

TRI TEZE O POSTFORDIZMU

ZDRAVKO KOBE

Povabili so me, naj napišem nekaj izhodišč za refleksijo postfordizma, in kljub nelagodju sem povabilo očitno sprejel. Že takoj na začetku pa bi rad kot nekakšno opravičilo opozoril na razlog tega nelagodja. Prepričan sem namreč, da bi morali pisci nekaj vedeti o temi, o kateri pišejo. Filozofi, ki se, ker so pač filozofi, spoznajo na vse, so se mi od nekdaj zdeli sumljivi. In zgodilo se mi je natanko to: znašel sem se v situaciji, ko naj bi pisal o stvari, torej o ekonomiji nasploh in o postfordizmu še posebej, o kateri v resnici ne vem prav veliko, vsekakor ne toliko, da bi lahko utemeljeno razpravljaj o njej. Moj prispevek je zato mišljen bolj kot serija opažanj, ki bodo morda, lahko pa tudi prav nič, pertinentna in ki nazadnje nimajo prav velikih ambicij. Še največ, kar je mogoče pričakovati, je preprosto upanje, da bo, recimo s pozicije nekega zunanega opazovalca, mogoče videti nekatere trivialnosti, ki so se sicer poznavalcem morda ravno zaradi njihove bližine izmuznile.

Povabilo za prispevek je vsebovalo tudi neke vrste predlog, sugestijo o tem, kaj naj bi obravnaval: pisal naj bi po eni strani o liberalni sužnosti, po drugi pa o postfordizmu. Pri tem naj bi vzel za vodilo predvsem dve knjigi: Paola Virna *Slovnica množstva*¹ in Jean-Léona Beauvoisa *Razprava o liberalni sužnosti*.² Kot nekdo, ki se zaveda pomena omejitev, sem povabilo sprejel v natanko takšni obliki.

I.

Torej najprej o postfordizmu.

Sledi osebno mnenje. Več ali manj je nesporno, da je v zadnjih dvajsetih letih prišlo do velikih strukturnih premikov na področju ekonomske dejavnosti in posledično, kajti ekonomska dejavnost je ena od glavnih družbenih dejavnosti, tudi v sami organiziranosti družbe. Razlogi so številni. Po eni strani sta tehnološki napredek in razvoj informacijskih tehnologij povečala produktivnost dela. Po drugi strani pa je – deloma tudi zaradi

¹ Virno 2003.

² Beauvois 2000.

propada realno obstoječega socializma kot nečesa, kar je v nekem trenutku vendarle nastopalo kot vsaj možna alternativa – ekonomska doktrina neoliberalizma oziroma neoklasične šole obveljala za edino vodilo pri organizaciji gospodarske dejavnosti, in to tako rekoč na vsej zemeljski obli. Ves svet je postal ena sama gospodarska skupnost.

Te spremembe so različni avtorji poskušali zajeti na različne načine, in enega od najbolj prodornih je ponudil prav Paolo Virno. Virno govori o tem, kako so v sodobni postfordistični družbi, kakor jo imenuje sam, padle številne ločnice. Padla je na primer ločnica med delom in nedelom. Virno pravi, da je proizvodna dejavnost prevzela številne poteze tistega, kar je bilo nekoč značilno za politično dejavnost, ki je veljala za čisto nasprotje proizvodne dejavnosti. Opisuje, kako tradicionalna oblika dela izginja in vedno bolj postaja nekaj drugega: nematerialno delo, ki od človeka ne terja nekih posebnih, specifičnih sposobnosti, ampak vedno bolj zadeva njegove generične sposobnosti, nazadnje samo govorico, zmožnost razumevanja in celo eksistenčno držo, način, kako se subjekt umešča v svet.

Kot rečeno, Virnu gotovo uspe zajeti pomemben aspekt te preobrazbe: nekaj se dogaja, nekaj se dejansko odvija pred našimi očmi. Kljub temu se mi porajajo zadržki, da tisto, kar se skriva pod oznako postfordizem, morda vendarle ni tako novo, kot radi govorimo, oziroma da je to novo, za katerega gre pri postfordizmu, vendarle treba vstaviti v neki širši kontekst, znotraj katerega je tudi precej starega.

Mislím, da bi se vsaj deloma s tem strinjal tudi sam Virno. Ko nastopi prehod iz enega stadija kapitalističnega razvoja v drugega, prejšnje značilnosti nikakor ne izginejo čez noč. Še več, možno je, da bodo stare oblike čisto po obsegu predstavljale največji del tistega, kar se bo pojavilo znotraj novega reda. Vendar to ni pomembno, kajti tisto, kar šteje, je, da novi režim zdaj postane novo gibalno spremembo, temeljna organizacijska matrica, ki se ji morajo potem hočeš nočeš prilagoditi vse druge dejavnosti. – Mogoče bi bilo pokazati, na primer, da z nastopom industrijske družbe poljedelstvo in način organizacije, značilen za tradicionalno poljedelstvo, nikakor nista izginila, ampak sta morala inkorporirati principe industrijske družbe in industrijske organiziranosti, tako da je na koncu tudi samo poljedelstvo postalo ena od popolnoma normalnih vej industrije, recimo agroživilstvo.

Moj zadržek torej ne postavlja pod vprašaj pravilnosti Virnove analize, opozarja samo na to, da morda obstaja tudi neka druga plat. Gre za to, in to se mi zdi vendarle nenavadno, da o postfordizmu praviloma razpravljajo neodvisno od nekega drugega, ravno tako masivnega pojava, o katerem praviloma govorijo isti avtorji, vendar ga pogosto ne spravijo

skupaj. Seveda mislim na globalizacijo. V čem je po mojem mnenju tu problem? Mislim, da opis postfordizma v prvi vrsti velja za razvito zahodno ekonomijo, za svet, v katerem živimo mi, in veliko manj za ostale svetove. Obenem pa teza o globalizaciji poudarja, da je svetovna ekonomija postala povezan sistem, ki ga ravno ne smemo obravnavati kot ločene, izolirane enote, temveč kot eno samo, povezano celoto. Prvo vprašanje bi zato moralo biti: kako se kažejo teze o postfordizmu, če tega pojava ne obravnavamo izolirano, ampak ga vpneemo v svetovni ekonomski sistem? Odgovor bi nam moral dati misliti.

Ko teče beseda o postfordizmu, na primer pogosto slišimo trditve o koncu dela, češ da je v sodobni ekonomiji produktivnost narasla do tolikšne mere, da lahko shaja brez ekstenzivne uporabe delovne sile. A sam menim, da je ta trditev eklatantno napačna. Čeprav nimam na voljo natančnih statističnih podatkov, bi si upal trditi, da nikoli v zgodovini človeštva ni bilo toliko ljudi vpetih v mezdne odnose, pri čemer velika večina mezdnih delavcev dela na način, ki nikakor ni nematerialen, ampak je še kako materialen in natanko fordističen. Ali, rečeno drugače: kaj če je razlog za izginjanje dela v bogatih družbah v tem, da to delo v resnici opravljajo nekje drugje?

