

# HANNAH ARENDT O KARLU MARXU IN POSTFORDISTIČNI SOCIALIZEM

KAJ JE SMISEL EKONOMIJE?

GORAZD KOVAČIČ

## UVOD: IZZIVI SOCIALISTIČNE TEORIJE POSTFORDIZMA IN NJENE POMANJKLJIVOSTI

Teorije postfordističnega produkcijskega načina so odprle več teoretskih vprašanj, na katera ni mogoče odgovoriti s pomočjo tradicionalnih družbenoekonomskih konceptov, ki so bili razviti v razmerah stabilnega industrijskega sistema. Postfordistični družbenoekonomski sistem je delavce podvrigel dvojnimi okoliščinam: na eni strani priložnostim za osebno zadovoljujočo fleksibilnost, na drugi strani pa eroziji socialne varnosti, krepitvi nadzora in samonadzora, kolonizaciji sebstva in psihičnih zmožnosti za heteronomne namene ter, ne nazadnje, poglobljanju razrednih neenakosti. Nekateri utopični misleci postfordizma izpostavljajo iz te mešanice nasprotij predvsem pomen kognitivnih produkcijskih sredstev, ki jih posedujejo posamezni delavci in omrežja delavcev, s čimer želijo dokazati realne možnosti za doseg socializma prek realno obstoječega podružbljenja produkcijskih sil. Vendar pa je ta morebitna emancipacijska razsežnost postfordizma že spodnesena s tem, da so omenjene družbene produkcijske sile vendarle še vedno privatno (oziroma kapitalsko) organizirane in usmerjane. Verjetno ključna menedžerska inovacija postfordističnega režima je takšen način fleksibilnega organiziranja gospodarskih dejavnosti, ki eksternalizira poslovna tveganja na račun kapitalsko šibkejših členov poslovnih omrežij in z mehanizmom neenake menjave omogoča nadaljevanje akumulacije presežne vrednosti v rokah kapitalsko močnejših enot. Eksternalizacija tveganj in neenaka menjava se odvijata na vseh ravneh gospodarstva, od medregijskih razmerij v svetovnem sistemu, prek razmerij med korporacijami in podizvajalci, pa vse do odnosov med neposrednimi naročniki dela in posameznimi delavci.

Kritične teorije postfordizma skušajo konceptualizirati nekatere resne izzive na področju dela v razmerah postfordističnega sistema. Tako lahko najdemo nove premisleke dela z vidika izginjajoče distinkcije med pla-

čanim časom dela in neplačanim prostim časom trošenja. Nekateri zagovarjajo tudi novo teorijo vrednosti, ki naj bi avtorizirala upravičenost posameznikov do deleža v distribuciji družbeno proizvedenih dobrin in vrednosti na podlagi njihovega enakega produktivnega prispevka in ne na osnovi redistributivne socialne pravičnosti. Toda v neokonservativni postfordistični realnosti so se razšle tri sestavine sodobnega gospodarskega življenja – proizvodnja presežne vrednosti, disciplinski režim dela in upravičenje individualnih dohodkov – in se gibljejo po treh različnih logikah. Velike človeške množice so s stališča akumulacije kapitala praktično odvečne, če izvzamemo problem zadostne agregirane kupne moči. Glavni izziv, ki ga v zvezi z odvečnimi množicami vidijo vladajoče gospodarske sile, je, kako bi nadzorovale ljudi in njihov osebni čas. Torej, četudi je teza o naraščajočem podružbljanju produkcijskih sredstev realna, ne moremo spregledati dejstva, da se je kapitalistični ekonomski sistem od tužil od potreb večine človeštva kot še nikoli doslej.

Ta razprava ni namenjena preučevanju postfordizma kot takega. Meri na kritiko določene analitične pomanjkljivosti socialističnih teoretizacij postfordističnega režima. Dani obseg razprave nam ne dopušča, da bi razvili podrobnejši pregled socialističnih teoretizacij postfordizma, zato bomo izpostavili le dva njihova splošna problema. Prvi je ujetost v moderno produktivistično paradigmo mišljenja. Drugi problem, ki je povezan s prvim, pa je paradoksalen način, na katerega razumejo pojem družbe. Ta pomanjkljivost sodobne socialistične razprave o postfordizmu ni nekaj novega. Izvira iz Marxovega kategorialnega aparata za kritično analizo teženj kapitalizma.

Preden nadaljujemo s svojo argumentacijo, bralcem dolgujemo dve pojasnili. Nanašata se na to, kako pojmujeemo izraza »kritika« oziroma »kritično« in »socializem«. Pod izrazom »kritika« oziroma »kritično« razumemo način dojemanja ali obravnave neke realnosti, ki analizira svoj predmet iz perspektive nekega normativnega merila ali načela in ki ima pretenzijo po nekem alternativnem praktičnem cilju. Ko govorimo o »socializmu«, pa imamo v mislih teoretsko in politično stališče, ki tako spoznavno kot tudi praktično meri na podružbljanje gospodarskih in drugih človeških dejavnosti, v čemer vidi alternativo kapitalističnemu gospodarstvu. Socialistični nazor nam pomeni ideologijo (vladavine) družbe v takšnem pomenu besede, kot je, denimo, nacionalizem ideologija nacije ali egalitarizem ideologija enakosti. Socializem se torej zavzema za družbo, za kar največ družbe. Čeprav se Marx in sodobne marksistične kritike kapitalizma razglašajo za materialistične intelektualne projekte, se opirajo na določeno normativno referenco: ta referenca je družba, družbe-

na celota. V tem besedilu bomo razpravljali o statusu družbe kot takšnega normativnega (in ne deskriptivnega) pojma v Marxovi teoriji kapitalizma in v sodobni socialistični teoriji postfordizma.

Pojem družbe je sicer precej nejasen tudi v širšem družboslovju in ga uporabljajo na heterogene načine. V osnovi naj bi služil kot temeljna teoretska konstrukcija, ki vzpostavlja najširše polje predmetov empiričnega raziskovanja. Drugače povedano, status tega pojma naj bi bil teoretsko fundamentalen, to je aksiomatski. Kot takšen pojem družbe nastopa kot neki najsplošnejši označevalec, ki je investiran v različne družbene in politične ideologije, kakršni sta na primer konservativna sistemska ideologija in socializem. Poleg tega družboslovne diskurzivne prakse uporabljajo pojem družbe tudi kot teoretsko neutemeljen nadomestek za nekatere zgodovinsko, razredno ali področno specifične koncepte. Eden od takih konceptov je moderna država s svojo pahljačo pravnih, političnih, regulacijskih in socialno-skrbstvenih institucij. Družboslovci pogosto privzamejo ozemlja obstoječih držav kot primarne družbeno-geografske enote zbiranja in primerjave podatkov, a posameznih enot v skladu s sodobno neoliberalno modo ne označujejo kot držav (na primer Francija, Belgija, Luksemburg), temveč namesto tega govorijo o družbah (francoska, belgijska, luksemburška družba), kakor da bi z izogibanjem na države vezani terminologiji pridobili neki pojasnjevalni presežek. Še ena pogosta zgrešena koncepcija je uporaba pojma družbe namesto pojma javnosti oziroma javnega mnenja, kakor ju je Habermas opisal in historično umestil.<sup>1</sup> Površno govorjenje vsepovprek o »družbeno pomembnih zadevah«, o »družbenih diskusijah« ali »o družbenem sprejemanju odločitev« – namesto o javno pomembnih zadevah, javnih diskusijah ali javnem sprejemanju odločitev (ki pa terjajo posebne pogoje, da bi jih smeli imenovati »javne«), je ena od razvad v akademskih, publicističnih in novinarskih diskurzih, ki ne upošteva obstoječega družbenega reda, neenakosti moči in hegemonije.

Še dodatno kontroverzen status ima pojem družbe v socialističnem taboru družboslovja, kjer mešajo teoretski in normativni vidik. Pojem družbe tu deloma označuje aksiomatsko celoto; deloma nastopa kot normativna referenca (njena vsebina je bodoča harmonična in pravična ureditev), ki ji je treba slediti tako na področju kritične epistemologije kakor tudi na praktičnem oziroma političnem področju; deloma pa nadomešča specifične politične koncepte, ki v lastnih teoretskih kontekstih operacionalizirajo idejo enakosti v javni sferi. Nasprotje med dejansko

<sup>1</sup> Habermas 1989.

neenakostjo in med enakostjo, ki naj bi jo šele dosegli, je ena glavnih zagat socialistične misli – to, da sta obe strani tega nasprotja projicirani v pojem družbe, pa resno krni konsistentnost socialističnega intelektualnega diskurza. Še večji problem je nihanje med socialističnim projektom popolnega podružbljenja kot emancipacijskega cilja in med širšim družboslovnim prepričanjem, da je vse, kar ljudje počnemo, vedno že družbeno določeno. Ta nekonsistentna napetost med obema dimenzijama pojma družbe, med splošnim poljem medčloveških razmerij in med utopičnim potencialom univerzalne in egalitarne ureditve, je bila značilna že za Marxovo misel.

Hannah Arendt je bila ena redkih teoretičark, ki je kritično zgrabila pojem družbe in njegove kontroverze, še posebej njegove implikacije v Marxovi misli in posledično v socialistični tradiciji. V nadaljevanju te razprave bomo predstavili avtoričino analizo Marxove teorije.

