

UNIVERZA V NOVI GORICI
FAKULTETA ZA PODIPLOMSKI ŠTUDIJ

**KONSTITUCIJA DELAVCA KOT SUBJEKTA:
Od svobodnega dela do subjekta-karkoli**

DISERTACIJA

Karolina Babič

Mentorica: prof. dr. Jelica Šumič Riha

Nova Gorica, 2012

Izjavljam, da je pričujoča disertacija rezultat samostojnega dela in temelji na lastnih spoznanjih ob pomoči navedenih virov.

Karolina Babič

Iskreno se zahvaljujem vsem sogovornikom, profesorjem in kolegom, ki so razpravljali z mano o pričujoči tematiki. Še posebej hvala pa družini in prijateljem za potrpežljivost in podporo.

Izveček:

V pričujoči disertaciji si zastavljamo vprašanje, kako misliti delavca v pogojih sodobnega zahodnega kapitalizma. Kako misliti delavca v pogojih *fleksibilnega* dela, ob ponudbah *samouresničevanja* in *osebne rasti*, v dejanskosti neobvladljivega *časa* in *prostora*, v pogojih *prisilne svobode* in *svobodne izbire*? Če je človek delo tradicionalno razumel pretežno kot nujo, ki mu omogoča preživetje, in je torej *delal za življenje*, je sodobni človek delo privzel kot bistveno določitev samega sebe, kot polje vzpostavljanja sebe kot subjekta, in torej *živi zato, da dela*. V naši nalogi si zato zastavljamo vprašanje, kako se je zgodil ta preobrat in na kakšen način je v družbeno-ekonomskih pogojih sodobnosti konstituiran delavec kot subjekt. Kako pojem *dela*, prežet z elementi *poklicne identitete*, *liberalne izbire*, *fleksibilnosti* ter *razdrobljenega časa/prostora*, konstituira delavca kot subjekta.

Ključne besede: delo, subjekt-karkoli, fleksibilno delo, bioekonomija, samouresničenje

Abstract:

In the following dissertation we are asking a question of how to reflect upon worker under the conditions of the contemporary western capitalism. How to reflect upon a worker under the conditions of *flexible* work, with the offer of *self-fulfilment* and *personal growth*, under the fact of scattered *time* and *space*, under the conditions of *forced freedom* and *free choice*? If traditional understanding of work was set in terms of necessity conditioning the survival of men, and so a man *worked to survive*, in opposite, the contemporary man takes the work as an essential notions of him self, as the field of constituting him self as a subjekt, and so the contemporary man *lives to work*. That is why our task is to set a question of how or why this turn happend and how a worker is constituted as a subjekt under the socio-economical conditions of contemporaneity. How the notion of work, pervaded with elements of *professional identity*, *liberal choice*, *flexibility* and *scattered time/space*, constitutes the worker as a subject.

Key words: work, labor, subject-whatever, flexible work, bioeconomy, self-realization

KAZALO:

1	UVOD	7
1.1	Uvodni razmislek	7
1.2	Teza	9
1.3	Metodološka pojasnila	11
1.4	Terminološka pojasnila	12
2	PREMENE MOBILIZACIJE DELAVCEV	15
2.1	»Osvoboditev« dela	16
2.2	Rojstvo poklica	22
2.3	Delo/delovanje kot vir identitete	26
2.4	Spremembe tehnoloških in organizacijskih pogojev dela	34
2.5	Sodobni načini mobilizacije delavcev	39
2.6	Analiza oglasov za zaposlovanje (večer: 1958 – 2008)	44
3	LIBERALNI MIT	48
3.1	Peer Gynt – biti sam svoj ali biti nič	48
3.2	Motiv udobnega zasebnega življenja	50
3.3	Ekonomski liberalizem: <i>neosebno</i> in <i>naključno</i>	58
3.4	Motivi izbire in sreče	66
4	ČAS IN PROSTOR	75
4.1	Čas – vrednost - delo	75
4.2	Linearni čas vs. epizodični čas	82

4.3	Svet brez <i>drugih prostorov</i>	85
4.4	Emancipatorna narava <i>trenutka</i>	96
5	BIOEKONOMIJA ALI »SUBJEKT NA DELU«	106
5.1	Bioekonomija in biopolitika	106
5.2	Ideologija dela kot pogoj »subjekta na delu«	129
5.3	Fleksibilno delo	137
6	KONCEPT »KARKOLI«	150
6.1	Agambenov koncept »kakršnokoli bivajoče«	150
6.2	<i>Subjekt-karkoli</i> v sodobnih produkcijskih procesih	154
6.3	Rancierjev delavec-pesnik	159
7	ZAKLJUČEK	170
8	LITERATURA	174
9	POVZETEK	179
10	SUMMARY	195

1 UVOD

1.1 UVODNI RAZMISLEK

Dickensov junak Oliver Twist se nekega dne znajde pred starim sodnikom, ki mora odločiti, ali bo otroka iz sirotišnice dodelil v vajeništvo nekemu mojstru, ki želi zgolj pridobiti subvencijo sirotišnice za tistega, ki bi prevzel problematičnega Oliverja. Stari sodnik takole sprašuje:

»Torej,« je rekel stari gospod, »upam, da mu je dimnikarski posel po volji.«

»Kar strpeti ne more, blagorodje,« je odgovoril Bumble in uščipnil Olivera, češ: bolje bo zate, če ne ugovarjaš.

»In hoče biti dimnikar, hoče?« je vprašal stari gospod.

»Če bi ga jutri vpregli v kako drugo delo, takoj bi ušel, blagorodje,« je odgovoril Bumble.¹

Kljub grozljivim razmeram v Angliji v času zgodnjega industrijskega kapitalizma, ko so številni otroci umirali zaradi lakote, se ta paradokсна figura sodnika pojavi z vprašanjem, ali Oliver sploh želi biti dimnikar, ali res to hoče. Kakor da bi se o stradajočem vprašali, ali res želi črnega kruha, ali ne bi morda raje kakšnega drugačnega. Kljub trdim življenjskim pogojem v prvi polovici 19. stoletja, za katere se zdi govor o *izbiri poklica* kot nekakšen anahronističen vstavek, nam Dickens skozi usta starega sodnika postavi to pomembno vprašanje: »In hoče biti dimnikar, hoče?«

Tukaj lahko prepoznamo zametke vprašanja »Kaj boš pa ti, ko boš velik?«, vprašanja, ki danes bistveno zaznamuje posameznika že v najzgodnejšem otroštvu. Zanimivo je, da se na to vprašanje običajno odgovarja z navedbo določenega poklica: »Avtomehanik.« »Zdravnica.« »Učiteljica.« »Frizer.« ipd. Skratka, na ta obsežni »Kaj?«, ki vprašuje po tem, v kaj/koga se bo, domnevno samo-iniciativno, razvil posameznik,

¹ Dickens, *Oliver Twist*, str. 27

odgovarja navedba poklica. Vprašanje »Kaj boš, ko boš velik?« tako konstituira poklicno identiteto posameznika. Ne konstituira te in te specifične identitete, temveč konstituira *pomembnost zveze* med izbiro poklica in oblikovanjem identitete, pomembnost zveze med izbiro poklica in tvorjenjem odgovora na vprašanje: Kaj sem? Kaj bom? To vprašanje sugerira, da otrok na vprašanje o svoji prihodnosti, kar se poklica tiče, ne more odgovarjati z »karkoli«. Lahko odgovarja, da bo vozil kakršenkoli avto, ne more pa odgovoriti, da bo po poklicu *karkoli* oziroma, da mu je vseeno, kaj bo po poklicu oziroma kakšno delo bo opravljal.

V pričujoči nalogi se bomo ukvarjali prav z vprašanjem, kako pojem *dela*, prežet z elementi *poklicne identitete*, konstituira delavca kot subjekta. Čeprav, seveda, ne bomo mogli naših ugotovitev povsem posplošiti na celotno zgodovino dela v zadnjih nekaj stoletjih, pa lahko vsekakor govorimo vsaj o jasnih *trendih* na tem področju. Sprva, v zgodnjem kapitalizmu 19. stoletja ter še posebej v prvi polovici 20. stoletja, je v ospredju delavec kot *liberalni subjekt*, ki si skozi načrtovanje poklicne poti oblikuje konsistentno identiteto, linearno življenjsko zgodbo, ki jo, vsaj na načelni ravni, razume kot lastno stvaritev. Pokazali bomo, kako sodobni kapitalizem sprevrne usodo tega delavca kot subjekta, saj vztraja pri elementih dela z močno poklicno pripadnostjo, a hkrati ukinja pogoje trajnosti, konsistentnosti in linearne naracije življenja. Za delavca v sodobnem kapitalizmu je značilno, da je nekako primoran v močno istovetenje s svojo vlogo na delovnem mestu, a je hkrati vselej z eno nogo nekje zunaj, na preži za novimi možnostmi in prihodnjimi projekti. Po eni strani *mora* imeti rad svoje delo, po drugi strani pa je vselej v drsečem, kratkotrajnem razmerju do svojega dela, ki ga razume kot začasen postanek, kot postajo, kjer bo poštempljal svojo knjižico referenc in šel naprej. Ljubezem do nečesa, ki si jo običajno predstavljamo nerazdružljivo z daljšim trajanjem ali celo večnostjo, je tukaj povsem zadovoljivo spojena s kratkotrajnostjo, vnaprejšnjo časovno zamejenostjo, bežnostjo. Pogosto menjavanje projektov, menjavanje zaposlitev, menjavanje krajev dela, celo večkratno menjavanje poklicev, to so značilnosti sodobnega delavca, značilnosti *fleksibilnega dela*, ki je v zahodnem svetu že temeljito zaznamoval držo delavca kot subjekta.

Na prehodu iz 18. v 19. stoletje se v okviru koncepta *svobodnega dela*, kjer delavec svobodno po pogodbi pristopa k delu, prične konstitucija delavca kot subjekta. Ta podoba *delavca-subjekta* se po dveh stoletjih izteče v podobo sodobnega delavca, ki je *subjekt-karkoli*, je gola zmožnost vedno znova *biti karkoli*, a to biti na način subjekta v smislu liberalnega subjekta kot samoiniciativnega in samo-razvijajočega se sestva.

To enotno tezo lahko razcepimo v dve med seboj prepleteni tezi:

Prvič, delavec, kakršnega konstituirajo sodobni produkcijski procesi, je *subjekt-karkoli*, je prazno sestvo, ki je vselej znova zmožno novih zapolnitev, zmožno je biti karkoli, a to na način, kakor da je prav v tem »karkoli« vselej znova ono samo.

In drugič, to stanje je posledica propada oziroma neuspelega poskusa liberalne tradicije, da konstituira subjekta kot individuuma s sebi lastnim avtonomnim in samoiniciativnim sestvom, pri čemer se na področju dela ta neuspela konstitucija vrši pod okriljem koncepta *svobodnega dela*.

Raziskovanje, razlaga in utemeljitev te teze se bo gibala na več področjih in vključevala različne vidike pristopanja:

Raziskati je potrebno zgodovino položaja dela v družbi, kar vključuje na eni strani razvoj koncepta dela (antika, krščanska tradicija, protestantizem, delo v kapitalističnem gospodarskem sistemu), na drugi strani pa načine družbenega in individualnega odnosa do dela, ki se odražajo predvsem v različnih načinih mobilizacije dela oziroma delavcev. Študija tega vidika bo zato sledila zgodovinskim spremembam načinov mobilizacije delavcev, ki so v zadnjih dveh stoletjih vodile od tipično zunanjih prisil k delu do samo-mobilizacije delavcev. Potrebno se je osredotočiti na družbeno-ekonomske, tehnološke in organizacijske spremembe v zadnjih sto petdesetih letih, obravnavati tudi značilnosti dela v obdobju začetkov pojavljanja svobodnega dela na prehodu v 19. stoletje, kakor tudi položaj dela v preteklih obdobjih pred nastankom mezdnega dela.

Raziskati je potrebno koncepte *delo, delovanje, ustvarjanje*, koncept *svobodnega dela*, na katerem temelji kapitalistično gospodarstvo zadnjih dveh stoletij in pol, koncepte *nematerialnega dela, bioekonomije, biokapitalizma, kognitivnega kapitalizma* in *postfordizma*, ki jih vpeljejo predvsem sodobni neomarksistični avtorji. Nadalje je potrebno raziskati razmerje med *prostorom/časom dela* in *prostorom/časom zasebnosti* ter sodobno prepletanje teh dveh sfer. Tukaj so pomembni tudi koncepti *poklica* in *poklicnega dela* ter posebne predanosti delu, ki temu sledi, ter koncepti *fleksibilnosti* in *mobilnosti*, ki bistveno določajo sodobne oblike in načine dela.

Slediti je potrebno genezi *liberalnega sebstva* v navezavi na genezo *svobodnega dela*, ki porodi *delavca-subjekta*, saj gre pri teh dveh genezah za tesno prepleten, skorajda enoten proces. Liberalni subjekt in delavec-subjekt imata iste temelje: avtonomija, samo-uresničevanje in samo-izpolnitev, kreativno zamišljanje prihodnjega in samo-iniciativno delovanje. Skupen jima je čas pričetka porajanja v drugi polovici 18. stoletja in prvi polovici 19. stoletja. Skupen jima je kasnejši razvoj npr. v 60-tih letih 20. stoletja.

Dotakniti se je potrebno zablode in poloma liberalne tradicije. Ideja samo-razvijajočega se svobodnega sebstva, ki izhaja iz liberalne tradicije, je ponudila princip: »Postani karkoli!« Praksa liberalne ekonomije je ta princip sprevernila iz modalnosti potencialnega v modalnost dejanskega: »Si karkoli!« Delavec, kakršnega potrebujejo sodobni ekonomski procesi je subjekt-karkoli, je prazna osnova, ki lahko v vsakem trenutku postane nekaj drugega, tisto pač, kar zahteva trenutna situacija, pri čemer pa mora iluzija samo-razvijajočega se sebstva ostati živa in prepričljiva. Pokazati je treba torej, kako se sprva v začetkih kapitalizma konstituira delavec kot subjekt, in kako se kasneje, v sodobnem kapitalizmu, ta *delavec-subjekt* spreverne v *subjekta-karkoli*.

In nekje vmes, tako med poglavji, kakor tudi kdaj pa kdaj med vrsticami, se bomo spustili tudi v razmisleke o možnosti emancipacije. Konec koncev, kaj bi lahko bil motiv našega raziskovanja sodobnih načinov vključevanja dela v produkcijske procese, če ne prav emancipacija? Zato se bomo v majhni meri podali tudi v ekskurze, v razmislek o tem, ali nam lahko novi opisi položaja dela in delavca, ki jih bomo tukaj razvijali, ponudijo tudi nove okvirje za razmišljanje o emancipaciji.

1.3

METODOLOŠKA POJASNILA

Metodološko gledano, se bomo naše naloge lotili z različnimi pristopi. Z analizo konceptov *delo*, *delovanje*, *ustvarjanje*, *samo-uresničevanje*, *liberalno sebstvo*, *fleksibilnost*, *biti karkoli* in drugih konceptov. Z raziskavo gospodarske zgodovine: spremembe na področju razvoja tehnologije, organizacije dela in ekonomskih sistemov, ki so bistveno vplivale na pojmovanje dela in konstitucijo delavca kot subjekta. Z analizo dodatnih gradiv kot so oglasi za zaposlovanje, ki nam lahko osvetlijo principe konstituiranja delavca-subjekta v sodobnih produkcijskih procesih. Nadalje tudi s primerjavo stališč avtorjev, ki so analizirali nove oblike dela v 20. stoletju.

Ker gre pri naši nalogi za široko zastavljeno vprašanje, ki posega na področje filozofske analize konceptov, na področje raziskovanja zgodovinskih posebnosti, na področje gospodarske zgodovine, tudi na področje socioloških in drugih družboslovnih polj, se bo lahko metodološka plat te naloge na trenutke zazdela nekonsistentna in neutemeljena. A je potrebno že na začetku poudariti, da je po eni strani tako širok pristop nujen, saj gre za temo, ki je ni mogoče obravnavati ožje, ter da po drugi strani, glede na cilj naše naloge, nekoliko eklektični metodološki pristop ni nujno problematičen. Z doktorsko disertacijo želim opisati konstitucijo delavca kot subjekta in njene premene od pričetkov kapitalističnega gospodarstva v 18. stoletju do danes ter razložiti genezo vzpostavitve delavca kot subjekta-karkoli v sodobnih produkcijskih procesih. Cilj naše naloge je torej razviti nov *opis* delavca v sodobnih produkcijskih procesih, opis, ki bo ponudil razmišljanje o tem problemu v okviru novih konceptov. Naš namen torej ni toliko podati nesporno kronologijo razvoja dela v zadnjih dveh stoletjih, ali analitično podati genezo kakšnega filozofskega koncepta, naš namen je predvsem na podlagi različnih virov tako s področja filozofije kot z drugih področij razviti nek konceptualni aparat, ki nam lahko omogoča o sodobnih problemih dela razmišljati izven tistih koncepcij, ki so se nanašale ali, na eni strani, na pojmovno tradicijo *izkoriščanja* in *alienacije*, ali, na drugi strani, na neoliberalno pojmovno

tradicijo *karierizma* in *poklicnega samo-uresničevanja*.² Skratka, tisto, kar želimo najti, so *prave besede*, s katerimi bi lahko opisali položaj človeka kot delavca v sodobnem kapitalizmu in s katerimi bi lahko artikulirali tudi probleme, ki iz tega položaja izhajajo, kakor tudi nove možnosti, predvsem možnosti emancipacije, ki jih lahko tak nov opis sodobne situacije morda ponudi.

1.4 TERMINOLOŠKA POJASNILA

Ker se pojem *dela* po eni strani zdi tako jasen in intuitivno splošno razumljen, po drugi strani pa ga je težko enoznačno definirati, bomo za začetek zapisali tudi nekaj misli o tem, kako bomo v tej nalogi uporabljali pojem dela. Seveda tega pojma ne bomo natančno vnaprej definirali, kajti šele skozi eksplikacijo naše naloge se bo pojem dela formuliral v okviru vprašanja o načinih vključevanja delavcev v sodobne produkcijske procese, torej v okviru vprašanja konstituiranja delavca kot subjekta. Skozi celotno nalogo bo torej pojem dela obravnavan nekoliko različno, predvsem glede na različna zgodovinska obdobja, ki se jih bomo dotikali, hkrati pa bo dobival mnogo širši pomen od intuitivnega razumevanja dela.

Intuitivno razumevanje dela se namreč giblje nekje v polju razumevanjem dela kot produktivne, ciljno usmerjene dejavnosti človeka, ki zadovoljuje potrebe tistega, ki dela, ter potrebe drugih oziroma družbe nasploh. Hkrati so te intuicije močno prežete z ožjim pojmom dela kot fizičnega oziroma tovarniškega dela, kar se pretežno odraža v razumevanju pojma *delavca* kot v prvi vrsti tovarniškega delavca ali fizičnega delavca ali mezdnega delavca. Tako ozka pojmovanja za nas, seveda, ne bodo sprejemljiva.

Mi bomo pojmu dela sledili v mnogo širšem pomenu, ki je, kot bomo skušali pokazati, edini primeren način za razumevanje dela v sodobnih produkcijskih procesih oziroma v sodobnem, post-industrijskem kapitalizmu. Zato bomo delo najprej razumeli

² Skozi nalogo se bo večkrat pokazalo, da gre pri teh dveh pojmovnih okvirjih dela pravzaprav za dve plati iste zgodbe. Obe pojmovanji imata v ozadju skupno antropološko izhodišče, da je namreč delo bistveno določilo človeka kot človeka, da je torej delo tisto, kar konstituira »človeškost človeka«.

kot tisto dejavnost človeka, ki je človek ne bi opravljal, oziroma je ne bi opravljal v tolikšnem obsegu, tako intenzivno in redno, če to ne bi bilo nujno za njegovo preživetje, preživetje v temeljnem pomenu prehrane, bivališča, varnosti in kulturno-družbene vključenosti. V tem oziru se bomo torej poskusili izogniti pomoti, ki je pogosto značilna za današnji čas, ki poskuša mnoge, pretežno bolj kreativne oblike dela, označiti kot dejavnosti, ki nimajo značilnosti dela. Naše merilo glede tega problema je torej naslednje: če posameznik določene dejavnosti v svojem življenju ne bi opravljal oziroma bi jo opravljal manj redno in intenzivno, če zanjo ne bi bil neposredno ali posredno v takšni ali drugačni obliki plačan, potem govorimo o delu. To je točka, v kateri bomo delo ločevali od drugih dejavnosti v človekovem življenju kot so igra, hobiji, šport.

Da bi torej vsaj nekoliko zamejili področje človekovih dejavnosti, ki bo predmet našega raziskovanja, moramo pojem dela razločiti tudi od tistih dejavnosti, ki jih morda v splošni jezikovni rabi še vedno imenujemo delo, kadar rečemo, da npr. »imamo veliko dela«, pa s tem mislimo na to, da moramo zaliti rože, pokositi trato in nahraniti mačke. Ko bomo torej v nadaljevanju govorili o *delu*, bomo imeli v mislih pretežno *plačano* delo, ali delo, ki je nagrajeno kako drugače, recimo v materialnih kompenzacijah ali neposredno s produkti dela ali, kot je pogosto značilno za sodobnost, nagrajeno z referencami in priporočili za nadaljnje iskanje dela in podobno.

Naloge se tako ne bomo lotili z neko sprejeto, npr. sociološko definicijo dela, na podlagi katere bi mnoge dejavnosti, ki so za nas zanimive, izključili, temveč bomo začeli le z zgornjo zamejitvijo področja dejavnosti, ki jih smatramo kot delo, ter dopustili, da se pojem dela razvija skozi nalogo. Tisti elementi dela, ki so tudi sicer širše sprejeti kot temeljni elementi dela, kot so smotrnost, namernost in ciljnost vseh dejavnosti, ki sodijo pod delo, ter usmerjenost teh dejavnosti k zadovoljevanju določenih potreb posameznikov ali družbe, ti elementi bodo tudi v našem pojmu dela ostali prisotni, vendar se bodo, predvsem ko bomo govorili o delu v sodobnih produkcijskih procesih, razširili z ožjega polja usmerjenosti teh dejavnosti k proizvodom in storitvam na širše polje usmerjenosti teh dejavnosti k različnim *držam* in *načinom življenja*, ki danes padejo pod koncept dela, npr. biti aktiven, biti mobilni, učeč se, fleksibilni. Čeprav v teh primerih ne gre več za tipične *dejavnosti*, temveč prej za nekakšna *stanja*, ki bi jih

intuitivno težko razumeli kot delo, pa moramo, ker so ta stanja temeljni pogoj v sistemu preživetja na podlagi dela, le-te vseeno razumeti kot delo. Čeprav gre za stanja, moramo poudariti, da gre za smotrno, ciljno in namerno proizvedena stanja, gre za sistematičen razvoj oziroma produkcijo teh stanj, tako pri samem posamezniku kot na ravni družbe. Čeprav se torej zdi precej, tako jezikovno kot pomensko, nerazumljivo in nesmiselno, če rečemo, da stanje »biti mobilen« pomeni neko delo, bomo vseeno vztrajali na tej dikciji, predvsem zato, ker želimo izpostaviti, da je staro razumevanje dela kot jasno opisljivih *dejavnosti* stvar preteklosti in da nas tak pojem dela ovira pri razumevanju sodobne situacije. Večkrat v nalogi bomo poskušali pokazati prav to, da v primerih »biti aktiven, biti mobilen, učeč se, fleksibilen« ne govorimo o stanjih, v katerih so ljudje ali o njihovih lastnostih, temveč govorimo o njihovi nenehni, 24-urni *dejavnosti*, govorimo o stanju kot *nenehni dejavnosti*, ki sodi pod oznako dela.

Temu primerno tudi o *delavcu* ne bomo govorili kot o posamezniku, ki opravlja povsem jasno določene (pretežno fizične) naloge, temveč mnogo širše o vseh posameznikih, ki opravljajo kakršno koli dejavnost, ki je v tolikšnem obsegu in tako intenzivno ne bi opravljali, oziroma je sploh ne bi opravljali, če za to delo ne bi bili finančno oziroma materialno nagrajeni. Govor o delavcih tukaj torej ne bo prav nič izključeval niti umetnikov, niti intelektualcev, kulturnikov, svobodnjakov, menedžerjev in drugih, ki jih sicer predvsem zaradi ustvarjalne narave njihovega dela radi izvzamemo iz skupine *delavcev*.

Preden preidemo na prvo poglavje naše naloge, moramo izpostaviti še, da tukaj govorimo pretežno o *trendih* na področju razvoja dela, in da je povsem jasno, da teh trendov ne moremo celostno aplicirati na vsa geografska in tudi ne na vsa gospodarsko-družbena področja, temveč da govorimo pretežno o razvoju zahodnega sveta, ter predvsem o tistih področjih družbe, ki so najbolj izrazito sledila tem trendom. Skozi nalogo bodo te posebnosti razvidne. Vendar pa kljub temu ne moremo reči, da se tukaj ukvarjamo zgolj z zamejenim geografskim in gospodarsko-družbenim področjem, saj gre pri trendih, ki jih bomo poskušali opisati, za zelo ekspanziven model, ki se ne ustavlja na starih mejah med zahodom in vzhodom, med fizičnim in umskim delom, med tovarniškim in intelektualnim ali umetniškim delom in podobnimi mejami.

Sodobni načini in principi vključevanja delavcev v delovne procese postajajo vse bolj celoviti in osebni, delavci pa vse bolj nagnjeni k ponotranjenju prisile k delu, zaradi česar mobilizacija delavcev postaja pravzaprav samo-mobilizacija, kjer zunanje prisile in razlogi za vključevanje v delovne procese ostajajo prikriti in neopazni. Ti trendi razvoja na področju dela so že povsem zajeli vodstvena in višje kvalificirana delovna mesta proizvodnega in storitvenega sektorja, deloma tudi javni sektor in tretji sektor. Počasi pa se selijo tudi na področje nižje kvalificiranih delovnih mest storitvenega in proizvodnega sektorja. Delo tako vse bolj postaja eden ključnih virov človekove identitete in samo-razumevanja. Zanimivo je, da odkar obstaja mezdno delo, plačilo vse redkeje nastopa kot edini in zadostni razlog za vstopanje in vztrajanje ljudi v delovnih procesih, temveč da se mora mobilizacija delavcev posluževati poleg plačil še dodatnih mehanizmov motiviranja in osmišljanja dela.³

V tem prvem poglavju bomo poskušali prikazati spremembe na področju principov mobilizacije delavcev, ki so v zadnjih dveh stoletjih vodile k trenutni situaciji, ko mobilizacija delavcev vse bolj temelji na ponotranjenju prisil. Osredotočili se bomo predvsem na družbeno-ekonomske, tehnološke in organizacijske spremembe v zadnjih sto petdesetih letih, deloma pa se bomo dotaknili tudi obdobja nastajanja »svobodnega dela« v drugi polovici 18. stoletja in prvi polovici 19. stoletja ter tudi preteklih obdobj pred nastankom meznega dela. Poskušali bomo prikazati premene na področju mobilizacije delavcev, ki se gibljejo od mobilizacije delavcev na podlagi zunanjih transcendentno določenih pravil, ko je položaj tistega, ki dela, določen s prirojenim statusom (suženj, tlačan, kmet), preko mobilizacije delavcev na podlagi zunanjih prisil, ki jih utemeljujejo družbeno-imanentna pravila (družbeni položaj), do sodobnih načinov mobilizacije, ki temeljijo na notranjih, ponotranjenih prisilah.

³ Dejstvo, da plačilo že v začetkih porajanja meznega dela ni moglo predstavljati zadostnega razloga za opravljanje dela, se ne izključuje z dejstvom, da so na začetkih kapitalističnega gospodarskega sistema delavci delali pretežno zaradi preživetja. Plačilo oziroma preživetje v ozadju vselej ostaja glavni *povod* za delo, vendar pa na ravni samo-razumevanja človek od začetkov kapitalizma naprej vselej bolj potrebuje tudi *razloge* za delo.

2.1

»OSVOBODITEV« DELA

Najprej si bomo pogledali, kako se v 18. stoletju in v prvi polovici 19. stoletja zgodi prehod od transcendentne zunanje prisile dela, ki se utemeljuje ali v naravi ali v bogu, k novi obliki posamezniku zunanje prisile dela, zdaj družbeno-imanentni prisili.

Leto 1802 velja kot formalno rojstvo delovnega prava, ko se v Angliji pojavi prvi zakonski predpis s področja dela, zakon, ki opredeljuje pogoje otroškega dela. Potreba po delovni zakonodaji se pojavi kot logična posledica tega, kar poznamo kot »osvoboditev dela« oziroma »svobodno delo«. Svobodno delo se pojavi v drugi polovici 18. stoletja, najprej in najintenzivneje v Angliji kot rojstni deželi industrijske revolucije, kjer najprej pojav strojev na vodni pogon ter proti koncu stoletja parne tehnologije porodijo potrebo po izjemno velikem številu delavcev, ki delajo organizirano v določenem času in določenem prostoru.