Nekaj podobnega lahko trdimo tudi za nematerialno delo. Seveda vednost, ravnanje z informacijami in nasploh nematerialna produkcija po obsegu zasedajo vse bolj pomembno mesto v razvitih ekonomijah. Toda širjenje tako imenovanega nematerialnega dela se odvija na ozadju vzporednega širjenja nekega drugega dela, ki pa je še kako materialno. In če bi upoštevali to drugo plat, bi se morda izkazalo, da ta povezava ni popolnoma naključna. Morda bi se izkazalo, da je širjenje nematerialnega dela možno ravno na osnovi dejstva, da je materialno delo, ki smo ga nekoč opravljali tukaj, v veliki meri že opravljeno oziroma opravljano nekje drugje.

Vse te opazke, kot rečeno, ne postavljajo na laž Virnove konceptualizacije postfordizma. Poskušajo nam odpreti zgolj neki drugi pogled na isto dogajanje, pomislek na hrbtno plat tega istega, ki pa vendarle prinaša neke druge poudarke. Kajti če zdaj pogledamo na to isto dogajanje z neke druge perspektive, ki je veliko bolj tradicionalna, bi morda lahko prišli do ugotovitve, da pri postfordizmu ne gre toliko za vprašanje produkcije presežne vrednosti ali bogastva, ampak da je postfordizem neki tip organizacije, ki odgovarja predvsem na vprašanje, kako to presežno vrednost distribuirati. Morda bi morali ugotoviti, da postfordizem ne odgovarja toliko na problem produkcije, ampak predvsem na problem distribucije bogastva.

Da to ne bi ostalo zgolj teza, predlagam miselni poskus. Poskušajmo postaviti neke robne pogoje začetne situacije in pogledjmo, kakšne konsekvence izhajajo od tod po čisto tradicionalnem pogledu na ekonomijo. Zamislimo si torej – kot golo hipotezo –, da je produktivno delo še zmeraj predvsem materialno delo, da se, skratka, še zmeraj nahajamo znotraj tradicionalne ekonomije. Ob tej predpostavki bi se glede na trenutno stanje stvari produkcija bogastva, tudi presežne vrednosti, v največji meri odvijala nekje v tretjem svetu, denimo v glavnem na Kitajskem, v Indiji in še nekaterih državah v razvoju. Industrijska produkcija bi bila tam toliko donosnejša, ker je cena delovne sile v tretjem svetu toliko nižja kot pri nas. Vendar pa, če bi veljal ta model, bi bilo treba rešiti dva problema, ki sta po svoji naravi sicer ekonomska, obenem pa tudi politična. Po eni strani bi bilo treba poskrbeti za uvrednotenje presežne vrednosti – seveda še zlasti tukaj, v razvitem svetu. Po drugi strani pa bi bilo treba tu pri nas najti nekakšne zaposlitve za tiste, ki bi bili zaradi nekonkurenčnosti svojega dela izključeni iz ekonomske dejavnosti in bi zato ostali s presežkom prostega časa in brez sredstev za sodelovanje pri uvrednotenju presežne vrednosti, ustvarjene v tretjem svetu. Povedano drugače, v tretjem svetu proizvedeno presežno vrednost bi bilo treba distribuirati znotraj razvitega sveta na način, ki bi bil sprejemljiv tako ekonomsko (to je v skladu z veljavnimi načeli ekonomije) kot tudi politično.

Kako bi bilo mogoče to narediti? Ena od možnosti je ta, da bi razširili polje ekonomske dejavnosti na področja, ki so v razvitem svetu varna pred konkurenco cenejše delovne sile iz tretjega sveta. Sem bi se uvrstile predvsem tiste dejavnosti, ki terjajo fizično prisotnost izvajalca tukaj, v našem prostoru. Skratka, zgodilo bi se to, da bi se večji del blagovne proizvodnje preselil na področje z nizko ceno delovne sile, medtem ko bi se v razvitem svetu razmahnile dejavnosti, s katerimi ni mogoče trgovati na daljavo. Take so na primer storitvene dejavnosti, kajti dokler je pretok delovne sile omejen, pri storitvenih dejavnostih delavci iz Azije pač ne morejo konkurirati zahodnim delavcem. Za takšne dejavnosti bi bilo treba ustvariti trg in morali bi jih razširili na področja, ki so bila dotlej izvzeta iz ekonomske sfere. V ekonomsko sfero bi bilo treba vključiti dejavnosti, ki smo jih pred tem počeli v prostem času. Obenem pa bi morale biti te dejavnosti visoko vrednotene, zato da bi lahko bile plače za njih dovolj visoke za kupovanje blaga iz tretjega sveta. Tako bi se lahko zgodilo, da bi bil nekdo, ki je na primer specializiran za sprehajanje psov, desetkrat bolj produktiven in bi zaslužil desetkrat več od tistega, ki, denimo, sešije njegovo obleko.

Kaj bi torej dobili v tem hipotetičnem primeru? Če okvirni pogoji in pravila primerjave našega miselnega poskusa niso pretirano nategnje-

ni, potem bi v tem hipotetičnem primeru dobili svet, ki je nenavadno podoben svetu, v katerem živimo. Dobili bi svet, ki bi bil relativno jasno razdeljen na dve sferi in kjer bi razviti, kapitalsko bogati del sveta kazal očitne postfordistične poteze – ne da bi to postavilo pod vprašaj kategorije tradicionalne ekonomske teorije.

Čisto kot opazko tukaj dodajam, da bi znotraj tega modela postfordistična družba v veliki meri razrešila tudi tako imenovano razredno protislovje, ki po teorijah historičnega materializma preči kapitalistične družbe in izhaja iz protislovja med družbeno produkcijo in privatno distribucijo bogastva. Razrešila bi ga toliko, kolikor bi s fizično dislokacijo proizvodnega razreda izvrgla iz sebe oziroma prestavila protislovje, ki ga s seboj nosi produkcijski, torej delavski razred. Kapitalistična družba bi v tem hipotetičnem primeru razrešila svoje protislovje tako, da bi lastno notranje protislovje povnanjila in ga prestavila na neki drugi konec sveta, recimo na Daljni vzhod. Obenem opozarjam, da bi nasprotje, ki se je v industrijski družbi kazalo kot nasprotje med kapitalisti in delavskim razredom, v našem hipotetičnem primeru vedno bolj privzemalo videz zunanjega interesnega nasprotja med različnimi državami. Opozarjam še, da bi to tedaj pomenilo, da se večina nas, ki živimo v postfordističnih družbah, znotraj tega nasprotja ne nahaja na strani delavcev, ampak na strani kapitalistov.