Po njeni analizi je kapitalistična moderna družba ljudem naložila izvajanje zakona nenehne rasti produkcije in akumulacije presežne vrednosti. Marx je poskušal na eni strani znanstveno zgrabiti to moderno konstelacijo, na drugi pa teoretizirati emancipacijo iz kapitalizma. Po interpretaciji Hannah Arendt je kategorija reprodukcijskega cikličnega procesa Marxova ključna kategorija, ki jo je prevzel od Hegla in naravoslovja. To kategorijo je vključil v svoje razumevanje dela in zgodovine. Po Marxu, pa tudi po družboslovju nasploh, je človeška usoda podvržena trem krožnim reproduktivnim sistemom: potrošni proizvodi dela ohranjajo delavčevo telo, plojenje otrok obnavlja prebivalstvo, akumulacija presežne vrednosti pa reproducira družbeno strukturo. Namen dela, ki ga je Marx obravnaval kot človekotvorno dejavnost, je vzdrževanje in širjenje kolektivnega življenja biološke vrste in obenem kolektivnega življenja družbe. Vrednotenje delovnih aktivnosti in njihovih izdelkov je podvrženo kriteriju funkcionalnih potreb družbene menjave in družbene strukture. Na drugi strani pa je Marx razvil utopični normativni pojem družbe, ki označuje vsebino zgodovinsko končne točke emancipacije in pravičnosti. Socialistična ideja družbe meri na dovršitev procesa podvrženja človeškega bivanja in človeških dejavnosti življenjskemu procesu družbe, ki je po tem pojmovanju v kapitalizmu okrnjen, ker le en del družbe (izkoriščevalski razred) uživa sadove podružbljenega proizvodnega procesa.

Hannah Arendt je imela dva zadržka do tega nazora. Prvi zadržek zadeva nosilca in naslovnika smisla delovne dejavnosti, drugi pa moralni status posameznikov. Hannah Arendt je znana po svojih distinkcijah med različnimi vrstami človeških dejavnosti. Tem ostrim distinkcijam po-

gosto očitajo rigidnost in neuporabnost, kar drži, če avtoričine kategorije vzamemo kot formalne opisne kategorije. Ključna teza te razprave pa je ta, da so bistvena sestavina arendtovskih distinkcij različni smisli, ki pripadajo različnim vrstam dejavnosti. Tako je delo dejavnost, ki je namenjena preživetju in zagotavljanju življenjskega obilja in naslovnik teh življenjskih smotrov je kolektiven: ne gre le za preživetje posameznika, saj moramo na koncu vendarle umreti, temveč predvsem za preživetje rodu (rodbine, naroda in podobno). Po sodbi Hannah Arendt je Marx ustrezno pokazal, da je človeško kolektivno življenje organizirano kot družbena razširitev naravnega zakona preživetja. Problem, ki ga je videla v tem, je, da reprodukcija kolektivnega življenjskega procesa ne bi smela biti edini možni smisel človekove eksistence. Ena od distinktivnih človeških dejavnosti, ki človekovo bivanje dviga nad raven živalskega življenja, je po njej ustvarjanje trajnega sveta, visoko pa je cenila tudi zmožnosti mišljenja in (političnega) svobodnega delovanja. Nosilci smisla teh specifičnih človeških dejavnosti so posamezniki in ne neki kolektivni subjekti, kakršna sta vrsta in družba. Marksovski socializem pa je razumel vse te posebne dejavnosti kot primere dejavnosti dela oziroma produkcije, kar pomeni, da jih je osmisлил s stališča družbe kot celote. Za Hannah Arendt je ta perspektiva implicirala stališče, da so posamezniki medsebojno zamenljivi v zasedanju družbenih vlog in odvečni kot enkratna bitja. V tem pa je bil avtoričin drugi zadržek do Marxovega socialističnega nazora. Ta zadržek je izhajal iz njene zgodovinske in osebne izkušnje z množičnim uničevanjem odvečnih človeških bitij v totalitarnih režimih<sup>2</sup> in iz njenega zavedanja tveganja, da v posttotalitarnem svetu ne bi bilo mogoče braniti nobenih pravic tistih, ki bi se jim pripetilo, da bi bili ekonomsko in družbeno odvečni, če je družbena koristnost edini kriterij obravnave oseb.

Pregled kritike Marxove socialistične filozofije pri Hannah Arendt, ki mu bomo posvetili glavnino te razprave, nam bo omogočil postaviti več temeljnih vprašanj o postfordizmu in tudi o širšem kapitalističnem gospodarskem življenju, ki si jih socialistična analiza postfordizma večino ne zastavlja. Ta vprašanja so naslednja. Kaj je smisel gospodarskega življenja? Katere so implikacije analize kapitalizma s pomočjo modernih znanstvenih kategorij procesa, reprodukcije in družbe kot celote? Je socialistična teorija kapitalizma kritična ali temeljno apologetska? Kakšne vrste emancipacija je družbena emancipacija? Ta vprašanja bomo nekoliko razdelali v zaključnem delu razprave.

<sup>2</sup> Prim. Arendt 2003.

ANALIZA MARXOVEGA POJMA DRUŽBE PRI HANNAH ARENDT:  
PROCESNOST, ZAMENLJIVOST IN REPRODUKCIJA

Hannah Arendt največkrat interpretirajo in razvrščajo med mislece, ki so relevantni na področjih ekstremnih političnih pojavov, kot so genocid, totalitarizem in vojna, in nič več od tega. Posebno slabo poznana in priznana razsežnost njenega opusa je njen kritični koncept družbe, ki predstavlja eno od ključnih osi vseh njenih tematizacij modernih in sodobnih problemov. Trdimo, da njenih del (vključno z očrtom mehanizmov totalitarne vladavine<sup>3</sup> kot avtoričinim najbolj znamenitim in referenčnim besedilom) ni mogoče ustrezno razumeti brez upoštevanja arendtovskega kritičnega koncepta družbe, in to niti na ravni njihove zgodovinske vsebine niti na ravni avtoričine kritične motivacije za intelektualni spoprijem z obravnavano snovjo. Razlog za skorajda vsesplošen akademski spregled njenega koncepta družbe je morebiti ta, da koncept radikalno prevprašuje nekatere aksiomatske kategorije družboslovja in njihovo ideološko ozadje.

Obseg tega besedila nas sili omejiti pregled avtoričine eksplikacije koncepta družbe in njenih interpretacij Marxovega pojmovanja družbe, dela, kapitalizma in zgodovine, na le tri besedila. Prvo je posthumno izdan rokopis Hannah Arendt iz zgodnjih 50. let z naslovom »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought«,<sup>4</sup> drugi dve besedili pa sta knjigi *Vita activa*,<sup>5</sup> predvsem poglavje »Delo«, in *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*.<sup>6</sup> Hannah Arendt je razvila svoje refleksije Marxove teorije po izidu *Izvorov totalitarizma* leta 1951,<sup>7</sup> v katerih se je osredotočila predvsem na razvoj nacistične različice totalitarne oblike vladavine, čeprav je temu v zadnjem delu knjige dodala nekaj prvin za primerjavo nacizma s stalinistično oziroma boljševisko različico totalitarizma. Nekateri kritiki, pa tudi avtorica sama, so ob tem izpostavili potrebo po bolj celoviti analizi Stalinovega režima in elementov, ki so pripeljali do nje, da bi bila vpeljava stalinističnega tipa totalitarizma v knjigo dovolj konsistentna. V tem okviru je morala avtorica oceniti tudi vlogo marksizma kot enega od elementov,<sup>8</sup> ki so pripeljali do

<sup>3</sup> Arendt 2003.

<sup>4</sup> V slov.: »Karl Marx in tradicija zahodne politične misli« (Arendt 2002).

<sup>5</sup> Arendt 1996.

<sup>6</sup> Arendt 2006.

<sup>7</sup> Arendt 2003.

<sup>8</sup> Hannah Arendt marksizma ne obravnava kot vzrok za boljševizem, temveč kot eno od zgodovinskih sestavin, ki so jo uporabili in zlorabili tvorci sovjetskega totalitarnega režima. Ker je zanjo delovanje nujni pogoj za dogoditev določenega poteka zgodovine,

nastopa boljševidičnega režima. Omenjena tri avtoričina besedila, najprej rokopis in zatem dve knjigi, so rezultat njenega spoprijema z Marxovo teorijo.

To poglavje bo povzelo avtoričine analize Marxa v prvem<sup>9</sup> in tretjem navedenem besedilu,<sup>10</sup> kjer je bil njen intelektualni interes v glavnem usmerjen v Marxove filozofske kategorije in njihove politične implikacije v luči prešle zahodne postplatonske politične filozofije. Okvir avtoričine razprave o materialističnem mislecu kapitalizma ni materialističen. Skrb Hannah Arendt gre politični filozofiji ali, natančneje, preoblikovanju tradicionalnih političnih kategorij v modernem svetu in izzivu utemeljitve novih kategorij za plodno politično mišljenje. Naše naslednje poglavje pa bo predstavilo avtoričino kritiko Marxa v kontekstu koncepta dela, kjer je njen prispevek bolj povezan z materialnimi zadevami.