Na vprašanje, zakaj je pojavu svobodnega dela tako nujno sledila potreba po delovnem pravu, katerega namen je zaščita delavcev, lahko odgovorimo v okviru ugotovitev francoskega ekonomskega teoretika Pierra Rosanvallona, ki v svojem delu *Ekonomski liberalizem* ugotavlja prav to, kako se je ideja o svobodnem trgu iz 18. stoletja ob srečanju s prakso 19. stoletja izkazala kot gola utopija, ki v času svojega porajanja ni pričakovala kapitalističnega razvoja, kakršen je sledil od leta 1800 naprej. Ekonomski liberalizem, ki se kot ekonomska ideologija razvija pretežno v 18. stoletju v misli angleških ekonomskih in političnih mislecev, postavlja v ospredje idejo o trgu, ki ni zgolj regulator ekonomskih odnosov, temveč gre za trg kot regulator družbe nasploh; gre za predstavo civilne družbe kot trga. Kot ugotavlja Rosanvallon: »Ideja o trgu je tedaj bolj nekakšen alternativen *politični model*. Trg nasproti formalnim in hierarhičnim likom avtoritete in ukazovanja postavlja možnost tipa organizacije in odločanja, ki je krepko ločen od sleherne oblike avtoritete: udejanja samodejna prilagajanja, uporablja prenose in redistribucije, ne da bi kakršnokoli vlogo igrala volja posameznikov nasploh in voditeljev družbe posebej.«⁴ Namen trga je tako vzpostaviti oblast *nevidne roke*, ki je,

⁴ Rosanvallon, *Ekonomski liberalizem*, str. 7-8

ker ni posebljena, zares nevtralna. Razosebljeni svet je tukaj pogoj za napredek in svobodo. Koncept *neosebne*ga postane nosilec pravičnega, o tem bomo več spregovorili v naslednjem poglavju. Trg je v tej ekonomski ideologiji tako mišljen kot mehanizem družbene organizacije in ne ekonomske regulacije.⁵

Na te Rosanvallonove ugotovitve lahko navežemo tudi pojav dela kot svobodnega dela. Če trg kot mehanizem družbene organizacije prekinja s tradicionalnim pozicioniranjem politične oblasti v rigidne družbene strukture, ki se utemljujejo v transcendentnih pravilih, kakor izhajajo ali od boga ali od narave, tako tudi svobodno delo prekinja s tradicionalnim pripisovanjem delovne funkcije, ki je temeljila na prav istih transcendentnih pravilih. Če je bilo delo oziroma vloga opravljanja določenega dela do 18. stoletja posamezniku določena na podlagi njegovega položaja v hierarhiji sveta, ki jo je lahko utemeljeval ali bog ali narava, pa se posameznik v okviru svobodnega dela sam odloča o vstopanju v to, kar danes imenujemo delovno razmerje. Čeprav je, seveda, o svobodnem delu smiselno govoriti le kot o »svobodnem« delu v navednicah, pa moramo vseeno izpostaviti dejstvo, da je osvoboditev dela vsaj na načelni ravni predstavljala eno ključnih potez moderne emancipacije človeštva od transcendentno določenih pogojev človekovega življenja. Delavec od 18. stoletja naprej ni več to, kar je, po svojem rojstvu, ni rojen suženj, ni rojen tlačan, ni rojen kot otrok ne-cehovskega obrtnika, delo mu ni od boga naložena tlaka, temveč nastopa kot svobodni posameznik, ki se prav s tem, ko si za življenje služi z neodvisnim delom, vzpostavlja kot član civilne družbe.

Eno plat svobodnega dela tako predstavlja osvoboditev dela v okviru širše, razsvetljenske osvoboditve družbe od transcendentno utemeljenih principov družbenega. Drugo, prav tako pomembno plat osvoboditve dela pa predstavlja ločitev med sfero življenja in sfero produkcije, torej med sfero reprodukcije in sfero produkcije. Industrijski delavec odhaja na delo stran od doma, v tovarno, v pisarno, v trgovino, kjer svoje delo po pogodbi prodaja na trgu kot menjalno blago. Reinhard Sieder v svojem delu *Socialna zgodovina družine* prav to ločitev izpostavi kot eno temeljnih razlik med

⁵ Prav tam, str. 71

na eni strani ekonomijo kmečkega gospodarstva, ekonomijo domače obrti in ekonomijo cehovskega rokodelstva ter na drugi strani pojavom meščanskega uradniškega in intelektualnega dela ter industrijskega mezdnega dela v drugi polovici 18. stoletja. Kot ugotavlja Sieder je za »hišno skupnost« v ekonomiji kmečkega gospodarstva značilno predvsem to, da gre za enotnost proizvodnje, porabe in družinskega življenja, gre torej za hkratnost produkcije in reprodukcije. Cilj takšnega predkapitalističnega samooskrbnega gospodarstva je preživetje družine in ne dobiček.⁶ Nadalje pa ekonomija domače obrti že predstavlja prehodno obdobje protoindustrializacije. Pomeni prehodno obdobje od kmečkega gospodarstva k industrijskemu veku. Pri čemer pa se še vedno ohranja značilnost hkratnosti produkcije in reprodukcije, še vedno se torej dela v hiši ali stanovanju in še vedno delajo vsi člani družine. Na ta način so se domači obrtniki, čeprav so bili vezani na dobavitelje in odjemalce, še vedno kolikor toliko izmikali popolnemu nadzoru kapitalistov.⁷ Podobno je tudi za cehovsko rokodelstvo še vedno značilno prepletanje privatnega gospodinjenja in gospodarskega obrata, vendar pa gre vse manj za tradicionalno podobo »hiše« oziroma »hišnega gospodarstva«.⁸ Zasebna sfera kot ločena od sfere produkcije oziroma sfere dela⁹ se prične izgrajevati šele v drugi polovici 18. stoletja, ko pripadniki določenih poklicev kot so bankirji, trgovci, podjetniki, višji uradniki, učitelji, sodniki, pastori in izobraženci pričnejo na delo odhajati od doma.¹⁰ Podobno velja za industrijske mezdne delavce, ki v Angliji v drugi polovici 18. stoletja pričnejo od doma odhajati na delo v velike tovarne, kjer delajo v strojno podprtih dejavnostih.¹¹

Proti koncu 18. stoletja se tako zgodi ločitev med sfero dela in zasebno sfero, kar z vidika posameznega delavca pomeni predvsem ločitev med *osebo delavca* in njegovim

⁶ Sieder, *Socialna zgodovina družine*, str. 14-16

⁷ Prav tam, str. 67-71

⁸ Prav tam, str. 97-99

⁹ V tej nalogi se ne bomo naslanjali na razliko med *produkcijo* in *delom*, kakor jo je npr. izpostavil Marx z razliko med časom produkcije in časom dela, kjer npr. pri kmetu čas produkcije teče tudi takrat, ko kmet spi. Te razlike ne bomo problematizirali, ker za probleme, ki jih obravnavamo, ni ključna.

¹⁰ Sieder, *Socialna zgodovina družine*, str. 119

¹¹ Prav tam, str. 139

delom, torej nujni pogoj, da lahko delavec delo, ki ga zdaj loči od svojega siceršnjega življenja, po pogodbi proda na trgu dela v zameno za plačilo. Hkrati pa nujni pogoj, da lahko posameznik svoje *delo* postavi nasproti svoji *osebi*, si preko objektivacije svojega dela oblikuje pogled na samega sebe.

Vendar pa se je ideja o svobodnem delu, tako kot ideja o trgu kot pravičnem mehanizmu družbene organizacije, ob srečanju s prakso kapitalizma v 19. stoletju izkazala za nezadostno, celo naivno. Resda lahko potrdimo, kot že rečeno, da svobodno delo prekinja s tradicionalno transcendentno določenostjo oziroma prisila dela, ki je temeljila na prirojenih, od boga ali narave določenih položajih, vendar pa prisila dela ostaja in se materializira v novih oblikah. Temeljno motivacijo za delo tako še vedno predstavlja zunanja prisila, kjer zdaj ne gre več za transcendentna zunanja pravila te prisile, temveč za družbeno-imanentne prisile, ki delujejo predvsem zaradi eksistenčnih potreb delavcev in njihovih družin. Zato »svobodno« delo le v navednicah.

Tukaj se bomo za namene našega spremljanja sprememb na področju določitev, prisil in motivacij za delo v zgodnjem kapitalizmu naslonili na Karla Marxa, in sicer predvsem v dveh točkah. Prvič, v točki njegove analize angleške tovarniške zakonodaje v 19. stoletju, ter drugič, v točki njegovega razumevanja dela kot odtujenega dela, kar postane kasneje ponovno pomembno predvsem v 60-tih 20. stoletja.

Marx je podrobno preučil ter v *Kapitalu* predstavil zgodovino angleške zakonodaje o tovarnah med leti 1833 in 1864. Kar je v njegovih analizah za nas ključno, je njegova ugotovitev, da se angleška zakonodaja o tovarnah, ki je bila kasneje »izvožena« tudi v druge dežele, kljub svojim delnim uspehom pri zagotavljanju zaščite delavcem, nikoli ni uspela povsem izviti iz primeža moči lastnikov tovarn. Kot smo omenili že zgoraj, se razlog za nastanek delovnega prava nahaja v neskladju med idejo o svobodnem delu ter prakso kapitalistične industrije. Kot ugotavlja tudi Marx:

»Priznati je treba, da prihaja naš delavec drugačen iz produkcijskega procesa, kakor je vstopil vanj. Na trgu je nastopil kot lastnik blaga 'delovna sila' nasproti lastnikom drugega blaga, lastnik blaga nasproti lastniku blaga. Pogodba, s katero je prodal kapitalistu svojo delovno silo, je dokazala tako rekoč črno na belem, da

prosto razpolaga sam s seboj. Po sklenjeni kupčiji pa se razodene, da ni bil 'svoboden agent', da je čas, za katerega lahko proda svojo delovno silo, čas, za katerega jo je primoran prodati, da ga dejansko njegov izžemalec ne izpusti, dokler se da izkoristiti še kakšna mišica, kakšna kita, kakšna kaplja krvi. V zaščito pred 'kačo svojih muk' morajo delavci strniti svoje vrste in kot razred izsiliti državni zakon, nadmočno družbeno oviro, ki bo tudi njim samim preprečila, da se s prostovoljno pogodbo s kapitalom sami in njihov rod prodajajo v smrt in suženjstvo.«¹²

Prav dejstvo, da se t.i. svobodno delo izkaže kot v resnici ne tako zelo svobodno, je torej botrovalo potrebi po delovnem pravu, ki najprej dobi obliko zakonov o tovarnah, v katerih se pretežno določa dolžina delovnega dneva ter obveznih odmorov. Prej smo rekli, da se s pojavom industrijskega mezdnege dela zgodi prehod od transcendentnih prisil dela k družbeno-imanentnim prisilam. Prav tej drugi obliki prisile dela smo pričla pri Marxovi analizi angleške tovarniške zakonodaje iz 19. stoletja. Le-ta namreč ni nastajala neodvisno od obstoječih ekonomskih praks takratnega časa, temveč je temeljila na močnih pritiskih lastnikov tovarn, ki so v preteklem pol stoletja uspeli maksimalno izkoristiti to brezmejno svobodno delo tako, da so delovni čas povsem prosto raztegovali tudi do 48-urnih delovnikov, ne le za odrasle, temveč tudi za otroke. Zaradi strojev je namreč postala mišična moč delavcev manj potrebna, zato se prične intenzivno zaposlovanje žensk in otrok.¹³ Otroško delo tako postane prvo prizorišče bojev za delavsko zakonodajo, v katerih pa lastniki tovarn pogosto dosežejo umik že doseženih pravic, izigravajo zakone z različnimi manipulacijami z izmenami ipd. Zakonsko urejevanje delovnega dne se ustali šele leta 1863.¹⁴ Kasneje sledijo še boji za 8-urni delovnik. Za naš premislek je ključno predvsem to, da je osvoboditev od prirojenih položajev, ki so določali delo posameznika (kot sužnja, kot tlačana, kot kmeta), vodila k novim oblikam odvisnosti in prisil, ki se ne utemeljujejo več v naravi ali bogu, temveč se utemeljujejo v kapitalistični ureditvi lastništva nad proizvodjalnimi sredstvi, ter se prikrivajo z neustrezno idejo o svobodnem delu. Medij prisile je tukaj čas, saj je dolžina

¹² Marx, *Kapital*, str. 275-276

¹³ Prav tam, str. 359

¹⁴ Prav tam, str. 255-275

delovnega dneva osnovni parameter, na podlagi katerega je mogoče stopnjevati produkcijo presežne vrednosti. Večja kot je razlika med družbeno potrebnim delom, ki pokrije stroške reprodukcije delavca ter presežnim delom, ki proizvaja presežno vrednost, večji so dobički za lastnika proizvodnih sredstev. Ko po letu 1847 v Angliji uvedejo 10-urni delovni dan vsaj za ženske in otroke, so se tovarnarji primorani preusmeriti k večanju intenzitete dela, saj prejšnjega ekstenzivnega modela, ki je temeljil na podaljšanju delovnega časa, zakonodaja ni več omogočala. Tako se je po letu 1847 v tovarnah pričela povečevati hitrost strojev in s tem intenziteta dela, ki je na ta nov način omogočala večanje produkcije presežne vrednosti.¹⁵ Raztezanje delovnega časa je nadomestilo intenziviranje po novem omejenega delovnega časa.

Tukaj se že dotikamo druge točke, v kateri so Marxove analize dela za nas zanimive, to je njegovega razumevanja dela kot odtujenega dela. Kasneje bomo videli, da se je razvoj dela v zadnjih nekaj desetletjih od 60-tih let 20. stoletja pa do danes, razvijal predvsem kot odgovor na kritiko dela kot odtujenega dela. V nekakšnem sprevrnjenem smislu sodobno delo ugotovi Marxovi zahtevi po neodtujenem delu. Problem odtujitve se kaže v dvojni naravi dela, ki je značilno za blagovno produkcijo. Da je neka reč namreč blago, mora po Marxu imeti uporabno in menjalno vrednost. Uporabna vrednost neke reči ni prevedljiva v monetarno obliko ali kakšno drugo mero, temveč gre za moment koristnosti določene reči za določeno potrebo. Menjalna vrednost reči pa izvira iz količine dela, ki se nahaja v njeni izdelavi. Tukaj ne gre za posamično delo, ki proizvaja neko koristno oziroma uporabno reč, torej za koristno delo, temveč gre za abstraktno delo, delo, ki je abstrahirano na neko povprečno delovno silo, ki se troši v produkcijskem procesu.¹⁶ Delavec torej na trgu prodaja svojo delovno silo, ki je abstraktno delo, opredeljeno kot povprečno storilno in intenzivno delo v določenih okoliščinah, prodaja torej zgolj golo silo svojega telesa. Pri čemer je za industrijske procese 19. stoletja značilna izrazita delitev dela, kjer delovna sila človeka služi kot dopolnitev moči in sposobnosti stroja. Produkti dela so tako delavcu tuji in se mu postavljajo nasproti kot pogoji njegovega življenja. V industrijskih pogojih zato delavec ne nastopa več kot človek, ki je tvorec uporabnih vrednosti, ki opravlja koristno delo,

¹⁵ Prav tam, str. 372-377

¹⁶ Prav tam, str. 45-49

kar je po Marxu stalna naravna nujnost kot pogoj za posredovanje snovi med človekom in naravo, temveč nastopa le še kot abstrahirana delovna sila, ki proizvaja sebi tuje produkte; je telo brez glave, izvedba brez zamisli, proizvodnje z odtujenim končnim proizvodom. Delo kot abstraktno delo je pravzaprav žrtvovanje življenja, saj, kot pravi Marx v spisu *Mezdno delo in kapital*, življenje obstaja izven dela.¹⁷

Če smo torej prej videli, da pojav t.i. svobodnega dela za delavca pomeni predvsem to, da lahko svoje delo loči od sebe kot osebe in ga proda na trgu, s čimer se vzpostavi kot neodvisni član civilne družbe, katerega položaj ni opredeljen s transcendentnimi pravili prirojenih položajev, pa Marx tukaj problematizira kot odtujitev prav to ločenost dela oziroma delovne sile od delavca. V naslednjih poglavjih bomo videli, kako se je razvoj sprememb na področju motivacije oziroma mobilizacije delavcev pravzaprav dogajal prav v luči prehajanja odtujitve v smeri ponovne povezave med delovno silo in osebo delavca ter povezave med idejnim in izvedbenim momentom produkcijskega procesa. Sodobni načini vključevanja delavcev v delovne procese namreč ponujajo prav določeno, sicer sprejeto, različico neodtujenega dela, kar pa, seveda, poraja nove probleme.

2.2 ROJSTVO POKLICA

Hkrati z nastajanjem industrijskega meznega dela se je rojevalo tudi neko drugo delo, ki je že nakazovalo sodobne trende razvoja na področju posameznikovega odnosa do dela; to je *poklicno delo*. Max Weber je v svoji knjigi *Protestantska etika in duh kapitalizma* ujel prav ta, skorajda čudežni preobrat v človekovem odnosu do dela. Kot ugotavlja:

»Zares: karakteristična in nam še danes tako domača, a v resnici sama po sebi vendar tako težka razumljiva misel o *poklicni dolžnosti* – zadolžitvi, ki jo mora občutiti in jo občuti posameznik do vsebine svoje ‘poklicne’ dejavnosti, ne oziraje se na to, v čem ta obstaja, in še zlasti ne na to, ali jo mora neobremenjeno občutje

¹⁷ Marx, *Mezdno delo in kapital*, str. 24-25

imeti za goli izkoristek svoje delovne sile ali sploh samo v opravičilo za posest dobrin (kapitala) – je torej tista ideja, ki je karakteristična za »socialno etiko« kapitalistične kulture, da, v posebnem pogledu je konstitutivnega pomena zanjo.«¹⁸

Weber tako izpostavi dve pomembni opazki: prvič, da je fenomen *poklicne dolžnosti* nekaj novega in zelo (celo konstitutivno) pomembnega za kapitalistično kulturo in drugič, da je ta fenomen poklicne dolžnosti nekaj tako težko razumljivega, skorajda čudnega. Nerazumljivost pojava poklicne dolžnosti se tako Webru kot nam kaže predvsem zaradi primerjave z zgodovinsko pozicijo dela kot mukotrpnega in nujnega opravila, ki ga ljudje opravljajo kot naravno prisilo oziroma življenjsko nujnost. Weber se zato sprašuje po poti, ki je vodila od mučnega in zgolj nujnega *opravljanja dela*, do *opravljanja poklica* kot *dolžnosti*, ki je, če nekoliko razširimo in apliciramo Webrovo misel v naš čas, konstitutivnega pomena za samo-vrednotenje človeka.

Weber svoje iskanje odgovora začne pri izpostavitvi neke posebnosti takratnega, zgodnjega kapitalizma: posebnost tega kapitalizma je t.i. *ekonomski racionalizem*, ki poleg ekonomsko racionalnih kalkulacij vključuje kot pomemben element še racionalno organiziranost dela, pri čemer pa je ta ekonomski racionalizem odvisen tudi od sposobnosti in discipliniranosti ljudi za praktično racionalni način življenja nasploh.¹⁹ In prav koncept *racionalnega načina življenja* bo v nadaljnjih Webrovih pojmovanjih ključen. *Duh kapitalizma*, o katerem je tu govora, je namreč mišljen kot etos, kot etično obarvane maksime življenjskega sloga. Prav specifičen način življenja, ki je plod specifične etike, je tisto, kar je pomembno pripomoglo k razvoju kapitalizma.²⁰ Weber zato dalje sledi iskanju te specifične etike, ki jo prepoznava v ozadju omenjenega racionalnega življenjskega sloga in jo najde v protestantizmu oziroma natančneje v

¹⁸ Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma*, str. 41

¹⁹ Prav tam, str. 17

²⁰ Weber večkrat izpostavi, da protestantska etika ni izključni in nujni pogoj kapitalizma nasploh, temveč le nakazuje na plodno sovpadanje protestantske etike in drugih pogojev kapitalizma (kot je npr. industrializacija) predvsem pri razvoju sodobnega kapitalističnega načina življenja, ki se pri Webru tiče predvsem človekovega odnosa do dela in poklica oziroma odnosa do dela kot poklica. Očitati Webru, da protestantizem ni nujni in zadostni pogoj kapitalizma je zato nesmiselno.

plodnem srečanju na eni strani protestantskega razumevanja poklica in na drugi strani meščanske podjetnosti.

Weber nadaljuje:

»... zato bo naša naloga raziskati, dedič katerega duha je bila tista konkretna oblika 'racionalnega' mišljenja in življenja, iz katere sta zrasli ideja 'poklica' in – s stališča povsem evdemističnega lastnega interesa, ko smo videli, tako iracionalna – predanost *poklicnemu delu*, ki je bila ena izmed najznačilnejših sestavin naše kapitalistične kulture in je to še zmeraj. Tukaj nas zanima prav izvor tega *iracionalnega* elementa, ki se skriva tako v tem kot v slehernem pojmu 'poklica'.«²¹

Izvore tega *iracionalnega*, te *predanosti*, te *dolžnosti* poklica nahaja Weber v religioznosti, natančneje v protestantskih virih evropske kulture. Čeprav pri samem Luthru še ni šlo za eksplicitno povezovanje poklicnega dela in religioznih načel in čeprav je Luther poklic še razumel precej tradicionalno kot golo delo, kot nujo oziroma usodo, ki jo je treba sprejeti, pa se prav pri njem oziroma pri njegovih prevodih Biblije začne pojem poklica pojavljati v posvetnem smislu: novost je tukaj prav v vrednotenju izpolnjevanja dolžnosti v posvetnih poklicih kot nravstveno samo-udejanjanje.²² Resnejši odmik od tradicionalnih vidikov obravnave poklica pa nastopi šele s kalvinisti in nekaterimi drugimi protestantskimi sektami. Kar je zanimivo, je predvsem dejstvo, da se je sodobno pojmovanje poklica kot poklicne dolžnosti pravzaprav rodilo kot skorajda nezaželen oziroma vsaj nehoten stranski produkt reformatorskih prizadevanj, katerih osnovni cilj pa ni bilo nič drugega kot zveličanje duš.²³

Razlog, zakaj se je specifično protestantsko razumevanje poklica kot dolžnosti lahko ohranilo tudi po umiku religioznih razlogov, je po Webru predvsem v tem, da je to pojmovanje poklica temeljilo na posvetni askezi, ki pa je seveda imela religiozne temelje. Ti religiozni temelji se nahajajo v kalvinistični ideji o predestinaciji, ki v groben pomeni vnaprejšnjo določenost peščice izbrancev kot blaženih in preostale množice kot pogubljenih. In ker je v očeh kalvinistov uspeh v življenju pričal o gotovosti izbranosti, je bila prav nenehna prisotnost negotovosti o izbranosti tisti faktor, ki je ljudi silil v

²¹ Prav tam, str. 65

²² Prav tam, str. 72

²³ Prav tam, str. 85

dobra dela, pri čemer prav paradokсно, dobra dela niso mogla služiti pridobivanju zveličanja, so pa pričala o izbranosti. Pri kalvinistih tako poklicno delo dobi dokončno obliko etičnega sistema, pri čemer pa je pri njih ljubezen do bližnjega mišljena kot način slavljenja boga in ne kot služba ustvarjenemu bitju, drugemu človeku. Izpolnjevanje poklicnih nalog ima torej obliko *stvarno-neosebne*.²⁴

Ponovno imamo na eni strani rojevanje *osebe* in na drugi strani zahtevo po *neosebnem*. Neutrudno poklicno delo tako ni plod etične zahteve v smislu odnosa do sebe ali odnosa do drugega, temveč pomeni predvsem množenje božje slave in dokazilo za gotovost navzočnosti milosti. Pri čemer pa je pri tem neutrudnem poklicnem delu poudarek na sistematičnem samo-nadziranju, ki se povezuje z že omenjenim posebnim racionalnim življenjskim slogom. Calvinist potrebuje (zaradi nenehne negotovosti o zveličanju) metodično načrtovanje celotnega življenjskega sloga, zato mora biti tostransko življenje popolnoma racionalizirano. Prav to uvajanje reda v življenjski slog nam priča o tem, kako kalvinistična askeza predstavlja moment preobrazbe askeze v povsem posvetno prakso.²⁵ Weber nato izpelje le še logične nasledke teh izhodišč: življenje ljudi brez poklica je brez sistematične racionalne metode, ki jo zahteva askeza; poklicni delavec bo delal bolje kot priložnostni delavec; bog zahteva racionalno poklicno delo; tudi dobičkarstvo se nalaga kot poklicna dolžnost, saj je dobičkar le upravljavec in razmnoževalec božjega bogastva; sledi rojstvo ideje o človekovi obveznosti do lastnine, ki vodi k ustvarjanju naložbenega kapitala.

Tudi ko torej religiozne korenine odpadejo, se fenomen poklicne dolžnosti ohrani, saj se je celoten racionalni življenjski slog, ki temelji na ideji poklica, razvil iz duha krščanske askeze, ki je prešla na področje praktičnega vsakdana. Ker imamo na eni strani vrednotenje dela kot poklica (pri mezdnih delavcih) in na drugi strani vrednotenje dobičkarstva kot poklica (pri podjetnikih), je pospešena produktivnost nujna posledica tega novega racionalnega življenjskega sloga. Vidimo lahko, kako ima delo v teh Webrovih ugotovitvah še vedno lastnosti nujnega, s to razliko, da je delo pred tem nujno po naravi, medtem ko pa je delo kot poklic, nujno zaradi (po)klica boga.

²⁴ Prav tam, str. 104-106

²⁵ Prav tam, str. 122

Zanimivo je, da Weber okoli leta 1900 vidi takratnega človeka, kako se odpoveduje utemeljevanju svojega ravnanja v okviru izpolnjevanja poklica, ker izpolnjevanja poklica ni mogoče neposredno povezati z najvišjimi kulturnimi vrednotami²⁶, toda sodobnost pravi prav nasprotno. Zdi se, da je v zadnjih sto letih poklic na lestvici kulturnih vrednot zavzel tisto mesto, ki ga je nekoč imel v očeh boga kalvinistov. Od zunaj, od boga postavljena vrednota je postala notranja; notranja kulturi in tudi notranja posamezniku, ponotranjena. Delo kot poklic, kot narek od boga, je postalo delo kot rojstni kraj človekove identitete.

2.3 DELO/DELOVANJE KOT VIR IDENTITETE

V nadaljevanju se bomo najprej naslonili na Hannah Arendt predvsem iz dveh razlogov: prvič, ker je Arendtova v svojem delu *Vita Activa* iz leta 1958 razvila terminologijo, ki je postala nepogrešljiva pri razmišljanju o različnih človekovih dejavnostih, in drugič, ker je s svojo pregledno zgodovinsko obravnavo človekovega odnosa do *dela, ustvarjanja in delovanja* ustvarila teoretsko podlago za odgovarjanje na prav takšna vprašanja, kakršno je naše v tej točki: kako je mogoče, da je delo postalo tako pomembno za identiteto sodobnega človeka?

Preden si natančneje pogledamo, kako Arendtova natančno obravnava tri temeljne načine človekovih dejavnosti (delo, ustvarjanje in delovanje) in njihovo prepletanje skozi zgodovino, izpostavimo njeno stališče, s katerim se lahko strinjamo, da je vir identitete človeka lahko samo *pojavní prostor*.²⁷ Pojavni prostor je javni prostor, v katerem se pojavlja človek kot oseba, kot bitje, ki je posebno prav po svoji človeškosti, s tem, ko deluje in govori. Delovanje bomo kasneje podrobneje opredelili. Na tej točki je pomembno to, da se lahko strinjamo z Arendtovo, da zmore človek graditi svojo identiteto samo v skupnem prostoru z drugimi, v pluralnosti javnega prostora, kjer skupaj z drugimi deluje in govori. In če zdaj privzamemo še znano opredelitev dela kot tiste človekove dejavnosti, ki je v antičnem svetu sodila v polje najbolj privatnega in z

²⁶ Prav tam, str. 206

²⁷ Arendt, *Vita Activa*, str. 220

vidika identitete človeka nepomembnega, potem bo naše vprašanje seveda sledeče: kako je mogoče, da je prav delo postalo vir človekove identitete?

Sledenje pojavom dela, ustvarjanja in delovanja in zgodovinskim obratom, ki so jih bile te dejavnosti deležne, nam bo dalo možni odgovor na to vprašanje. Najprej poskusimo čimbolj dosledno in strnjeno predstaviti te tri temeljne oblike *vitae activae* oziroma dejavnega življenja, kakor jih vidi Hannah Arendt v omenjenem delu.

Delo. Delo (gr. *pónos*, nem. *Arbeiten*, ang. *labour*) pomeni v prvi vrsti biološki proces človekovega življenja. Grobo rečeno sodi na področje biologije, saj zagotavlja golo preživetje in se umešča v samodejni krogotok presnavljanja: delu sledi hranjenje in hranjenju delo. Pomembni lastnosti dela v tradicionalnem pogledu sta bili nujnost in trpljenje. Delo je bilo mukotrpno v dobesednem smislu izrabljanja telesa za namene ohranjanja življenja. In bilo je nujno, ker ga je določala gola potreba. Zato v antičnem polisu delo sodi v privatno področje, v t.i. *oikos*, dom oziroma družino, ki je hkrati pomenila tudi hišno gospodarstvo v smislu gospodinjstva, kar lepo opisuje nemška beseda *Haushalt*, ki pomeni hkratnost gospodarstva in gospodinjstva. V tej sferi privatnega ni bila možna nobena svoboda, saj so bile vse dejavnosti podvržene potrebam preživetja: ne le sužnji, ženske in otroci, tudi gospodar v tej sferi ni bil svoboden, saj so bile njegove odločitve pravzaprav izsiljene izbire na podlagi nujnosti potreb golega življenja. Gospodar je kot svoboden nastopal šele v javnem, političnem prostoru, ki ga bomo kasneje opisali kot sfero delovanja in govorjenja.²⁸ Ker se delo bolj kot ne povezuje z opravljanjem telesnih funkcij (ne gre sicer le za telesna dela, vsekakor pa gre za delo kot služenje ohranjanju preživetja telesa), ker torej delo spada k procesu presnove, je bilo v antiki potisnjeno v sfero privatnega, kar pomeni sfero skritega in gre s tem z vidika politike oziroma javnosti pravzaprav za nekaj skorajda neobstoječega.²⁹ Na podlagi tega opisa pojava dela lahko razumemo, zakaj tradicionalno pojmovanje dela ni moglo predstavljati vira identitete človeka, niti v smisli identitete kot definiranja človeka v generičnem smislu, niti identitete človeka v smislu samopodobe posameznika.