Za konec te opazke bi opozoril še na neko koincidenco. Jean-Claude Milner se v delu *Le salaire de l'idéal*³ sprašuje, kako je z razredi v sodobnem kapitalističnem sistemu, ki je nekoliko drugačen od tradicionalnega kapitalizma, kot so ga obravnavali, recimo, Marx in še nekateri drugi avtorji, kolikor smo danes bolj ali manj vsi v mezdnem razmerju (danes pač vendarle ni več dosti kapitalistov starega kova, z velikim trebuhom, cigaro, cilindrom in bogato rento). Ali to zdaj pomeni, da smo vsi postali del delavskega razreda? Ali je tukaj sploh še smiselno govoriti o nasprotju med kapitalisti in delavci? Ali sploh obstaja razred izkoriščevalcev na eni in pa status izkoriščanih na drugi strani, in če – kako naj to nasprotje zajamemo? Milner seveda vztraja: če imamo kapitalizem, potem moramo imeti tudi izkoriščevalsko razmerje. V podrobnejšo utemeljitev njegove teze ter v opredelitev kapitalistov in delavcev se tu ne bi spuščal, navedel bi le, da po Milnerju danes sodijo v delavski razred tisti, ki so plačani v skladu s svojo produktivnostjo, pri katerih je torej plačilo, recimo, sorazmerno s prispevkom pri ustvarjanju (presežne) vrednosti, medtem ko v razred kapitalistov sodijo tisti, katerih zaslužek je tako rekoč arbitra-

³ Milner 1997.

ren. Arbitraren v tem smislu, da ni toliko odvisen od dejanskega prispevka pri ustvarjanju bogastva. – To navajam zato, ker se ta teza nekoliko nepričakovano sklada z implikacijami miselnega poskusa, hipotetičnega modela, ki smo ga predstavili, kolikor iz tega modela izhaja, da je postfordizem oziroma postfordistična družba predvsem sistem družbene distribucije bogastva in ne sistem ustvarjanja bogastva. Zgolj v tem primeru je lahko plačilo neodvisno od prispevka k proizvodnji bogastva. Tukaj bi zaključil prvo opazko o ekonomski strukturi postfordizma.

II.

Moja druga splošna opazka se nanaša na historično genezo tega pojava, torej na vprašanje, kako je do tega prišlo in kakšno vlogo so pri nastanku sodobne postindustrijske, postfordistične družbe, družbe znanja, mrežne družbe, igrali posamezni družbeni akterji. Virno zagovarja stališče, da je pri njeni zgodovinski vzpostavitvi v Italiji ključno vlogo odigralo operaistično gibanje, znano tudi kot gibanje leta '77. Ključno je bilo po tem, da je uprizorilo *exit*, odpadništvo, množični beg delovne sile iz mezdnih odnosov. Virnova teza je, da se je v tistem času v Italiji zgodila in tudi zgubila neka revolucija, spodletela revolucija – revolucija, ki je bila dovolj obsežna, da je omajala dotlej uveljavljena pravila, vendar prešibka, da bi zares dosegla svoje cilje. Revolucija, ki je potemtakem spodletela, ki je propadla in ki je ravno s svojim propadom privedla do tega, kar danes imenujemo postfordizem.

Sam italijanskih razmer ne poznam v zadostni meri, zato lahko tukaj zgolj napotim na spremno študijo Igorja Pribca⁴ k Virnovi knjigi. Toda povezovanje protestniških gibanj iz 60. in 70. let z oblikovanjem neke nove podobe sodobnega kapitalizma je precej razširjeno in ta teza ni omejena samo na Italijo. V tej zvezi je več knjig posvečenih predvsem dogajanju v Franciji⁵ konec 60. let, zlasti gibanju leta '68. Naj najprej navedem knjigo Jean-Pierra Le Goffa *Maj '68, nemogoča dediščina*,⁶ ki podaja opis dogodkov in skuša čim bolj neposredno evidentirati tisto, kar se je v resnici zgodilo. Dogajanje je bilo pisano, nabito s številnimi raznorodnimi elementi. Vendar Le Goff obravnava to zgodbo iz neke posebne perspektive, namreč s stališča vprašanja, kako se je lahko revolucionarni naboj maja '68 v 90. letih sprevrgel v konformizem. (Ista generacija, ki

⁴ Pribac 2003.

⁵ Vendar tudi v Ameriki (cf. Frank 1997).

⁶ Le Goff 1998.

je bila maja '68 stara okoli 20 let, je bila leta '98 stara okoli 50 let in je potemtakem tako rekoč vodila družbo.) Druga omembe vredna knjiga je delo Luca Boltanskega in Eve Chiapello z zgovornim naslovom *Novi duh kapitalizma*.⁷ V tej knjigi se avtorja s podobne perspektive ukvarjata z vprašanjem, kako se je oblikovalo to, čemur sama ne pravita postfordizem, ampak »novi duh kapitalizma«. Obe študiji vsekakor vidita povezoavo med protestništvom tistega obdobja in sodobnimi produkcijskimi odnosi. Ampak – in v tem je njuna ost – ta povezava se pri obeh študijah, zlasti pa pri tej o novem duhu kapitalizma, veliko bolj kaže kot neke vrste *kontinuiteta*. Nekoliko priostreno bi lahko rekli, da je »novi duh kapitalizma« prej *izraz uspeha tiste revolucije in ne njenega poraza*.

Lahko bi rekli, da gre v osnovi za neki nesporazum, za neko napako, pomoto v samopercepciji akterjev tedanjega dogajanja.

Kot poudarjata Luc Boltanski in Eve Chiapello, 60. leta niso bila samo leta študentskih protestov, ampak sta se v tistem času v Franciji, pa tudi širše v svetu razvitega kapitalizma, sočasno odvijala *dva povezana procesa*. Najprej naj bi kapitalistični sistem sam po sebi tedaj zašel v resno krizo, ki je bila predvsem ideološka, v nekem smislu pa tudi duhovna. Rečeno preprosto: ko so bile osnovne eksistenčne zahteve v veliki meri zadovoljene, so bili ljudje v vedno manjši meri pripravljeni igrati vlogo, ki jo je od njih zahteval in pričakoval kapitalistični sistem.

To tezo skušata avtorja podkrepiti z dvema linijama argumentacije in dvema vrstama empiričnega gradiva. Na eni strani statistični podatki tistega časa kažejo, da je zaradi različnih oblik bojkota – tako pasivnih, torej s prisotnostjo na delovnem mestu, vendar s slabim opravljanjem dela, kot tudi aktivnih, torej s stavkami – šlo v izgubo vedno večje število delovnih ur in moči. Delavci preprosto niso delali oziroma niso bili pripravljeni delati toliko, kot »bi bilo treba«. Zanimivo je, da so sindikalisti prihajali na dan z vedno novimi zahtevami, delodajalci pa so bili pripravljeni te zahteve izpolnjevati. Urna mezda se je vse bolj višala, toda to ni imelo bistvenega vpliva na prisotnost delavcev na delovnem mestu. Zakaj ne? To je seveda hipotetičen odgovor, toda Luc Boltanski in Eve Chiapello opozarjata, da delavec *ceteris paribus* seveda raje dela za višjo plačo, vendar denar, naj se to sliši še tako zlizano, ni vse. Nazadnje je pomembnejše neko bolj temeljno vprašanje, ali je namreč delavec sploh pripravljen delati; ali v tem vidi sprejemljiv način (lastnega!) življenja. Noben sistem ne uspe preživeti zgolj z instrumentalnim pogojevanjem, s plačo, z nagradami, ampak mora svoje člane, zato da bi preživel, na neki

⁷ Boltanski in Chiapello 1999.

način prikleniti nase, jih pridobiti zase; ustvariti duh, ki jih bo vlekel. In kapitalizem, takšna je teza obeh avtorjev, je v tistem času izgubljal svojo mobilizacijsko moč. Njegov duh je admiral.