Rokopis »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought« se začne s tezo, da sta dve najpomembnejši novosti, ki izhajata iz industrijske revolucije, problema dela in zgodovine, ter da ju je Marx zagrabil radikalno. Hannah Arendt napiše nekaj odlomkov o Heglovem in kasnejšem Marxovem razumevanju zgodovine kot procesa. Pravi, da je zakon gibanja pomembnejša sestavina Marxovega znanstvenega socializma kakor njegova kritika kapitalizma.<sup>11</sup> Isti dialektični zakon procesa naj bi gnal vse človeške dejavnosti, celo logiko, pa tudi vse naravne tokove. Prava argument je Hannah Arendt razvila v knjigi *Med preteklostjo in prihodnostjo*: »Heglova temeljna predpostavka je bila, da je dialektično gibanje misli istovetno z dialektičnim gibanjem same materije.«<sup>12</sup> Hegel je upal, da bo s to predpostavko premostil brezno med kartezijanskim človekom kot mislečim bitjem in med svetom, brezno, ki je značilno za modernega duhovno brezdomnega človeka. Po sodbi Hannah Arendt Heglova identifikacija dveh področij v eno samo pravilno gibanje »naredi pojma 'idealizem' in 'materializem' kot filozofska sistema nesmiselna.«<sup>13</sup> Po Heglu pa je Marx prevzel ta filozofski spoj in ga vnesel v svoj znanstveni projekt. Njegova ambicija, ki jo je izrazil v *Nemški ideologiji*, je bila zajeti človeško in naravno zgodovino kot enovito gibanje, ki bi ga zapopadla enotna znanost zgodovine.

zgodovinski predhodniki ne morejo biti povzročitelji dejanj svojih naslednikov (prim. Arendt 2003, 10).

<sup>9</sup> Arendt 2002.

<sup>10</sup> Arendt 2006.

<sup>11</sup> Arendt 2002, 309.

<sup>12</sup> Arendt 2006, 44.

<sup>13</sup> Ibid., 45.

Marxova antropološka definicija dela kot distinktivne človeške zmožnosti je bila za ta projekt pripravna, saj je delo dejavnost, ki je po svoji formi in po namenu najbližja naravnemu zakonu reprodukcije, ki smo mu ljudje podvrženi skupaj z živalmi. V rokopisu o Marxu<sup>14</sup> avtorica ni obširneje razpravljala o distinkciji med delom (nem. *die Arbeit*, angl. *labour*) kot ponavljajočo, utrudljivo in neustvarjalno dejavnostjo in ustvarjanjem (nem. *das Werk, die Herstellung*, angl. *work*) kot avtorsko dejavnostjo, ki proizvaja trajne svetne stvari. Fenomenologijo dela in ustvarjanja je obširneje razdelala kasneje, v *Viti activi*. Tukaj zgolj omenja Marxovo zlitje kategorij dela in ustvarjanja, ki sta bili v zahodni filozofski tradiciji mišljeni kot raznoliki, hkrati pa pravi, da je Marxovo teoretsko zlitje dela in ustvarjanja zgodovinsko sovpadlo s preobrazbo vseh praktičnih dejavnosti v delo v moderni družbi dela. Marxova genialnost je bila v tem, da je uspel konceptualizirati tej družbi ustrezno »družbeno pogodbo, [...] ki temelji na [...] najmanjšem skupnem imenovalcu: posedovanju delovne sile«.<sup>15</sup> Ker je delovna sila za Hannah Arendt zamenljiva človeška telesna zmožnost, so tudi ljudje, ki so vrednoteni po svoji delovni sili, medsebojno zamenljivi in razpoložljivi za uporabne namene. Marx in družboslovje, ki mu je sledilo, sta pravilno opisala človeške zadeve s pomočjo osi dela: »živimo v družbi, v kateri ljudje obravnavajo vse svoje dejavnosti kot delovne dejavnosti v pomenu, da je njihov cilj 'ohranjanje individualnega življenja', in sebe kot posestnike delovne sile. [...] Kdor ne služi z delom za svoje preživetje, je v družbi delavcev obsojan kot parazit.«<sup>16</sup> Veličina Marxa kot misleca je bila v tem, »da je odkril pozitivno lastnost te enakosti v naravi samega človeka, to je, v njegovi koncepciji človeka kot delovne sile«.<sup>17</sup>

Hannah Arendt je interpretirala dve prvini Marxove teorije, procesnost zgodovine in delo kot presnovo z naravo, kot medsebojno povezani. Obema je skupna logika reprodukcije nekega celovitega sistema. Narava je sistem, ki zajema recikliranje živih bitij skozi procese rojevanja, plojenja in porabe. Drugi sistem, sistem reprodukcije gospodarskih procesov dela, potrošnje in akumulacije kapitala, pa se v arendtovski terminologiji imenuje družba. To, kar avtorica imenuje družba, zgodovinsko izvira iz kapitalizma. Njen pojem družbe ni niti vsezgodovinski pojem niti nevtralen opisni izraz. Nasprotno, razvila ga je kot kritični koncept, pri čemer je ključna kritična perspektiva njena skrb za smisel človekove

<sup>14</sup> Arendt 2002.

<sup>15</sup> Ibid., 288–289.

<sup>16</sup> Ibid., 311.

<sup>17</sup> Ibid., 300.



eksistence in za obstoj človeškega sveta. Po njeni oceni je moderna družboslovna misel obe omenjeni eksistencialni razsežnosti naturalizirala in ju teoretsko žrtvovala pogonu neskončnih procesov reprodukcije. Znotraj ekonomistične definicije človeka kot nosilca univerzalne in izmenljive delovne sile je malo posluha za razumevanje in cenjenje ljudi kot enkratnih in pluralnih.

Hannah Arendt je razpravljala o problemih dela, zgodovine, svetnosti in smisla tudi v zbirki esejev *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. V eseju »Tradicija in moderna doba« je avtorica obravnavala Marxov in družboslovni koncept vrednosti kot navezan na utilitaristični okvir kapitalistične družbe.

Vrednosti so družbeno blago, ki nima lastnega pomena, temveč, tako kot vsako drugo blago, obstaja zgolj v nenehno spreminjajoči se relativnosti družbenih povezav in trgovanja. S to relativizacijo so tako stvari, ki jih človek proizvaja za svojo rabo, kot merila, po katerih živi, podvržena odločilni spremembi. Postanejo entitete menjave, nosilka njihove »vrednosti« pa je družba, in ne človek, ki producira, uporablja in sodi.<sup>18</sup>

Avtorica piše, da je bil Marx s svojo zmešnjavo kategorij mišljenja in kategorij ekonomije in družbene menjave eden od začetnikov modernih družbenih ved. »Rojstvo družboslovnih znanosti je mogoče umestiti v trenutek, ko so bile vse stvari, tako 'ideje' kot materialni predmeti, izenačene z vrednostmi, tako da je vse izviralo iz družbe in bilo vezano nanjo.«<sup>19</sup> Pred industrijsko revolucijo niso nikoli prevladovala prepričanja, kakršno je to, da ima vsak rezultat človeške produktivne dejavnosti ekonomsko vrednost, ali to, da so vse človeške zadeve vezane na družbo. »Vznik 'podružbljenih ljudi', katerih pojav je Marx predvidel v prihodnji brezrazredni družbi, je v resnici osnovna predpostavka tako klasične kot marksovske ekonomije.«<sup>20</sup> Hannah Arendt ponovi isti argument na koncu razprave: sile industrijske revolucije, ki je uspešno »pokazala, da človekovo početje in izdelki predpisujejo svoja pravila razumu«, so zamenjale ideje, kot jih je razumela filozofska tradicija, z »gol[imi] vrednost[mi], katerih veljavnosti ne določa en sam človek ali več ljudi, temveč družba kot celota v svojih nenehno spreminjajočih se funkcionalnih potrebah. Te vrednosti so s svojo zamenljivostjo in izmenljivostjo edine 'ideje', ki so še preostale 'podružbljenim ljudem' in ki jih le-ti razumejo.«<sup>21</sup> Torej so za Hannah Arendt problem modernega diskurza družbe, vključno z njego-

<sup>18</sup> Arendt 2006, 39.

<sup>19</sup> Ibid., 40.

<sup>20</sup> Ibid., 40.

<sup>21</sup> Ibid., 46.

vo marksistično različico, njegove funkcionalistične implikacije, ki težijo k temu, da vase vsrkajo smiselnost vseh človeških dejavnosti.