²⁸ Prav tam, str. 31-35

²⁹ Tukaj lahko prepoznamo tudi enega pomembnih virov feminističnih razprav o povezavi med negacijo gospodinjkega dela in negacijo ženske.

Ustvarjanje. Drug temeljni način dejavnega življenja je ustvarjanje (gr. *poiesis*, nem. *Herstellen*, ang. *work*), ki po Arendtovi pomeni predvsem ustvarjanje predmetov sveta oziroma ustvarjanje predmetnega sveta kot sveta trajnosti in objektivnosti. Medtem ko je za delo značilno, da za sabo ne pušča ničesar trajnega, ampak le potrošne dobrine, ki se presnavljajo, pa je ena temeljnih značilnosti ustvarjanja prav to, da so ustvarjeni predmeti trajni; sicer ne trajni v absolutnem smislu, a vendar trajnejši od samega akta ustvarjanja, kar pa predstavlja osnovo stanovitnosti sveta. Kot pravi Arendtova:

»Dejanskost in zanesljivost sveta izhajata predvsem iz dejstva, da imajo stvari, ki nas obdajajo, veliko večjo trajnost od dejavnosti, ki jih je proizvedla. Ta trajnost je lahko celo daljša od življenja njihovih ustvarjalcev samih. Človeško življenje, ki je svetno in ki ustvarja svet, je v procesu nenehnega postvarjanja. Stopnjo svetnosti ustvarjenih stvari, ki so v celoti tvorbe človeške roke, je mogoče meriti samo v daljših ali krajših obdobjih, v katerih posvetne stvari preživijo dejavno, porajajoče se in minevajoče življenje smrtnikov.«³⁰

Ustvarjeni predmeti, uporabni predmeti tako z odcepitvijo oziroma osamosvojitvijo od roke ustvarjalca tvorijo trajen in stabilen svet za ljudi.

Delovanje. Tretjo temeljno človekovo dejavnost pa predstavlja nam najbolj tuj način dejavnega življenja, in prav ta tujost je vzpodbudila Arendtovo k njeni analizi *vitae activae*, to je delovanje (gr. *praxis*, nem. *Handeln*, ang. *action*), ki predstavlja predvsem neposredno bivanje človeka med ljudmi, v polju javnega, v pluralnosti resnične politične sfere. Delovanje ustvarja skupnost, ki nastopa kot pogoj obstoja človeka kot vrste in pogoj obstoja zgodovine. Dejstvo, da nam je težko pojasniti koncept delovanja pri Arendtovi, najbrž priča o utemeljenosti njene kritike kot kritike dejstva, da resnično delovanje (vsaj kakor ga pojmuje Arendtova) izginja, s čemer pa izginja tudi javni prostor oziroma sfera resnično političnega. Pravzaprav je o čistem delovanju smiselno govoriti samo na primeru antičnega polisa, kjer je edinkrat obstajalo v svoji pravi podobi.³¹ Delovanje in javna sfera, ki je prosta prisil preživetja in tudi prosta

³⁰ prav tam, str. 97

³¹ Tukaj puščamo ob strani možno kritiko Arendtove, ki se k delovanju v polisu obrača z neko mero nostalgije, čeprav bi lahko upravičeno rekli, da je bilo pristno delovanje oziroma čista politična dejavnost v polisu možna predvsem na račun nekaterih drugih slabih plati takratne demokracije, kot je

instrumentalno naravnanih dejavnosti ustvarjanja, se medsebojno konstituirata. Delovanje tvori javno oziroma politično sfero v polisu, le-ta pa je pogoj delovanja. To je področje svobode, ki je bilo v antičnem polisu namenjeno predvsem nastopanju človeka kot osebe. Kot smo že rekli, to je javni prostor, je pojavni prostor, kjer se torej človek pojavlja takšen kot je. In če se vrnemo k našemu izhodiščnemu problemu: ta prostor je vir identitete človeka v obeh smislih: po eni strani predstavlja uresničevanje najvišje zmožnosti človeka kot človeka, torej potrjevanje definicijske opredelitve posebnosti človeka prav kot delujočega in govorečega bitja, in po drugi strani tudi vir identitete človeka kot posameznika, ki se v polju javnega pojavlja, postavlja, izkazuje, tekmuje in potrjuje svojo posebnost, svojo osebnost. Kot pravi Arendtova: »Ljudje z delovanjem in govorjenjem razodevajo, kdo so, aktivno kažejo osebno edinstvenost svojega bitja, tako rekoč stopajo na oder sveta...«³²

Zdaj, ko smo si predočili opredelitve vseh treh temeljnih človekovih dejavnosti kot jih opredeli Arendtova, se nam naš problem pokaže jasneje in še toliko bolj zagoneten: kako je mogoče, da je prav dejavnost, ki bila nekoč toliko zaničevana in nepomembna, dejavnost, ki je bila izrinjena iz definicije človeka, danes postala prav temelj vrednotenja človeka in eden osnovnih virov tvorjenja človekove identitete?

Čeprav se je Hannah Arendt z zgodovinskim premeščanjem in prelivanjem področij dela, ustvarjanja in delovanja ukvarjala predvsem zaradi opažanja izginjanja javne, politične sfere, pa nam lahko njene ugotovitve pomagajo razumeti tudi naš problem. Izginjanje javne sfere kot področja delovanja in s tem izginjanje delovanja seveda pomeni predvsem razbohotenje drugih dveh področij človekovih dejavnosti, tj. dela in ustvarjanja. Poglejmo najprej, kako je po Arendtovi področje delovanja izginjalo na račun ustvarjanja. Strnjeno rečeno, je delovanje kot tista dejavnost, ki si najtežje zagotavlja obstojnost v svetu, saj ničesar ne producira, hitro izginjala na račun ustvarjalnega produciranja trajnih stvari; po drugi strani pa je bilo delovanje zaradi nemožnosti kontroliranja posledic, ki jih vsako delovanje nenamerno povzroča,

seveda njena izključujoča narava: delovanje je bilo omogočeno tistim, ki so v svoji lasti imeli druge za opravljanje dela.

³² Prav tam, str. 186

nezaželeno iz nekakšnega strahu pred svobodo. Prav tako je ustvarjanje s pojavljanjem na trgu postopno izrinilo staro pojmovanje trga kot politične *agore*, ki je namenjena nastopanju oseb in tako spremenilo ta trg v tržnico, torej v trg v današnjem smislu. S tem pa je že samo ustvarjanje pričelo popuščati procesom in pravilom dela, ki so prvenstveno procesi presnove. Ustvarjalec na trgu namreč ni več nastopal s svojim ustvarjanjem, ampak je prednost pripadla njegovemu izdelku, ki zaradi menjave na trgu postaja vse bolj potrošna dobrina in ne več trajni predmet, ki ga ima človek v trajni uporabi. S tem, ko se briše razlika med *trošenjem dobrim* in *rabo predmetov*, se briše tudi razlika med delom, ki producira dobrine in ustvarjanjem, ki producira predmete sveta. Tako kot je delovanje popustilo pred invazijo ustvarjanja na njegovo področje, tako je tudi ustvarjanje popustilo pred invazijo dela.

Za nas je pomembno predvsem to, da se v sodobni družbi, ki jo Arendtova razume kot družbo dela (ki je le druga plat družbe potrošništva, saj sta delo in hitra potrošnja le dve fazi v istem procesu presnove), delo kot eden izmed načinov človekove dejavnosti razbohoti in izrine druga dva načina. Z vidika problema, ki ga ona obravnava, so te premene vodile predvsem v ukinitev javnega prostora kot prostora svobode in torej v regresijo človeštva na raven golega zadovoljevanje nujnih človeških potreb. Za naš problem pa je pomembno predvsem to, da je delo, s tem ko je stopilo v sfero javnega³³ oziroma ko je zavzelo sfero javnega, postalo pomemben vir človekove identitete. Kot smo že rekli, je namreč prav javni prostor, kot prostor, kjer človek nastopa, tekmuje in se izkazuje kot izjemen, edini možni vir identitete človeka. Če torej vse, kar človek počne tudi v javnem prostoru, po Arendtovi, poteka na način procesa dela kot gola funkcija služenja potrebam preživetja, kot gola funkcija produkcije in trošenja dobrin, potem je jasno, da se delo tekom širjenja v prostor javnega ni toliko spremenilo: ohranilo je svoje

³³ Za Arendtovo moment prehoda dela v javno sfero oziroma moment razširitve sfere preživetja v javnost predstavlja osnovni pogoj nastanka *družbe*. V antičnem svetu namreč o družbenem kot takem ne moremo govoriti, saj obstajata le privatno področje oikosa in javno področje političnega. Arendtova v tej zvezi opozarja na problem prevajanja gr. politikos v lat. socialis. (prav tam, str. 25-30) In če imamo danes družbo dela oziroma družbo delavcev ali jobholderjev, potem je jasno, da je tudi *družbenost* človeka podvržena preživetvenemu imperativu. Ljudi združujejo le dejavnosti, ki služijo ohranjanju življenja. (prav tam, str. 48)

značilnosti, k temu pa dodalo pomembno funkcijo v razmerju do človeka kot bitja, ki potrebuje možnost oziroma vir identitete.

Nadalje pa si bomo pogledali Virnovo oceno današnjega stanja kot prav nasprotno: Paolo Virno trdi, da je v sodobnosti delo privzelo načine delovanja in ne obratno, kot pravi Arendtova. Pogledali bomo, ali tukaj dejansko obstaja kakšno nasprotje, ali pa gre morda le za praktično razliko med dejstvi časa: *Vita Activa* je bila izdana leta 1958, Virnovo delo *Slovnica množstva* pa leta 2001. Pogledali bomo tudi, ali Virnovo razumevanje dela še bolj stopnjuje pomembnost mesta dela v življenju in predvsem v samo-definiranju sodobnega človeka.

Virno izhaja iz iste delitve dela kot Arendtova, vendar uporablja nekoliko drugačno terminologijo: govori o *delu* (ki je tudi pri Arendtovi poimenovano kot delo), o *intelektu* oziroma življenju duha (ki je pri Arendtovi imenovano ustvarjanje) in o *političnem delovanju*, katerega glavna značilnost je virtuoznost (ki je pri Arendtovi prav tako imenovano delovanje, kjer sicer ni govora o virtuoznosti, vendar pa je vezava na pojavljanje in nastopanje v javnosti očitna, saj Virno z virtuoznostjo misli predvsem na nastopanje, kakršno poznamo pri umetnikih-izvajalcih, ki predstavljajo prototip delovanja brez izdelka). In to, kar je za Virna bistveno, je prav kriza te tradicionalne členitve na delo, intelekt in politično delovanje. Kot pravi: »Zagovarjati nameravam tezo, da je v ozadju sodobnega množstva kriza členitve človeške izkušnje na delo, (politično) delovanje, intelekt. Mnoštvo se kot izrazit način obstoja uveljavi, kjer pride do sopostavitve ali vsaj hibridizacije med območji, ki so se nedavno, še v fordističnem obdobju, zdela povsem različna in ločena.«³⁴ Ključna lastnost sodobne družbe je torej tudi za Virna tako kot za Arendtovo mešanje in prelivanje med področji človekovih dejavnosti, ki so v tradiciji veljala za bolj kot ne jasno ločena področja. In če je

³⁴ Virno, *Slovnica množstva*, str. 33. Na tem mestu moramo opredeliti še Virnov koncept množstva, ki predstavlja predvsem tisto skupno temelječe na enotnosti govorice ali intelekta in ne na enotnosti države. Kot pravi: »Sodobnega množstva ne sestavljajo ne 'državljeni' ne 'producenti'; množstvo zaseda vmesno območje med 'individualnim' in 'kolektivnim'; zanj nikakor ne velja razloček med 'javnim' in 'zasebnim'. Prav zaradi razkroja teh parov, ki so tako dolgo veljali za samoumevne, ne moremo več govoriti o *ljudstvu*, ki se združuje v državno enotnost.« (prav tam, str. 11)

Arendtova govorila predvsem o tem, kako je delovanje prevzelo oblike in načine, ki so sodili k delu, pa Virno govori prav nasprotno o tem, kako je delo prevzelo oblike in načine, ki so sodili k delovanju. Kot pravi: »Trdim, da v sodobnem delu naletimo na 'izpostavljenost očem drugih', odnos z navzočnostjo drugega, začetke novih procesov, na konstitutivno domačnost s kontingenco, nepredvidenim in možnim.«³⁵ Virno torej v sodobnem delu prepozna lastnosti, ki jih je Arendtova opredelila kot bistvene lastnosti delovanja: gre za lastnosti kontingence, saj delovanje ni določeno od življenjske nujnosti, gre za pogojenost s prisotnostjo drugega, saj je delovanje možno le v javnem prostoru, gre za začenjanje novih procesov, saj je delovanje področje svobode.

In če zdaj poskusimo odločiti med nasprotnima stališčema Arendtove in Virna, lahko ugotovimo, da tukaj sploh ne gre za pravo nasprotje, temveč le za različnost, ki je posledica različnih perspektiv in terminoloških zagat. Oba sta namreč izpostavila isto pomembno lastnost sodobnega časa, da se je namreč meja med delom in delovanjem očitno zabrisala in da so se značilnosti teh človekovih dejavnosti med seboj pomešale. Morda je težava le v tem, da je Arendtova vztrajala na dejstvu, da se sodobno delo ni bistveno spremenilo, da je torej ostalo goli proces presnavljanja in k temu le privzelo nove funkcije, ki jih je pridobilo z vstopom v javno sfero. A tudi to težavo lahko pripišemo le njenemu času, saj je *Vita Activa* nastala pred pojavom sodobne komunikacijske družbe, ki pa predstavlja temeljno izhodišče Virnovega razumevanja dela kot virtuozne oziroma politične dejavnosti. Delo namreč po Virnu privzame poteze političnega prav zato, ker je v produkcijski način vpotegnjen človekov *komunikacijski način življenja*. Kot pravi: »...sodobna proizvodnja postane 'virtuozna' (in torej politična) prav zato, ker sprejme vase jezikovno izkušnjo kot tako.«³⁶ In še: »V okoliščinah, ko instrumenti proizvodnje niso več le stroji, temveč so to jezikovno-spoznavne sposobnosti, ki jih ni mogoče ločiti od živega dela, pa lahko utemeljeno trdimo, da sestoji znaten del t.i. 'produkcijskih sredstev' iz komunikacijskih tehnik in postopkov.«³⁷ Sodobno delo vpotegne vase značilnosti delovanja in tudi značilnosti intelekta oziroma ustvarjanja, saj produktov intelekta ni več mogoče ločiti od ustvarjalca

³⁵ prav tam, str. 35

³⁶ Prav tam, str. 41

³⁷ Prav tam, str. 46

kot je bilo to npr. mogoče v primeru Marxovega razumevanja stroja kot materializiranega intelekta, ampak se intelekt drži živega dela.

Tisti temeljni doprinos Virna k že obstoječim opazanjem Arendtove je predvsem vpeljava *oblik in načinov življenja* v klasična pojmovanja produkcijskih procesov značilnih za področje dela. Če je Arendtova še govorila, da je delo kljub premenam obdržalo svoje temeljne lastnosti presnove, pa moramo z Virnom temu nasprotovati: delo se je na podlagi svojega stapljanja z ustvarjanjem in delovanjem bistveno spremenilo. S tem, ko ne moremo več govoriti o ločenih področjih človekovih dejavnosti, tudi ne moremo več govoriti o pojmu dela na način klasičnega biološkega razumevanja dela kot presnovnega procesa. V sodobnosti moramo potegniti enačaj med *delom in življenjem*.³⁸ S tem, ko pa je delo, ki je hkrati delovanje, izenačeno z življenjem kot takim in v celoti, delo/delovanje ni postalo le vir identitete človeka kot posameznika, temveč se je vtihotapilo v samo definicijo človeka. In ta definicija je seveda zelo izključujoča, če delo razumemo v tradicionalnem smislu, če pa delo razumemo v sodobnem smislu, potem ta definicija predstavlja nek nov pogled človeka na samega sebe, novo identiteto človeka kot vrste.

Ko bomo torej v nadaljevanju govorili o načinih, kako sta delo in delavec vključena v sodobne produkcijske procese, moramo imeti v mislih delo v tem sodobnem pomenu besede, ko ga ni več mogoče transparentno ločiti od dejavnosti ustvarjanja in delovanja, temveč govorimo o delu, kjer se nejasno prepletajo elementi starega »biološkega« koncepta dela z elementi ustvarjanja in delovanja.

³⁸ Ni naključje, da Virnovo pojmovanje človekovega življenja, ki je predvsem življenje komuniciranja, predstavlja enega izmed ključnih argumentov teoretikov univerzalnega temeljnega dohodka: vsak si namreč nek minimalen dohodek zasluži že zato, ker živi, a ne na podlagi kakšne teze o dostojanstvu človeka ali kaj podobnega, temveč ker je že samo življenje razumljeno kot produkcijska sila, ki doprinaša h gospodarski rasti. Po Virnu namreč ne moremo govoriti o razliki med delovnim in prostim časom, o razliki med zaposlenim in brezposelnim, temveč lahko govorimo le o razliki med plačanim in neplačanim življenjem. Več o sovpadanju dela in življenja kasneje v poglavju o bioekonomiji.

Ameriški ekonomist in sociolog Jeremy Rifkin je opravil temeljito analizo sprememb na področju dela in zaposlovanja v zadnjih dveh stoletjih, pri čemer je pretežno sledil tistim spremembam, ki izhajajo iz uvajanja novih tehnologij ter novih principov organizacije dela v produkcijskih procesih. V njegovi knjigi *Konec dela. Zaton svetovne delavske sile in nastop posttržne družbe* lahko spremljamo množično gibanje delavcev iz sektorja v sektor, iz kmetijskega sektorja v industrijski, iz industrijskega v storitvenega, iz storitvenega v tretji sektor. Gre za gibanje, ki je povzročeno z nadomeščanjem človeške delovne sile z novimi tehnologijami za prihranek dela ter z reduciranjem potrebe po delovni sili na podlagi novih organizacijskih pristopov.

Z vidika problematike, ki ji sledimo v tem poglavju, kjer nas zanimajo spremembe načinov mobilizacije in prisile k delu, je Rifkinova analiza plodna predvsem zato, ker lahko v ozadju tehnoloških in organizacijskih sprememb zaznamo tudi gibanje k ponovnemu združevanju na eni strani človekovega siceršnjega življenja ter na drugi strani njegovega dela. Gre za trend gibanja v smeri ponovnega prepletanja sfere dela in sfere življenja, v smeri ponovnega spajanja človeka kot osebe in njegovega dela. Vendar bomo videli, da je ta novi spoj človekovega življenja in dela povsem drugačen od celovitosti, ki je bila značilna za delo pred pojavom industrijskega mezdnega dela ter meščanskega uradniškega in intelektualnega dela v drugi polovici 18. stoletja.

Na začetku smo izpostavili, da je pojav svobodnega dela, ki delo odcepi od siceršnjega človekovega življenja, v okviru sekularizacije sveta predstavljal osvoboditev posameznika od prirojenih družbenih vlog, ki so se utemeljevale v transcendentnih pravilih. Pomembno v teh predindustrijskih okoliščinah pa je to, da je šlo pri življenju kmetov, pri domačih obrtnikih, pri plantažnih zakupnikih za preplet življenja in dela, ki je bil samoumeven, vnaprej dan in edini možni način življenja. Dejstvo prepletenosti dela in življenja ni predstavljalo objekta refleksije in posledično družbene vrednote ali družbenega problema. Šlo je za neizpodbitno danost življenja. Šele Marxova kritika industrijskega dela kot odtujenega dela za nazaj vzpostavi celovitost dela in življenja kot

vrednoto.³⁹ Vendar pa se, kot bomo videli, prav doseganje takšne celovitosti, kar je značilnost sodobnih oblik dela, izkazuje kot problematično.

Poglejmo si sedaj, kako je glede na Rifkinove analize tehnološki in organizacijski razvoj vodil najprej od celovitega kmečkega načina življenja in dela, preko industrijskega odtujenega dela k novim oblikam celovitega, »neodtujenega« spoja življenja in dela. V drugi polovici 18. stoletja in prvi polovici 19. stoletja sovpadе več dejavnikov, ki povzročijo masovno gibanje ljudi iz kmečkega podeželja v mestne tovarne. To je čas t.i. prve industrijske revolucije, katere formalni rojstni dan označuje Wattov parni stroj iz leta 1765. »Silo pare so uporabljali za pridobivanje rud, proizvodnjo tekstila in izdelovanje široke palete blaga, ki so ga pred tem izdelovali ročno.«⁴⁰ V tem obdobju je prebivalstvo hitro naraščalo, zato je bilo v kmetijstvu premalo dela za vse. Hkrati tehnološki napredek tudi v kmetijstvu znižuje potrebo po delovni sili. Leta 1837 John Deere izdela prvi železni plug z jeklenim rezilom. V petdesetih letih 19. stoletja se uveljavi žetveni stroj. Revolucija na področju kmetijske mehanizacije je hitra in stopnjevita. Leta 1892 že prvi traktor.⁴¹ Odstotek prebivalstva, ki se preživlja s kmetijstvom, je vse do danes strmo padal. Do konca 18. stoletja je v zahodni in srednji Evropi delež kmečkega prebivalstva cca. 80 %, okoli leta 1900 le še 40 %, leta 1970 le še 10 %. Danes se na celem svetu resda še skoraj polovica prebivalstva preživlja s kmetijstvom, vendar gre pri tem pretežno za dežele tretjega sveta. V ZDA je danes le še 2,7 odstotka prebivalcev zaposlenih v kmetijstvu. Naglo upadanje odstotka zaposlenih v kmetijstvu v zahodnem svetu priča o tem, kako nenadno in masovno so morali ljudje zaradi preživetja zapuščati podeželje in si poiskati mezdno delo v industrijskih mestih. Vendar pa je delavce pogosto tudi v mestih presenetilo pomanjkanje delovnih mest zaradi napredka tehnologij. Rifkin prikaže nesrečno usodo afriških Američanov, ki so se med 1. svetovno vojno in takoj po njej množično selili iz

³⁹ O tem več kasneje v poglavju o *ideologiji dela*.

⁴⁰ Rifkin, *Konec dela. Zaton svetovne delavske sile in nastop posttržne družbe*, str. 131

⁴¹ Prav tam, str. 199

poljedelskega juga na industrijski sever, kjer pa so v tovarnah zaradi novih tehnologij ponovno ostali brez možnosti za delo.⁴²

Druga industrijska revolucija med letom 1860 in 1. svetovno vojno, ki je temeljila na začetkih uporabe nafte in elektrike, je dokončno ponudila sanje o svetli tehnološki prihodnosti. Zdaj postaja tehnologija nekakšen tuzemski bog. Vizija t.i. tehnoparadiža postane eden glavnih motivacijskih elementov. Ljudje, ki so opravljali težko delo v dolgotrajnih delovnikih, so verjeli, da jih bo tehnologija osvobodila. Sanjali so o družbi obilja in prostega časa. V prvih desetletjih 20. stoletja je tako tehnološka utopija predstavljala enega glavnih mobilizacijskih in motivacijskih dejavnikov za delo množic. Masovni mezdni delavci v modernih industrijskih tovarnah so verjeli v začasnost svoje pozicije ter čakali na nove tehnologije, ki bodo namesto njih opravljale težko delo in jih osvobodile.⁴³

Po drugi strani pa je za to obdobje značilno moderno upravljanje, ki se je prvič pojavilo v petdesetih letih 19. stoletja v železniški industriji. Značilnost takšne moderne korporacije je bila njena hierarhična upravljavska struktura, hierarhije znotraj hierarhij. Takšna korporacija je nastopala kot silen proizvajalec, ki lahko proizvede velike količine standardiziranega blaga.⁴⁴ V teh organizacijah so tako najnižji delavci kot tudi srednji menedžment imeli jasno določene naloge, pristojnosti in odgovornosti. Organizacijo dela je tukaj obvladovalo to, kar Rifkin imenuje »kult učinkovitosti«.⁴⁵ Učinkovitost se pojavi kot osnovno vodilo organiziranja produkcijskih procesov predvsem po letu 1895, ko izide znamenita Taylorjeva knjiga o znanstvenem upravljanju dela. Ponovno je zanimivo, da učinkovitost ne služi le kot upravljavska strategija menedžmenta, temveč se prenese tudi v siceršnjo kulturo, saj delavci posvojijo utopijo učinkovitosti v prepričanju, da si bodo z večjo učinkovitostjo zagotovili blaginjo in več prostega časa. V tem obdobju so v ZDA množično ustanavljali društva za učinkovitost; izmerili so npr., kot navaja Rifkin, da gospodinja pri pomivanju posode opravi 80 nepotrebnih gibov. Prav tako je za prva desetletja 20. stoletja značilno nekakšno »prevzganje« ljudi v

⁴² Prav tam, str. 146-158

⁴³ Prav tam, str. 111-119

⁴⁴ Prav tam, str. 176-178

⁴⁵ Prav tam, str. 119-123

potrošnike. Na splošno so bili ljudje pred tem časom nagnjeni k skromnosti in varčevanju, saj so po eni strani to zahtevale okoliščine, po drugi strani pa je bila skromnost moralna vrlina, še posebej značilna v protestantskem svetu Združenih držav v takratnem času. Ljudje so raje zmerno delali in imeli temu primerno manj dobrin, kakor da bi bili pripravljene delati več in temu primerno več trošiti. Ena glavnih nalog poslovnega sveta v prvi polovici 20. stoletja je bila zato po Rifkinu izgradnja tržnih principov, ki naj sistematično preusmerijo ljudi k logiki »več delati in več imeti«; ti principi so temeljito spremenili poglede ljudi na svoja življenja.

Skratka, če je pri zaposlovanju masovnega industrijskega meznega delavstva v času prve industrijske revolucije (druga polovica 18. stoletja in prva polovica 19. stoletja) veljalo predvsem golo načelo eksistenčne prisile in surovega obvladovanja delavstva, pa se v času druge industrijske revolucije in takoj po njej (druga polovica 19. stoletja in predvsem prva polovica 20. stoletja) že pojavijo motivacijski in mobilizacijski mehanizmi, ki temeljijo na utopijah, na obljubah svetle prihodnosti, ki čaka delavce predvsem zaradi tehnološkega razvoja (utopija tehnoparadiža), zaradi novih organizacijskih principov (utopija kulta učinkovitosti) ter zaradi masovne produkcije in blaginje (utopija potrošništva). Delavci (tako fizični delavci kot srednji upravljalci) so sicer v delovne procese vključeni na način rutiniziranega in neosebnega opravljanja dela, a hkrati so že osebno motivirani in mobilizirani na podlagi kolektivnih utopij.

Za razumevanje sodobnih motivacijskih in mobilizacijskih principov na področju dela in zaposlovanja pa je ključno obdobje po drugi svetovni vojni, še posebej obdobje od 60-tih let 20. stoletja do danes. Kmalu po drugi svetovni vojni se v japonski avtomobilski industriji pojavi nov organizacijski model, danes poimenovan postfordistična proizvodnja ali vitka proizvodnja ali toyotizem. Potreba po novih organizacijskih principih se pojavi predvsem zato, ker stari organizacijski principi v kombinaciji z novimi tehnologijami ne porajajo zelenih učinkov. Nove tehnologije so zahtevale tudi novosti v organizaciji dela. Za nove upravljalne tehnike je značilna predvsem ukinitve starih hierarhičnih organizacij in vzpostavitev novih mrežnih modelov, kjer se delo organizira v sklopu manjših ekip delavcev, kjer je vsak delavec

usposobljen za opravljanje različnih del, v vsaki ekipi so prisotni tako manj kvalificirani delavci kakor tudi inženirji (glava in telo sta ponovno združena), tako odgovornost kakor tudi kreativni moment izgradnje same proizvodne linije sta prenesena na samo ekipo. Mrežna organizacija pomeni predvsem to, da uprava oziroma glava, ki ukazuje in določa delovne naloge ter izvedbeni del oziroma telo, ki opravlja rutinska dela, nista več strogo ločena, temveč se po principu ekip oziroma timov združita v sami proizvodnji. Na ta način organizirana proizvodnja lahko zadosti novim zahtevam na trgu, kjer je potrebno izdelati veliko število različnih proizvodov v zelo kratkem času, čemur pa stara fordistična organizacija, ki je »štancala« standardizirane proizvode, ni bila več kos.⁴⁶ Za postfordistično organizacijo dela je torej značilno, da se v produkciji »glava« in »telo« spet združita, pri čemer ta združitev seveda ne nastane zaradi uspeha Marxove kritike odtujenega dela, temveč zato, ker takšno združitev zahtevajo spremembe na trgu, ki postaja svetovni trg. Motivacijski in mobilizacijski principi se lahko tako prevesijo na osebno-notranjo plat delavcev, ki se zaradi novih organizacijskih principov čutijo kot pomembni člani produkcijskega procesa.