Avtorja sta torej po eni strani brala statistične kazalce, ki so kazali, kaj se je v tistem času dejansko dogajalo v podjetjih. Njuno drugo gradivo pa je še bolj zanimivo. Predstavlja ga strokovna *literatura o managementu* iz tistega časa, zlasti ameriška. V knjigi navajata zares dolge ekscerpte iz najrazličnejših organizacijskih in managerskih priročnikov tistega časa. V njih je mogoče jasno prebrati, da so se teoretiki in praktiki kapitalističnega vodenja tedanjega obdobja povsem jasno zavedali, da je kapitalizem brez dvoma v krizi in da ga je mogoče poživiti samo z neko prenovo, s preoblikovanjem njegovega duha. V ta namen so priporočali, da je treba odpraviti strogo hierarhijo na delovnem mestu in v podjetju, da je treba podjetje humanizirati, mu dati človeški obraz. Kapitalizem s človeškim obrazom, to je bil tedanji projekt. Opozarjali so, da delo ne sme biti ponižujoče, da ne sme biti sestavljeno iz vedno enakih opravil, ki posameznika naredijo samo za pritiklino stroja, ampak mora delavcem nekako omogočati občutek, da so aktivni, jim dajati prostor za samoiniciativo, za svobodno odločanje in tako naprej. Pravi, novi manager, kot ga pravzaprav poznamo danes, torej ne sme le voditi ljudi z direktivami in konkretnimi zadolžitvami. Nasprotno, novi manager mora biti veliko bolj motivator in animator; ljudi mora znati navdušiti, jih pridobiti za skupni projekt. Cilj je bil nazadnje v tem, da bi ljudje imeli svojo službo, delovno mesto, za svoj drugi dom ali celo za svoj prvi, pravi dom. Da skratka dela in delovnega mesta ne bi imeli samo za zunanjo obveznost, ampak bi ga obravnavali kot mesto samouresničitve, *mesto udejanjanja svoje svobode*, kot neke vrste priložnost za osebno rast. Preprosto zato, ker je pri delavcih treba pridobiti osebni angažma; če so angažirani, je njihovo delo veliko bolj *učinkovito*. Na to so stavili in še danes stavijo teoretiki novega managementa.

Kapitalizem je, skratka, v 60. letih zašel v krizo, ker preprosto ni več vlekel. Zato je znotraj samega kapitalističnega sistema potekal proces organizacijskega in ideološkega preoblikovanja, katerega cilj je bil, da bi starega in očitno preživetega, iztrošenega duha kapitalizma zamenjal neki novi duh kapitalizma; duh, ki bi bil prilagojen zahtevam časa in ki bi, zdaj pa vendarle, v spremenjenih okoliščinah, opravil isto kot prejšnji, skratka, ki bi vlekel.

To je eno gibanje, na katerega opozarjata avtorja. Hkrati s tem gibanjem pa se je zunaj ekonomske sfere širilo tudi neko drugo gibanje, ki se ni imelo za kapitalistično, za gibanje prenove kapitalizma, ampak za neposredno antikapitalistično gibanje. To gibanje je nastopalo proti stan-

dardizaciji, ki jo s svojo množično proizvodnjo prinaša kapitalistični sistem. To gibanje je nastopalo proti odtujenosti, proti postvaritvi, ki naj bi bila sestavni del kapitalističnega proizvodnega procesa. Protestiralo je proti omejevanju, ki duši individualnost in ima ravno tako svoj vir v zahtevah kapitalističnega sistema. Namesto tega je zahtevalo pripoznanje množstva raznolikosti, osebne svobode, pripoznanje kreativnosti. »Domišljijo na oblast!« so vzklikali, ali »Prepovedano je prepovedati!«, »Uživati brez ovir!«, »Živeti brez mrtvih trenutkov!«. Takšna so bila njihova gesla proti kapitalizmu.

Vse te podobe so nam dobro znane. Znano nam je tudi, da so tedanji protestniki tovrstne parole razumeli kot ost v samo osrčje kapitalističnega sistema. Bili so prepričani, da so svoboda, individualnost in želja skupna oznaka za nekaj, kar je čisto nasprotje kapitalističnega sistema, in da torej s tem svojim antikonformizmom napadajo kapitalizem v njegovem temelju. Želja bo spodkopala kapitalizem – kapitalizem duši željo, in ko jo bomo sprostili, kapitalizma ne bo več.

Danes vemo, da so se motili. Tisti kapitalizem, proti kateremu so nastopali protestniki, torej kapitalizem, za katerega so bili značilni fiksna kariera, hierarhija, serijska proizvodnja, uniformnost in tako naprej, je bil tako ali tako že na poti izumrtja. To je bil kapitalizem starega duha. In obratno, to, kar so sami postavljali kot alternativo kapitalistični produkciji, se pravi domišljijo, življenje, raznolikost, svobodo, individualnost, so bile natanko tiste poteze, ki so jih *za oblikovanje novega duha kapitalizma ponujali ideologi novega kapitalizma sami*. V svojem boju proti kapitalizmu so torej protestniki v gibanjih okoli maja '68 dejansko, objektivno, stali na isti fronti, ki so jo že pred njimi odprli prenovljeni kapitalisti sami – in to z natanko istimi argumenti. Namesto da bi kapitalizem spodkopali, so objektivno nastopili *kot zavezniki* kapitalističnega sistema. Nastopali so kot dobrodošla zunanja podpora, ki je pripomogla k hitrejši in uspešnejši prenovi ter oblikovanju tega novega duha kapitalizma. Tisto, kar so sami tedaj postavljali kot zahteve proti sistemu, na primer kot nasprotje rigidnosti fleksibilnost in priložnostne zaposlitve brez stalne plače, je ravno z uspehom prenove postala normalna zahteva sistema, zahteva, ki jo morajo sprejeti vsi, tudi tisti, ki bi še kako radi delali v okviru starih pogojev. Njihove sanje so postale naša mora.