V eseju »Koncept zgodovine: antični in moderni« v *Med preteklostjo in prihodnostjo* Hannah Arendt iz fenomenološke perspektive smisla obravnava epistemologijo Heglovega razumevanja zgodovine in posledično modernega družboslovja. »Za vso moderno zgodovinsko zavest [...] je značilno, da skupaj s Heglom misli, da resnica prebiva in se razkriva v samem časovnem procesu.«<sup>22</sup> »Koncept procesa implicira, da se je konkretno, posamezna stvar ali dogodek, razšlo s splošnim, univerzalnim pomenom. Proces, ki edini ustvarja pomen vsega, kar nosi s sabo, je tako dobil monopol nad univerzalnostjo in pomenom.«<sup>23</sup> Marx, ki si je prizadeval za korenito spremembo, je obrnil Heglov *a posteriori* razkrit smisel celotne zgodovine v teleološki cilj delovanja. Tako je pomešal delovanje, ki po Hannah Arendt sproža nepredvidljive procese, z »ustvarjanjem zgodovine«. Posledično »je vse, kar je posebnega, razgradil na sredstva«, ki služijo posameznim ciljem v neskončni verigi sredstev in ciljev. Po takšni epistemologiji »posamezni dogodki, dejanja in trpljenje nimajo [...] čisto nič več smisla, kot ga imajo kladivo in žebli za dokončano mizo«.<sup>24</sup>

#### HANNAH ARENDT O DELU, DRUŽBI IN MARXU

V poglavju »Delo« v *Viti activi* Hannah Arendt navaja razloge za opazno povečan ugled dela v moderni dobi in posledice tega. Medtem ko številni indoevropski jeziki poznajo jasen razloček med pojmom dela in ustvarjanja, moderne teorije dela te distinkcije niso reflektirale, so pa zato že zgodaj vpeljale distinkcijo med produktivnim in neproduktivnim delom.<sup>25</sup> Avtorico zanima, v čem je bila tista značilnost produktivnosti dela, ki je temu prinesla tolikšen pomen. Ugotavlja, da produktivnost dela ni vezana na lastnosti materialnih proizvodov dela,<sup>26</sup> saj so ti proizvedeni zato,

<sup>22</sup> Ibid., 75.

<sup>23</sup> Ibid., 70.

<sup>24</sup> Ibid., 87.

<sup>25</sup> Arendt 1996, 82–88.

<sup>26</sup> Za Hannah Arendt sta ključna kriterija razlikovanja med ustvarjanjem in delom trajna namembnost proizvodov in, širše, njihova svetnost. Ustvarjanje proizvaja uporabne ali umetniške izdelke, ki naj se trajno umestijo v svet, delo pa izdeluje potrošne dobrine, ki služijo reprodukciji življenja. Iz te perspektive je ustvarjanje produktivno, delo pa reproduktivno: produktivna je tista dejavnost, ki ustvarja trajne svetne stvari. Pri Smithu in Marxu pa je kriterij produktivnosti presežna vrednost. Na produktivnost dela torej gledata s stališča kapitala, Hannah Arendt pa s stališča sveta – oba koncepta produktivnosti torej »strižeta«. A ker se tisto, kar je za Marxa (in Smitha) produktivno

da bi bili hitro potrošeni in uničeni, in ne zato, da bi trajali dolgo. Tisto, kar je moderna misel razumela kot bistvo produktivnosti dela, je bila njegova ekonomska vrednost, ki jo je mogoče izraziti v denarju.

Avtorica daje glavni poudarek svoje interpretacije Marxove delovne teorije vrednosti naturalistični razsežnosti dela in njenim posledicam. Po Hannah Arendt je Marxov najpomembnejši prispevek k teoriji dela njegov koncept delovne sile. Avtoričina interpretacija delovne sile po Marxu je tukaj zelo fizikalna.<sup>27</sup> V angleščini striktno uporablja izraz »labor force« (delovna sila) in ne »labor power« (delovna moč), saj je pojem moči preveč povezan z medčloveškimi odnosi, medtem ko ima pojem sile singularne in telesne konotacije.

Hannah Arendt je razvila dva argumenta v zvezi z delovno silo. Prvi se nanaša na telesne in življenjske značilnosti samega dela in njegovih meril. Dejavnost dela kot taka je namenjena reprodukciji življenja, ki je ciklična in izvajana s trošenjem energije človeškega telesa in s trošenjem proizvodov dela za obnovo telesnih energij. Proizvodi dela se s potrošnjo sproti izničujejo in se vračajo v telo oziroma, širše, v telesni življenjski proces.

Drugi avtoričin argument zadeva vir ekonomske vrednosti, ki jo je mogoče akumulirati. Del rezultatov dela je dodeljen delavcu, da bi obnovil svojo potrošeno delovno silo in bil pripravljen na nove delovne naloge ter da bi oskrbel svojo družino in bi se delavski razred reproduciral skozi generacije. Presežek delovnih rezultatov, ki preostane po oskrbi individualne in populacijske reprodukcije delovne sile, pa je možno akumulirati, investirati ali potrošiti za rastočo blaginjo njegovih lastnikov. Le presežno delo reproducira presežno vrednost in velja za »produktivno«. Toda merilo oziroma prag produktivnosti dela je delavčevo življenje in ne katerakoli lastnost proizvodov dela kot takih: Marx meri »produktivnost dela z zahtevami, ki jih postavlja življenjski proces za svojo ohranitev in reprodukcijo«.<sup>28</sup>

Avtoričina razprava o delu se razširi v razpravo o življenju kot biološkem (in zatem kot psevdobiološkem) procesu. Visoka raven Marxove misli se po Hannah Arendt kaže v tem, da je »izenačevanje gospodarskih in življenjskih procesov izpeljal iz obeh temeljnih načinov, v katerih [...]

delo, Hannah Arendt kaže kot reproduktivno, ji to omogoči interpretacijo Marxovega pojmovanja dela v dveh smereh: na eni strani v smeri telesnega izvora produktivnosti dela po Marxu, na drugi strani pa v smeri cikličnosti (reproduktivnosti) kapitalistične družbe.

<sup>27</sup> V svoji pozni knjigi *The Life of the Mind* je omilila to strogo stališče in obravnavala delo tudi v njegovi svetni razsežnosti. (Major 1979, 147–150)

<sup>28</sup> Arendt 1996, 95.

poteka človeški življenjski proces, [...] namreč iz dela in plojenja«. <sup>29</sup> Poplačilo obeh telesnih dejavnosti je izpeljal iz narave: »plačilo za trud in delo plača narava sama, nagrada je plodnost«. Kdor dela, regenerira svoje življenje in ustvari življenja svojih otrok ter tako ostane »del narave v otrocih in otrocih otrok«. <sup>30</sup> Marx je torej v plodnosti, to je v reprodukciji življenja vrste, odkril bistvo delovne sile, saj je ljudi obravnaval kot sestavni del narave. Njegova filozofija dela je tudi sovpadala z nastopom sodobnih teorij evolucije in razvoja, in po Hannah Arendt ni naključje, da ga je Engels imenoval »Darwin zgodovinskih znanosti«. <sup>31</sup>

Hannah Arendt povleče vzporednico med zakoni biološke reprodukcije ter zakoni ekonomske akumulacije in družbene reprodukcije. Obe reprodukciji, biološka in družbena, sledita smotru, ki ima naturalističen značaj: produkcija potrošnih blag in produkcija presežne vrednosti stremita k pomnoževanju in širjenju življenja. Skupen jima je zakon plodnosti, to je reprodukcije prebivalstva in kontinuiranega medgeneracijskega poteka življenjskega procesa. Minimalni generacijski cilj naravne vrste je preživetje, njena maksimalna ambicija pa je porast števila pripadnikov in razširitev življenjskega prostora. Enak smoter žene gospodarsko življenje družbe, katerega merilo uspeha je povečanje življenjske sile, to je pomnožitev blaginje in razširitev moči nad okoljem (nad drugimi družbami in naravo). V kapitalističnem produkcijskem načinu je ta presežna družbena plodnost odtujena v ekonomsko vrednost, ki je akumulirana kot kapital. Tega investirajo v nove cikle proizvodnje, ki spet priskrbijo sredstva za biološko reprodukcijo vrste in presežno vrednost, ki se ponovno reakumulira v kapital. Gospodarska rast je procesni psevdonaturalistični cilj, zavoljo katerega družba zahteva od svojih pripadnikov odvajanje njihove produktivne presežne delovne sile.

Skladen potek vseh treh procesov, individualne, generacijske in družbene reprodukcije, je tisto, kar po avtoričini interpretaciji zaznamuje Marxov pojem »generično bitje«:

Šele ko ljudje ne delujejo več kot privatne osebe, ki jih skrbi lastno življenje in preživetje, temveč, kot je imel navado reči Marx, kot »bitja rodu«, ki reprodukcijo svojega individualnega življenja uresničijo v življenjskem procesu človeške vrste, se lahko kolektivni življenjski proces »podružbljenega človeštva« razvija po zakonih lastne nujnosti in je v dvojnem smislu označen z avtomatizmom plodnosti: namreč z izredno pomnožitvijo posameznih življenj in z ustrezno povečano pomnožitvijo porabnih dobrin. <sup>32</sup>

<sup>29</sup> Ibid., 107.

<sup>30</sup> Ibid., 108.

<sup>31</sup> Ibid., 117.

<sup>32</sup> Ibid., 117.

Hannah Arendt interpretira Marxovo utopično družbo, ki jo je ta želel doseči s komunističnim gibanjem, kot pravilno prepoznanje in napoved teženj, ki se že odvijajo v moderni dobi. Družba je po njenem mnenju subjekt neskončnega življenjskega procesa, razširjenega prek gole biološke reprodukcije v gospodarsko reprodukcijo in reprodukcijo obnašanja. Vloga nosilca interesa medgeneracijske kolektivne reprodukcije in rasti, kakršno igra vrsta v naravnem življenju, v kapitalizmu pripade družbi.