Novi principi organizacije dela po drugi svetovni vojni sovpadajo s tretjo industrijsko revolucijo, ki predstavlja razvoj informacijsko-komunikacijskih tehnologij. Po eni strani uvedba računalnikov v proizvodne procese vnese numerični nadzor; stroji so zdaj vse bolj upravljani s strani računalnikov. Po drugi strani pa zaradi hitrega razvoja informacijsko-komunikacijskih tehnologij v zadnjih desetletjih (mobilni telefoni, elektronska pošta, svetovni splet, medmrežja, črna koda ipd.) komunikacija in informacije postanejo izjemno pomembni elementi produkcijskih procesov. Če so informacije in komunikacije pred tem v produkcijskih procesih igrale le instrumentalno vlogo, pa v sodobnih produkcijskih procesih prav informacije in komunikacija postanejo osrednje *surovine* produkcije. Prav zato se v sodobni ekonomiji položaj človeka kot delavca temeljito spremeni. Kot smo videli že pri Virnu, je človek kot subjekt komuniciranja ter nosilec in analitik informacij v produkcijo vpet kot človek s svojim celovitim življenjem. Njegovega dela ne moremo ločiti od njega kot osebe. Že s tem, ko živi, dela. Razlike med delom in ne-delom se ohranjajo le še provizorično in formalno,

⁴⁶ Prav tam, str. 181-186

dejansko pa se klasično razlikovanje med službenim/delovnim in zasebnim časom ter službenim in zasebnim prostorom, ki se je razvijalo od 18. stoletja do sredine 20. stoletja, že izgublja.

Sovpadanje življenja in dela je posledica novih organizacijskih principov (postfordizem) in novih tehnologij (informacijsko-komunikacijske tehnologije). Novi pogoji dela pa so zahtevali nove načine motivacije in mobilizacije delavcev, ki prekinjajo s tradicionalnimi prisilami k delu, ki so se kazale predvsem kot zunanje prisile, pa naj je šlo za transcendentno določanje položaja človeka po nareku narave ali boga, ali pa za zunanje prisile, ki so izvirale iz družbeno-imanentno določenih pogojev življenja ljudi kot v obdobju zgodnje in moderne industrializacije. Hkrati pa tudi prehajanje od proizvodnega v storitveni sektor terja nove oblike mobilizacije. Če je se je lahko v klasični proizvodnji produktivnost dela povečala zgolj s povečanjem hitrosti tekočega traku, pa mora zahteva po rasti produktivnosti v storitvenem sektorju iskati nove načine »vzpodbude« delavca k večji produktivnosti. Prisile, ki določajo sodobnega delavca, tako postajajo vse bolj notranje, ponotranjene.

2.5 SODOBNI NAČINI MOBILIZACIJE DELAVCEV

Za ponazoritev sprememb na področju sodobnih načinov mobilizacije delavcev, se bomo naslonili na sociološko analizo Luca Boltanskega in Eve Chiapello, ki sta razvoj kapitalizma v zadnjem stoletju in pol spremljala z vidika sprememb načinov upravičevanja in opravičevanja obstoječih ekonomskih principov. Sledila sta torej spremembam ideologije, ki spremlja kapitalizem; ta ideologija pa se najlepše pokaže prav na načinih mobilizacije delavcev. Kot avtorja ugotavljata, ima kapitalizem vselej resne težave, če ne omogoča upanja tistim, ki jih potrebuje za delovanje sistema.

Boltanski in Chiapellova v svojem delu *The New Spirit of Capitalism* iz leta 1999 analizirata mesto in funkcijo kritike v razvoju kapitalizma. V ta namen vpeljeta koncept *duha kapitalizma*, ki ga razumeta kot ideologijo u/opravičenja⁴⁷ angažiranja in vpetosti

⁴⁷ Ker ne gre le za upravičenje glede na racionalne in druge razloge, ampak tudi za pomembnost moralnih razlogov za delovanje, bomo uporabljali zapis u/opravičenje, da zajamemo obe dimenziji.

ljudi v kapitalistične procese. Pri čemer ideologija ni mišljena v ozkem smislu kot moralizirajoč diskurz ali diskurz vladajočega razreda, temveč mislita ideologijo kot »skupek prepričanj, vpisanih v institucije, povezanih v dejanjih in na ta način zasidranih v realnosti.«⁴⁸ Ključno v njuni analizi je spoznanje, da duh kapitalizma ni preprosto neka raven u/opravičevanja tega, kar v praksi teče samo po sebi, temveč je duh kapitalizma nekaj, kar hkrati u/opravičuje in kritizira sam kapitalizem, s tem pa konstruktivno sodeluje v razvoju kapitalizma. Kot avtorja sama pravita, ju zanima, kako ljudje *delajo* zgodovino, v ta namen pa morata preiskati razmerje med kapitalizmom in njegovo kritiko.

Boltanski in Chiapellova prepoznavata tri zgodovinska stanja duha kapitalizma. T.i. *prvi duh kapitalizma*, značilen za obdobje zgodnjega kapitalizma od druge polovice 19. stoletja do 20-tih let 20. stoletja je temeljil na podobi meščanskega poslovneža, kjer se bistvene reči odvijajo na ravni družinskih tovarn. *Drugi duh kapitalizma*, značilen za obdobje od 30-tih do 60-tih let 20. stoletja je temeljil na konceptu gigantskih brezosebni organizacij ter na junaški figuri menedžerja. *Tretji duh kapitalizma*, ki je značilen za sodobni čas, pa prepoznavata kot kritični čas, ki šele išče svoje temelje razumevanja samega sebe, šele išče samo-u/opravičenje, torej tako motive za akumulacijo⁴⁹, kakor tudi navezave na družbeno pravičnost.⁵⁰ Da bi opredelila razmerje med razvojem kapitalizma in njegovo kritiko, Boltanski in Chiapellova vpeljeta koncept *logika u/opravičenja* (v angleškem prevodu »city«). Logike u/opravičenj so »metafizične politične entitete«, pravita na nekem mestu.⁵¹ Gre za normativne podpore pri konstruiranju u/opravičenj. Duh kapitalizma je v različnih fazah svojega razvoja temeljil na različnih logikah u/opravičenj. Danes se išče nov model logike u/opravičenj, ki bi ustrezal t.i. *network* svetu, to je svetu, ki temelji na sistemu odnosov na principu mreženja, kot ta fenomen imenujejo sodobni sociologi.

⁴⁸ Boltanski in Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, str. 3

⁴⁹ Boltanski in Chiapellova takole opredelita minimalno definicijo kapitalizma: gre za imperativ neomejene akumulacije kapitala na formalno miroljubne načine. Prav tam, str. 4-5

⁵⁰ Prav tam, str. 17-19

⁵¹ Prav tam, str. 520

Mehanizem razmerja med u/opravičenjem kapitalizma in njegovo kritiko avtorja prikažeta na primeru drugega duha kapitalizma. Kritika v 60-tih in 70-tih letih, ki je bila usmerjena proti gigantskim duhomornim podjetjem, kjer so se delavci, predvsem višje izobraženi, počutili razčlovečene v rigidnih strukturah vnaprej opredeljenih delovnih nalog ter so težili k ustvarjalnosti in avtonomiji, se je v roku zadnjih desetletij iztekla v pravilo sodobnega kapitalizma. Tretji duh kapitalizma namreč ne le dovoljuje ustvarjalnost in avtonomijo, temveč se iz tega napaja in le-to zatorej zahteva. Kapitalizem je na ta način inkorporiral kritiko prejšnjega duha kapitalizma in iz nje oblikoval u/opravičenje sodobnih načinov akumulacije. Ta mehanizem dodatno pojasnjuje tudi spoznanja drugih sodobnih družbenih teoretikov, da so tisti, ki so v šestdesetih kadili travo in javno protestirali, danes pogosto nosilci družbene moči in predvsem večinski lastniki podjetij. Hipiji so postali tajkuni, če se lahko malo pošalimo. Kritiki so postali gonilna sila kapitalizma, ne zato, ker bi se sami spremenili, temveč zato, ker se je spremenil kapitalizem. Kritiko je sprevrgel v mobilizacijsko moč svojega razvoja. Kot ugotavljata avtorja, v primeru umetniške kritike⁵² so bile vse zahteve sprevrnjene v prid kapitalizma: avtonomija v angažiranost in samokontrolo delavcev, kreativnost v veliko vredne inovacije, avtentičnost v zahtevnega potrošnika, svoboda v nova področja dobrin in storitev.⁵³

Za našo razpravo so ključne ugotovitve avtorjev, da sodobni kapitalizem mobilizira delavce na povsem nove načine. Če je drugi duh kapitalizma temeljil na obljubah varnosti in transparentnosti karier, pa sodobni načini pritegovanja ljudi v delovne procese temeljijo predvsem na ponujanju *osebnostnega razvoja, samouresničenja, možnosti kreativnega in samoiniciativnega dela* ipd. Delavce se torej priteguje v delovne procese kot celovite osebe, ki lahko, tej logiki sledeč, pravo uresničenje svojega življenja dosežejo prav v okviru svojega dela. Boltanski in Chiapellova sta analizirala učbenike za menedžment iz 60-tih in 90-tih let 20. stoletja in ugotovila, da ima menedžerska literatura poleg strokovne vsebine tudi določen moralni

⁵² Avtorja kritiko delita na *umetniško* (ki se je zavzemala predvsem za avtonomijo in kreativnost) in *socialno kritiko* (ki se je zavzemala za enakost in pravičnost).

⁵³ Prav tam, str. 326

oziroma normativni ton. Ta literatura ne sme biti usmerjena zgolj k tehnikam pridobivanja profita, temveč mora dajati ljudem tudi razloge, argumente, u/opravičitve, ki lahko gonjo za profitom prikažejo kot nekaj zaželenega, zanimivega, razburljivega, inovativnega in pohvalnega. Ta literatura mora biti zgrajena na normativnih oziroma moralnih temeljih, ne le z vidika osebne etike posameznika, temveč tudi v luči skupnega dobra. Sodobne kapitalistične produkcijske procese mora utemeljevati tako za namene osebnega angažmaja posameznika (ponuja samouresničitev in osebno rast), kakor tudi za namene zadoščanja pogojev družbene pravičnosti (prepričanje, da je ustvarjanje profita dobro za širšo družbo).⁵⁴

Ker se torej samo plačilo za delo ne izkazuje kot zadosten motiv za resno angažiranost posameznika za delo, se tudi sodobna menedžerska literatura intenzivno ukvarja s problemom mobilizacije delavcev: kako ljudem ponuditi »pristnejše« razloge za sodelovanje v produkcijskih procesih. »Pristnost« postane produkt tako na področju ponudbe izdelkov in storitev, kakor tudi na področju kadrovskih pristopov. Tako kot sodobno trženje temelji na ponudbi različnosti in novosti, ki se prodajajo kot posebni in pristni izdelki, tako se tudi delovna mesta ponujajo kot mesta, ki bodo posamezniku omogočila najti njegov »pristni«, »pravi« jaz. V ozadju koncepta pristnosti lahko seveda prepoznamo liberalno tradicijo, ki izhaja iz predpostavke liberalnega sebstva kot »pristnega jaza«, ki obstaja pred in pod družbenimi odnosi kot nekakšno čisto jedro posameznika. Prav v tem duhu liberalnega ozadja lahko tudi razumemo, zakaj se pretekli mehanizmi kontrole (zunanje kontrole delavcev) vse bolj sprevračajo v samo-kontrolo.⁵⁵ Ker organiziranost podjetij v zadnjih nekaj desetletjih spreminja svojo obliko od starih hierarhičnih oblik v mrežne oblike, v katerih klasična kontrola »od zgoraj« ni učinkovita, se načini kontroliranja delavcev vse bolj spreminjajo v ponotranjene oblike, kjer delavci zaradi ponotranjenja zahtev delodajalcev pravzaprav kontrolirajo sami sebe. Delavec na ta način sprejema in izvršuje svoje delovne naloge kot del »paketa«, ki ga sprejme na osebni ravni kot možnost za lastno uresničenje, za osebno rast, za prihajanje k samemu sebi.

⁵⁴ Prav tam, str. 57-63

⁵⁵ Tudi Boltanski in Chiapellova pojav *samo-kontrole* izpostavljata kot eno ključnih značilnosti sodobnega vodenja delavcev. Prav tam, str. 80

Dejanska protislovnost sprejemanja principa samo-uresničitve oziroma samo-izpolnitve kot razloga in motivacije za delo je več kot očitna. Ponazorimo jo lahko s primerjavo funkcioniranja institucij, ki jo opravi Richard Sennett v svojem delu *Kultura novega kapitalizma*. Sennett je etnolog, ki je več desetletij opravljal pogovore z ljudmi, pogosto z delavci, in v omenjenem delu je strnil svoja opažanja glede primerjave sodobnih t.i. fleksibilnih institucij z institucijami, ki jih opisuje Max Weber. Weber je opazil določeno militarizacijo civilne družbe na koncu 19. stoletja. V tem modelu je posameznikom določen birokratski *položaj* v civilnem življenju po vzgledu položajev v vojski. Rigidne birokratske institucije kot so tovarne in uradi zaposlenim določijo specifični položaj, ki jim po eni strani seveda nudi nekaj varnosti in občutka pripadnosti, po drugi strani pa jih ujame v to, kar je Weber imenoval »železna kletka« oziroma »železni oklep«.⁵⁶ Mobilizacija delavcev je tako določena od zunaj, a ne več, kot smo prej rekli, na podlagi transcendentnih pravil narave ali boga, temveč na družbeno-imanenten način, kjer birokratsko urejena civilna družba določa položaje posameznikom, pri čemer so ti položaji po eni strani ječa, v kateri je posamezniku v naprej določena življenjska pot, a po drugi strani vendarle predstavljajo nekakšen psihološki dom. Sennett nadalje primerja te stare institucije z novimi gospodarskimi subjekti, za katere velja predvsem poudarek na kratkoročnosti in mobilnosti. Te sodobne organizacije posameznikom ne nudijo opore za to, kar Sennett imenuje »izgradnja življenjske zgodbe«⁵⁷, ki ima neko trajanje in celovitost.⁵⁸ Sodobna ekonomija namreč zahteva nek *idealizirani jaz*, ki se je vselej pripravljen odpovedati preteklosti in izkušnjam ter se vzpostavljati na novo. Tukaj se nam pokaže dejanska paradoksnost ponudbe samouresničenja, ki danes mobilizira delavce. Samouresničenje se dejansko pokaže kot prazni označevalec, kamor lahko uvrstimo *karkoli*, nekaj povsem drugega ob vsakem

⁵⁶ Richard Sennett, *Kultura novega kapitalizma*, str. 18-25

⁵⁷ Prav tam, str. 125-128

⁵⁸ Sennett navaja svoje ugotovitve o primerjavi med delavci iz 70-tih let 20. stoletja, ki so bili zmožni jasno opisovati svoje cilje in pričakovanja ter mlajšimi delavci iz sodobnosti, ki imajo povsem nejasne želje in svojih ciljev ne znajo opisati in predstaviti. Prav tam, str. 55-56. Podobno navaja, da sodobni delavci nimajo pripovedovalne zmožnosti, kar pomeni, da ne znajo opisovati in interpretirati tega, kar se jim dogaja. Prav tam, str. 128.

času in vsaki priložnosti. Ponudba samouresničenja se kaže kot uresničitev sanj liberalizma o samo-razvijajočem se svobodnem subjektu, a udejanja se kot zahteva po *praznem jazu*, ki bo sprejel kakršnokoli zaposlencev, vselej nekaj novega in drugega, prikladnega novim situacijam.

2.6 ANALIZA OGLASOV ZA ZAPOSLOVANJE (VEČER: 1958 – 2008)

Spremembe na področju mobilizacije delavcev v zadnjih nekaj desetletjih lahko beležimo tudi na podlagi analize oglasov za zaposlovanje. Za majhno ponazoritev vzemimo oglase objavljene v dnevniku Večer v obdobju od leta 1958 do leta 2008. Iz vsakega petega leta v tem obdobju (iz let 1958, 1963, 1968, 1973, 1978, 1983, 1988, 1993, 1998, 2003 in 2008) vzemimo po 20 oglasov, in sicer le tiste oglase, ki oglašujejo delovna mesta za višje kvalificirane in vodstvene kadre, saj so se spremembe v tej skupini najprej pojavile.

V oglasih za zaposlovanje lahko prepoznamo dve vrsti zahtev oziroma pogojev za zaposlitev: 1. formalne poklicno-strokovne pogoje (izobrazba, delovne izkušnje, tehnična in strokovna znanja) in 2. neformalne osebnostne karakteristike (značaj, vrline, splošne sposobnosti in zmožnosti). Prav tako lahko v oglasih prepoznamo dve skupini stvari, ki jih delodajalci ponujajo potencialnim delavcem: 1. materialne dobrine (plačilo, stanovanje, nagrade), 2. nematerialne dobrine (možnosti izobraževanja, možnosti napredovanja, možnost razvoja ipd.).

Poglejmo najprej spremembe, ki jih opazimo na področju pogojev za zaposlitev. Glede formalnih poklicno-strokovnih pogojev v oglasih med leti 1958 in 2008 ni opaziti nobene spremembe. V vseh oglasih, skoraj brez izjem, so jasno navedeni formalni pogoji: stopnja in smer izobrazbe, potrebne delovne izkušnje, dodatna usposabljanja (strokovni izpit, licence ipd.). Glede neformalnih pogojev za zaposlitev, torej tistih pogojev, ki ne izhajajo neposredno iz izobrazbe, pa lahko opazimo znatne spremembe. V oglasih iz leta 1958 ni opaziti nobenih neformalnih pogojev, v oglasih iz leta 1963 in 1968 se po enkrat pojavi pogoj »veselje do dela« ter »sposobnost samostojnega dela«. V letih 1973, 1975, 1978 in 1983 se, pričakovano, stopnjuje pogostost pojavljanja pogojev tipa: »moralno-politične kvalitete«, »jasna stališča do samoupravnega sistema«,

»moralna in družbenopolitična neoporečnost«, »družbena aktivnost«, »aktivni odnos do samoupravljanja«. V letih 1978 in 1983 je takšen pogoj naveden v več kot polovici pregledanih oglasov. V letu 1988 se tak pogoj še komajda pojavi. V oglasih iz let 1973, 1978, 1983 in 1988 se vse pogosteje pojavljajo neformalni pogoji tipa: »organizacijske in vodstvene sposobnosti«, »sposobnost vodenja in sodelovanja«, »smisel za delo«, »sposobnost terenskega dela«. V oglasih iz let 1993, 1998, 2003 in 2008 pa se izrazito stopnjujejo neformalni pogoji za zaposlitev, ki določajo specifične zahtevane osebnostne lastnosti: »komunikativnost«, »samo-iniciativnost«, »aktivnost«, »dinamičnost«, »sprejemanje izzivov«, »ambicioznost«, »veselje do dela«, »pridnost«, »iniciativnost«, »urejenost«, »prodornost«, »organizacijske in vodstvene sposobnosti«, »smisel za timsko delo«, »prilagodljivost«, »pogajalske spretnosti«, »mobilnost«, »učinkovitost«, »požrtvovalnost«, »predanost«, »resnost«, »pripadnost«, »sposobnost analitskega razmišljanja«, »ciljna orientiranost«. V skupini oglasov iz leta 2008 skorajda ne najdemo oglasa, ki ne bi navajal vsaj enega teh neformalnih pogojev, ki se nanašajo na osebnostne lastnosti potencialnih delavcev.

Spremembe na področju oglasov za zaposlovanje lahko opazimo tudi, če pogledamo ponudbeno stran. Delodajalci namreč poleg materialnih dobrin (plača, nagrade, provizije) potencialnim delavcem ponujajo tudi nematerialne dobrine. Pred letom 1993 se le v dveh oglasih pojavi ponudba možnosti dodatnega izobraževanja, drugih neformalnih ponudb ni zaznati. V oglasih iz let 1993, 1998, 2003 in 2008 pa se ponovno pojavi izrazito naraščanje ponujanja neformalnih dobrin. Delodajalci v oglasih ponujajo: »zanimivo delo«, »osebno uveljavitev«, »uresničitev svoje dobre ideje«, »samostojno in dinamično delo«, »ustvarjalno delovno okolje«, »dodatno izobraževanje in usposabljanje«, »zanimivo in odgovorno delo«, »razgibano delo«, »možnost kariere«, »dinamično delo polno izzivov«, »možnost osebnega in poklicnega razvoja«, »ustvarjalno in prijetno delovno okolje«, »dinamično delo v timu«, »možnost napredovanja«, »enakost možnosti«, »priložnost sodelovanja pri internacionalizaciji podjetja«, »delo v ustvarjalnem okolju«, »priložnost pri izgradnji trgovske mreže«, »možnost kariernega in osebnostnega razvoja«, »delo v dinamičnem kolektivu«. Skoraj vsi oglasi za vodstvena in višje kvalificirana delovna mesta v letu 2008 vsebujejo po

vsaj eno od navedenih ponudb neformalnih dobrin, ki jih delodajalci obljublajo potencialnim delavcem.

Tretja točka, v kateri lahko v oglasih prepoznamo nove načine mobilizacije delavcev, je oblika oglasa, ki se spreminja od klasične »objave« do »vabila«. Za oglase v letih 1958, 1963, 1968, 1973, 1978, 1983 in 1988 je značilno, da so oblikovani kot objave, ki so formulirane kot »objavljamo prosto delovno mesto« ali »razpisujemo delovno mesto«. V oglasih iz let 1993, 1998, 2003 in 2008 pa se vse pogosteje pojavlja oblika vabila: »k sodelovanju vabimo nove sodelavce«, »vabimo vas«, »iščemo sodelavce«, »vabimo v svojo sredino«. V letu 1998 dva oglasa izstopata kot prototipa tega novega načina vabljenja. En oglas na začetku v velikem tisku izpiše »Ste to vi?«, drug oglas s podobno frazo zaključuje »Ali ste pripravljeni na izziv?«. Gre za očitno neposredno in zelo osebno mobilizacijo delavcev, ki se kot pripadniki »liberalnih generacij« odzivajo na althusserjansko interpelacijo v subjekta: »Hej, vi tam!«.

Namen te majhne analize oglasov za zaposlovanje je predvsem ta, da si predočimo, kakšno obliko privzemajo v praksi ti novi ponotranjeni, osebni načini mobilizacije delavcev. Terminologija, ki smo jo našli v teh oglasih, je zgovorna sama po sebi. Delavca se poskuša angažirati za delo preko njegovih osebnostnih lastnosti, ki niso del siceršnjih poklicnih veščin, temveč se nanašajo neposredno na delavčevo osebnost oziroma na delavca kot osebo. Seveda je bilo pričakovati, da se novi načini mobilizacije delavcev v Sloveniji pojavijo takoj po letu 1991. Lahko pa si upamo trditi, da bi ob podobni analizi oglasov iz npr. *New York Timesa* ali londonskega *The Timesa* podobne spremembe na svetovni ravni opazili že kakšni dve desetletji prej. Za namene ponazoritve prakse, ki temelji na teh novih načinih mobilizacije delavcev, pa nam je lahko povsem dobro služila naša lokalna analiza.

Če torej za zaključek tega poglavja strnemo: sodobne oblike in načini dela kažejo določene značilnosti, ki se bistveno razlikujejo od oblik in načinov dela, kakršni so bili značilni v obdobju zgodnjega kapitalizma v drugi polovici 18. stoletja in v 19. stoletju ter v obdobju modernega kapitalizma v prvi polovici 20. stoletja. V zadnjih nekaj desetletjih, od 60-til let 20. stoletja dalje, pričenja delo zavzemati posebno mesto v

življenjih ljudi, prične se stapljati s siceršnjimi življenji ljudi. Razlikovanje med službenim in zasebnim časom izginja, kakor tudi razlikovanje med službenim in zasebnim prostorom. Bledi razlikovanje med plačanim in neplačanim delom. Izgubljajo se razlike med delom, ki je jasno opredeljeno kot delo, ter drugimi dejavnostmi človeškega vsakdanjega življenja; delo postaja delovanje in delovanje delo, prelivajo se produktivno, reproduktivno in neproduktivno delo. Izgubljajo se razlike med službenimi in zasebnimi odnosi, ukinja se razlikovanje med delavcem kot osebo in njegovim delom. Ti sodobni trendi na področju dela prinašajo tudi nove načine mobilizacije ljudi, ki, kakor smo videli, privzema principe »liberalne sužnosti«⁵⁹, kjer se mobilizacija spreminja v samo-mobilizacijo, v ponotranjene načine prisil k delu, ki izhajajo predvsem iz dejstev, da se življenje in delo sodobnega človeka vse bolj prepletata in od človeka terjata, da svoje delo interpretira in osmišlja na zelo osebni ravni, tesno povezani s svojim siceršnjim življenjem. Tako se *zdi*, da človekovo delo postaja vse manj odtujeno, za tem dozdevkom pa lahko prepoznamo neuspeli poskus vzpostavitve liberalnega subjekta, prepoznamo resnico *praznega jaza*, ki se vselej znova »po sili razmer« zapolnjuje z novimi, kakršnimikoli vsebinami in osmišljanji, brez celovite zgodbe in tistega srečnega konca, kjer se »človek sreča s seboj«. Preučevanje sodobnega dela in novih načinov mobilizacije delavcev nam tako odpre še eno resno težavo, s katero se mora spoprijeti večstoletna tradicija porajanja liberalizma.

⁵⁹ Jean-Léon Beauvois v študiji *Razprava o liberalni sužnosti. Analiza podrejanja* uvede pojem »liberalne sužnosti«, da bi pokazal na načine prehajanja od kontrole k samo-kontroli, k prostovoljnemu podrejanju zunanjim prisilam, ki jih s postopki racionalizacije ljudje nevede zakrivajo in tako svoja od zunaj vodena delovanja interpretirajo kot delovanja na podlagi lastne svobodne volje. Liberalni suženj deluje po zunanjem nareku, a tega ne ve, ampak se čuti kot svobodni povzročitelj svojih dejanj.

3 LIBERALNI MIT

3.1 PEER GYNT – BITI SAM SVOJ ALI BITI NIČ

Dramsko pesnitev *Peer Gynt* je Henrik Ibsen napisal leta 1867. Peera Gynta kot tragičnega junaka te drame ne velja razumeti le kot domišljjsko figuro, temveč ga lahko prepoznamo kot posebitev duha 19. stoletja, duha, ki posamezniku nalaga nov smoter življenja, namreč najti samega sebe, najti svoj pravi jaz. Prav to počne Peer Gynt skozi vso dramo, išče ta svoj »gyntovski jaz«, kot ga sam poimenuje, vse napore usmerja v težnjo »biti sam svoj«, biti Peer Gynt in nihče drug. Tragičnost njegovega lika se nahaja v dejstvu, da se mu to sledenje samemu sebi, to vztrajanje na ideji o lastni izjemnosti, nevede, za njegovim hrbtom sprevrne v držo oportunističnega, nenehne spremenljivosti, v *biti karkoli* in konec koncev *biti nihče*. Peer Gynt, ki idejo liberalnega subjekta vzame zares in jo poskuša konsistentno privedi do konca, anticipira usodo sodobnega posameznika na prelomu tisočletja, namreč dejstvo, da biti zares in do konca liberalni subjekt pomeni pravzaprav biti nič. Poskus biti *prav jaz* se sprevrne v *biti karkoli*, kar pa je ekvivalent *biti nič*. Do konca neodločen in nedoločen. Biti gola surovina. Peer Gynt je prav gotovo pravi liberalni subjekt in njegova usoda je usoda liberalnega subjekta.

Najprej lahko izpostavimo, da Peer Gynt premore zadostno mero domišljije, da si je zmožen sam zamisliti svoje življenje. Kot pravi mati o njem: »On, ki je živel le od izmišljij / in pesmi«⁶⁰ V otroštvu se je skupaj z materjo pred realnostjo zatekal v svet pravljic in mitov. Njegov stik z drugimi je povsem prepreden s pripovedovanjem raznih izmišljenih štorij o herojskih podvigih in vznemirljivih izkustvih, s katerimi Gynt gradi svojo fiktivno osebo, svoj jaz. Njegova bujna domišljija mu omogoča zamisliti si svojo prihodnost kot »gyntijado« epskih razsežnosti, kjer Gynt v zvestobi samemu sebi sledi poti do položaja cesarja, cesarja človeškega življenja. »Samo počakaj, da napravim

⁶⁰ Ibsen, *Peer Gynt*, str. 39

nekaj – nekaj resnično velikega! /.../ Postal bom kralj, cesar!«, pravi materi.⁶¹ Tukaj opazimo to prvo »napako«, ki jo Gynt kot liberalni subjekt napravi; svoj občutek svobode, da lahko postane karkoli, napak razume kot nalogo, da mora postati nekaj posebnega, nekaj veličastnega.