In prav ta strukturna sorodnost stališč nam morda lahko pojasni – vsaj takšna je teza ene in druge knjige –, kako so se lahko pripadniki gibanja iz maja '68 v osemdesetih in devetdesetih uspeli tako gladko integrirati v novi duh kapitalizma. Odgovor je v tem, da se to ni zgodilo zato, ker bi se domnevno prodali sistemu ali ker bi jih sistem uspel nekako integrirati

ali kooptirati, temveč zato, ker so v nekem smislu v svojem boju uspeli, ker so uspešna generacija. Današnji postfordizem, ali pač to, kar imamo, *ni takšno, kot je, kljub njihovemu protestu, temveč natanko zaradi njega*, kot izraz njihovega uspeha. Če je bila to revolucija, je bilo malo revolucij tako uspešnih, kot je bila njihova.

To nas obenem opozarja tudi na to, da bi morali nekoliko pozorneje pogledati, katera miselna struktura je prevladovala v njihovem protestu. Omenil sem, da je bil konglomerat zelo razvejen, pisan, vplivi so prihajali iz najrazličnejših strani. Seveda so se ti protestniki imeli za antikapitaliste in deloma so gotovo tudi bili marksisti, leninisti, maoisti, trockisti in tako naprej, ki so posegali tudi po ekonomski analizi. (Treba je sicer dodati, da je bil ta historično materialistični element dokaj obrobjen in tudi v samem protestu so sami delavci s stavko prišli zraven relativno pozno, in še to z zadržki, ki so se pozneje izkazali za povsem upravičene.) Vendar mislim, da marksistično-revolucionarni element ni bil strukturni element, pač pa prej odraz zunanjega kolorita, ki je bil relativno široko sprejet preprosto zato, ker je bil tedaj nekako pri roki. Poglavitnejši motiv je bil *nekonformizem kot tak*, se pravi nekonformizem kot način, kako *afirmirati lastno individualnost*, kako dati poudarek samemu sebi, in to tistemu v samem sebi, kar se ravno odmika od togih shem, torej svobodi, življenju, užitku, domišljiji, raznolikosti in tako naprej.

Poglejmo: »Živeti brez mrtvih trenutkov!«, »Uživati brez ovir!« Težko bi rekli, da so to gesla delavske revolucije; prej so gesla vitalističnega individualizma – in seveda tudi gesla sodobne potrošniške propagande, ki nam na vsakem koraku ponuja natanko vse tisto, za kar so se tedaj zavzemali oni. Še enkrat: ta revolucija je bila nenavadno uspešna, ne neuspešna.

Kot nekakšno ilustracijo teh opazk bi navedel prizor iz enkratnega dokumentarnega filma Chrisa Markerja *Nebo je bilo rdeče*, ki se ravno tako ukvarja z vprašanjem, kako se je lahko revolucionarno vrenje 60. let sredi 70. let tako hitro sesulo vase. Tipična scena tistega časa je bila povorka študentov, ki so nosili napise čez celo širino ulice in vzklikali imena Ho Ši Minha in Che Guevare. Tipična revolucionarna scena z mladimi ljudmi, polnimi energije in zanosa, je v filmu podložena z resnobnim, monotonim, hladnim glasom samega avtorja, Chrisa Markerja, ki pravi nekako tako: »Ni se težko sprehoditi v prvih vrstah dol po ulici in vpiti: Ho-Ši-Minh! Ho! Ho! Che-Gue-va-ra! Che! Che! Kar je težko, je biti dvajset let delavec v avtomobilski tovarni in opravljati počasno in neopazno delo sindikalnega zaupnika.«

In mimogrede, s podobno gesto se Marker potem spravi na samo figuro Che Guevare in ga po mojem mnenju zelo prepričljivo predstavi kot

pustolovca, ne kot privrženca revolucije. Kaj bi ga sicer gnalo v Afriko, ki je ni poznal, in kaj bi sicer počel v Boliviji? Res je najprej opravil uspešno revolucijo na Kubi, tam postal minister, a se je kasneje na patetičen, bombastičen način v javnem pismu poslovil od Fidela Castra, češ, »kličejo me druge naloge«, ter odšel delat revolucijo v Kongo, v Afriko, kjer so bile razmere popolnoma drugačne in njemu neznane. Podvig je seveda popolnoma spodletel. Zatem se seveda ni mogel vrniti na Kubo, ampak je – iz poraza v poraz – odšel delat novo revolucijo, tokrat v Bolivijo. Če bi bil marksistični revolucionar, bi preučil objektivne razmere in predvsem vzpostavil neko oporno mrežo, v katero bi vključil komunistično partijo. S komunistično partijo Bolivije je sicer res skušal vzpostaviti stik, toda ta ni podprla njegovega projekta, češ da pogoji niso ustrezni in da zato revolucija nikakor ne more uspeti. In kaj je storil Che Guevara? Z nekaj somišljeniki je odšel delat revolucijo v bolivijski pragozd, kjer se je zadeva klavrno končala.

Naj sklenem to linijo. Jasno je, da se je z majem '68 odprlo nekaj, od česar marsikaj pozitivnega živimo tudi danes. Ampak tisto, kar je potrebno narediti danes, je po mojem mnenju prej v tem, da se znebimo mitologizacije tistega gibanja, kajti tedaj je šlo obenem tudi za marsikaj drugega. Mislim, da je v vsakem primeru treba upoštevati tudi to, da so številne zahteve protestniških gibanj iz tistega časa postale ideološki ogelni kamni sodobne družbe. Danes dejansko živimo v svetu, kjer je od vsakogar pričakovano in zahtevano tisto, kar so tedaj terjali protestniki. Zahtevana je afirmacija lastne individualne svobode. Živimo v svetu, kjer je raznolikost splošno razširjena in kjer je obenem nekonformizem postal nova družbena norma, ki je tako prevladujoča, da si je nihče ne upa postavljati pod vprašaj. Če je, nasprotno, danes sploh kaj vredno obsojanja, ga je vredno to, da človek ravno je konformist, da v tem nekonformističnem času nekonformistično noče biti nekonformist, da ne postavi svoje osebne svobode na prvo mesto. Prevladal je nauk, ki vsakega od nas, ne glede na to, kaj sicer počnemo, obravnava kot neponovljivo in neskončno dragoceno osebnost, ki v svoji svobodi sploh ni določena zunanje, ki živi v svojem svetu in ki potemtakem lahko doseže kar koli, če le hoče.

Prevladal je skratka ideal, podoba človeka, v katerem vsakdo nastopa kot država v državi, kot je rekel Spinoza, kot imperij v imperiju. Tisto, kar je bilo nekoč obravnavano kot produkt objektivnih zakonitosti sveta (na primer izguba službe) in je praviloma veljalo kot izraz družbene nepravilnosti, je v današnjem času postalo posledica osebne neuspeha. Nekdanja družbena protislovja, ki so bila nekoč pripoznana za nujna in

družbena protislovja, so zdaj psihologizirana in čedalje bolj prikazovana kot izraz lastne psihološke notranjosti.

III.