Za Hannah Arendt ključni fenomen kapitalističnega produktivizma ni zasebna lastnina; bila je celo zaskrbljena nad tem, ali bo ta »kot privatni prostor znotraj skupnega sveta«<sup>33</sup> sploh preživela. Novi vek »ni nikdar tako agresivno branil lastnine same kot pravico do neoviranega in z nobenimi pomisleki omejenega pridobivanja«.<sup>34</sup> Družbeni ugled osebnega premoženja v taki družbi se nanaša na posameznikov zaslužek in trošenje in ne na njegovo lastnino. Razlog za obrambo nedotakljivosti pridobivanja, ne pa lastnine, je interes živega dela, živega prisvajanja in živega družbenega procesa nasproti interesu mrtve, nedejavne lastnine, »mrtv[ega] stanj[a] skupnega sveta« in nasproti javnemu institucionalnemu nadzoru gospodarskega življenja. V tem boju, »ki se je bil v imenu življenja, življenja družbe«<sup>35</sup> so sodelovali liberalci kot Locke in socialisti kot Marx, ki je konsistentno izpeljal podružbljanje gospodarskega življenja v odpravo zasebne lastnine zavoljo nebrzdanega družbenega prisvajanja presežne vrednosti. Smisel modernega gospodarskega življenja je tako s stališča kapitalističnih kakor tudi socialističnih ideologij produktivnost, njena normativna referenca pa je družba, razumljena kot vse zajemajoča mašinerija za produkcijo in akumulacijo bogastva.

#### DRUŽBA KOT SMISEL ČLOVEKOVEGA BIVANJA

Za Marxa je bil problem kapitalizma v tem, da je bil življenjski proces večine ljudi osiromašen na raven skromnega preživetja, medtem ko je cilj socializma preusmeritev presežne vrednosti v širitev in bogatenje »življenjskega procesa družbe«. To je za Hannah Arendt najbolj problematično stališče, in sicer zaradi njenega prepričanja, da zgolj življenje in reprodukcija, pa čeprav v razmerah obilja, ne bi smela biti edini smisel človekovega bivanja.

<sup>33</sup> Ibid., 113.

<sup>34</sup> Ibid., 111.

<sup>35</sup> Ibid., 112.

Vprašanje smisla je v misli Hannah Arendt tesno povezano s problemom nesmrtnosti. Delo zagotovi delavcu le nekakšno naravno vrsto nesmrtnosti, ki pomeni to, da je posameznik vključen v kontinuiteto življenja vrste. Izraz »animal laborans«, delovna žival, ki ga Hannah Arendt pogosto uporablja, asociira z načinom bivanja, osredotočenim na dejavnost reprodukcije življenja vrste, ki ga ljudje delimo z živalmi. Pri živalih je življenje (vrste) »identično z bitjo samo«, medtem ko se pri človeku »življenje [...] ne pokriva z njegovo eksistenco«. <sup>36</sup> Poanta je v tem, da si ljudje, ki se za razliko od živali zavedajo svoje individualne smrtnosti, lahko prizadevajo za doseg drugačnega trajnega statusa, in sicer z ustvarjanjem sveta ali s pridobitvijo večnega življenja. Človek, čigar življenje je posvečeno le delu za preživetje in za kapitalsko reprodukcijo gospodarskega procesa družbe, pa biva kot zgolj žival.

Avtoričino stališče je, da je trajajoči svet, sestavljen iz predmetov in spominov, tisto, kar lahko preseže omejenost človekovega bivanja na zgolj življenje vrste. Kategorija sveta je v pisanju Hannah Arendt postavljena v izrazito nasprotje s kategorijo življenja. Ker je delo dejavnost, namenjena reprodukciji življenja, ni namenjeno ustvarjanju ali vzdrževanju sveta, čeprav je slednje, na primer vzdrževanje kulturne krajine, lahko stranski rezultat dela. Še več, ker Hannah Arendt skupaj z Marxom obravnava delo in potrošnjo kot dve fazi istega krožnega procesa, svari pred težnjo kapitalistične družbe, da bi preoblikovala vse stvari sveta v kratkotrajne potrošne dobrine. S stališča življenjske širitve družbe stvari nimajo drugega smisla kot tega, da so sredstva za družbeno reprodukcijo. Kar ni razpoložljivo za hitro použitje in produkcijo profita, je (za kapitalistično družbo) družbeno nesmiselno. V polno razviti vlada-vini družbe bi po Hannah Arendt svet izginil oziroma je nemara že izginil. Izguba sveta »je pustila za seboj družbo ljudi, ki so brez skupnega sveta, ki bi jih hkrati povezoval in ločeval, in živijo bodisi v obupani, osamljeni ločenosti ali pa so stlačeni v množico«. V množični družbi ljudje živijo skupaj, »a so izgubil[i] nekoč vsem skupni svet«. <sup>37</sup>

Isto preoblikovanje smisla je naloženo raznim drugim vrstam človeških dejavnosti: s stališča družbe so vse razumljene kot delo.

V zares popolnoma »družbenem človeštvu«, katerega edina težnja bi bilo ohranjanje in obnavljanje življenjskega procesa [...], sploh ne bi več obstajala razlika med delom in ustvarjanjem. Kajti vsako ustvarjanje se spremeni v delo v tistem trenutku, ko njegovih

<sup>36</sup> Ibid., 120.

<sup>37</sup> Arendt 2006, 96.

produktov ne razumemo več kot stvari, ki imajo predmetno eksistenco v svetu, temveč kot rezultat žive delovne sile in kot funkcijo življenjskega procesa.<sup>38</sup>

Družba ni pripravljena tolerirati dejavnosti, ki niso družbeno (re)produktivne. Delo je postalo vrhovna norma in »izvor vseh družbenih vrednot«, ki so proizvedle trdovratno prepričanje, da »kdor ni delavec, nima nobenih pravic, celo niti pravice ostati živ«.<sup>39</sup> Ker mora v modernih razmerah vsak poklic »dokazati svojo koristnost za družbo«,<sup>40</sup> so tisti z intelektualnimi poklici pod pritiskom, da opuščajo svoje prvotne poklicne cilje, na primer zdravljenje pacientov ali poučevanje študentov ali umetniško ustvarjanje, in da legitimirajo svoje dejavnosti kot družbeno (re)produktivne v smislu ustvarjanja denarja ali vzdrževanja ideoloških in birokratskih aparatov družbe. Celotako neproduktivne<sup>41</sup> dejavnosti, kot so delovanje, govorjenje in mišljenje, so prisiljene podvreči se poblagovljenju ali reproduktivnemu podružbljenju, ali pa so družbeno marginalizirane.

Ko Hannah Arendt piše o podobnosti med družbo in naravo, o zakonitosti družbenih procesov, implicira, da je nuja prevladala nad človeškim ravnanjem in da je zmožnost svobodnega delovanja odpravljena. Pri tem ne smemo enačiti formalnega statusa posameznika z njegovo objektivno in subjektivno podreditvijo družbenemu zakonu nujnosti. Nesvetne prostočasne dejavnosti, kakršne so hobiji, nakupovanje in turizem, niso izvete iz tega, saj morajo služiti življenjskemu procesu družbe. S tem ko zaradi tehnološkega napredka življenje postaja vse lažje in sta bolečina in napor kot »zunani znamenji nujnosti« vse manj zaznavna, je vse težje »zaznati pritisk in prisilo nuje«,<sup>42</sup> ki sili ljudi v potrošniško sodelovanje z življenjskim procesom družbe. Subjektivni pokazatelj prevlade družbene nuje nad svobodo posameznikov je potrošnikovo hrepenenje po sreči, ki pa je nedosegljiva. Njegov strukturni generator je marketinška industrija, ki skuša premostiti razkorak med nenehno naraščajočo produktivnostjo dela, ki je strojno pomnožena, in omejenimi zmožnostmi trošenja. Glavni ekonomski problem moderne družbe je, »kako individualno omejeno kapaciteto potrošnje uskladiti z načelno neomejeno delovno

<sup>38</sup> Arendt 1996, 91.

<sup>39</sup> Arendt 2002, 278–279.

<sup>40</sup> Arendt 1996, 94.

<sup>41</sup> Neproduktivno po arendtovskem kriteriju predmetne svetnosti, in ne, denimo, po Marxovem kriteriju produkcije presežne vrednosti.

<sup>42</sup> Ibid., 137.

zmožnostjo«,<sup>43</sup> kar pomeni, kako krepiti občutke potrebe in kako ljudem finančno omogočiti presežno trošenje.