Drug paradoks, v katerem se znajde Gynt v svoji drži liberalnega subjekta, se pokaže v prizoru o njegovi blodnji, v kateri se znajde po nekem padcu in izgubi zavesti. Znajde se v kraljestvu trollov, kjer dobi priložnost oženiti kraljevo hčer in postati kraljevič. Prav to so njegove sanje, njegov napor »slediti samemu sebi«, vendar pa se tukaj ujame v past pogojev. Čemu se bo moral odpovedati, da postane kraljevič, da postane »on sam«? Po eni strani mora vztrajati, če je res pravi »gyntovski jaz«, pri zavračanju vseh pogojev, po drugi strani pa mora tem pogojem popuščati, če želi slediti svoji lastni želji. Kralj trollov ga nagovarja: »Najprej se moraš zavezati, da se ne boš oziral na prav nič zunaj rondejskih hribov. Dneva se moraš ogibati in slehernega s soncem obsijanega kraja.« In Peer odgovarja: »Samo da bom razglašen za kralja; na vse to zlahka pristanem.« Ko mu nadalje ponudijo piti nek ogaben domači zwarek, se sprva upira: »K vragu ti vaši domači napitki! Nikdar se ne bom privadil na vaše običaje.« Kralj trollov ga hitro spreobrne: »In zraven gre še vrč, in vrč je zlat. Kdor ima v lasti ta vrč, njemu pripada tudi moja hči.« Peer sodeluje: »Pisano je: Uženi svojo naturo! Saj bo s časom tudi pijača manj kislá. Pa naj bo.« In tako naprej se Gynt ukloni mnogim pogojem, pusti si pritrditi svinjski repek, pripravljen se je odpovedati svoji človeški naravi in postati trol. Samo da bi bil razglašen za kralja. Ob koncu tega prizora Gynt stori zase ključno napako, ki se nam razkrije šele na koncu drame; kljub temu, da se mu vsi ti pogoju do kraja uprejo in se odloči odpovedati se kraljevskemu nazivu, pa vendarle sprejme trolovsko naravo. Kralj trollov mu je namreč razložil razliko med ljudmi in troli takole: »Tam pod bleščečim obokom neba, med ljudmi, se reče, 'Človek, bodi sam sebi zvest!', med nami troli pa se pravi, 'Trol, bodi sam sebi dovolj!'«.« To je popotnica, s katero Gynt zapusti svojo blodnjo: »Bodi sam sebi dovolj!«. To je ključna zmeta Gynta kot liberalnega subjekta, lastno svobodo razume kot neodvisnost od drugih.

⁶¹ Str. 29

Gynt nadaljuje svojo »gyntijado«; na tem popotovanju doživi in postane marsikaj, od zlatokopa in trgovca do cesarja, a po vrnitvi v domače kraje prične iskati samega sebe. Sledi znameniti prizor, ko Gynt ob lupljenju čebulnih plasti išče jedro, jedro samega sebe:

»Noben cesar nisi - ampak navaden čebulček, in zdaj te oluščim, dragi moj Peer!

In ti ne bo pomagalo, pa če tuliš in kolneš. *Vzame čebulico in jo lupi list za listom.*

To je zunanji, strgani list. To je oni brodolomec na prevrnjenem čolnici. Potem je plast potnika; pičila, tenka, pa vendar je njenem okusu nekaj po Peer Gyntu. Spodaj je zlatokopov 'ego'; soka tu ni več, če je sploh kdaj bil.

/.../ Koliko je plasti! Ne bo že kmalu tudi jedra? *Oluščil je celo glavico čebule.* Ampak – zaboga! Vse do jedra same plasti, samo da čedalje tanjše. Narava je domiselna.«⁶²

Peer Gynt je prispodoba liberalnega subjekta, ki vstopa na svoje potovanje z idejo iskanja in izgradnje samega sebe, in prav ta ideja ga na koncu vodi k temu, da postane *marsikaj*; verjel je, da lahko postane *karkoli* in postal je *karkoli*, a v vsem tem ne najde samega sebe, ne najde ničesar. H konceptu *karkoli* se bomo vrnili v zadnjem poglavju, zaenkrat pa je namen tega ekskurza h Gyntu obarvati to drugo poglavje o zablodah liberalnega subjekta, dati temu poglavju določeno noto, saj tukaj ne bo šlo toliko za analitično primerjanje stališč določenih avtorjev iz liberalne tradicije niti za analizo kakšnega posameznega koncepta, temveč bomo v tem poglavju sledili vzdušju oziroma mentaliteti, ki se je na zahodu oblikovala v zadnjih dveh stoletjih pod vplivom liberalne misli.

3.2 MOTIV UDOBNEGA ZASEBNEGA ŽIVLJENJA

Enega od vidikov preko katerih lahko osvetlimo ozadje porajanja modernega liberalnega subjekta in posledično delavca kot subjekta nam ponuja sledenje rojevanju pojava *zasebnega življenja*. Tukaj ne bomo sledili več kot dvatisočletnemu razvoju

⁶² Prav tam, str. 81

razmerja med javnim in zasebnim, ampak se bomo dotaknili le tistih značilnosti tega razmerja, ki nam v obdobju od 18. do 20. stoletja najbolj očitno kažejo vpliv pojava *zasebnega* na konstituiranje delavca kot subjekta. V ta namen se bomo naslonili na zbornike s skupnim naslovom *A History of Private Life* oziroma na dva od petih obsežnih zbornikov: IV. zbornik s podnaslovom *From the Fires of Revolution to the Great War* in V. zbornik s podnaslovom *Riddles of Identity in Modern Times*, ki pokrivata obdobje od 18. do 20. stoletja.

Kot ugotavlja Michelle Perrot⁶³ je 18. stoletje čas, ko se razlikovanje med javnim in zasebnim izkristalizira in posledično na novo ovrednoti *zasebno*, ki je bilo pred tem večinoma razumljeno kot manj pomembno ali celo negativno pojmovano. *Zasebno* tako vse bolj postaja sinonim za *srečo*. Perrotova sicer ugotavlja, da je francoska revolucija ta proces vzpostavljanja svetinje zasebnega začasno nekoliko zavrla, a na dolgi rok vseeno prepozna revolucijo kot pomemben kamen v zgradbi modernega pojma zasebnosti. Kot nadalje podrobneje navaja Lynn Hunt, je bila zasebnost v času francoske revolucije močno na udaru.⁶⁴ Vse kar je v tem času dišalo po zasebnosti, osebnih interesih in podobnem, se je smatralo kot grožnja in zarota proti skupnim ciljem tega novega naroda. Zato so morala biti vsa politična srečanja javna, vsi zakonodajni postopki odprti za sodelovanje množic, vsako družabno srečanje pa usmerjeno v skupne cilje. Huntova ugotavlja, da je v času revolucije prevladovala težnja k brisanju mej med javnim in zasebnim, pretežno preko politizacije zasebnega življenja.⁶⁵ Eno od področij, kjer se ta težnja izrazito kaže, je po Lynntovi poskus urejanja pravil oblačenja, ki je bil v času revolucije in neposredno po njej tako močan, da so morali leta 1793 ponovno uvesti zakon o pravici do izbire oblačenja »*liberté de costume*«, a kljub zakonu se je poseganje v oblačilno kulturo ljudi nadaljevalo. Hkrati se je v zasebno življenje v času revolucije močno posegalo s simboli na predmetih za vsakdanje življenje kot je npr. »postelja revolucije«.⁶⁶ Po drugi strani pa se je to stapljanje javnega in zasebnega kazalo tudi kot

⁶³ *A History of Private Life, From the Fires of Revolution to the Great War* (od tu naprej navajamo kot *A History of Private Life – IV.*), str. 9

⁶⁴ Prav tam, str. 13

⁶⁵ Prav tam, str. 19

⁶⁶ Prav tam, str. 21

prenos nekaterih značilnosti zasebnega v javno oziroma politično življenje; v tej zvezi Huntova navaja primer tikanja, ki je prešel v javno sfero predvsem pri nižjih slojih, ter primer kletvic v časopisih.⁶⁷

Najizrazitejši poseg političnega v zasebno pa se po Huntovi v tem obdobju zgodi na področju družine. Če je pred tem zakonska zveza pomenila zaobljubo med dvema osebama, ki ji duhovnik le *prisostvuje*, pa se je po novem zakonska zveza sklepala pred uradno osebo, ki tej zavezi ni zgolj prisostvovala, temveč jo je *konstituirala*.⁶⁸ Ob tem je politična oblast po revoluciji določala tudi specifične omejitve porok, pravice nezakonskih otrok ter omejitve starševskih pravic. Individualne pravice, ki se torej tukaj rojevajo, so pogojene z resnim posegom javnega v zasebno. Tako nam zgodovinske analize rojevanja novih uredb po francoski revoluciji razkrivajo dejansko razmerje med javnim in zasebnim v času njune diferenciacije. Moderni koncept zasebnega ne nastane tako, da se javno oziroma politično iz zasebnega umakne, temveč, prav nasprotno, tako da politično vstopi v zasebno, ali bolje, da politično konstituira moderni koncept zasebnega. Če je bilo zasebno v antičnem svetu od političnega spregledano, pozabljeno oziroma zapostavljeno, obravnavano torej kot nekaj za politiko, etiko in resnico irelevantnega, pa je značilnost modernega koncepta zasebnega prav nasprotno nekaj, kar politika prepozna kot dovolj relevantno, da je deležno formalnega konstituiranja.

Če torej želimo slediti porajanju zasebnosti kot jo poznamo v zadnjih dveh stoletjih, potem ne smemo slediti ideji o nekakšnem osvobajanju zasebnega življenja iz spon politične ureditve, temveč prav nasprotno, slediti moramo širitvi političnega urejanja zasebnega življenja državljanov. Kjer se nam torej zdi, da smo priča osvoboditvi že obstoječega pojava, nam pogled z druge strani pokaže, da smo pravzaprav priča konstitutivnemu dejanju, sami izgradnji tega pojava. To razmerje med osvoboditvijo in konstituiranjem se nam je na povsem identičen način pokazalo tudi v prvem poglavju, ko smo se dotaknili vprašanja »osvoboditve dela« v začetku 19. stoletja. Tako kot se moderna zasebnost rodi s pojavom nove zakonodaje (družinske, civilne ipd.), tako se tudi moderno »svobodno« delo rodi s pojavom delovnega prava. Seveda ne moremo trditi, da je zakonodajni element tukaj edini vzvod novih oblik življenja,

⁶⁷ Prav tam, str. 22

⁶⁸ Prav tam, str. 29

vsekakor pa lahko trdimo, da je politično-pravna regulacija novih področij življenja (družine, olike, dela ipd.) zaobjela in fiksirala ter s tem kot koncept konstituirala moderno zasebnost.⁶⁹

Seveda ne smemo pozabiti, da se govor o razdružitvi javnega oziroma političnega in zasebnega življenja nanaša na življenje meščanske družbe 18. stoletja, medtem ko pa se prenos te delitve na življenje delavskega razreda sprva zgodi v obliki delitve na *delovni čas* in *prosti čas*, kjer prosti čas bolj kot ne prične sovpadati s konceptom zasebnega življenja. Tako kot na področju življenja meščanstva zasebnost sovpadе z modernim meščanskim pojmom družine (ožja družina z elementi sentimenta), tako v življenju masovnega delavstva zasebnost sovpadе s t.i. sfero reprodukcije, z življenjem izven dela. Ideja zasebnosti je tako rojena iz meščanskega sveta, ki v 18. stoletju stopi na politično prizorišče, pri čemer meščanstvo, če lahko tako rečemo, samo sebi politično-pravno uredi in s tem dokončno vzpostavi zasebnost. Mezdno delavstvo je v obliki prostega časa deležno tega novega polja življenja zasebnosti še preden postane sredi 19. stoletja samo politično aktivno. Politično delavsko gibanje meščanskega koncepta zasebnosti ne zavrne, temveč ga posvoji pod imenom prostega časa ter ga postavi v samo središče svojih delavskih bojev.

Kot ugotavlja Catherine Hall je rast standarda srednjega razreda v Angliji v 19. stoletju zelo vplivala na povečevanje razlike med javnim in zasebnim; in sicer z delitvijo dela in vlog na javno-moško in zasebno-žensko.⁷⁰ Moško delo srednjega razreda pokrije celotno javno udejstvovanje, zdaj ne več mišljeno kot zgolj politično udejstvovanje, temveč tudi kot tržno udejstvovanje. Moškemu meščanskemu delu pripada trgovina,

⁶⁹ Tukaj se nam pokaže problematika vsakega poskusa vzpostavitve liberalne družbe, ki temelji na varovanju človekovih individualnih pravic. Bolj kot država poskuša zavarovati specifične individualne pravice državljanov, bolj mora širiti obseg pravno reguliranega področja na zasebno, intimno področje državljanov. S širjenem obsega politično-pravne regulacije pa država hkrati že (vsaj na nek način) posega prav v to individualnost posameznika, ki jo poskuša zaščititi. Tej problematiki lahko sledimo npr. skozi Millova razmišljanja v besedilih *Utilitarizem* in *O svobodi*, ki predstavljajo prototip razmišljanja o mejah pravne regulacije v liberalni družbi.

⁷⁰ Prav tam, str. 62

poslovanje, komerciala, potovanje, uradniške službe. Ženski se vse bolj izrazito pripisuje vloga skrbnice doma, kar pa v družinski meščanski morali v Angliji 19. stoletja, temelječi pretežno na evangeličanskem duhu, pomeni predvsem skrb za duhovno dobrobit družine. Trg je razumljen kot prostor amoralnosti, ki mora biti ženski prihranjen, medtem ko se mora moški, če naj duhovno preživi, nenehno vračati v čistost družinskega zavetja, tj. dom.⁷¹

Meščanska morala, ki smo ji tukaj priča, ni povsem identična protestantski etiki poklicne dolžnosti. Lahko bi rekli, da ima močan prizvok starega odnosa do dela, ki delo prepozna kot nujno zlo, a v tem primeru ne zlo kot usodo določenih skupin, temveč zlo, ki moškemu pripadniku srednjega sloja omogoča pridobivati zadostne količine dobrin za ohranjanje drugega, ločenega dela njegovega življenja, torej njegovega doma. Odhod v javno, na trg, v amoralen svet je žrtev, ki jo moški opravi za preživetje družine, ki pa je sinonim zasebnega, center dobrega, nedolžnega. Meščanska zasebnost se tako izriše predvsem kot udobje in varnost doma, ki hkrati predstavlja edino polje dejavnosti za ženske in otroke, ter mesto, kamor se vrača javno aktiven moški.

Pod vplivom evangeličanskega duha in takratnih utilitarističnih idej v Angliji se je po Hallovi odvijal tudi resen in sistematičen poskus prenosa teh meščanskih družinskih vrednot na nižji delavski razred in razred revežev. Najbolj očiten primer tega poskusa so bile »nedeljske šole«, ki so dekleta in fante ločeno učile njihovih vlog v novem na javno in zasebno razcepljenem svetu.⁷² Seveda delavskega razreda ni bilo mogoče kar tako transformirati. Kot navaja Hallova, je bil delavski razred zaradi nizkih mezd močno odvisen tudi od ženskega dela, zato ideja o moškem, ki z aktivnim odhajanjem od doma preskrbuje celotno družino in o ženski, ki lahko doma skrbi le za duhovni razvoj članov družine, v delavski družbi takratnega časa ne najde svojega mesta.⁷³ Vseeno pa delavski razred vsaj deloma prevzame to delitev na javno (moški, delo, trg) in zasebno (ženska, dom), s tem da se žensko delo omeji le na denarno ne-vrednoteno gospodinjsko delo ter na plačana dela, ki so podobna tovrstnemu delu kot je delo pomočnic, vzgojiteljic, šivilj ipd. Delavski razred je torej meščansko idejo

⁷¹ Prav tam, str. 73-74

⁷² Prav tam, str. 75

⁷³ Prav tam, str. 81

družinske zasebnosti v predelani obliki vključil v svoje cilje; kot primer Hallova navaja delavske boje v 30-tih in 40-tih letih 19. stoletja, ko so se delavci v Angliji borili za t.i. »družinsko mezdo«, torej za zadostno plačilo moškega dela, ki bi ženskam in otrokom odvzel prisilo težkega mezdnega dela.⁷⁴

Če smo v prejšnjem poglavju zgolj na kratko omenili principe mobilizacije delovne sile v zgodnjem kapitalizmu 19. stoletja, lahko zdaj nekoliko bolj jasno vidimo, da mobilizacija v takratnem času v veliki meri temelji na tem novem razcepu med delom in življenjem oziroma med produkcijo in reprodukcijo oziroma med javnim in zasebnim. Motivacija za delo je vse bolj izhajala iz obljube prijetnega, udobnega zasebnega življenja. Življenje je v tej perspektivi, kot smo prejle navajali Marxa, izven dela. In delo je žrtvovanje življenja za namene ohranjanja življenja. In bolj kot je standard delavskega razreda rasel, bolj je bilo delo razumljeno kot žrtvovanje življenja ne zgolj za ohranjanje le-tega, temveč za vse večje udobje družinskega oziroma zasebnega življenja. Ne več zgolj za golo fizično preživetje, temveč vse bolj tudi za ideale zasebnega udobja je bil delavec v zgodnjem kapitalizmu pripravljen trpeti mukotrpno tlako v velikih industrijskih obratih. Medtem pa je bila mobilizacija delovne sile srednjega razreda še toliko bolj očitno naslonjena na ideale družinskega življenja, konec koncev je bil ta ideal produkt prav tega meščanskega srednjega razreda.

Na konceptu zasebnosti je temeljil tudi nov sistem družbene hierarhije, ki se je materializirala v nekakšnih pol-zasebnih koticah. Michelle Perrot kot značilnost družbe v drugi polovici 19. stoletja navaja vzpostavljanje neskončnega števila majhnih, precej zaprtih skupin, skoraj praviloma moških, ki so se formirale v okviru prostorsko določenih krajev: klubi, lože, zasebne sobe ter dnevno zakupljene kavarne, kabareti, bistroji.⁷⁵ Npropustnost teh fizičnih prostorov je simbolizirala nepropustnost družbenih hierarhij, tako med moškim in žensko kot med meščanstvom in delavstvom ter reveži. Imeti pravico do takšne ali drugačne zasebnosti, biti del tega ali onega zasebnega kluba, je torej dobivalo značaj simbola družbenega statusa. Pri čemer pa je družbeni status, kot

⁷⁴ Prav tam, str. 85

⁷⁵ Prav tam, str. 341

smo nakazali že v prejšnjem poglavju, vse bolj izhajal iz pozicije v produkcijski hierarhiji ali iz poklicne pripadnosti. Zasebno življenje, tako družinsko kot tudi širše stanovsko vključevanje v pol-privatne klube, je vse bolj postajalo sinonim za to, kar danes prepoznavamo kot *kvaliteta življenja*, ki prične z razvojem kapitalizma dobivati svoj motivacijski potencial. Meščanski razred lastnikov kapitala, podjetnikov, trgovcev, intelektualcev in javnih uradnikov je vse bolj motiviran z udomjebom zasebnega življenja, ki jim ga njihovo delo omogoča, prav tako pa zasebnost pod imenom prostega časa prične vse bolj motivirati mezdnege delavca.

Ker je fenomen zasebnega življenja očitno pogojen z vse višjim blagostanjem množic, je delavski razred pričel ta luksuz bolj eksplicitno uživati šele z rastjo standarda delavcev v 20. stoletju. Na prehodu iz 19. v 20. stoletje so delavci, kot opisuje Antoine Prost⁷⁶, poznali le nekakšno pol-privatno življenje, semi-zasebnost, ki je bila značilna za prebivalce v strnjenih delavskim mestnih četrtih v Franciji, kjer so ljudje svoje domove čez dan puščali na stežaj odprte in s tem omogočali pogled na ulico in iz ulice ter tako živeli v nekakšnem prepletu zasebnega in javnega. Zapiranje v stanovanja in hiše z visokimi ograjami, ki je značilno za današnji čas, je nasledek meščanske kulture 19. stoletja, ki se je s splošno rastjo standarda v zahodnem svetu razširila v delavske kroge.

Pri čemer pa zasebnost, o kateri smo do zdaj govorili, povsem sovпада s pojmom *družinske* zasebnosti. *Individualna* zasebnost kot značilnost sodobnosti dobi svoje razsežnosti šele v drugi polovici 20. stoletja, kar Prost deloma razlaga s pojavom masovne gradnje delavskih stanovanj z več sobami, kjer ločene sobe za vsako osebo nudijo temelje za oblikovanje individualne zasebnosti kot jo poznamo danes.⁷⁷ Družina pa tako postane le še primerno okolje za razvoj različnih individuumov s svojim individualnim zasebnim življenjem.

Za naše vprašanje o razvoju delavca kot subjekta je razvoj zasebnosti v zadnjih dveh do treh stoletjih, ki smo ga na kratko nakazali zgoraj, pomemben zato, ker izpostavi radikalno delitev prostora in časa na javno in zasebno sfero, torej na

⁷⁶ *A History of Private Life V., Riddles of Identity in Modern Times*, str. 4

⁷⁷ Prav tam, str. 62-63

čas/prostor dela in čas/prostor zasebnosti oziroma življenja izven dela. Ta dihotomija je značilna za pozicijo delavca kot subjekta, ki sebe vse bolj razumeva kot svobodnega člana civilne družbe, ki v maniri *svobodnega dela* del svojega časa po lastni odločitvi žrtvuje za pridobitev sredstev za življenje, za tisto »ta pravo« življenje, ki ga oblikuje izven dela, v zasebnosti. Prav v tej zmožnosti žrtvovati se, žrtvovati del sebe za zagotovitev pogojev za ideal udobja zasebnega življenja, se delavec prepozna kot subjekt, ki ni zgolj proti svoji volji zaslužnjena delovna sila, temveč svobodno bitje, ki sadove svojega žrtvovanja žanje v obliki vse bolj kvalitetnega prostega časa oziroma zasebnega življenja. Temu pogledu ustrezajo tudi Prostova opažanja o izrinjanju prostora dela (tovarne, delavnice, veleblagovnice) v obrobja mest (v industrijske, poslovne in trgovske cone), proč od spalnih naselij in kulturnih središč mest.⁷⁸ To urbanistično razdvajanje dela in življenja je značilno za celotno 20. stoletje, še posebej pa za obdobje po drugi svetovni vojni. Žrtev se dogaja nekje proč od »ta pravega« življenja.

Če je intelektualno, podjetniško, umetniško in uradniško delo pod vplivi protestantske poklicne etike že v 19. stoletju pričelo dobivati tiste motivacijske in mobilizacijske elemente, ki jih danes prepoznavamo kot etiko samouresničevanja, pa je nižji delavski razred še vse do sedemdesetih let 20. stoletja motivacijo za delo, ki mu ni nudilo ideološke utehe z elementi samouresničevanja, črpal iz dihotomije med žrtvovanjem (delo) in udobjem življenja (zasebnost). Delo je v tej perspektivi tisto drugo, tisto heterogeno življenju, ki pa je hkrati tudi nujni pogoj življenja. V tem dvojnem odnosu življenja do svojega drugega (do dela) se delavec čuti kot subjekt, ki sebe prostovoljno odvaja v to drugo, da si zagotavlja udobje zasebnega življenja. Delavski razred šele v 20. stoletju zares ponotranji ideologijo svobodnega dela z začetka 19. stoletja in s tem vzame nase funkcijo delavca kot subjekta. V nadaljevanju se bomo večkrat dotaknili dejstva, da so se produkcijski procesi v zadnjih nekaj desetletjih krepko naslonili na to funkcijo delavca kot subjekta; presežna vrednost v sodobnih produkcijskih procesih namreč vse pogosteje izhaja neposredno iz te specifične drž delavca, iz samo-razumevanja delavca kot subjekta.

⁷⁸ Prav tam, str. 25

Neosebno in naključno kot pogoj svobode

Kot smo že rekli, ekonomski liberalizem koncepta svobodnega trga ni smatral kot goli ekonomski koncept, temveč kot sociološki koncept, ki uvaja nov princip urejanja družbe, namreč princip *neosebne*, ki je prav zato, ker gre za nevtralne, nedružinske, ne-rodbinske, ne-prirojene pogoje življenja, lahko edini pravičen princip urejanja družbe in kot tak tudi edini pravi temelj svobode. Družbena razmerja, ki se oblikujejo na podlagi odnosov na svobodnem trgu, bodo pravična prav zato, ker so *neosebna*.

Ekonomski liberalizem v tem pogledu oblikuje nekakšen kontrapunkt političnemu in etičnemu liberalizmu, ki temeljita prav na konceptu *osebe*, te nove tvorbe liberalne misli, ki človeka obravnava kot samouresničujočo se osebo, kot bitje, ki ima nek pogled na sebe, ima idejo o sebi in je tudi zmožno, v svobodnih okoliščinah, to idejo o sebi udejanjiti oziroma uresničiti. Zato moramo izpostaviti vprašanje, ali med konceptom *neosebne*, ki ga vpelje ekonomski liberalizem in konceptom *osebe*, ki ga vpelje politični in etični liberalizem, obstaja neko izključujoče ali kakšno drugo razmerje.

V izhodišču našega razmišljanja se bomo naslonili na razumevanje ekonomskega liberalizma pri Pierru Rosanvallonu in sicer zato, ker je Rosanvallon izstopil iz ozkega razumevanja svobodnega trga kot ekonomskega koncepta in ga poskušal prikazati kot širši družbeno-politični koncept. Njegova teza v delu *Ekonomski liberalizem* iz leta 1979 je, da je treba svobodni trg razumeti kot ekonomsko reprezentacijo družbe, in da je to ekonomsko reprezentacijo družbe treba razumeti kot odgovor na vprašanje o ustanavljanju in urejanju družbenega, da jo je torej mogoče pojmovati kot obliko dopolnitve politične in moralne filozofije 17. in 18. stoletja.⁷⁹ Ali kot pravi Rosanvallon:

⁷⁹ Rosanvallon, *Ekonomski liberalizem*, str. 38

»Moja teza je potemtakem, da moramo *Leviatana* in *Bogastvo narodov* brati enako. Ali, če želite, da sta *družbena pogodba* in *trg* zgolj dve različici odgovora na isto vprašanje. *Leviatan*: političen odgovor; *Bogastvo narodov*: ekonomski odgovor. Še bolj natančno, poskusil bom pokazati, da se trg na koncu 18. stoletja predstavlja kot globalen odgovor na vprašanja, ki jih teorije družbenega sporazuma ne morejo rešiti povsem zadovoljivo in operativno.«⁸⁰

Rosanvallon torej teorije svobodnega trga ne bere toliko z normativnega vidika presojanja posledic poskusov uvajanja svobodne ekonomije, temveč poskuša pokazati, da je bila ideja o svobodnem trgu družbeno-politična ideja, povsem primerna idejnim zagatam svojega časa.

Za nas bo zanimivo predvsem to, da je teorija prostega trga našla liberalno nadomestilo izginjajočega fevdalnega hierarhičnega sveta, a vendar liberalno v nekoliko drugačnem pomenu besede. Na samem začetku svoje obravnave ekonomskega liberalizma se Rosanvallon vpraša, kaj imajo skupnega ekonomski liberalizem, politični liberalizem in etični liberalizem ter odgovarja: »Ideje trga, političnega pluralizma, verske strpnosti in moralne svobode se znajdejo skupaj pri isti zavrnitvi: nočejo privoliti v določen način vzpostavitve avtoritete nad posamezniki. Na slehernem izmed teh območij se uveljavlja isto načelo: načelo individualne avtonomije, utemeljeno na zanikanju vseh absolutnih suverenosti.«⁸¹ Če je to tisto skupno vsem liberalizmom, pa bomo v nadaljevanju poskušali izpostaviti tisto različno, ki je v sodobnosti težnje ekonomskega liberalizma pripeljalo v neskladje ali celo v diametralno nasprotje etičnemu liberalizmu, kar je torej idejo o *neosebni* tržnem reguliranju družbe postavilo naproti ideji o *osebni* svobodi in samouresničenju posameznika. Pri čemer nikakor ne bomo poskušali stopati v bran ranjenemu liberalnemu subjektu, temveč le pokazati okoliščine, ki so samouresničujočega se liberalnega subjekta bistveno modificirale.

Kako torej deluje koncept *neosebne* v teoriji prostega trga? Trg, v teoriji, je polje nevtralnega srečevanja in mehanizem, ki regulira ta srečanja je neoseben in torej ne pooseblja nobenega specifičnega interesa. Kot pravi Rosanvallon: »Ideja trga na

⁸⁰ Prav tam, str. 21

⁸¹ Prav tam, str. 10

določen način udejanja ideal avtonomije posameznikov, tako da depersonalizira družbena razmerja. Trg ponazarja arhetip sistema antihierarhične organizacije, načina odločanja, v katerega ne posega noben namen. Poklicne procedure in logike nadomestijo personalizirane posege.«⁸² In dalje: »Liberalizem iz *razosebljenja sveta* nekako naredi pogoje za napredek in svobodo.«⁸³ Trg torej v svoji teoretski inačici predstavlja alternativen politični model, kjer volja posameznikov ali oblastnih struktur nima nobene moči, temveč se družbena regulacija dogaja na ravni civilne družbe, kjer trg deluje s svojimi neosebniimi principi prenosov, re/distribucije, avtomatiziranih prilaganj in podobno. Gre za politični model urejanja družbe, ki se dogaja povsem mimo volje posameznika oziroma povsem mimo volje kogarkoli. Samoregulirajoč trg je negacija oziroma regulacija volje kot take in zato je prav *neosebno* glavni atribut trga.

