.