Kritično stališče Hannah Arendt do produktivizma ne trdi, da blaginja in ekonomska enakost nista pomembni. Sta zaželeni cilj, a nista dovolj. Če postaneta moralno vodilo, sta lahko celo nevarni. Zgodovinski dogodek, ki je navdihnil avtoričin premislek celotne zahodne filozofske tradicije in njeno sodbo modernih družbenih pojavov, je bilo uničenje evropskih Judov. V *Izvorih totalitarizma* je poudarjala, da je bil ta zločin absurden in nekoristen z vidika vojaških in gospodarskih interesov Nemčije. Toda ker se je tako gospodarsko nekoristno in celo škodljivo uničenje zgodovinsko vendarle pripetilo, je to svarilo, da so jamstva za pravice katerekoli človeške skupine, ki bi postala gospodarsko odvečna ali družbeno nezaželena, negotova. Nevarnost, ki prihaja iz moderne družbe in ki jo je razkrila šoa,<sup>44</sup> je odvečnost kogarkoli, ki postane disfunkcionalen za produktivistične interese družbe. Gospodarska odvečnost je tisti skupni status vseh skupin, ki danes trpijo sistematične kršitve svojih človekovih pravic v bogatih deželah (da tistih v razvoju in revnih niti ne omenjamo): Romov, oseb brez papirjev, predmestnega podrazreda, hendikepiranih in drugi. Zaradi teh razlogov Hannah Arendt svari pred paradigmo, v kateri družba in njen produktivistični proces odreja smisel človekovega bivanja.

#### MARKSOVSKA NEMOGOČA EMANCIPACIJA

Je bil Marx po interpretaciji Hannah Arendt kritik ali apologet kapitalizma? Zdi se, da mu predstavljena avtoričina kritika očita, da njegova misel pomeni popolno in globoko apologijo kapitalizma, saj je prilagodil svoje osnovne teoretske kategorije strukturi kapitalistične družbe, kakor da alternativa tej ni možna. Še več, Hannah Arendt obtožuje marksovsko socialistično alternativo kapitalizmu tega, da predstavlja pospešek oziroma dovršitev družbenega procesa, ki je ljudi podvrgel naraščajoči produktivnosti in ki je njihovo bivanje prikrajšal za vsakršen lastni smisel. Avtorica v številnih odlomkih opozarja, da socialistična vizija lastnin-

<sup>43</sup> Ibid., 125.

<sup>44</sup> Namesto bolj poznanega izraza »holokavst«, ki etimološko pomeni spravno žrtev bogu in tako implicira nekakšno koristnost žrtev nacistične morije, raje uporabljamo izraz »šoa« (tudi »šoah«), ki pomeni katastrofo – in nič več od tega. Razglabljanje o tem, za kateri veliki cilj je bilo vredno kolateralno žrtvovati šest milijonov Judov, je vedno perverzno, ne glede na to, ali pokol *a posteriori* nacionalistično osmišljamo z ustanovitvijo države Izrael ali pa s sprejemom Splošne deklaracije človekovih pravic.



ske dovršitve procesa podružbljanja gospodarstva, ki ga je zagnal že kapitalizem, skupaj s popolnim podružbljenjem vseh vidikov človeškega življenja ni rešitev težav, ki jih je sprožil kapitalizem, temveč njihova poglobitev. Usodna poteza socialističnega režima bi bilo uničenje določenih prvin »človeške pogojenosti«, kot so zmožnost delovanja, zasebni prostori in javnost, morda tudi pluralnost. Je bil potemtakem Marx po mnenju Hannah Arendt zagovornik negativne utopije? Ne povsem.

Hannah Arendt je cenila Marxa kot velikega misleca, ker je skozi ves svoj opus gojil tudi paradoksnu nasprotno idejo. Poudarjal je, »da cilj revolucije ne more biti emancipacija delavskega razreda«, ki se je že zgodila, »temveč samo osvoboditev človeka od dela«. Ker bi to pomenilo osvoboditev od nuje, to »lahko pomeni samo, da se človek osvobodi nujnosti potrošnje, [...] kar pa je predpogoj življenja samega«. Simone Weil je v svoji knjigi *La condition ouvrière* ocenila, da je bil to »edini zares utopični cilj marksizma«. <sup>45</sup> Paradoks je v tem, da je za Marxa antropološko bistvo človeka delo, ki pa ga je hotel odpraviti. Ljudje naj bi bili osvobojeni od dejavnosti, ki jih dela ljudi. To, da se je Marx zapletel v takšen paradoks, ga skupaj z oceno, da je bil »prvi, ki je opazil določene probleme, ki izhajajo iz industrijske revolucije«, <sup>46</sup> po Hannah Arendt odlikuje kot velikega teoretika. »Takšna fundamentalna in očitna nasprotja se redko pojavijo pri drugorazrednih avtorjih; v spisih velikih avtorjev pa vodijo v središče njihovih del.« <sup>47</sup>

V rokopisu Hannah Arendt poudarja, da je za Marxa problem dela, ki ga konceptualno ni razlikoval od ustvarjanja, njegov prisilni značaj v dotedanjih proizvodnih načinih. Marx se je zavedal »nezdružljivosti svobode in nujnosti, ki jo izraža delo, [...] pogojeno s potrebo in zunanjo uporabnostjo«. <sup>48</sup> Avtorica spoštuje Marxovo stremljenje k ponovni prisvojitvi smiselnega človekovega nadzora nad spreminjanjem sveta, toda ocenjuje, da je ta njegov projekt paradoksalen, ker je bil njegov koncept revolucije poznanstvenjen s heglovsko dialektiko. <sup>49</sup> Marx se je zavedal, da bi bila razširitev politične enakosti in svobode na množični delavski razred možna samo v radikalno spremenjenem svetu. <sup>50</sup> A kakšen bi bil ta videti? Marx je predvidel moderno družbeno povečanje »kraljestva naravne

<sup>45</sup> Arendt 1996, 132.

<sup>46</sup> Arendt 2002, 277.

<sup>47</sup> Arendt 1996, 106.

<sup>48</sup> Arendt 2002, 294.

<sup>49</sup> Ibid., 282.

<sup>50</sup> Ibid., 299.

nujnosti« tako v sferi dela kakor tudi prek »orjaške pomnožitve potreb, katerih zadovoljitev se občuti, kakor da bi pripadale nujnostim življenja«. <sup>51</sup> Marxovo zgrešeno upanje je bilo, »da bo ta absolutna vladavina nuje nekako rezultirala v ali se razrešila v enako absolutno vladavino svobode«. Po mnenju Hannah Arendt pa pod takimi pogoji »svoboda v resnici postane beseda brez pomena, razen če jo razumemo v povsem drugačnem smislu«, kar je kasneje storil Lenin, ki je rešil Marxovo težavo s sklepom, da je »svoboda samo predsodek ali ideologija«. <sup>52</sup> V poglavju »Tradicija in moderna doba« v knjigi *Med preteklostjo in prihodnostjo* je avtorica zapisala še jasnejšo trditev, namreč da je bilo v moderni dobi »delo povzdignjeno kot izražanje človekove pozitivne svobode, svobode produktivnosti«. <sup>53</sup>

Iz te perspektive, ki sodi, da so pri Marxu kategorije svobode in emancipacije ter dela in produktivnosti medsebojno pomešane, je marksovska odprtost prihodnje zgodovine med socializmom in barbarstvom (to je pospešenimi odtujitvijo, izkoriščanjem in gospostvom znotraj kapitalizma) videti manj pomembna od dejstva, da sta obe alternativni zastavljeni v skupnem horizontu neskončnega procesa družbene (re)produkcije. Ker Hannah Arendt ni privrženka Heglove dialektike, sodi, da »se Marxovo delo konča z nevzdržno alternativo med produktivnim suženjstvom in neproduktivno svobodo«. <sup>54</sup>

#### ARENDOVSKA REFLEKSIJA SOCIALISTIČNIH TEORETIZACIJ POSTFORDIZMA

Katere kritične ocene socialističnih teoretizacij postfordizma je mogoče izpeljati iz arendtvske kritike Marxovih družbenih kategorij? Čeprav je imela Hannah Arendt pred pol stoletja pred očmi drugačno strukturo dela od današnje postfordistične, so njene refleksije Marxa še vedno aktualne, saj njegov kategorialni aparat *mutatis mutandis* uporabljajo za analizo sodobnega kapitalizma.

Analitiki postfordističnega proizvodnega načina raziskujejo nove značilnosti dela in vstopanja prvin drugih človeških dejavnosti vanj, vključno s tistimi, ki jih je Hannah Arendt obravnavala kot kategorialno dis-

<sup>51</sup> Angl.: »... gigantic multiplication of needs, the fulfilment of which is felt to belong to the necessities of life«. (Ibid., 311.)

<sup>52</sup> Ibid., 305–306.

<sup>53</sup> Arendt 2006, 39.

<sup>54</sup> Arendt 1996, 106.

tinktivne, denimo ustvarjalnost, politično delovanje, javno govorjenje in mišljenje. Paolo Virno je pripravil relevanten oris tega, kako so te prvine preoblikovale delo in izzvale doslej veljavne razmejitve med koncepti.<sup>55</sup> Potemtakem se tu postavlja vprašanje, ali arendtavska distinkcija med delom in ustvarjanjem, skupaj z vsemi značilnostmi, ki jima jih je pripisala, še drži glede na to, da sodobno postfordistično delo v osnovi očitno ni več telesno, neustvarjalno, individualizirano in v svojem poteku nesvetno. Je odosno, komunikativno, mislečo dejavnost, ki proizvaja nematerialne dobrine, kot so znanje, kultura in medčloveški odnosi, še možno obravnavati kot arendtovo delo? Ali pa je avtoričina kritika Marxovega koncepta dela zgodovinsko zastarela? Tak sklep bi lahko potegnili, če bi besedila Hannah Arendt brali kot priročnik za formalni opis določenih tipov človeških praks. Po naši interpretaciji pa njena teoretska relevantnost ni izčrpana na tej ravni.