Tukaj bomo izpostavili le čisto prvotno idejo prostega trga kot pogoja oblikovanja nove svobodne družbe, ne bomo pa komentirali neuspelosti te ideje v praksi, kajti zanimajo nas predvsem *predstave* o svobodi kot izvirajo iz ideje ekonomskega liberalizma. Prav te predstave so namreč tisto, kar botruje rojstvu svobodnega dela, ki je v zgodnjem kapitalizmu omogočilo razumevanje delavca kot subjekta. Samo dejstvo, da se je ideja prostega trga že prav kmalu v 19. stoletju izkazala za utopično, ni več zmoglo retrogardno spremeniti pozicije človeka kot »svobodnega« delavca v novih gospodarskih okoliščinah. Kljub temu, da je projekt svobodnega trga prav klavrno propadel še preden bi sploh zaživel, se je ideja »svobodnega« trga delavne sile, kjer delavec kot avtonomno bitje nastopa na trgu ponudbe in povpraševanja in svojo delovno silo po pogodbi prodaja v enakopravnih tržnih razmerah, se je torej ta ideja vseeno prijela kot edina možna realizacija osebne svobode mase individuumov, ki jih je porodila zgodnja industrializacija. Kot bomo tudi kasneje večkrat pokazali, je po eni strani razumljivo, da se je položaj delavca v zgodnjem kapitalizmu lahko zazdel kot znaten napredek na področju osebne svobode, pa čeprav je delavca pahnjal v neznosne delavske razmere.

⁸² Prav tam, str. 9

⁸³ Prav tam, str. 11

Rosanvallon dobro izpostavi razliko med ekonomskim liberalizmom kot utopičnim liberalizmom in kapitalizmom.⁸⁴ Medtem kot je ekonomski liberalizem ideja o pravični civilni družbi, ki bi se samodejno regulirala brez središčne oblasti, je kapitalizem gola praksa razvoja gospodarstva, ki nima lastne teorije. Seveda ima kapitalizem neko ideologijo, s katero predvsem prikriva ali utemeljuje pozicijo privilegiranih, nima pa neke lastne za-misli, nima podobe, ki bi ji v izgradnji želel slediti, temveč ima le golo inercijo nenehne rasti. S tem ko sledimo »čisti« ideji o svobodnem trgu, kakor izhaja iz teorije Adama Smitha, pridemo do tega liberalnega preostanka, ki nima prav nič opraviti s sprijenimi gospodarskimi praksami zgodnjega kapitalizma, temveč je le teoretska in moralna posledica razmer v obdobju prehajanja iz starih fevdalnih razmer v moderno družbo. Temelj preobrata se v Smithovi misli nahaja v njegovi za takratne razmere zelo prevratni ideji, da delitev dela ni vzrok menjave, temveč je delitev dela posledica menjave. Dokler so namreč domnevali, da delitev dela predhaja menjavo, so po Smithu ostajali na ravni srednjeveških pogledov, da so vloge in funkcije razdeljene v naprej in da družbene vloge nikakor ne morejo biti stvar izbire posameznika.⁸⁵ Smithova misel, da se družbene vloge, ki so hrbtna plat delitve dela, oblikujejo kot posledica menjave na pravičnem prostem trgu, je torej v družbenopolitičnem in etičnem smislu za takratni čas revolucionarna in konec koncev, bi lahko rekli, plemenita misel. Seveda če pustimo ob strani njeno dejansko nemožnost in neaplikabilnost v realne gospodarske in družbene razmere.

Poudariti je treba, da tukaj ne poskušamo pokazati, kot so že poskušali mnogi, da bi ideja prostega trga lahko uspela, če je ne bi blokirale intervencije države in da bi dejansko lahko predstavljala najbolj pravičen način upravljanja družbe⁸⁶, temveč želimo izpostaviti tisto miselno jedro te ideje, ki je globoko zaznamovalo pogled na pozicijo delavca v kapitalističnem gospodarskem sistemu. Sprva je ta ideja delovala skozi koncept *neosebne*, v sodobnem kapitalizmu zadnjih nekaj desetletij pa lahko opazimo,

⁸⁴ Prav tam, str. 211-212

⁸⁵ Prav tam, str. 75

⁸⁶ Karl Polanyi je v *Veliki preobrazbi* na takšne poskuse odlično odgovoril s svojo analizo odporov na poskuse uvajanja prostega trga v 19. in v začetku 20. stoletja.

da ta ista ideja še vedno živi skozi koncept *naključja*. Paradoks je v tem, da se je od začetkov kapitalizma do zdaj konstitucija delavca kot subjekta naslanjala prav na pogled delavca na samega sebe kot na *osebo*, nasproti pa mu je bil postavljen koncept *neosebnega* kot edino merilo pravičnosti; v sodobnem kapitalizmu pa je ta koncept *neosebnega* nadomestil koncept *naključja*, ki pa, ponovno, sodobnega delavca kot subjekta potiska v paradoksalno pozicijo biti hkrati *prav to, kar sem* in biti to, kar naključje ponuja, torej *karkoli*.

Naključje kot paradigma sedanjosti

Leta 1971 je Georg Coock pod psevdonimom Luke Rhinehart izdal, menda avtobiografski, roman *The Diceman, Mož na kocki*. Glavna oseba romana je newyorški psihiater in psihoanalitik Luke Rhinehart, uspešen in zelo ambiciozen strokovnjak, ki na neki točki svojega življenja zelo podvomi v smiselnost tako svojega zasebnega kot tudi poklicnega življenja. Kot rešitev njegove eksistencialne in profesionalne krize se mu ponudi metanje kocke. Rhinehart prične sprejemati odločitve v svojem vsakodnevnem življenju na podlagi metanja kocke. Možnosti, ki jih postavi na kocko, so sprva povsem banalne možnosti glede vsakdanjih opravkov, kasneje pa prične na kocko postavljati možne osebnosti oziroma vloge, ki jih bo igral kot oseba in tudi zelo pomembne odločitve kot je recimo ločitev od žene in otrok ali umor nekoga.

Geslo tega *moža na kocki* postane »Kdorkoli je lahko kdorkoli.«⁸⁷ Kot psihiater in psihoanalitik je soočen z vprašanjem, ali je človeka mogoče spremeniti. To je problem, ki Rhinehartu ne da spati. Hkrati z osebnim eksperimentiranjem s kockami prične zato razvijati teorijo in prakso t.i. kockarske terapije, katere namen je popolnoma razgraditi vsako osebnost, in sicer z namenom, da prevladujoči zatiralski jaz neke osebe omogoči možnostim v človeku, omogoči drugim ozadnim jazom, da pridejo do izrazi. Po njegovem bo učenec na kockarski terapiji sprva na kocko postavjal le možnosti, ki ustrezajo njegovemu prevladujočemu jazu, kasneje pa se bodo med možnostmi na kocki vse pogosteje pričele pojavljati opcije, ki gredo na roko potlačenim vidikom njegove

⁸⁷ Rhinehart, *Mož na kocki*, str.11

osebe. Padec kocke pa bo vselej kot nevtralna, neosebna gesta nepristransko izbral med možnostmi in tako z vsakim metom rodil neko novo osebo, brez racionalnega načrtovanja, kalkuliranja, namenskosti in smiselnosti.

Rhineharta popolnoma obsede misel o svobodi, ki izhaja iz te njegove teorije in prakse kockarske terapije: »Ko bom opustil psihiatrično prakso, bi lahko postal univerzitetni profesor... borzni mešetar... prekupčevalec z nepremičninami... učitelj žena... trgovec z rabljenimi avtomobili... turistični agent... voznik v dvigalu. Izbor poklicev se je nenadoma zazdel neskončen.«⁸⁸ Svoboda tukaj po Rhinehartu izvira iz uboja osebnosti, te rigidne družbene strukture, ki človeka prikuje v določene družbene vloge, vse ostale njegove potencialne jaze pa zatre oziroma zapre v podzemlje, kjer se kuhajo simptomi. Vendar pa sam prvi učenec kmalu naleti na ključno oviro svojega samo-osvobajanja, kar bi lahko poimenovali nezmožnost biti brez identitete. Kot pripoveduje avtor:

»Ego, prijatelji, ego. Čimbolj sem hlepel po tem, da bi ga s kockama uničil, tem večji je postajal. Vsak padec kocke je odkrnil drobec starega jaza, da je z njim nahranil naraščajoči niz kockarjevih jazov. V sebi sem ubijal nekdanji ponos psihoanalitika, pisca člankov, lepega moškega, ljubečega moža, toda vsako truplo je bilo vrženo za hrano kanibalskemu jazu tiste nadčloveške kreature, o kateri sem mislil, da se spreminjam vanjo.«⁸⁹

Skratka, če je Rhinehart menil, da bo na podlagi kockarskega odločevanja o lastnem življenju ubil oziroma razgradil lastno osebnost, pa je kljub vsemu vztrajanju pri naključnem življenju odkril neko lastno nezmožnost, nezmožnost biti brez identitete. Biti »mož na kocki« je postala nova identiteta, prav tako polna istovetenja, ponosa, ambicioznosti, nečimrnosti in tesnobe.

Čeprav našemu junaku na podlagi lastnega primera in na primerih nekaterih učencev uspe dokazati, da je človek izredno prilagodljivo, fleksibilno bitje (če je bilo to sploh potrebno dokazovati), pa mu nikakor ne uspe pokazati, da je hkrati kakorkoli možen tudi obstoj družbe takšnih bitij. Razgrajevanje lastne osebnosti seveda nujno vodi

⁸⁸ Prav tam, str. 89

⁸⁹ Prav tam, str. 154

do psihotične strukture posameznika, skupnost psihotičnih pa verjetno ne more oblikovati kohezivne družbe. Seveda se najbrž Rhinehart ne bi strinjal z našo kritiko njegove poskusa, kakorkoli že je zelo zanimiv, saj namen njegove teorije in prakse ni oblikovanje družbenega sožitja, temveč radikalna osvoboditev človeka, ki izvira iz koncepta naključja.

Prav naključje je ključna mantra Rhinehartove nove religije:

»Nad vsemi stvarmi stoji nebeško Naključje, nebeška Nedolžnost, nebeška Prešernost, nebeška Možnost. In Možnost je najstarejše božanstvo sveta in glej, jaz pridem, da podelim vsem stvarjem svobodo in jih odrešim Namena, da na prestolu ponovno zavlada nebeško Naključje nad vsemi stvarmi. Razum je pod suženjskim jarmom namena in volje, jaz pa ga osvobajam v nebeško Naključnost in Prešernost, saj učim, da je med vsemi rečmi nemogoča ena: smisel.«⁹⁰

Lahko bi rekli, da se Rhinehart s konceptom naključja bori proti ideologiji liberalizma, ki človeku nalaga konsistentni samo-razvoj lastne osebnosti in razumevanje lastnega življenja v pojmi namena, lastne volje, racionalnega načrtovanja, ponosa, samouresničevanja ipd. Motiv njegovega podviga je zatorej več kot razumljiv, tudi teoretsko solidno podprt, vendar pa ga radikalnost njegovega eksperimenta nujno vodi v neuspeh. Kot smo rekli že prej, njegov jaz, čeprav nekoliko shizofren, ostaja trdoživ, hkrati pa sčasoma izginja vznemirljivost novega naključnega življenja, človeška tesnoba se ponovno pojavi,⁹¹ pride zdolgočasnost in izguba zanimanja v svetu, kjer je možno karkoli.⁹² Na koncu svoje pustolovščine običi nekje v vmesnem prostoru med človekom volje, namena, smisla, istovetnosti ter nekim »nadčlovekom«, ki na vprašanje »Kdo pa si ti?« odgovarja z »Jaz sem »⁹³

Zakaj nas tukaj zanima primer Luka Rhineharta, Moža na kocki? Zato ker se zdi, da se v zadnjih desetletjih na nek paradoksalen način uresničuje njegova zamisel o razgradnji liberalizma z elementi naključij. Če se je v samih začetkih porajanja ideje o

⁹⁰ Prav tam, str. 270

⁹¹ Prav tam, str. 418

⁹² Prav tam, str. 426-428

⁹³ Prav tam, str. 614

človeku kot tvorcu lastne usode nahajal nek koncept nevtralnosti, ki smo ga prej prepoznali kot koncept *neosebne*ga kot temelja teorije ekonomskega liberalizma, pa lahko v sodobni praksi liberalne ekonomije kot ta temelj vse bolj prepoznavamo koncept *naključja*. Če bi Luke Rhinehart živel nekaj desetletij kasneje, bi morda ne čutil nobene potrebe po takšni kockarski razgradnji svojega identitetno omejenega, predvidljivega in zato dolgočasnega življenja. Leta 2000 Rhinehart ne bi potreboval metanja kocke, da bi menjal službo ali celo poklic, naključja, ki izvirajo iz hitrih sprememb na družbeno-ekonomskem področju, bi to opravila namesto kocke. Verjetnost, da se loči, preseli, prekvalificira, da se identitetno povsem preobrne bi bila brez metanja kocke tolikšna, da bi ga veselje do kocke najverjetneje hitro minilo. Človek v sodobnih družbeno-ekonomskih okoliščinah vse bolj postaja *Človek na kocki*, in to brez metanja kocke.

Kar je Rhineharta najbolj motilo, je bila njegova ujetost v rigidno osebo s predvidljivim življenjem, kjer so vse možnosti zelo omejene, zgolj blago diferencirane, natančno prekalkulirane, skratka, ujetost v dolgočasno življenje, ki je človeku povsem znano že v naprej, kakor da bi mu za 18. rojstni dan podarili posnetek z njegovim celim življenjem. Zahodnemu človeku na prehodu v novo tisočletje je mnogo manj dolgčas. Tudi če je uspešen pripadnik višjega razreda ne more predvidevati kje bo naslednje leto, kaj bo počel, kakšno identiteto bo privzel v novih okoliščinah, kdo bodo ljudje okoli njega. Prekarnost, ki človeka postavlja na kocko, ni značilna le za manj premožne sloje, konec koncev se je rodila prav med menedžerji, intelektualci, umetniki ipd. Naključje vse bolj postaja glavni odločevalec v življenjih zahodnih ljudi, pa čeprav bomo v prevladujočem diskurzu redko naleteli na sam pojem *naključja*, pogosteje je govor o *priložnostih*, o *zlatih trenutkih*, ki jih je potrebno ujeti, zagrabit, o *biti na pravem mestu ob pravem času*, o nenehnem *gibanju*, ne glede na smer, zgolj z namenom izpostavljanja novim priložnostim. Biti izpostavljen za nove priložnosti je stanje, ki je zelo podobno stanju Rhinehartove razgrajene osebnosti, ki ne preferira več določenih možnosti, ampak se vse bolj prosto odpira za *karkoli*. Spomnimo se njegovega gesla: »Kdorkoli je lahko kdorkoli.«

V tem geslu lahko razberemo element paradoksa v temelju liberalne ideje, ki smo ga že in ga še bomo večkrat omenjali. Po eni strani liberalizem prinaša posamezniku možnosti, ki ga razbremenjujejo razredne, verske, rasne, spolne ali katere druge

prirojene ujetosti, vsaj v teoriji mu dajejo možnosti, biti kdorkoli. Svobodni trg naj bi s svojo neosebno, nevtralno gesto nagrajeval trud in prizadevanje, ne pa prirojenih pripadnosti. Pripadnost, identiteta je stvar izbire in prizadevanja. Vendar pa, vsaj v začetkih ekonomskega in etičnega ter političnega liberalizma, identiteta ni fleksibilna, temveč tekom posameznikovega življenja postaja vedno bolj toga, vedno bolj natančno diferencirana, utemeljena, osmišljena. Situacija pa se je v zadnjih desetletjih bistveno spremenila, poudarek na možnosti, oziroma celo na zahtevi, *biti karkoli* se je še povečal, hkrati pa se je pričela stopnjevati zahteva po fleksibilni osebnosti, ki bo zmožna nekakšnih *projektnih identitet*, nekakšnih kratkotrajnih pripadnosti projektom in istovetenja s projekti, kar pa na nek način predstavlja diametralno nasprotje prvotnega liberalnega jaza, vse življenje konsistentno nastajajočega in samo-razvijajočega se jaza. Paradoks liberalne misli je torej v tem, da povsem enako dobro prenese toge identitete posameznikov kot fleksibilne, kratkotrajne identitete prekariata sodobne ekonomije.

3.4 MOTIVI IZBIRE IN SREČE

Druga dva koncepta, ki sta poleg konceptov *neosebne* in *naključja* temeljno zaznamovala konstitucijo in razvoj delavca kot subjekta v zadnjih dveh stoletjih, sta, prav tako polna protislovij, koncepta *izbire* in *sreče*.

Ideologija izbire v svetu naključij

Renata Salecl se v svojem delu *Izbira* ukvarja z vprašanjem posledic ideologije izbire. Kot pravi: »Namen te knjige je raziskati, kako sta zamisel o tem, da lahko izbiramo, kdo želimo biti, in imperativ 'postati to, kar si' začela delovati zoper nas, s čimer nas delata bolj tesnobne in bolj pridobitniške, namesto da bi nam dala več svobode.«⁹⁴ Saleclova sledi vprašanju diagnoze, ali lahko sodobnega človeka, ki je obremenjen z ideologijo izbire, prepoznamo kot nevrotika ali psihotika ali obsesivca in se odloči za slednjo diagnozo:

⁹⁴ Salecl, *Izbira*, str. 13

»Ali naša družba z vztrajanjem pri izbiri in z njo povezanem navideznem nadzoru na nek način daje prednost obsesivnemu odnosu do življenja? Namesto ugotovitve, da je psihoza v porastu, je pametneje zaključiti, da je vztrajanje pri izbiri na vseh področjih našega življenja porodilo obsesivno potrebo po nadzoru in predvidljivosti ter hromeč strah pred smrtjo in izničenjem. Z nenehnim upoštevanjem nasvetov o tem, kako si preoblikovati telo, kako krotiti želje, v katero smer krmiliti življenje in, še posebej, kako preprečiti smrt, zagotovo ne pridobimo več gotovosti ali več nadzora. Namesto tega nam ideologija izbire 'izbere' obsesivno osebnost, pri čemer se odloči za tisto obliko nevroze, ki bo kapitalizmu v sedanji obliki dala kar največji prispevek.«⁹⁵

Saleclove tako ugotavlja, da ideologija izbire človeka ne vodi v vedno več svobode, znotraj katere bi, po predpostavki, človek izbiral oziroma oblikoval samega sebe⁹⁶ oziroma svoje življenje, temveč, prav paradoksalno, vodi človeka v obsesivno omejevanje samega sebe, v obsesivni trud, da bi obvladal svoje življenje in ukrotil tveganja v svojem okolju. Ta trud je seveda sizifovo delo, saj se krog tveganj, ki jih je nujno obvladati, nenehno širi in posledično človek s poskusom obvladovanja svojega življenja preokupira lastno življenje. Možnost nenehne izbire se tako izkaže za ideologijo, ki nima mnogo skupnega z realnostjo človekovega življenja, ki pa prav nasprotno postaja vse bolj podvrženo hitremu spreminjanju okoliščin in torej vselej novim naključjem, ki vplivajo na življenje posameznika.

Ideologiji izbire, o kateri govori Saleclove, lahko nasproti postavimo realnost naključnih priložnosti, ki možnost človekove izbire postavi v novo luč. Razsvetljenska ideja izbire je sprva pomenila zmožnost ubežati prirojenim pozicijam in se povzpeti na lestvici družbene hierarhije. Kasneje, v 20. stoletju, je ideja izbire dobila nov pomen: izbirati pomeni kreirati svoje življenje, torej slediti ideji zamisel-izvedba. Saleclove v tej zvezi uporabi koncept *samoizumljanje*. Ta sodobna ideja izbire je torej neskladna z

⁹⁵ Prav tam, str. 112

⁹⁶ Saleclove izpostavi koncept *selfmademana*, ki je logično izhajal iz razsvetljenskega projekta že vse od poznega 17. stoletja naprej. S to razliko, da je *selfmademan* nekoč predstavljal človeka, ki se uspe z lastnimi močmi povzpeti na družbeni lestvici, danes pa ta koncept vključuje mnogo več, namreč zahtevo po dobesednem *samoizumljanju*. To je po Saleclove radikalizirana ideja izbire.

realnostjo hitrega spreminjanja okoliščin v sodobnem kapitalizmu, kjer je življenje v pretežni meri odvisno od sposobnosti hitrega prilagajanja vedno novim pogojem in kjer je »uspeh« odvisen od tega, koliko je človek sposoben ujeti priložnosti, ki se mu naključno ponujajo. Model zamisel-izvedba torej nima nobenega korelata v realnosti sodobnega človeka, temveč gre prej za model priložnost?-zagrabi!. Samoizumljanje je tako lahko le ideološki element motivacije in mobilizacije delavne sile ter vzdrževanja državljanske pokorščine. Medtem pa človekovo srečevanje z naključnimi priložnostmi deluje po principu »Zakaj pa ne?«, izbira se tako ne odvija po principu izumljanja oziroma zamišljanja prihodnjega stanja, temveč po principu retrogardnega upravičevanja lastnih izsiljenih izbir.⁹⁷ Vsako priložnost je potrebno zagrabit, edini racionalni akt, ki je tukaj prisoten, je zgolj vprašanje »Zakaj pa ne?«. Navidezno mnoštvo izbir, ki je del sodobne ideologije, torej v realnosti trči ob dejstvo naključnosti, ki v temelju določa človekovo življenje. Niti ni potrebno, da tukaj izpostavimo ontološki pomen naključja, torej, ali gre za nekakšno brez-vzročno pojavljanje priložnosti, temveč nas zanima predvsem to, da gre za nenačrtovano, ne-smiselno pojavljanje priložnosti, ki so temeljni pogoji znotraj katerih človek »oblikuje« življenje. Kasnejše osmišljanje teh naključij s strani posameznika ali družbe pa je seveda že drugo vprašanje, ki se ga bomo v nadaljevanju še večkrat dotaknili.

Prisila sreče

Ko govorimo o elementih liberalne misli, tako ekonomske kot politične in etične, ne moremo da ne bi na kratko osvetlili element *sreče*, ki danes nastopa v ozadju praktično vseh mobilizacijskih principov kadrovanja, ki se poslužujejo dikciji tipa: samouresničenje, samo-izpolnitev, osebni razvoj ipd. Pascal Bruckner pravi takole: »Že od najzgodnejšega otroštva so jim govorili: 'Bodite srečni!', kajti danes ne delamo

⁹⁷ Ko tukaj govorimo o izsiljeni izbiri, mislimo predvsem eksistenčno prisilo človeka, da zagrabi prav vsako priložnost, ki se mu ponudi, da si s tem izboljša možnosti preživetja. Z izsiljeno izbiro torej tukaj ne mislimo niti omejenosti možnosti, ki je posledica komercialnih praks, niti nezavednega izbiranja.

več otrok, da bi jim posredovali vrednote ali duhovno dediščino, ampak zato, da bi na zemlji pomnožili število srečnih.«⁹⁸

Najprej moramo izpostaviti, da pri Brucknerjevem delu *Nenehna vzhičenost. Esej o prisilni sreči*, na katerega se bomo tukaj naslonili zavoljo ilustracije koncepta sreča, ne gre za strogo analitično filozofsko refleksijo, temveč imamo pred sabo esejistično pisanje o sodobnem problemu prisilne sreče, zapovedi užitka, dogme vzhičenosti. Kot osnovno namero Brucknerjevega teksta lahko prepoznamo osvetljevanje nekega paradoksa: kako se želja po sreči po eni strani kaže kot nekaj bistveno pripadajočega človekovi naravi, po drugi strani pa lahko govorimo o sodobnem fenomenu zapovedovanja sreče. Osrednje vprašanje se glasi: »Kako se je emancipatorsko geslo razsvetljenstva, pravica do sreče, lahko sprevrglo v dogmo, v kolektivni katekizem?«⁹⁹, kajti, kot ugotavlja avtor: »Zdaj imamo vsi pravice, razen te, da nam ni treba žareti od sreče.«¹⁰⁰

Da bi odgovoril na to ključno vprašanje, se Bruckner poda v raziskavo zgodovine želje po sreči, z namenom da pokaže kako želja po sreči pravzaprav ni nek naravni zakon, temveč plod razsvetljskega odziva na krščanstvo. Samo krščanstvo namreč temelji na tej želji po sreči, ki pa seveda ni tuzemska sreča, temveč sreča (blaženost) nekje v prihodnosti in v onstranstvu. Koncept sreče je torej v krščanstvu prisoten na nek paradoksen način: sreča je namreč tisto najbolj zaželeno, a hkrati tukaj in zdaj najbolj prepovedano. Krščanstvo bolj kot na strah pred trpljenjem igra na še večji strah, to je strah pred pogubo. Bolje je torej na zemlji trpeti, ali celo trpljenje ljubiti, kajti to je prava pot v odrešenje, kot pa biti pogubljen v večnosti. Želja po sreči mora torej dati prednost želji po odrešitvi. Kljub temu pa je bila želja po sreči rojena prav na tem mestu. Kot pravi Bruckner o krščanstvu in sreči:

»Ko je uveljavilo načelo blaženosti - pa čeprav omejeno na življenje v nebesih -, je sprožilo dinamiko, ki se je morala obrniti proti krščanstvu samemu. /.../ Kdor ve, da nas po smrti čaka takšno stanje, tega zelo mika, da bi nekaj prvih drobcev blaženosti doživel že na tem svetu. Posledica tega je trdno upanje v boljše življenje,

⁹⁸ Bruckner, *Nenehna vzhičenost. Esej o prisilni sreči*, str. 17

⁹⁹ Prav tam, str. 20

¹⁰⁰ Prav tam, str. 18

ki se napaja neposredno iz besedila Svetega pisma. /.../ Tema sreče izvira iz krščanstva, razcvetela pa se je, ko se je obrnila proti njemu.«¹⁰¹

Razsvetljenstvo je po Brucknerju tisti moment v zgodovini, ki pojem onstranske blaženosti obrne v tostransko srečo, ki željo po sreči sprevrne v pravico do sreče. »Skratka, zahodne družbe so si drznile – v nasprotju s svojimi lastnimi tradicijami – na bolečino odzvati se *ne z iskanjem uteh v onostranstvu, ampak z izboljševanjem tega sveta*. To nezaslišano drzno dejanje si je Deklaracija ameriške neodvisnosti prizadevala čim prej zapisati v svoje statute, saj naj bi 'življenje, svoboda in iskanje sreče' sodili med neodtujljive človekove pravice.«¹⁰²

Čeprav se je zdelo, da bo ta obrat veliko doprinesel h kvaliteti bivanja, saj je človek zdaj postal gospodar lastnega življenja, kovač lastne sreče, pa je razvoj dogodkov po Brucknerju pokazal drugače. Trpljenje, ki ga je krščanstvo ljubilo, je zdaj postalo največji človekov sovražnik, nekaj, kar je treba v celoti izgnati iz življenja. In posledično je postalo trpljenje celo nekaj, kar je treba zanikati. Prav ta odpor do trpljenja, to zanikanje, je povzročilo še en obrat. Zdaj se je trpljenje obrnilo proti človeku, kot simptom je izstopilo in prav zaradi svoje zanikanosti postalo preokupacija človeka.

»Treba je hliniti dinamičnost in dobro voljo ter upati, da bo žalost, ki smo jo pometli pod preprogo, izginila sama od sebe. /.../ Strašna slepota sreče, ki povsod vidi samo svoje odseve in hoče postati edina pripoved, ki bi nekaj veljala. Toda tako kot smeti v potrošniškem vesolju na koncu zavzamejo ves prostor in nas spominjajo nase v tisoč ostudnih oblikah, se trpljenje, ker se ne more izraziti, začne kotiti in poveča zavest o naši ranljivosti. Trdimo, da smo se trpljenja znebili, v resnici pa smo ga naredili za nekaj svetega.«¹⁰³

V tem vesplošnem boju proti trpljenju in bolečini je vse postalo predmet sreče ali nesreče. Kot pravi Bruckner: »Tako pridemo do skrb zbujujoče zmešnjave med neprijetnostjo in nesrečo. /.../ Ne razlikujemo bolečega od neprijetnega, nesrečnega od

¹⁰¹ Prav tam, str. 39-40

¹⁰² Prav tam, str. 45-46

¹⁰³ Prav tam, str. 194

težavnega; ob najmanjši nevšečnosti vzklikamo: svet me nima rad, stvari so proti meni.«¹⁰⁴

Brucknerjevega poudarka na zahtevi: »Moraš biti srečen!« smo se tukaj dotaknili zato, da ostalim ključnim elementom liberalne tradicije, ki so temeljno doprinesli k temu, da se je človek v kapitalističnih delovnih procesih pričel prepoznavati kot delavec-subjekt, dodamo še element sreče, ki v ozadju različnih mobilizacijskih principov nastopa kot tisto *nekaj*, tisto kar vleče pozornost nase, tisto, kar je vredno samo po sebi. Spomnimo se različnih fotografij na oglasih za zaposlovanje ali na reklamah kadrovskega podjetij: sproščeni in privlačni mladi ljudje, uglajeni starejši ljudje, vsi nasmejani, pokajo od zdravja, žarijo od sreče. »Delo je polje, kjer boš našel srečo!«, sporočajo ti oglasi. Če se vprašamo, kaj ta izmuzljivi pojem sreče predstavlja danes, lahko rečemo, da koncept sreče nastopa kot oznaka tiste končne postaje, kamor prispe liberalni subjekt, ko se najde, ko pride končno k sebi.

Zveza med Brucknerjevim pojmom sreče in našim vprašanjem mobiliziranja delavcev kot subjektov se nahaja predvsem v tej točki: če človek preprosto *mora* biti srečen, potem mu sreče ne gre ponujati samo v komercialnih proizvodih in storitvah, temveč mu jo je potrebno ponuditi tudi na področju dela. Sreča se ne ponuja več le kot nekaj, kar pride k človeku skupaj z nakupljenim blagom, ampak tudi in predvsem kot nekaj, kar najde v svoji vlogi producenta. Ne le potrošnja, tudi sama produkcija motivira s tem motivom sreče, konec koncev je delo blago, ne le blago, ki ga delavec prodaja delodajalcu, ampak tudi blago, ki ga delodajalec prodaja delavcu. Splošen kadrovskega moto danes je, pa če iščejo peka ali visokokvalificirane strokovnjake: Pridi delat k nam in boš srečen!