V tretjem delu se bom ukvarjal s tem, kar nam o tem idealu pove knjiga Jeana-Léona Beauvoisa *Razprava o liberalni sužnosti*. Beauvois se ukvarja s socialno psihologijo in celo z eksperimentalno socialno psihologijo, torej z znanostjo, ki meri, kakšna je realnost omenjenih idealov. Kot znanstvenik opravlja poskuse in na njihovi osnovi opazuje, kako se ljudje obnašajo v določenih okoliščinah, ter tako ugotavlja, kako spremenljive okoliščine določajo človeško vedenje. Beauvois na splošni ravni opozarja, da smo – seveda v našem svetu še posebej – nagnjeni k podcenjevanju kavzalne vloge zunanjih dejavnikov in svoje vedenje pretirano obravnavamo kot svobodno, skratka kot vedenje, ki je v celoti ali pa vsaj v veliki meri rezultat naših lastnih prepričanj in odločitev. To je seveda v skladu s sodobno vladajočo normo. Beauvois opozarja, da obstajajo okoliščine, v katerih smo objektivno primorani storiti neko dejanje, pa naj bo videti, da so okoliščine še tako svobodne, in naj si to neprijetno dejstvo, da nismo svobodni, priznamo ali ne. (Če to dejstvo ne bi bilo znano, ne bi bilo pravice, ki velja tudi pri nas, da lahko izdelek, ki smo ga kupili v neposredni prodaji, recimo ob kakšni prezentaciji posode, v nekaj dneh po nakupu vrnemo prodajalcu, skratka, da razveljavimo svojo odločitev. Te pravice ne bi mogli imeti, če ne bi zakonodajalec izhajal iz predpostavke, da ob odločanju za ta nakup dejansko nismo bili svobodni. In Beauvois dokazuje, da je temu v veliki meri res tako.)

Ampak to še ni vse. Ne gre samo za to, da nismo vedno svobodni, da obstajajo okoliščine, v katerih je naša svoboda zelo omejena. Beauvois opozarja, da ima *ta prisila toliko večje in trajnejše posledice, kolikor bolj smo prepričani v lastno svobodo*, kolikor bolj se ujamemo v prepričanje o lastni svobodi in kolikor bolj menimo, da smo z nekim dejanjem manifestirali neko lastno osebno značilnost, recimo svojo naravo.

Za ponazoritev bi vam predstavil dva zelo poučna Beauvoisova eksperimenta.

Prvi se dogaja med učenci 4. razreda osnovne šole. Zakaj nastopajo učenci osnovne šole? Zato, ker so hvaležen material, ki brez običajnih olupšav pokaže, kako potekajo procesi odločanja o obnašanju. Imamo torej učence 4. razreda osnovne šole, ki jih pred začetkom eksperimenta podvržejo testiranju ter jih povprašajo med drugim tudi o tem, kaj si mislijo o dolžini poletnih počitnic. Kot si lahko predstavljamo, so vsi prepri-

čani, da so poletne počitnice prekratke. Ko jih zaprosijo, naj na številčni lestvici ocenijo tezo »Počitnice so predolge«, na lestvici od 1 do 23 v povprečju obkrožijo vrednost 4.

Nato eksperiment steče. Njihova učiteljica s seboj v razred pripelje neko gospo, ki jo predstavi kot uslužbenko ministrstva za šolstvo. Ta gospa povabi učence na individualni razgovor v pisarno – očitno zelo specifična situacija, v kateri je pozicija avtoritete zelo jasna – in jim pove, da se je minister odločil, da bo poletne počitnice skrajšal. Toda tega ne bi rad naredil kar tako; najprej bi rad izvedel, kaj si o tem mislijo učenci sami. Zato jih prosi, da mu napišejo pismo in vanj zapišejo, kakšni bi utegnili biti razlogi, zakaj je treba počitnice skrajšati. Seveda gospa obenem še doda, da minister nikakor noče, da bi to naredili pod prisilo. Ne, odločitev je njihova: »Naredite, kakor hočete, minister vas prosi, da napišete to pismo, seveda pa vi lahko rečete ne. Gospod minister eksplicitno zahteva, da to naredite prostovoljno.« Kljub temu učenec, recimo mu Pierre, Petrček, praviloma napiše pismo, v katerem pač navede nekaj razlogov, zakaj bi bilo potrebno počitnice skrajšati. To je prvi učenec.

Potem pride drugi učenec, ki ga sedaj imenujmo Janezek. Ta je podvržen isti proceduri: tudi on naj bi napisal ministru pismo, zakaj je treba počitnice skrajšati. Vendar pa tokrat gospa ne reče tistega, kar je rekla prej – ne podeli mu svobode. Nasprotno, da mu vedeti, da je to pač nekaj, kar mora narediti, da je to pač njegova obveznost. In seveda tudi Janezek pismo napiše.

Eksperiment je namenjen primerjavi obeh rezultatov. In kaj se pokaže? Pokaže se najprej to, da podelitev svobode nima praktično nobenega vpliva na vedênje. Tako eden kot drugi, tako Peter kot Janez, sta pismo napisala, in tudi samo pismo je bilo v obeh primerih, po zagotovilih avtorja, približno enako kakovostno (kajti v obeh primerih je bilo napisano *abstraktno* pismo, češ, kakšni bi utegnili biti razlogi, da počitnice skrajšajo). To pa pomeni, da prvi učenec, Petrček, v danih okoliščinah *ni imel te svobode*, da bi zavrnil pisanje pisma. Dejanje je bilo torej izsiljeno, v dejanje je bil prisiljen, kar je glede na okoliščine seveda razumljivo. Podelitev svobode, deklaracija, da je svoboden, je bila očitno fikcija.

Toda, ta *fikcija ima zanimive učinke*. Ko so čez nekaj časa preverjali, kaj si učenci mislijo o dolžini poletnih počitnic, je Janezek še zmeraj ostal pri svojem stališču, se pravi, obkrožil je 4. Peter pa – pozor – je svoje mnenje spremenil. Zdaj je mislil, da počitnice morda vendarle niso predolge, da morda vendarle obstajajo neki razlogi, zakaj bi jih bilo treba skrajšati, in je obkrožil 10 – še zmeraj je sicer menil, da počitnice prejkone niso predolge, vendar o tem ni bil več prepričan z enako mero gotovosti.