Avtoričina temeljna skrb v modernem svetu po šoi je bila postavljati vprašanja o smislu: smislu človekovega bivanja, sveta, politike, mišljenja, življenja, bogastva, dela in tako naprej. Zaradi tega vidika so njena besedila tako težko združljiva s pozitivističnimi, opisnimi vedami, kakršni sta politologija in sociologija, in z njihovimi shematikami. Iz tukaj predstavljene perspektive na njeno fenomenologijo dela izhajata dve dognanji. 1. Elaboracije Hannah Arendt je treba razumeti kot projekt, ki v osnovi prevprašuje smisel določenih človeških dejavnosti v pomenu njihovega glavnega namena. Ne gre za projekt objektivnega, formalnega opisa stvari, ki so konceptualno izdelane za znanstveno merjenje. Torej je treba najprej razjasniti, kaj je po Hannah Arendt smisel vseh tistih dejavnosti, ki jih je uvrstila v kategorijo dela, šele v naslednjem koraku pa sledi analiza zgodovinsko posebnih atributov dela. 2. Avtoričina kritika Marxovega teoretskega oboževanja družbe kot celote zadeva način, na katerega je Marx po njeni interpretaciji skušal razviti odgovor na vprašanje o smislu modernega procesa rastoče produktivnosti in odtujenega mezdnege dela. Družba je ideja, ki Marxu služi kot rešitev problema smiselnosti modernega gospodarstva.

Po arendtovski razdelavi koncepta dela je jasno, da je smisel te dejavnosti ohranjanje življenja. Ne gre na primer za svobodo ali spominjanje ali razumevanje, temveč za življenje. Celo v pogojih obilja, tehnološke avtomatizacije in prevlade kognitivnih poklicev je smisel gospodarskih dejavnosti še vedno povezan z bogatejšim in lažjim življenjem. Neposredna skrb je življenje samega delavca, v širši, naturalistični perspektivi pa

<sup>55</sup> Virno 2003.

tudi preživetje in krepitev življenjske moči populacije. Moderno gospodarstvo je razvilo mehanizme spodbujanja presežnega dela – proizvajalca presežne vrednosti, ki jo je mogoče akumulirati, toda smisel vseh načinov organizacije dela ostaja vpet v psevdonaturalistični okvir: neskončno rast moči in produktivnosti.

Marksistični opisi postfordističnega proizvodnega načina pravilno vključujejo govorjenje, mišljenje, imaginacijo, čustva, gojenje medčloveških odnosov in tako naprej v režim proizvodnje presežne vrednosti. Argumenti v prid zamenjave meril, ki izhajajo iz delovne teorije vrednosti, z novimi, ki jih upravičuje življenjska teorija vrednosti, so plavzibilni. Toda z arendtovskega stališča še vedno govorimo o polju dejavnosti, katerih smisel je akumulacija kapitala. Ne glede na to, kako netipične so nove postfordistične oblike dela v primerjavi s fordistično materialno proizvodnjo na tekočem traku, je njihov smoter vendarle ekonomsko pripoznana (plačana) produktivnost, njihovi proizvodi so narejeni, da bi bili potrošeni v produktivnem procesu, in njihov smisel ostaja heteronomen: je odtujen za kapitalsko rast. Prostočasne dejavnosti, za katere se je pred postfordizmom zdelo, da niso delo, lahko zdaj celo najradikalnejša postfordistična teorija obravnava kot produktivne le takrat, kadar jih neki poslovni model, ki ga nadzoruje kapital, pripoznava kot takšne, da proizvajajo presežno vrednost. Zaradi tega jih velja obravnavati kot zgolj nove oblike (plačanega ali neplačanega) dela (po H. Arendt), ne pa kot nekakšno novo sintezo oziroma hibridizacijo dela, ustvarjalnosti in političnega delovanja, kakor je predlagal Virno.<sup>56</sup> Kolikor je postfordistično delo vsrkalo formalno različne dejavnosti (na primer mišljenje, imaginacijo, komuniciranje), jih Virno seveda ustrezno zvede na skupni imenovalec produktivnosti za kapital. A iz arendtovskega zornega kota je glavni problem te teoretske operacije v podmeni, da je zaradi prepleta teh dejavnosti v novem produkcijskem načinu razlikovanje med temi vrstami dejavnosti postalo nesmiselno, da je teoretsko relevantno le tisto mišljenje, delovanje in tako naprej, ki je kapitalsko produktivno ter nemara celo to, da te dejavnosti ne morejo imeti nobenega drugega smisla razen produkcije.

Z arendtovskega stališča je videti, da marksistična analiza postfordizma niti vprašanja o smislu sodobnih gospodarskih dejavnosti ne postavlja dovolj jasno. Virno na primer, ki se dokaj dobro zaveda dvoumnosti »novih oblik življenja«, je v knjigi *Slovnica mnoštva* razvil več opažanj, po katerih je »komunizem kapitala« vse kaj drugega kot idealni položaj, saj

<sup>56</sup> Virno 2003.

sproža oportunističen, cinizem in osebno hlapčevsko podrejanje, ki so posledica vpreženja kognitivnih kooperacij za kapitalne smotre in odsotnosti množstvene javne sfere. Toda rdeča nit njegove knjige, pa tudi celotne paradigme kritičnih študij postfordizma, ostaja ujeta v produktivistično perspektivo. Vseskozi ga zanima vidik produkcije, pri čemer nenavadno združuje dve nasprotujoči si razredni stališči: na eni strani stališče kapitala, ki produktivnost definira s produkcijo presežne vrednosti, na drugi strani pa stališče razreda, ki je zainteresiran za več produkcije in večji delež produkcije, ker ga pesti problem preživetja – slednji pa sploh ni več aktualen v deželah, v katerih so se razvile postfordistične različice dela. Razmislek o tem, ali naj bi različne vrste človeških dejavnosti sledile različnim smislom, je zaradi te osredotočenosti na produkcijo odsoten, vsaj na način jasne artikulacije problema.

Kadar se vprašanje smisla gospodarskih dejavnosti sploh pojavi v marksistični misli, vključno s postfordistično, je običajno govor o družbi. Toda pri marksističnih rabah pojma družbe je več čudnih vidikov. Prvi je ta, da uporabljajo dva različna pojma družbe: eden je opisen in zadeva sedanost in preteklost, drugi pa je normativen in ga praktično projicirajo v pravično prihodnost. Prvi je vrednotno nevtralen in si ga marksizem deli s preostalim družboslovjem. Naloga tu je durkheimovska: razložiti človeška dejstva kot družbena dejstva in ta razložiti iz drugih družbenih dejstev. Drugi pojem je v nekoliko nenavadnem razmerju do prvega, pozitivističnega. Ko marksistični avtorji pridejo do točke svoje kritične reference, ki je bodisi izražena na jasno utopičen način, bodisi je vpisana v žargon, je naslovnik, v čigar interesu naj bi prišlo do strukturnih sprememb, zopet družba. Pravijo, da je družba tista, ki trpi, in da so interesi družbe tisti, za katere se je treba boriti. Celotni problem revščine in prikrajšanosti določenih skupin ljudi obravnavajo kot družbeni problem in distributivno pravičnost, ki vsakogar obravnava enako v njegovih potrebah in priskrbljenih možnostih, imenujejo družbena pravičnost. Družba kot celota je izraz, za katerega je Marx pod vplivom razsvetljenstva verjel, da označuje univerzalistično vključitev vsakogar.<sup>57</sup> Toda ker sta oba pojma družbe pomešana, marksisti terjajo, naj bo (normativno razumljena) družba osvobojena od (sedanje, nepravilne) družbe.

Drugi problem zadeva status posameznika in družbe v marksistični diskusiji o odtujitvi. Vprašanje smisla gospodarstva v kapitalističnih pogojih se tu pojavlja večinoma negativno, kot vprašanje nesmiselnosti, in to vprašanje je zajeto v problem odtujitve in razredne delitve. V zamišlje-

<sup>57</sup> Neocleous 1995, 404–405.

ni socialistični družbi naj bi drugi vidik odmrll, saj naj bi bila tista družba egalitarna. Glede človeške razodtujitve v bodoči družbi so zamisli bolj dvoumne, saj socializem trdno pripada progresivističnemu idejnemu toku in tako težko zagovarja vrnitev k prvinskosti. Ker za vsako človeško dejavnost pravijo, da je družbeno posredovana, je dvomljivo, ali bi socialistična družba zmogla zagotoviti vrnitev v nekakšno izvorno pristnost. Pravo vprašanje je, kdo ali kaj naj bi se razodtujil od koga ali česa. Marksistični odgovor na to vprašanje ni individualističen: daje moralno, ne le ontološko prednost družbi pred posamezniki. Premislek dvojnega pomena marksističnega pojma družbe lahko prinese naslednje razumevanje. Razodtujitev ni projekt za ljudi, temveč za družbo: namreč, pomeni to, da naj družba pridobi sama sebe v svoji enotnosti. Družba kot celota, to je razredno nerazdeljena družba, naj si prisvoji smisel gospodarstva in presežno življenjsko moč, ki zdaj pripada le enemu delu (izkoriščevalskemu razredu) družbe. Potemtakem socializem misli skupaj oba vidika, vidik razredne delitve in vidik odtujitve: jedro slednjega je v prvem, torej v tem, da se produktivna moč odvaja (odtjuje) v prid izkoriščevalskega razreda. Odprava razredne vrzeli bi uskladila podružbljene prakse ljudi z njihovim družbenim smislom. Družbena razodtujitev je isti projekt kot odprava razredne delitve.