Se zgodi

Kot izpostavi Bruckner, je forsiranje srečnosti še eden od nasledkov razsvetljenjskega pretiravanja z idejo samouresničujočega se posameznika, ki bi naj s preudarnostjo in racionalnim načrtovanjem oblikoval svoje življenje. S tem problemom

¹⁰⁴ Prav tam, str. 198

se je spopadel tudi Jon Elster v svojem delu *Kislo grozdje*, kjer poskuša s konceptom *bistveno stranskih proizvodov* pokazati na pretirano pojasnjevanje človeških ravnanj kot racionalnih. Številna stanja (npr. mentalna stanja kot so sreča in zaljubljenost, ali družbena stanja kot so nekatere lastnosti demokracije) prepozna kot bistveno stranske proizvode, torej kot stanja, ki niso in ne morejo biti povzročena namerno in preudarno. Pojavljajo se *zgolj* kot stranski proizvodi nekaterih drugih namernih in preudarnih ravnanj.¹⁰⁵ Kadar želimo takšna stanja namerno proizvesti, se zapletemo v paradoks, da »hočemo nekaj, česar ni moč hoteti«. Kot pravi Elster: »V glavnem pa so stranski proizvodi povezani s tistim, kar se nam zgodi na podlagi tega, kar *smo*, v nasprotju s tistim, kar lahko dosežemo s trdom in prizadevanjem.«¹⁰⁶

Naš liberalni subjekt, ki ga poskušamo osvetliti v tem poglavju, je torej podvržen nenehnemu poskušanju povzročanja določenih stanj, ki po sami naravi ne morejo biti povzročena namerno in preudarno. Elster ugotavlja, da so takšnemu pogledu na stvari podvrženi tudi mnogi teoretiki družbe, ki zmotno interpretirajo določene družbene in državne institucije kot povzročitelje določenih družbenih stanj, vendar pa morajo v končni fazi, tako kot Tocqueville v *Demokraciji v Ameriki*, priznati, da uvedba določenih institucij ne more logično voditi k določenim družbenim stanjem, temveč lahko le ustvarja stanje, ki bo v ugodnih okoliščinah vodilo v le-ta zaželena stanja. Tocqueville v svoji obsežni študiji zgodnje ameriške demokracije obravnava vse možne družbene institucije, od političnih struktur do družinskih oblik in vsakdanjega življenja, pri čemer pa pogosto izpostavlja določeno značilnost demokracije, namreč zmožnost demokracije, da vzpostavi nek družbeni *vrvež*, gibanje in nekakšno vsesplošno migotanje, kjer se lahko ob primernih okoliščinah, v pravih trenutkih, zgodi vse mogoče. Pozitivni vidiki demokracije kot taki torej niso neposredni nasledek določenih demokratičnih družbenih institucij, temveč so nekakšen naključni nasledek vsesplošnega družbenega vrveža, ki ga te institucije omogočajo.

Na nek način moramo torej sodobne družbeno-ekonomske okoliščine, za katere vidimo, da dejansko postavljajo v nemogočo pozicijo našega liberalnega subjekta, prepoznati kot vsaj potencialno osvobajajoče, kot okoliščine, ki bodo zablodelega

¹⁰⁵ Elster, *Kislo grozdje*, str. 53-70

¹⁰⁶ prav tam, str. 122

liberalnega subjekta postavile na realna tla. Če je bil liberalni subjekt ves čas primoran prilagajati svoje preference okoliščinam in racionalizirati okoli lastnih neizogibnih dejanj, bo imel subjekt v sodobnih družbenih pogojih vsaj možnost pristati na sicer manj bleščeče sanje, a vendar bolj realno življenje. Jon Elster izpostavlja, da je nujno prenesti določeno mero frustracij, zato da se prepreči pretirano zatekanje k prilagajanju preferenc. Prilagoditvene preference so namreč zelo podoben mehanizem kot racionalizacija, s to razliko, da prilagoditvene preference trajno spreminjajo vrednotenje, medtem ko racionalizacija spreminja prepričanja. Liberalizem se mora torej s tega vidika kritično ozreti na svoje predpostavke, če želi ohraniti vsaj nekaj možnosti za govor o svobodi. Svoboda posameznika na tej točki tako ne more biti v absolutno neodvisni vlogi pri samo-ustvarjanju lastnega življenja, temveč prej v razumevanju in prenašanju lastne vpetosti v okoliščine. Če je poskus racionalnega, namernega in preudarnega načrtovanja lastnega življenja, ki se nahaja v konceptu samouresničenja, vnaprej obsojen na propad, potem je zavest o tem, da so določena zelo pomembna stanja v življenju posameznika in družbe *bistveno stranski proizvodi*, nujna predpostavka vsakršnega govora o svobodi.

Naključje kot bistveni element sodobnih družbeno-ekonomskih okoliščin, o katerem smo prej govorili in ga bomo vključevali v našo razpravo še v nadaljevanju, razumemo torej v pomenu tistih dejavnikov, katerih vzrokov in vzvodov ne moremo razločno razpoznavati, se pravi kot dejavnike, ki se izmikajo konkretnemu nadzoru posameznika ali skupin. Naključja tako ne razumemo kot ontološke kategorije nekakšne brez-vzročnosti ali celo kot ateističnega nadomestila za božjo previdnost. Naključje bomo tukaj razumeli le v pomenu družbeno-ekonomskih okoliščin posameznikovega življenja, ki presegajo njegove zmožnosti racionalnega načrtovanja, preudarnega in namernega ravnanja in celovitega oblikovanja lastnega življenja. Naključje bomo razumeli kot tisto, kar *se zgodi*, za razliko od tistega, kar »storim«, »naredim«, »povzročim«. Nekaj, kar *se zgodi*, je očitno možno, pa čeprav racionalno težko doumljivo ali vsaj nepredvidljivo. Tako kot tiste žabe, ki so padale z neba na koncu odličnega filma *Magnolija* iz leta 1999. Glavni junaki v tem filmu se spopadajo prav s tem soočenjem liberalnega subjekta, ki načrtuje in samo-uresničuje svoje življenje in

nato v ključnem trenutku trči ob prav to življenje samo. Junakov samo-inženiring trči ob naključje, ob tisto *se zgodi* in s tem zruši njegov liberalni jaz.

Delavec zgodnjega kapitalizma, še posebej pa delavec modernega kapitalizma v prvi polovici 20. stoletja, je poskušal obvladovati svoje življenje tako, da je žrtvoval del svojega življenja, svoj delovni čas, za to, da si je vse bolj stabilno zagotavljal pogoje za sistematično in konsistentno gradnjo svojega zasebnega življenja, življenja izven dela, kjer je prebivala obljuba sreče. Ker je delo razumel pretežno še kot žrtev, le-tega ni razumel kot področje, ki je bistveno odvisno od njegovih izbir, vzel ga je kot tisto, kar pač pride. Prav čas dela je bil tisti čas, ko on ni nastopal kot subjekt, za ta čas se je odpovedal svoji zmožnosti biti subjekt, zmožnosti, ki jo je v temelju prakticiral prav s to odpovedjo. Delavec v sodobnem kapitalizmu pa, če tako rečemo, subjekta ne pusti doma, medtem ko odide na delo. Prav to mu onemogoča, da bi delo razumel kot nekaj neprijetnega, kot žrtev, kot nekaj, kar ga negira kot subjekta. Ker je ves čas, tudi ko je na delu, vpet v svojo vlogo subjekta, naključja ne more in ne sme prepoznati kot naključja, ampak ga mora vselej preinterpretirati v lastno izbiro. Naključnost se zracionalizira in fiksira v element identitete. Ko opravlja dolgočasno delo na kakšnem »šalterju«, delo, ki ga je *pač* dobil, se tolaži: »Vselej sem rad delal z ljudmi.« Ko se s celodnevnimi birokratskimi posli potika naokoli po opravkih, reče: »Hoja je bila od nekdanj moj najljubši modus življenja.« Skratka, vselej mora najti interpretacijo, ki mu omogoča reči, da ima rad svoje delo in da ga delo osrečuje. Delo, ki ga je doletelo, po naključju takšno ali drugačno delo, retrogardno postane njegova izbira in odločitev. Ker je fiksiran v svoji poziciji delavca-subjekta, svojega dela ne more in ne sme razumeti kot nekaj, kar ga je doletelo, nekaj, kar se mu je zgodilo, nekaj, česar morda raje ne bi opravljal, če ga k temu ne bi sililo preživetje.

4 ČAS IN PROSTOR

Zgoraj smo že večkrat omenili, kako so spremembe na področju razmerij *prostora* in *časa* zaznamovale položaj človeka kot delavca ter načine vključevanja dela in delavca v produkcijske procese. Najprej se je v zgodnjem kapitalizmu druge polovice 18. stoletja in prve polovice 19. stoletja prostor in čas dela razločil od prostora in časa ne-dela oziroma zasebnosti. Kasneje, v zadnjih desetletjih 20. stoletja pa ta razlika počasi prične bledeti, tako da prostor in čas dela ter prostor in čas življenja izven dela ponovno pričneta sovpadati, se prelivati. Zato bomo to poglavje namenili podrobnejši obravnavi modifikacij prostora in časa glede na položaj dela v produkcijskih procesih in še posebej glede na načine vključevanja človeka kot delavca v te procese. Na koncu poglavja si bomo dovolili še ekskurz v razmislek o možnostih emancipacije v novih pogojih prostora in časa, ki jih bomo v tem poglavju poskušali opredeliti.

4.1 ČAS – VREDNOST - DELO

Razvoj delovne teorije vrednosti – delo kot izvor vrednosti

Delovna teorija vrednosti (angl. *labour theory of value*) je tako ali drugače prisotna v celotni zgodovini ekonomske misli, od grških klasikov do t.i. klasične ekonomske misli v 17., 18. in 19. stoletju. Ta teorija nas tukaj seveda ne bo toliko zanimala z vidika vprašanja regulacije cen, kar je pretežno zanimalo ekonomiste, temveč nas bo zanimala predvsem z vidika vpeljave *časa* v temeljne principe utemeljevanja družbenih struktur. Peter C. Dooley v svojem delu *The Labour Theory of Value* sledi razvoju te teorije od antike vse do začetkov neoklasične ekonomske misli. Tukaj bomo najprej sledili Dooleyevi predstavitvi razvoja te teorije, z namenom da si lahko jasneje zastavimo vprašanje o funkciji *časa* v družbenem pozicioniranju človeka kot delavca v zgodnjem industrijskem kapitalizmu in danes.

Delovna teorija vrednosti je bila v veliki meri razvita na podlagi idej mislecev naravnega prava v 17. in 18. stoletju; najbolj znani med njimi Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke, Quesnay, Hutcheson in Adam Smith. Čeprav so sholastični misleci srednjega veka pred tem sledili pretežno Aristotelovi ideji o izvoru vrednosti iz situacije potreb in koristnosti, iz česar se je v modernem času razvila tako imenovana *teorija subjektivne vrednosti*, ki deluje po principih ponudbe in povpraševanja, pa je obdobje naravnopravne politično-ekonomske misli razvilo povsem drugačno teorijo o izvorih vrednosti. Grotius (1583-1645) in Pufendorf (1632-1694) sta še v veliki meri sledila Aristotelovim idejam o vrednosti, ki izvira iz potreb, koristi in dostopnosti dobrin, deloma pa je Pufendorf že razvijal idejo o vrednosti, ki izhaja iz dela.¹⁰⁷ S tem, ko je Pufendorf izpostavil idejo, da je v naravnem stanju produkcija dobrin vezana le na zemljo in delo, pa je pripravil teren za razvoj delovne teorije vrednosti pri klasičnih ekonomistih. Posledično je Hobbes pisal o tem, kako vse dobrine izvorno izhajajo iz zemlje in dela, iz česar pa je njegov mladi prijatelj William Petty (1623-1687) kmalu razvil teorijo o izvoru in merilu vrednosti, ki bazira na zemlji in delu.¹⁰⁸ Čeprav še ni razvil eksplicitne delovne teorije vrednosti, temveč produkcijsko teorijo vrednosti oziroma teorijo vrednosti, temelječo na produkcijskih stroških, pa je po Dooleyu opravil ključen preboj na tem področju.¹⁰⁹ Prav tako pri Pettyju dozori prve ideje o *preteklem delu*, ki je zajeto v vse elemente v sedanjem produkcijskem procesu.

Pettyjevi ideji o preteklem delu je sledil John Locke (1632-1704), ki je postavil etične temelje za kasnejši razvoj delovne teorije vrednosti. Locke je namreč iskal izvore vrednosti v delu iz drugačnih razlogov kot njegovi predhodniki, ki jih je zanimalo po eni strani ekonomsko vprašanje določanja cen, po drugi strani pa skorajda metafizično vprašanje narave in izvora vrednosti kot take. Locka pa je predvsem zanimala utemeljitev pravice do zasebne lastnine, ki jo je našel prav v stiku dela z naravo; z delom, ki ga človek vloži v naravo, si legitimno prisvoji pravico do razpolaganja s pridelanimi dobrinami. Zasebna lastnina tako neposredno izhaja iz dela, utemeljena pa je na podlagi delovne teorije vrednosti. Kakor je že pred tem kritiziral Marx, tudi Dooley izpostavi

¹⁰⁷ Dooley, *The Labour Theory of Value*, str. 10-17

¹⁰⁸ Prav tam, str. 18

¹⁰⁹ Prav tam, str. 37

problematičnost Lockove teorije o lastninski pravici, ki izvira iz dela, ki kot teorija predvsem podpira in legitimira dobro preskrbljene zemljiške posestnike tistega časa.¹¹⁰ Ne glede na to Locke uvede v delovno teorijo vrednosti neko razliko, ki je ohranila svojo pomembnost vse do danes, namreč razliko med vprašanjem po izvoru vrednosti in regulacije vrednosti.¹¹¹ Delovna teorija vrednosti se pri njem nanaša le na vprašanje po izvoru vrednosti, medtem ko glede regulacije zagovarja teorijo ponudbe in povpraševanja.¹¹²

Delo kot merilo vrednosti: od kvalitete do kvantitete

Videli smo, kako se delo v teorijah vrednosti klasičnih ekonomistov izkaže kot *izvor* vrednosti, kljub temu pa ne dobi funkcije *merjenja* vrednosti. Pri Adamu Smithu (1723-1790), ki je delovno teorijo vrednosti pričel razvijati v smeri teorije vrednosti, ki temelji širše na produkcijskih stroških, pa delo poleg tega, da še vedno ostaja izvor vrednosti, dobi tudi funkcijo merjenja vrednosti (ne pa tudi funkcije edinega regulatorja cene); Smitha namreč ne zanima toliko metafizično vprašanje o izvoru vrednosti, zanima ga pretežno iskanje tiste skupne mere, ki mu bo omogočala meriti bogastva narodov. Skratka, pri Smithu delo vsaj v določeni meri postane tudi merilo vrednosti, za nas pa je zanimivo predvsem to, da se pri njem vrednost preko dela meri predvsem kot *žrtvovanje dela*, oziroma, kot pravi Dooley, kot merilo šteje »tlaka, težavnost, bolečina, neugodje

¹¹⁰ Prav tam, str. 56

¹¹¹ Prav tam, str. 57

¹¹² To razliko še danes pogosto zlorablajo menedžerji in razni svetovalci, ki si na podlagi *teorije subjektivne vrednosti* zagotovijo vrtoglava plačila po individualnih pogodbah, nato pa se pri utemeljevanju svojih neracionalno visokih prihodkov sklicujejo na delovno teorijo vrednosti, namreč, da si takšno plačilo zaslužijo na podlagi svojega dela. *Teorija subjektivne vrednosti* ali tudi *teorija mejne koristnosti*, po kateri se vrednost oblikuje vselej znova v posameznem odnosu, je že konec 19. stoletja in še posebej v 20. stoletju na področju regulacije cen dobrin in pogosto tudi pri mezdah oziroma plačah povsem izrinila delovno teorijo vrednosti. Njeni glavni teoretiki so bili William Jevons v Angliji, Carl Menger v Avstriji in Leon Walras v Švici. Njen glavni davni predhodnik pa vsekakor Aristotel s svojo teorijo vrednosti, ki izhaja iz koristnosti oziroma uporabnosti.

oziroma fizična žrtev dela...«.¹¹³ Rečemo lahko, da pri govoru o delu kot merilu vrednosti Smith govori o *kvaliteti* dela, o kvalitativnih lastnostih dela, ki jih zajemajo pojmi tlake, napora, muke, bolečine.

Prehod h *kvantitativnemu* vidiku dela pri merjenju vrednosti pa opravi Smithov naslednik David Ricardo (1772-1823). Ricardo je že zapustil metafizični diskurz o izvoru vrednosti in se pričel pretežno ukvarjati z vprašanji merila in regulacije vrednosti.¹¹⁴ Pri tem je Ricardo presekal s Smithovim razvojem teorije vrednosti v smeri teorije produkcijskih stroškov, ki kot merilo vrednosti vključuje poleg dela tudi zemljo in kapital, in poskuša ponovno govoriti o čisti delovni teoriji vrednosti. Vendar pa je Ricardo od kvalitativnih elementov dela prešel h kvantitativnemu razumevanju dela, kot pravi Dooley, »za Ricarda bo popolno merilo vrednosti vedno terjalo enake količine dela za produciranje le-te.«¹¹⁵ Kot merilo vrednosti se tako pojavi neka *kvantitativna enota* dela in ne več bolečina, napor, neugodje oziroma muka fizičnega dela. Po Ricardu tako postane *čas* (ure) edino merilo; zahtevnost dela se meri s pomnoževanjem ur. Pri čemer so tudi produkcijska sredstva in kapital izražena v enotah dela kot opredmeteno delo oziroma akumulirano preteklo delo oziroma uskladiščeno delo. Ricardov *čas* kot edino enoto dela kot merila vrednosti je kasneje privzel tudi Karl Marx. *Delovni čas* je tako postal eden ključnih elementov tako v ekonomski teoriji (vsaj marksistično usmerjeni) kakor tudi v delavskih bojih 19. stoletja.

Boj za prosti čas

Čas je predstavljal področje obvladljivosti za delavca v 19. stoletju. Čas, ki se je postopoma pričel deliti na *delovni čas* in *prosti čas* je predstavljal tisti transparentni vidik sicer zelo zapletenih ekonomsko-družbenih odnosov, ki je omogočil delavcem izoblikovanje skupnih ciljev v delavskih bojih. Ni naključje, da so se temeljne zahteve delavskih bojov v zgodnjem kapitalizmu nanašale prav na čas, predvsem na dolžino

¹¹³ Prav tam, str. 132

¹¹⁴ Prav tam, str. 157

¹¹⁵ Prav tam, str. 165

delavnega dne in ter na odmor za malico. Koncept časa, ki si je utrl svojo pot v delovno teorijo vrednosti, torej ni imel zgolj teoretskih nasledkov, temveč je bistveno vplival na splošno oblikovanje življenja delavskih množic.

Postopnemu krajšanju delovnega časa lahko sledimo skozi živahno zgodovino ideje o porazdelitvi dela (angl. *shared work*). Ta je lepo razvidna iz obsežne analize razvoja dela v zadnjih stopetdesetih letih, ki smo jo zgoraj že navajali, *Konec dela. Zaton svetovne delavske sile in nastop posttržne družbe* Jeremija Rifkina. Zgodovina porazdelitve dela je namreč hrbtina plat krajšanja delovnega časa. Rifkin sledi spremembam na trgu dela v zadnjem stoletju in pol, ki so sledile tehnološkim inovacijam in pri tem spremlja idejo o porazdelitvi dela.¹¹⁶ Predvsem po zaslugi delavskih gibanj je bilo doseženo, da je izrazitemu povečanju produktivnosti na prvi stopnji industrijske revolucije v 19. stoletju sledilo skrajšanje delavnika z 80 na 60 ur tedensko. Ko je torej produktivnost zaradi tehnološkega napredka rasla, se je delavnik skrajšal, saj so delavci v bojih dosegli, da so tudi sami želi sodeže od povečane produktivnosti, sicer ne zgolj v obliki višjih mezd, pač pa še posebej v obliki krajšega delovnega časa in torej pri pridobitvi na prostem času in posledično na kvaliteti življenja. Podobno je tudi nadaljnje večanje produktivnosti na prehodu od parnih tehnologij k naftnim in električnim tehnologijam v začetku 20. stoletja vodilo h krajšanju delovnega tedna s 60 na 40 ur. Krajšanje delovnega tedna je tako predstavljalo največji izkupiček, ki so ga delavci v zgodovini potegnili iz nenehnega povečevanja produktivnosti. Vsakokratni večji napredek na podlagi novih tehnologij je namreč grozil s prepolovitvijo potreb po delovni sili, krajši delovni teden pa je tako preprečil nepredstavljivo rast brezposelnosti ali jo saniral, kadar je nastopila, in hkrati še neizmerno doprinesel h kvaliteti življenja.

Porazdelitev dela je tako predstavljala zelo uspešno metodo reševanja problematike zaposlovanja še preden se je razvilo sistematično gibanje. Gibanje za porazdelitev dela se je pod tem imenom, tako Rifkin, rodilo namreč šele v tridesetih letih 20. stoletja, ko je veliki gospodarski krizi iz leta 1929 sledila množična brezposelnost.

¹¹⁶ Rifkin, str. 88-93

Leta 1932 je več kot polovica ameriških podjetij zmanjšala število delovnih ur, da bi ohranila delovna mesta in pospešila potrošniško porabo. Rifkin navaja podjetje Kellogg's kot izstopajoč primer iz takratnega obdobja. V tem podjetju so namesto treh 8-urnih izmen uvedli štiri 6-urne, pri čemer so plačo zmanjšali manj kot število ur. V prihodnjih letih so večkrat evalvirali svojo odločitev in ugotovili, da so delavci, ki delajo manj, toliko bolj produktivni, da podjetje zaradi svoje odločitve ni prav nič utrpelo na rasti produktivnosti. Kljub mnogim dobrim rezultatom uvajanja porazdelitve dela ter kljub veliki splošni podpori skrajšanja delovnega tednika pa predlog zakona o 30-urnem delovnem tedniku, ki so ga v ZDA obravnavali leta 1933, ni bil sprejet. Predsednik Roosevelt je menda, tako Rifkin, kasneje obžaloval, da se ni zavzel za sprejetje tega zakona.

Gibanje za porazdelitev dela je bilo živahno tudi v evropskih državah in ne le v tridesetih letih, temveč tudi proti koncu 20. stoletja, ko so nove tehnološke spremembe ponovno pričele porajati velike tehnološke viške. Tako navaja Rifkin, da so npr. uvedli 30-urni tednik leta 1993 v podjetju Volkswagen, da bi ohranili 31.000 delovnih mest. V Italiji so sindikati delovali pod geslom »Lavorare meno, lavorare tutti«, »delajmo manj, delajmo vsi«. V Franciji je Mitterand naklonjeno obravnaval predloge o 4-dnevnem delovnem tednu itd. Vsi ti predlogi so iskali optimalne rešitve usklajevanja delovnega časa, višine mezd, višine socialnih prispevkov, uspešnosti in konkurenčnosti podjetij, stroškov vzdrževanja brezposelnih in ostalih pomembnih vidikov. V ZDA tudi danes obstajajo *shared-work* prakse kot je npr. »*Unemployment Compensation Plan*«, kjer vzpodbujajo delodajalce, da namesto odpuščanja delavcev uvedejo krajši delovni čas, pri čemer pa se razlika v plači delavcem zagotovi v obliki delnega denarnega nadomestila. Tudi Evropska komisija je že v letih 1982/83 podprla krajšanje delovnega tedna z namenom zmanjševanja brezposelnosti.¹¹⁷ Dejstvo je, da bi lahko s krajšanjem delovnega tedna tudi povsem odpravili brezposelnost, vendar pa mnogi analitiki zagovarjajo tezo, da se mora brezposelnost umetno vzdrževati minimalno pri 6%, saj bi se sicer cena delovne sile tako povišala, da bi negativno vplivala na razvoj gospodarstva.

¹¹⁷ Prav tam

Seveda to zagovarjajo tisti analitiki, ki jih splošno načelo, da ima prav vsak človek pravico do dela, prvenstveno ne zanima.

Iz Rifkinovega zgodovinskega pregleda je razvidno, da je bil pojav porazdelitve dela in s tem krajšanja delovnega tedna vselej uporabljen kot metoda za saniranje posledic gospodarskih kriz, ki so ob delo spravile milijone ljudi. Kar je seveda razumljivo, saj so bile po Rifkinovem mnenju gospodarske krize vselej posledice nesorazmerja med rastjo produktivnosti in rastjo kupne moči potrošnikov. Kriza leta 1929 je nastopila, ko je rast produktivnosti zaradi nenehnih tehnoloških izboljšav poletela v nebo, vendar pa količine produktov, ki so nekontrolirano prihajali na trg, kupna moč prebivalcev ni mogla dohajati. Podjetja so vse več delala na zalogo in polnila skladišča, kar je posledično vodilo do velike krize. Kljub vsem tržnim potezam v 20-tih letih 20. stoletja, ko so uvedli potrošniški kredit in ko se je prebivalce v ZDA z gesli kot je npr. »vrnite denar na delo« nenehno vzpodbujalo h kupovanju, kupna moč ni bila kos množičnosti proizvodov in storitev, ki so prihajali na trg.

Nas pa tukaj ne zanima toliko ekonomski vidik krajšanja delovnega časa za namene saniranja brezposelnosti po velikih krizah, temveč nas zanima predvsem tisti vidik, ki je ob vse bolj enakomernem razporejanju delovnega in prostega časa pričel ljudem omogočati razvoj njihovih življenj izven dela, torej *prosti čas*. Šele ko se z modernim delom prosti čas takole loči od delovnega časa, reprodukcija od produkcije, se razvije tudi ideja o oblikovanju življenja, ki si ga človek sploh omogoči s svojim delom. Kot smo že navajali Marxa zgoraj, »je življenje izven dela. Delo je žrtvovanje življenja za ohranjanje življenja.« Čas, ki ga Ricardo uvede v teorijo vrednosti in ki ga Marx kasneje eksplicira kot *delovni čas*, postane ključen za rojstvo *prostega časa*, te nove vrednote, ki se rodi z meznim delavcem zgodnjega kapitalizma ter z uradniškim delom zgodnjega meščanstva.¹¹⁸ Kot smo v poglavju o mobilizaciji delavcev že omenjali, je v drugi polovici 19. stoletja in vse do 60-tih let 20. stoletja, ideja o kvalitetnem času izven dela, ki ga je sprva ponujalo višanje mezd, kasneje pa še izraziteje razvoj potrošniške družbe, delovala kot eden ključnih elementov mobilizacije delavstva. Koncept časa je

¹¹⁸ Seveda je pojem prostega časa obstajal že prej, kot recimo stoiški *otíum*, a svojega pomena predvsem za množice ni dobil vse do pojava meznega dela.

ključen za oblikovanje modernega pripadnika civilne družbe, ki svobodno razpolaga s svojim življenjem prav zato, ker svobodno razpolaga s svojim časom; čeprav še vedno govorimo o »svobodnem« v navednicah. Prav svoj čas, delovni čas, je tisto, kar človek proda, ko proda svojo delovno silo, da v zameno dobi kvaliteten prosti čas. Za naše razmišljanje tukaj je še posebej pomembno, da ta transparentni in obvladljivi čas, ki je jasno razmejen na delovni čas in prosti čas, prične mezdnemu delavcu in kasneje tudi delavcem v ostalih sektorjih nuditi trden temelj za oblikovanje tako svojih pričakovanj in načrtov kakor tudi mnogih zahtev v delavskih bojih. Čas ne postane le podlaga za zahtevo primernega dohodka, temveč tudi osnovna enota, ki delavcu kot subjektu omogoči opravljati svoje moderno poslanstvo, torej načrtovati in graditi svoje življenje. Delovni čas, prosti čas, vikend, počitnice, prazniki, dopusti, to so postali temeljni elementi oziroma podlaga, na katero je ta delavec-subjekt projiciral svoje predstave o življenju in prihodnosti. Samega sebe je smatral kot subjekta, ker je imel zmožnost žrtvovati del svojega življenja (čas dela) in ker je izbral in oblikoval drug del svojega življenja (prosti čas).

Nekje v 60.-tih letih 20. stoletja se ta temelj obvladljivega časa prične transformirati in v zadnjih nekaj desetletjih počasi spreminjati življenjske pogoje delavca kot subjekta. Enotnost oziroma prepletenost delovnega časa in prostega časa v sodobnih produkcijskih procesih človeku onemogoči obvladovanje lastnega življenja po principu časa in posledično bistveno spremeni njegovo vlogo delavca-subjekta. Linearno tekoče menjavanje časa dela in časa ne-dela vsaj v življenju zahodnega človeka vse bolj izginja, kar človekovo funkcijo *biti subjekt* izpostavlja novi podobi manj obvladljivega, spreminjajočega se, *epizodičnega* časa.