Ti rezultati naj bi se ponavljali s takšno pravilnostjo, da po Beauvoisu sodijo med najbolj potrjene učinke oziroma zakone na področju družboslovnih znanosti. Vprašanje je: zakaj do njih pride, zakaj se zgodijo? Zakaj se človek v situaciji prisilne podreditve, v katero na videz sam svobodno pristane (kajti podeljena mu je bila svoboda, opozorjen je bil, da je odločitev njegova), zakaj človek v takšnih okoliščinah prepričanje spremeni? Beauvois navede nekaj možnih razlag in, če nekoliko poenostavimo, nazadnje kot odločilno ponudi Festingerjevo *teorijo kognitivne disonance*.⁸ Po tej teoriji je Petrček opazil, da je »svobodno« naredil nekaj, kar je v nasprotju z njegovim prepričanjem, in se temu preprosto začudil: »Jaz mislim, da so počitnice predolge, in potem kljub temu svobodno napišem pismo, v katerem zagovarjam skrajšanje počitnic.« Seveda se sprašuje, zakaj je to naredil. Pojavilo se je neko neskladje med delovanjem in prepričanjem. In ker Peter tega dejanja ne more več spremeniti, saj se je že zgodilo, vzpostavi skladnost med mišljenjem in dejanji na ta način, da preprosto uskladi svoje prepričanje s svojim ravnanjem. Se pravi, če sem svobodno napisal pismo, da je treba počitnice skrajšati, potem pač očitno ne morem misliti, da so počitnice predolge – očitno mislim, da so počitnice prejkone kratke. S tem je problem rešen – nobene kognitivne disonance in nobene napetosti ni več, človek je skladen sam s seboj, kar je zelo pomembno.

Nasprotno pa ta kognitivna disonanca ni nastopila pri drugem učenecu, Janezku. Zakaj ne? Zato ker je bil on prisiljen, da nekaj naredi. Imel je zunanji razlog, zaradi katerega je nekaj naredil, in tako ni imel nobene potrebe po naknadni racionalizaciji in prilagajanju prepričanj.

Rezultat se torej glasi, da tako Peter kot Janez v situaciji prisilne podreditve seveda ne moreta storiti drugače, kot da se podredita. Ampak ker je prvi to naredil »svobodno«, na podlagi lastne odločitve, je to naknadno vplivalo na njegovo prepričanje. *Petrček se ni podredil samo v dejanju, ampak tudi v mišljenju. Podredil se je iskreno, za razliko od Janezka. In tukaj vidimo, kašne »čudeže« lahko naredi svoboda.*

Drugi eksperiment, na katerega bi opozoril, je nekoliko bolj zapleten, pa obenem še bolj poučen.

V neki poskusni skupini, ki je bila pred tem ustrezno preparirana oziroma angažirana (to je zmanipulirana na tak način, da so posamezniki na videz svobodno pristali na nekaj, česar sicer ne bi storili), naj bi računalnik z žrebom določil, ali jim bo dodeljena neka zoprna naloga, denimo reševanje labirinta, ali pa bodo morali pojesti deževnike. In seveda,

⁸ Festinger 1957.

pred tem so jih preverili in ugotovili, da sodi zaužitje deževnikov zanje med izredno neprijetna dejanja in da bi to naredili res zgolj v skrajnem primeru. Seveda računalnik skupini »po naključju« določi, da bodo oni pojedli deževnike. V teh okoliščinah se začne sam eksperiment. Čez čas pride eksperimentator nazaj in ves v zadregi pove, da je prišlo do napake, da namreč protokol eksperimenta za današnji dan ne predvideva, da bo računalnik določal, v katero skupino bodo šli, temveč je za danes predvideno, da se morajo sami odločiti, ali bodo šli reševati labirint ali bodo pojedli deževnike. Kaj se zgodi? Neverjetno, ampak velik del udeležencev se odloči, da bodo jedli deževnike, se pravi, da bodo naredili nekaj, za kar so prej sami povedali, da jim je odvratno. Zakaj? Podobno kot prej Petrček so ti posamezniki sami svobodno privolili v eksperiment. Ko jim je računalnik določil deževnike, se je pri približno tretjini od njih sprožil podoben proces kot pri Petrčku: ker so se svobodno odločili za to, so si poiskali dobre razloge, zakaj to počnejo. Rečejo si, recimo, da deževnikov sicer ne marajo, ampak da bi radi preizkusili sami sebe, ali da to delajo za znanost, ali da pač deževniki ne nazadnje morda sploh niso tako slabi, verjetno so celo zdravi, saj imajo dosti beljakovin in podobno. Skratka, ko jim računalnik določi deževnike, sami v sebi izvedejo proces racionalizacije in se ustrezno pripravijo na to, da bodo jedli deževnike, in si *že poiščejo razloge, zakaj so se sami svobodno odločili za to*. Ko pa jim povedo, da jih ni določil računalnik, ampak imajo prosto izbiro, tedaj preprosto hočejo dokazati lastno konsistentnost. Ker so pred tem že sami svobodno sprejeli odločitev, da bodo jedli deževnike, in ker so to odločitev pri sebi tudi že utemeljili, hočejo sami sebi dokazati, da so ljudje, na katere se je mogoče zanesti, da držijo svojo besedo, da so v skladu s samim seboj.

Tako racionalizira svoje vedenje ena tretjina tistih, ki pojedjo deževnike. Dve tretjini pa dejanja ne racionalizirata, temveč *internalizirata*. Situacijo, v kateri so se znašli, si ti internalci predstavijo kot manifestacijo lastne notranje narave, ne kot objektivno zunanjo situacijo, temveč kot nekaj, nad čemer imajo v prvi vrsti nadzor sami. Taki si rečejo eno od dveh: ali da so rojeni zmagovalci, kos vsakemu izzivu, in da pojedje deževnika sploh ni nič nemogočega; ali da so zgube, da se kaj takega lahko zgodi samo njim: »kjer koli gre kaj narobe, se to zgodi ravno meni; očitno nimam nobene izbire, pojedel bom pač tiste deževnike«. Eni in drugi, postavljajući in zgube, se kljub natanko nasprotni argumentaciji obnašajo natanko enako in pojedjo deževnike.

To je prvi del eksperimenta. Vsi navedeni subjekti torej tako ali drugače pojedjo svoje deževnike in do tod med racionalizacijo in internalizacijo

ni vidnejših razlik. Vendar obstaja še drugi korak, kjer se pokaže vsa perverznost svobode. Izkaže se namreč, da se je pri tistih, ki so prvi korak racionalizirali, racionalizacija nanašala samo na specifično dejanje: da so privolili samo v to, da bodo pojedli deževnike. Kajti kot da to ne bi bilo dovolj, jih eksperimentator vpraša, ali bi se svobodno odločili, da bi jim dali elektrošoke. Rečejo seveda: »Ne hvala, pojedel sem deževnike, ampak elektrošokov danes ne bi.« Zakaj to omenjam? Zato, ker drugi dve tretjini tukaj rečeta: »Ja!« Ko namreč sedaj internalcem ponudijo še elektrošoke, tako zmagovalci kot zgube svobodno pristanejo tudi na to! Zmagovalec si reče: »Jaz sem kos vsakemu izzivu, pojedel sem deževnike, torej lahko sprejem tudi elektrošoke.« To je samo še en izziv, priložnost več, da pokažem svojo zmagovito naravo. Zguba razmišlja podobno; tudi on vidi v tem še en primer več, kjer pride do izraza njegova narava osmoljenca, in ravno tako sprejme elektrošoke. Prav zato ker internalci, naj bodo postavljači ali osmoljenci, v vsaki izbiri, tudi če je očitno izsiljena, vidijo izraz lastnega bistva, se svobodno podreajo ne samo v posameznih dejanjih, temveč tudi v svoji naravi.