Iz arendtovski perspektive, ki je zaznamovana s surovo izkušnjo odprave človeških bitij, je ključno to, da je družba – in ne ljudje – tisto, kar šteje v socialistični debati o smislu, odtujitvi, enakosti in pravičnosti, kajti konkretni ljudje so obravnavani kot zamenljivi pri zasedanju določenih strukturnih položajev. Hannah Arendt je v svoji analizi Marxa pokazala, da čim vprašanje smisla gospodarstva umestimo na sistemsko raven in ga vzamemo iz pristojnosti individualnega razsojanja, obenem pa smo pod vplivom tradicije procesualnega znanstvenega mišljenja, vznikne sam proces gospodarskega in družbenega življenja (pod konkretnimi zgodovinskimi pogoji) kot tista instanca, ki opredeljuje smisel. Zgodovinski ideološki pogoji so produktivistični: moderni družbeni smisel gospodarstva je zavezan naraščanju produktivnosti. Moralni epistemološki problem socialističnega pogleda na postfordistične razmere je ta, da če je še-ne-cela družba žrtev in brezrazredna družba rešitev problema, potem ni jasno, koliko prostora za raziskovalno pozornost na pogoje in izkušnje dejanskih ljudi sploh ostane. Politična težava socialističnega nazora pa je naslednja. Ali ljudi obravnavamo le kot plačane ali podplačane ali neplačane delavce, ali pa smo pripravljeni spoštovati tudi njihove kontraproduktivne in protidružbene izbire in sodbe? Naj družbene sile tolerirajo tiste, ki bodisi zaradi svoje tradicije bodisi zaradi individualnih

odločitev zavračajo vladajočo produktivistično ekonomsko kulturo? Marksistični odgovor na ta vprašanja je težka pozitiven.

Vsi ti problemi se pojavljajo tudi v najbolj utopičnih prispevkih socialistične misli o postfordizmu. Koncept splošnega intelekta (angl. »general intellect«) zaseda posebno mesto med optimističnimi interpretacijami domnevnih emancipacijskih potencialov znotraj samih postfordističnih sprememb. Ta koncept je izpeljan iz ene od Marxovih ključnih tez, iz teze o antagonizmu med podružbljenim kompleksom produkcijskih sredstev ter med parcialno in zasebno akumulacijo presežne vrednosti. Nekateri privrženci italijanskega postoperaizma<sup>58</sup> trdijo, da je kapitalistična privatizacija kognitivne proizvodnje že izgubila materialno podlago, saj ključno produktivnost razvijajo socialna omrežja, in da bi potemtakem rezultati take proizvodnje morali pripasti vsem, to je družbi. Pravijo, da je komunizem že tu.<sup>59</sup> Toda ker je vsaka delovna dejavnost vedno uporabljala pridobitve telesne, materialne, tehnične in kognitivne kulturne dediščine, pretenzija verjetja v dosegljivost podružbljenja delovnih proizvodov zadeva več kot le očitno dejstvo, da je vsakdo inkulturiran ali socializiran. Pretenzija meri na kolektivnega, totaliziranega subjekta, ki naj bi izvedel prisvojitve delovnih produktov, to je na družbo, kot je o njej pisala Hannah Arendt.<sup>60</sup>

Sedanja strukturna kriza kapitalizma je izbruhnila zaradi finančno nevzdržne gospodarske rasti v zadnjih letih in zaradi daljši čas trajajoče eksternalizacije stroškov izobilja v breme bodočih generacij in planeta. Kriza je ujela sodobno ekonomsko teorijo nepripravljeno za napovedovanje, pa tudi predlaganje rešitev in alternativ dosedanjemu modelu kapitalizma. Politični predlogi nihajo med nadaljnji neoliberalnimi stimulacijami poslov in med staro keynesiansko politiko nacionalizacije dolgov, potrošnje in lastništva bankrotiranih sektorjev. V trenutku gospodarske in ideološke šibkosti kapitala manjkajo radikalni predlogi, med katerimi bi lahko bili tudi protiproduktivistični, ki bi vključevali na primer zmanjšanje obsega dela, proizvodnje in potrošnje ter bolj egalitarno distribucijo obilja v prid trajnostnega razvoja in osvoboditve človekovega časa. Jasno je, da od buržoazne ekonomike ni mogoče pričakovati takšnih predlogov. A tudi socialistična kritika postfordizma je, kot kaže, nezmožna izdelave takšnega programa, saj je teoretsko ujeta v čaščenje

<sup>58</sup> Prim. Virno in Hardt 1996.

<sup>59</sup> Negri in Hardt 2003.

<sup>60</sup> Še hujša teoretska napaka je zamenjava nekritično oboževanega načina ali forme podružbljanja (na primer množstva) z družbo kot zgodovinskim subjektom. (Prim. Negri in Hardt 2003.)

produktivizma. Koncept družbe kot produktivistične normativne reference je verjetno prav tako ovira razvitju jasne kritike različnih družbenih praks in socializacije, saj je vsaka kritična analiza družbenih pojavov na koncu teoretsko razorožena s sklepom, da ti vendarle služijo obstoječi družbeni strukturi. Tako se zdi, da sodobna socialistična misel ni zmožna ponuditi nobene alternative prevladujoči socializaciji, medtem ko je največji domet liberalnega humanizma zagovor vključitve izključenih v družbo, kakršna je, to je v izkoriščanje.

Marx je slaven po svoji tezi, da so filozofi dotlej le interpretirali svet, ki ga je treba spremeniti, medtem ko je jedki odgovor Hannah Arendt na njeno vprašanje, ali je bil Marx apologet kapitalizma, ta, da je vendarle bil velik filozof. Je sodobna socialistična analiza postfordističnega kapitalizma le še ena filozofija, kakršne je Marx zavrnil v svoji enajsti tezi o Feuerbachu?

## LITERATURA

- Arendt, Hannah. 1963. *On Revolution*. New York: Viking Press.
- . 1994. *Essays in Understanding: 1930–1954*. New York etc.: Harcourt Brace & Company.
- . 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- . 2002. »Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought«. *Social Research*, let. 69, št. 2, poletje 2002, str. 273–319.
- . 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
- Amin, Ash (ur.). 2000. *Post-Fordism: A Reader*. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.
- Benhabib, Seyla. 2003. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt: New Edition*. Lanham etc.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corz, André. 2001. *Farewell to the Working Class*. London: Pluto Press.
- Habermas, Jürgen. 1989. *Strukturne spremembe javnosti*. Ljubljana: Založba ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Hamilton, Clive. 2007. *Fetiš rasti*. Ljubljana: Krtina.
- »Hannah Arendt's Centenary« (1. in 2. del). 2007. *Social Research*, let. 74, št. 3, jesen 2007, in št. 4, zima 2007.



- Hill, Melvyn A. (ur.). 1979. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press.
- Kuzmanić, Tonči et al. (ur.). 1985. *Boj proti delu: zbornik tekstov*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS.
- Marx, Karl. 1986–1987. *Kapital*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl in Engels, Friedrich. 1979. *Izbrana dela v petih zvezkih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1985. *Temeljna izdaja / Kritika politične ekonomije 1857/58*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Major, Robert W. 1979. »A Reading of Hannah Arendt's 'Unusual' Distinction between Labor and Work«. V: *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ur. Melvyn A. Hill. New York: St. Martin's Press, str. 131–155.
- Negri, Antonio in Michael Hardt. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Neocleous, Mark. 1995. »From Civil Society to the Social«. *British Journal of Sociology*, let. 46, št. 3, september 1995, str. 395–408.
- Pitkin, Hannah Fenichel. 1998. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rifkin, Jeremy. 2007. *Konec dela: zaton svetovne delavske sile in nastop posttržne dobe*. Ljubljana: Krtina.
- Vercellone, Carlo (ur.). 2007. *Kognitivni kapitalizam: znanje i financije u postfordističkom razdoblju*. Zagreb: Politička kultura.
- Villa, Dana R. 1996. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Virno, Paolo. 2004. *Slovnica množva: k analizi oblik sodobnega življenja*. Ljubljana: Krtina.
- Virno, Paolo in Hardt, Michael (ur.). 1996. *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1999. »Dediščina sociologije: obljuba družbenih ved«. V: *Utopistike; Dediščina sociologije*. Ljubljana: Založba /\*cf., str. 75–133.
- . 2006. *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- Wallerstein, Immanuel et al. 1996. *Kako odpreti družbene vede: poročilo Gulbenkianove komisije o restrukturiranju družboslovja*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- Young-Bruehl, Elisabeth. 1982. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven and London: Yale University Press.