Kaj nam kažejo ti primeri? Najprej, tako izsledki eksperimentalne socialne psihologije kot tudi zdrava pamet jasno pravijo, da naša svoboda pač ni brezmejna: obstajajo situacije objektivnega podrejanja, v katerih pač določenih stvari preprosto ne moremo narediti. Pravijo nam, da so človekova dejanja v veliki meri zunanje določena, da dejanj dostikrat ne storimo zato, ker smo se za njih sami odločili, ampak preprosto zato, ker človek v takšnih okoliščinah pač ravna tako. Seveda pa to tudi pomeni, da je ideja svobode – ali pa ideja enakosti, da smo v takih situacijah vsi enaki – v številnih primerih faktično napačna. V našem primeru Peter iz 4. razreda gospe z ministrstva ni mogel reči, da on ministru pisma pač ne bo napisal, ker on misli drugače. In podobno tudi mi v številnih primerih, še zlasti takšnih, ki so povezani z avtoriteto, ne bomo mogli zavrniti neke ponudbe, čeprav bi nam šef na primer rekel: »Sicer pa, kakor hočete, odločitev je vaša.« To je ta podelitev svobode, s katero se, če svobode nimamo, in pogosto je nimamo, dejansko še toliko bolj »zakoljemo«. Če privolimo v to odločitev, četudi domnevno svobodno, to ne spremeni dejstva, da sta bili situacija in odločitev v takšnem primeru objektivno prisilni in izsiljeni.

To je prvi nauk: obstajajo situacije, v katerih ne glede na siceršnji videz svobode ni – in te situacije pravzaprav niti niso tako redke. Po drugi strani pa nam navedeni primeri kažejo, da je še toliko bolj nevarno nepriznavanje, nepripoznavanje te zunanje določenosti našega delovanja. Če se bomo oklepali ideje o lastni svobodi, če bomo prepričani, da v nekem



delovanju uresničujemo predvsem sami sebe, svojo lastno naravo, potem se bomo, kot kažejo ti primeri, toliko bolj učinkovito ujeli v past podredivitve. In če parafraziram, bi rekel, da svoboda zaslužnjuje. Dobesedno.

* * *

Čisto za konec bi pristavil še svoj lonček k zadevi. Opisani poudarki, zlasti v tem drugem delu, so dokaj natančna ilustracija določene filozofske debate, ki je potekala v času, ko se je na zgodovinskem prizorišču prvič pojavila sodobna, se pravi romantična subjektivnost.

Tu ne gre samo za to, da je svoboda izbire morda sicer privlačen, toda filozofsko zelo šibek pojem, kot to dokazuje že Hegel v *Orisu filozofije pravice*. Kar se skriva za svobodo izbire, je v resnici dvakrat zunanje določeno. Določeno najprej s tistim, kar je ponujeno v izbiro in o čemer subjekt svobode izbire ravno nima izbire, in nato določeno še s tistim, kar nastopa kot kriterij izbire. In če upoštevamo to dvoje, postane po Heglu svoboda izbire popolnoma prazen pojem, subjekt pa zgolj mesto, kjer se srečujejo zunanji določujoči dejavniki.

Vendar ne gre, kot smo rekli, samo za to šibkost. Bolj gre za to, da je ta subjektivnost sicer res absolutna, vendar obenem abstraktna in nedoločena. Bolj ko bo absolutni subjekt vztrajal pri lastni absolutnosti, bolj ko bo prisegal nase in na svojo svobodo, bolj bo dejansko izpostavljen zunanji kontingentnosti. In ker bo iz istega razloga brez lastne globine, bo ob vsakem njegovem določilu v igri vsa njegova subjektivnost, ki bo zaradi tega tudi neskončno krhka. Se pravi, vsako določilo, ki ga ne bo postavil on sam, bo ta subjekt obravnaval kot zunanjo omejitev in bo zato ob vsakem takem določilu menil, da je napaden on v celoti.

Poanta pa je seveda predvsem obratna: subjekt je lahko svoboden zgolj v določenih mejah. Meja, pripoznanje omejitev, je pogoj za realizacijo svobode. Subjekt je lahko svoboden, zgolj če pripozna svoje omejitve in objektivnih določil ne obravnava kot omejitev za udejanjanje svoje svobode, ampak ravno kot področje, kjer se njegova svoboda ne nazadnje edino lahko manifestira. Da bi subjekt – in rekli smo absolutni subjekt – to lahko naredil, pa je najprej potrebna neka gesta samozatajitve, samonegacije, ki je za subjekt, ravno zaradi njegove absolutnosti, nujno težavna. V njej namreč ne more biti ničesar, česar ta subjekt ne postavi sam v sebi. Kljub temu pa se mora odpovedati temu, da bi sam nastopal kot vir vseh določil. V sebi mora torej pripoznati veljavnost nečesa drugega, tudi če je to drugo – kot bi moralo biti – mišljenje. Zgolj na osnovi te samozatajitve, samonegacije, se lahko povzpne do nekega stališča, ko ne-



kaj trdi, ne zato, ker se tako zdi njemu, temveč ker ga k temu sili objektivna določnost mišljenja. Povedano drugače, do občosti se lahko povzpne zgolj skozi neko podreditev, skozi podreditev nujnosti mišljenja oziroma nujnosti stvari same.

To je tisto, do česar sem nazadnje hotel priti, da je namreč subjekt zgolj skozi to nujnost lahko svoboden. Svoboda, kolikor je sploh lahko smiselna, je smiselna zgolj na ozadju priznanja nekih objektivnih določnosti. Tudi delovanje v specifičnih okoliščinah, politično delovanje v zadnji instanci, bi moralo izhajati natanko iz analize teh objektivnih določnosti situacije oziroma stvari same.

LITERATURA

- Beauvois, Jean-Léon. 2000. *Razprava o liberalni sužnosti. Analiza podrejanja*. Ljubljana: Krtina.
- Boltanski, Luc in Chiapello, Eve. 1999. *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*. Pariz: Gallimard.
- Festinger, Leon. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- Frank, Thomas. 1997. *The Conquest of the Cool*. Chicago: University of Chicago Press.
- Le Goff, Jean-Pierre. 1998. *Mai 68, l'héritage impossible*. Pariz: La Découverte.
- Milner, Jean-Claude. 1997. *Le salaire de l'idéal*. Pariz: Seuil.
- Pribac, Igor. 2003. »Postfordizem, mnoštvo in pank«. V: Virno, Paolo. *Slovnica mnoštva*. Ljubljana: Krina, str. 105–144.
- Virno, Paolo. 2003. *Slovnica mnoštva. K analizi sodobnih oblik življenja*. Ljubljana: Krtina.