4.2 LINEARNI ČAS VS. EPIZODIČNI ČAS

Priredje epizod življenja

Lytard v enem izmed pisem, objavljenih v delu *Postmoderna za začetnike*, sam koncept *postmoderne* najprej opiše na primeru postmoderne arhitekture: »Postmoderna

arhitektura se znajde v položaju, ko je obsojena na snovanje niza drobnih modifikacij v prostoru, ki ga nasledi od moderne, pri tem pa mora opustiti globalno rekonstrukcijo prostora, ki ga naseljuje človeštvo.«¹¹⁹ Skratka, postmoderna je nadaljevanje moderne, torej nadaljevanje projekta razvoja in napredka, a vendar nadaljevanje tega projekta brez širšega skupnega cilja emancipacije človeštva v celoti. Tisto kar se od moderne ohranja, je gola sila, poriv, ki vselej terja več in naprej, a pri tem ne ohranja temeljnega ideala moderne, ki je hkrati motiviral in legitimiral moderni projekt, tj. splošnega napredka človeštva, ki ga povzema ideja o emancipaciji človeštva kot takega in v celoti. Kot pravi Lyotard:

»Opazujemo in ugotavljamo lahko nekakšen zaton zaupanja, ki so ga zahodnjaki v zadnjih dveh stoletjih polagali v načelo splošnega napredka človeštva. Ta ideja možnega, verjetnega ali nujnega napredka je imela korenine v prepričanju, da bo razvoj umetnosti, tehnologij, spoznanja in svoboščin koristil človeštvu v celoti. /.../ da so pobude, odkritja in institucije legitimni zgolj toliko, kolikor prispevajo k emancipaciji človeštva.«¹²⁰

Kar je ob pretopitvi moderne v postmoderno od tega projekta ostalo, je zgolj *sila* potiskanja stvari naprej, razpršeno, brez stalne smeri in skupnega cilja.

»Razvoj tehno-znanosti je postal sredstvo za povečevanje nelagodja in ne sredstvo za njegovo zmanjševanje. Temu razvoju ne moremo več reči napredek. Izgleda, da se odvija samodejno, z neko avtonomno silo in motoričnostjo, ki je od nas neodvisna. Ne odgovarja več na zahteve, ki izhajajo iz človekovih potreb. Nasprotno, videti je, da rezultati razvoja in njegove posledice vseskozi destabilizirajo človeške entitete, tako individualne kot družbene.«¹²¹

Tisto, kar je za naše vprašanje konstitucije sodobnega delavca kot subjekta tukaj zanimivo, je prav to nadaljevanje moderne brez svoje stare smeri, brez kohezivnega elementa tistega skupnega projekta, ki je sili moderne dajal tudi smer in smoter. Postmoderna je sila delovanja brez širše umestitve in usmeritve, je skupek projektov brez konsistentne zgodbe. Ta Lyotarjev pogled na postmoderno lahko iz njegove makro

¹¹⁹ Lyotard, *Postmoderna za začetnike*, str. 89

¹²⁰ Prav tam, str. 90-91

¹²¹ Prav tam, str. 91-92

ravni prenesemo na mikro raven posameznika, ki je podobno kot družba nasploh, od modernega projekta ohranil le občutek lastne sile oziroma samo-dejavnosti, a brez konsistentne linije delovanja skozi daljše obdobje lastnega življenja; ki je torej prav tako »obsojen na snovanje niza drobnih modifikacij.«

V drugem pismu iz omenjene publikacije Lyotard izpostavi dejstvo, da je razsvetljenstvo in posledično moderna, spravila čas iz prirednega razmerja v zvezno naracijo. Lyotard izpostavi prirednost kot način, ki je značilen za besedila kot so izpovedi Avguština ali Montaigna, kjer gre za

»sprejetje parataksične naravnosti kratkih stavkov, ki so povezani z najelementarnejšim veznikom, veznikom *in*. /.../ Descartes poskuša na kontingentnost, ki jo besedica *in* pušča med sekvencami, izraženimi s stavki, cepiti smotnost nekega niza, ki je usmerjen k obvladovanju in posedovanju 'narave'. (Drugo vprašanje pa je, ali mu to uspe.) Ta moderni modus organizacije časa se v 18. stoletju razvija v *Aufklärung*.«¹²²

Te Lyotardove ugotovitve lahko postavimo v naša razmišljanja o času, ki se skozi življenje sodobnega delavca kaže kot *epizodični čas*, ki nadomesti stari *linearni čas*. Sodobni delavec, kar se zveznosti *časa* tiče, živi v nekakšni pred-descartovski paradigmi. Če je lahko delavec v zgodnjem kapitalizmu in v modernem kapitalizmu 20. stoletja smiselno oblikoval zgodbo svojega življenja¹²³, pa so mu zadnja desetletja 20. stoletja odvzela tisti linearni čas moderne in ga prepustila kontingentnosti veznika *in*. Če je bil delavec v preteklih dveh stoletjih v produkcijske procese pretežno vabljen kot liberalni subjekt, ki si svobodno izbira svoje življenje in si v okviru koncepta kariere (še posebej v 20. stoletju) dolgoročno in konsistentno oblikuje svoje življenje, pa je epizodični čas, v katerem se odvijajo sodobni produkcijski procesi, delavca pritegnil v epizodično oblikovanje lastne identitete. Epizodični čas je nova okoliščina, ki bistveno spreminja konstitucijo liberalnega subjekta. Gre za individuuma, ki se prepoznava kot snovalec in oblikovalec samega sebe in mora zato preko mehanizmov pozabe in racionalizacije nekako na silo ohranjati konsistentnost in trajnost lastne identitete, ki pa

¹²² Prav tam, str. 35-36

¹²³ Glej ugotovitve Richarda Sennetta.zgoraj in tudi v nadaljevanju.

je vendarle vselej znova nova in drugačna. Epizodični čas dopušča zgolj epizodične identitete.

Fikcija, ki je obvladovala življenje kakšnega uradnika v 30.-tih letih 20. stoletja, se tiče samo njegovega zmotnega prepričanja o samo-določanju lastnega življenja, pri čemer pa *konsistentnost zgodbe* njegovega življenja ostaja realna. Sodobnega delavca pa obvladuje dvojna fikcija, kot prva tista o samo-določanju lastnega življenja, ki jo je podedoval kot liberalni subjekt, in kot druga tista, ki jo nenehno sam ustvarja o konsistentnosti lastnega življenja, ki je v resnici le kontingentna zloženka epizod, med seboj povezanih z veznikom *in*. Tisto, kar v praznem prostoru med temi epizodami enega življenja manjka, je realna vez, pa naj bo to vez na način dejanske vzročnosti, ali pa le vez s konsistentnim čustvom ali prepričanjem v ozadju. Manjka nekaj, kar bi premostilo ta goli preskok iz ene epizode v drugo, nekaj, kar bi dokazovalo vsaj tanko nit zveznosti skozi raztrgani čas enega življenja.

Tukaj se morda zdi, da nas je nekoliko zaneslo v žalovanje za umirajočim liberalnim subjektom, vendar ne gre za tako jasno črno-belo situacijo. Tako kot je danes kritika liberalne tradicije nujna in posledično je treba sprejeti tudi to počasno umiranje liberalnega subjekta, pa je vendarle relevantno omeniti tudi muko sodobnika, ki mora nekako preživeti to tranzicijo, ki bo porodila nekakšnega post-liberalnega subjekta, kakršenkoli že bo. Naše simpatije torej ne gredo umirajočemu liberalnemu subjektu, temveč so namenjene temu tranzicijskemu še-ne post-liberalnemu subjektu, subjektu, ki sebe še vedno vidi kot samo-razvijajoče se svobodno bitje, ki konsistentno oblikuje svojo življenjsko zgodbo, a po drugi strani mora živeti v svetu, ki s takšnim subjektom računa le še v ideji, medtem ko so družbeno-ekonomski pogoji bolj kot ne nared za novega subjekta, takšnega, ki se bo gladko prilegel pogojem *epizodičnega časa, brezmejnega zveznega prostora, fleksibilnosti in naključnosti*.

4.3 SVET BREZ DRUGIH PROSTOROV

Že skozi celotno nalogo poleg sprememb pogojev *časa* omenjamo tudi spremembe pogojev *prostora*, ki temeljno zaznamujejo položaj delavca v sodobnih

produkcijskih procesih. Pojem svobodnega dela, ki je konstituiral delavca kot subjekta v zgodnjem in modernem kapitalizmu (od druge polovice 18. stoletja do prve polovice 20. stoletja) se je naslanjal na jasno delitev prostora na *dom* na eni strani in *tovarno/pisarno* na drugi strani. Delavčevo razumevanje sebe kot subjekta je temeljilo na njegovi »svobodni« odločitvi, da del svojega življenja žrtvuje za ohranjanja in kasneje tudi za udobje drugega dela življenja. S tem, ko se je delavec po lastni volji (delno) žrtvoval, se je vzpostavljaj kot subjekt. Njegov jasno razdeljeni *prostor/čas* mu je omogočal materialno platformo, na kateri je razvil ta odnos do sebe kot subjekta, omogočal mu je odhod od doma, od sebe, in prihod nazaj. Ne glede na vso vprašljivost pridevnika svobode v pojmu svobodnega dela, nas zanima, kako se je delavec vse bolj prepoznaval kot subjekt prav zato, ker se mu je čas in prostor življenja preklal na dvoje in mu omogočil odriniti muko, nesvobodo in trpljenje na en pol te delitve, ter s tem ohraniti oziroma pridobiti svobodo na drugem polu.

Zato se nam v pogojih sodobnega dela, ko se je prostor in čas dela prelil v nerazločljivo celoto, zastavlja vprašanje, ali je mogoče misliti emancipacijo, ali si človek lahko zamišlja svobodo, če je ne more misliti v domeni prostega časa in zasebnega prostora, glede na to, da se delo vse bolj prši v celoten prostor in čas človekovega življenja. Zato bomo to in naslednje podpoglavje namenili razmišljanju o Foucaultovem pojmu heterotopij in Certeaujevemu odgovoru na to dilemo. Želimo namreč, čeprav to ni osnovna linija naše naloge, vsaj nekoliko osvetljevati tudi možnosti emancipacije v novih pogojih dela. Kako misliti svobodo, če je ne moremo misliti v kontekstu *prostora svobode* in kontekstu *časa svobode*? Kako misliti emancipacijo v homogenizirajočem prostoru/času sodobne produkcije?

Michel Foucault pojem *heterotopij* razvije v svojem predavanju *O drugih prostorih* iz leta 1967. Njegov pojem heterotopij lahko razumemo kot izjemno ploden temelj za razmišljanja o prostoru danes. Kot bomo videli, je pojem heterotopij možno tudi posredno navezati na Foucaultovo teorijo discipline, vendar pa avtor sam v *Nadzorovanju in kaznovanju* iz leta 1975 te navezave ne vzpostavi. Prav tako je zanimivo, da je objavo pričujočega predavanja odobril šele leta 1984. Na prvi pogled se tako zdi, da je pojem heterotopij neumestljiv v siceršnjo Foucaultovo misel, predvsem v

teorijo discipline. Podrobnejši pogled pa nam bo pokazal, da se njegov kratek spis o drugih prostorih pravzaprav nahaja na nekem prelomu, ki ga lahko opišemo kot prehod od prostorskega, arhitekturno in/ali geografsko podprtega odnosa do drugosti k razpršenemu, imanentnemu položaju drugosti v prostoru brez zunanosti, pri čemer ta prehod sovpade s preходом od arhitekturno zasidranih disciplinskih mehanizmov k razpršenim mehanizmom nadzora. Skratka, Foucaultov govor o drugih prostorih kot govor še daje vtis, da je smiselno govoriti o nečem takšnem kot so povsem drugi, absolutno drugi prostori (heterotopije), geografski, arhitekturni prostori, ki so v določenem razmerju z našim siceršnjim prostorom, prostorom naše kulture, vendar pa nas podrobnejša analiza njegovega pojma heterotopij že vodi v smer pojmovanja heterotopij kot prostorov zgolj v metaforičnem smislu, kar bomo tukaj poskušali tematizirati kot *drugo prostora* namesto *drugi prostor*.

V naslednjem podpoglavju, ki se bo tesno navezoval na to podpoglavje, se bomo naslonili na analizo vsakdanjih praks, t.i. *taktik*, kot jih v knjigi *Iznajdba vsakdanjosti I: Umetnost delovanja* iz leta 1980 opiše Michel de Certeau. Čeprav se Certeau v svojem delu neposredno ne navezuje na omenjeni Foucaultov spis o prostoru, pa je očitno, da po eni strani izhaja iz določenih izhodišč Foucaultovega prostorskega razumevanja pojma discipline, po drugi strani pa poskuša Foucaultu odgovoriti s proti-teorijo: antidisciplina proti disciplini, čas proti prostoru. V tem okviru lahko, kot bomo videli, razumemo Certeaujevo delo kot razvitje Foucaultovega pojma heterotopij: če Foucault še ne more jasno izreči, da heterotopija ne more več biti prostor (ampak da *topos* v pojmu heterotopije nastopa le še metaforično), pa Certeaujeva misel stori prav ta korak, da zajame idejo o nemožnosti *drugih prostorov*, pri čemer to nemožno nadomesti možnost imanentne drugosti prostora, in to *drugo prostora* je pri Certeauju *čas*. Od Foucaultovega topološkega pojmovanja heterotopij bomo tako preko Certeauja prišli do dinamičnega, netopološkega pojmovanja heterotopij.

Heterotopije kot drugi prostori

Foucault svoj čas prepoznava kot dobo prostora, nasproti pretekli dobi časa in zgodovine, ki je značilna predvsem za obdobje 19. stoletja. Kot pravi: »Zdajšnja doba bo

nemara bolj doba prostora. Smo v dobi sočasja, v dobi jukstapozicije, v dobi bližine in daljave, vzporednosti, razpršenosti. Smo v trenutku, v katerem se svet potrjuje, mislim, manj kot neko veliko življenje, ki naj bi se razvijalo skozi čas, kakor pa kot neka mreža, ki povezuje točke in prepleta svoje niti.«¹²⁴ Tukaj se nanaša predvsem na strukturalistično razumevanje prostora kot sistema elementov, vzpostavljenih v mrežo preko skupine relacij, drug v drugem impliciranih in povezanih v konfiguracijah. Prostor se tako razumeva preko pojma položaja: »Položaj je opredeljen z relacijami sosedstva med točkami ali elementi; formalno jih je mogoče opisati kot serije, drevesa, mreže./.../ Smo v dobi, ko se nam prostor daje v obliki relacij položajev.«¹²⁵ V naslednjem koraku pa Foucault odpre enega ključnih vprašanj glede pojmovanja prostora: vprašanje prostora zunanosti. Sodobni prostor, gledano z vidika strukturalizma, namreč predstavlja homogeno celoto notranosti, relacije položajev, ki se vzajemno implicirajo in določajo, vendar pa Foucaulta zanima nekaj drugega, zanima ga heterogenost prostora, prostor zunanosti. Kot pravi: »Prostor, v katerem živimo, s pomočjo katerega smo povlečeni ven iz nas samih, v katerem se pravzaprav odvija erozija našega življenja, našega časa in naše zgodovine, ta prostor, ki nas gloda in najeda, je sam na sebi tudi neki heterogen prostor. /.../ živimo znotraj neke celote relacij, ki opredeljujejo položaje, ki niso zvedljivi eni na druge in jih absolutno ni mogoče postavljati ene nad druge.«¹²⁶ Foucault torej dopolnjuje strukturalistično razumevanje prostora, po katerem se položaji znotraj nekega homogenega prostora vzajemno implicirajo in zvajajo drug na drugega. V prostoru, ki deluje tako homogen, je na delu tudi nekaj heterogenega, nekaj, kar nas gloda in najeda, kar nas povleče ven iz nas samih, kot pravi.

Znotraj tega okvirja nato Foucault zastavi svoje zanimanje. Zanimajo ga *drugi prostori*: »... med vsemi temi položaji, ki me zanimajo, so nekateri, ki imajo to nenavadno lastnost, da so v odnosu z vsemi drugimi položaji, vendar na tak način, da suspendirajo, nevtralizirajo ali sprevračajo celoto odnosov, ki so prek njih načrtovani, zrcaljeni ali reflektirani. Ti prostori, ki so nekako v povezavi z vsemi drugimi, ki pa so

¹²⁴ Foucault, *O drugih prostorih*, str. 214

¹²⁵ Prav tam, str. 215

¹²⁶ Prav tam, str. 216

vendarle v protislovju z vsemi drugimi položaji, so dveh velikih tipov.«¹²⁷ Utopije in heterotopije. Kot temeljni značilnosti teh drugih prostorov lahko torej zaenkrat izpostavimo predvsem dve značilnosti. Prvič, to niso na takšen način drugi prostori, da bi se povsem izmikali relacijam, ki določajo položaje oziroma, da ne bi bili v relaciji z ostalimi položaji, ampak so notranji celoti relacij položajev. Vendar pa so hkrati, drugič, tem relacijam heterogeni na ta način, da jih nevtralizirajo in sprevačajo, so torej na nek način zunanji celoti relacij položajev. Ti dve značilnosti se tako izkažeta kot ena skupna, nekako protislovna značilnost: drugi prostori so notranji in hkrati zunanji nekemu prostoru kot celoti relacij. So nekakšna notranja zunanost, imanentna heterogenost.

Kot omenjeno, so ti drugi prostori dveh tipov. Prvi tip predstavljajo utopije, utopije kot položaji brez realnih krajev. Tukaj pa nas bo zanimal predvsem drugi tip, torej heterotopije. Heterotopije so »... neke vrste dejansko realizirane utopije, v katerih so realni položaji, vsi drugi realni položaji, ki jih je mogoče najti znotraj kulture, hkrati reprezentirani, spodbijani in sprevrnjeni, neke vrste kraji, ki so zunaj vseh krajev, čeprav so kljub temu dejansko lokalizabilni.«¹²⁸ Tukaj se spomnimo na problem, ki smo ga zastavili prej, da se namreč Foucault nekako nahaja na prelomu, kjer ni povsem jasno, ali je heterotopije smiselno razumeti kot dejanske prostore (lokalizabilne), ali pa moramo heterotopijo razumeti metaforično kot nekaj, kar je *drugo prostora* in ne *drugi prostor*. Kot pravi, so heterotopije položaji, ki so zunaj vseh krajev, a vseeno lokalizabilni. Kot bomo videli kasneje na primerih heterotopij, ki jih navaja, se ta problem ves čas odraža.

Foucault navede šest načel, kako opisovati heterotopije oziroma šest glavnih potez heterotopij. Prvo načelo je, kot pravi, »da verjetno ni ene same kulture na svetu, ki ne bi vzpostavljala heterotopij. To je stalnica vseh človeških skupnosti.«¹²⁹ Heterotopije torej niso le nekaj, kar se pojavlja v vseh kulturah, temveč je potrebno izpostaviti tudi to, da so kulture tiste, ki te heterotopije vzpostavljajo. Kot Foucault pravi na nekem mestu, so heterotopije dejanski kraji, ki so načrtovani v sami instituciji družbe. V naslednjem

¹²⁷ Prav tam, str. 217

¹²⁸ Prav tam

¹²⁹ Prav tam, str. 218

koraku razvrsti heterotopije v dve veliki skupini: krizne heterotopije in heterotopije deviantnosti.

Kot primere kriznih heterotopij navede heterotopije v t.i. 'primitivnih' družbah, kjer gre predvsem za obstoj »privilegiranih ali svetih ali prepovedanih krajev, ki so rezervirani za posameznike, ki se znajdejo v odnosu do družbe in v človeškem okolju v katerem živijo, v stanju krize. Adolescenti, ženske v času menstruacije, porodnice, starci itd.«¹³⁰ Danes je mogoče najti samo še ostanke teh 'primitivnih' oblik heterotopij. Foucault navaja primer vojaške službe, ki služi kot heterotopija zato, ker se na ta način prvi znaki spolne zrelosti fanta premestijo nekam drugam, izven prostora družine. Kot drug primer navaja institucijo poročnega potovanja, kjer gre za to, da se mora izguba nedolžnosti dekleta zgoditi 'nikjer' in temu 'nikjer' je ustrezal pač vlak, hotel, torej neka »heterotopija brez geografskih oznak«, kot pravi. Tukaj ponovno vidimo, kako se Foucault s svojim razumevanjem heterotopij giblje nekje med tem, da gre za lokalizirane kraje in tem, da so to vendarle neki ne-kraji, neka mesta, ki samo služijo za umestitev tistih stvari, ki v celoti relacij položajev, v prostoru kulture nimajo oziroma ne morejo imeti svojega mesta, položaja.

Še bolj očitno se to pokaže na primerih, ki jih navaja kot primere heterotopij deviantnosti, ki so bolj značilne za današnji čas. Heterotopije deviantnosti so »tiste, v katere se nameščajo posamezniki, katerih vedenje je deviantno v odnosu do povprečja ali zahtevane norme. To so domovi počitka, psihiatrične klinike; to so, se razume, tudi zapori...«¹³¹ Tukaj se zdi, da Foucault heterotopije razume povsem jasno kot dejanske, materialno zamejene prostore, kot kraje, ki dobijo podobo konkretne institucije zapora, klinike, doma za starostnike. Zdi se, da lahko heterotopije v širšem kontekstu Foucaultove teorije nadzorovanja razumemo kot mesta, kjer je panoptikon najbolj doma, kot arhitekturne in geografske materializacije disciplinskih mehanizmov. In glede na to, da je Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju* razvil misel o tem, kako disciplinski mehanizmi težijo k zapuščenju svojih arhitekturnih, materialnih zidov, kako disciplina postaja vse bolj nelokalizabilna, se nam tukaj zastavlja vprašanje, zakaj ni v tej smeri

¹³⁰ Prav tam

¹³¹ Prav tam, str. 219

vzporedno razvijal tudi pojma heteropij. Prav to je namreč smer, ki nas od pojma *drugi prostori* vodi k pojmu *drugo prostora*.

Vrnimo se na kratko še nazaj k ostalim načelom opisa heterotopij. Kot drugo načelo Foucault navaja spremenljivost funkcioniranja iste heterotopije v različnih družbah. Kot primer navaja heterotopijo pokopališča. »Tretje načelo. Heterotopija ima moč, da na enem samem realnem kraju postavi vstric več prostorov, več položajev, ki so sami na sebi nekompatibilni.«¹³² Primeri: gledališče, kino, vrt, zoološki vrtovi. Četrto načelo je povezava heterotopije s heterohronijo, torej z nekakšnim presekom v času, kot je na primer heterotopija pokopališča povezana s smrtjo kot heterohronijo. Muzeji in biblioteke so takšne heterotopije, ki predstavljajo akumulacijo časa na nekem kraju, ki torej izvirajo iz nekakšnih heterohronij. Takšne hronične heterotopije so tudi praznovanja, sejmišča, počitniška naselja. Peto načelo: heterotopije niso povsem prepustne. Vstop je omejen; ali gre za način prisile kot v primeru zapora, ali za postopke očiščenja kot v primerih svetih prostorov.¹³³ Skratka, gibanje v in iz heterotopij ni stvar prostega prehoda. Na tem mestu Foucault navaja tudi zanimiv primer sodobne heterotopije ameriškega motela, »kjer je ilegalna seksualnost obenem absolutno zaščitena in absolutno skrita, odmaknjena, ne pa tudi kar puščena na prostem.«¹³⁴ Tukaj se nam ponovno pokaže ta posebna lastnost heterotopije kot nečesa, kar znotraj prostora omogoča mesto drugega, tisto, kar znotraj prostora sicer ne more imeti svojega mesta in se mora zato dogajati na nekem kraju, ki pravzaprav deluje kot ne-kraj. Tisto, kar bi moralo pasti ven, ker te zunanosti v pravem pomenu besede ni, dobi svoje drugo mesto znotraj, na nekakšnem mestu notranje zunanosti.

V okviru šestega načela Foucault končno odgovori na vprašanje funkcije heterotopij. Heterotopije niso samo nekakšne 'negativitete', prostori za izrinjanje in skrivanje tistega, kar ne sodi v notranjost prostora neke družbe, temveč tudi 'pozitivitete', prostori refleksije, prostori upanja, sanj, domišljije, možnega, novega. »Njihova vloga je, da ali ustvarijo neki prostor iluzije, ki razkriva vsak realni prostor,

¹³² Prav tam

¹³³ Prav tam, str. 221

¹³⁴ Prav tam, str. 222

vse položaje, znotraj katerih je zgrajeno človeško življenje, kot še bolj iluzorne. /.../ Ali pa, da nasprotno ustvarjajo neki drug prostor, drug realni prostor, ravno toliko popoln, ravno toliko natančen, ravno toliko dobro urejen, kolikor je naš brez reda, slabo urejen in zmeden.«¹³⁵ Kot skrajni primer prve funkcije navaja javno hišo, kot skrajni primer druge pa kolonijo. Dve skrajni funkciji heterotopij nam jasno pokažeta, da heterotopije niso niti neki postranski elementi kultur niti zgolj drugačni opisi disciplinskih institucij, temveč da so tisto *drugo*, ki si ga prostor vsake kulture ustvarja zunaj ali znotraj sebe, z namenom, da izključi heterogenost in vzpostavi lastno homogenost. Glede na eno funkcijo lahko heterotopija deluje kot zrcalo, ki razkriva iluzornost reda, prav tistega reda, ki je heterotopije na podlagi izključevanja določenih elementov ustvaril, glede na drugo funkcijo pa lahko heterotopija predstavlja realen prostor, ki si ga določena kultura na podlagi svojih sanj in domišljije ustvari zunaj sebe, kot so bile npr. popolne jezuitske kolonije. Heterotopije se tako izkažejo po eni strani kot mesta zrcaljenja danega reda, po drugi strani pa kot prostori domišljije in sanj, kot kraji možnega in novega.

Heterotopija torej v nekaterih primerih še lahko predstavlja zunanost prostoru, kot v primeru kolonij od 17. stoletja dalje, kjer so se tvorili novi kraji, popolnoma drugačni od matičnih krajev, vendar pa v večini primerov heterotopij, ki jih Foucault navaja, heterotopija ne predstavlja dejanske zunanosti glede na prostor kulture, v kateri živimo, ampak je *drugo v prostoru*, a drugo, ki ima še vedno prostorski korelat; še vedno gre za drugo, ki ima svojo arhitekturno in geografsko materializacijo, lokalizabilno drugo. Pri čemer to drugo po eni strani reflektira naš prostor, reflektira relacije položajev, po drugi strani je vir možnega in novega. Čeprav kultura sama ustvarja heterotopije na principu izrinjanja tistega, čemur ne najde mesta v sistemu svojega reda relacij, s tem pravzaprav ne homogenizira svojega prostora, ne naredi ga enotnega in celega, temveč s tem eksplicira heterogenost svojega prostora. Tako se na videz homogen prostor neke družbe ali kulture sam odpre zrcalu resnice ter možnemu in novemu. Navidezna homogenost prostora kot sistema relacij položajev se lahko vzpostavlja samo na ta način, da prikrije svojo heterogenost, kot se eksces skrije v motel, v nek ne-kraj, ki je

¹³⁵ Prav tam

pribežališče drugega. Te heterogenosti pa še najbolj zasijejo prav takrat, ko so zbrane v teh drugih prostorih, ki, kot smo zgoraj navajali, »suspendirajo, nevtralizirajo ali sprevračajo celoto odnosov, ki so prek njih načrtovani, zrcaljeni ali reflektirani.«

Prostor brez zunanosti

Videli smo, da Foucault govori o heterotopijah kot o konkretnih krajih, ki imajo svojo geografsko in/ali arhitekturno lokacijo, so pravi prostori v materialnem smislu, ograjeni z mejami kot so stene zaporov, ograje pokopališč, stene motelov, državne meje kolonij. Njegove primere heterotopij lahko okvirno razdelimo v dve skupini. Prvič, imamo tiste heterotopije, ki predstavljajo nek kraj zunaj prostora družbe oziroma kulture, ki neko heterotopijo vzpostavlja, kot je npr. kolonija, ki se nahaja daleč od matične države in je na ta način dejansko nek *drugi prostor*. Tukaj bi lahko dodali še nove primere npr. zaporov, ki so jih vzpostavljali na otokih (Alkatraz, Avstralija). V teh primerih lahko vidimo, da celota sveta nastopa kot razparcelirana celota s posameznimi geografskimi enotami, kjer lahko ena enota predstavlja prostor kulture, ki tvori heterotopijo, druga enota pa predstavlja prostor, kraj, kjer se heterotopija lokalizira. In drugič, imamo tiste heterotopije, ki nimajo svojega mesta zunaj nekega prostora, ki te heterotopije vzpostavlja, temveč dobijo svoje mesto znotraj tega istega prostora, so nekakšni prostori v prostoru, notranja heterogenost, kot to velja za primere zaporov, klinik, motelov. V tej drugi skupini heterotopij, ki so notranje določenemu geografskemu prostoru, lahko prepoznamo to že omenjeno Foucaultovo gibanje na prelomu med razumevanjem heterotopij v konkretnem geografskem smislu kot *druge prostore* in tem, da heterotopije prepoznamo kot *drugo prostora* brez svoje lokalizacije. Vendar pa tega roba Foucault ne prestopi, tudi to drugo skupino heterotopij še vedno razume konkretno topološko; gre za lokalizirano drugo.

Vendar pa Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju* tematizira to problematiko prostora v okviru svoje teorije discipline. Sprva govori o disciplinskih mehanizmih, ki delujejo na podlagi upravljanja prostora. To discipliniranje na podlagi razvrščanja v prostoru se odvija z uporabo različnih tehnik: z zaporo oziroma specifikacijo kraja; po načelu kvadriljiranja oziroma določanja mesta posamezniku; glede na pravilo

funkcionalnih mest za posamezne elemente/posameznike; po pravilu medsebojne zamenljivosti elementov.¹³⁶ Gre torej za disciplinske mehanizme, ki so bistveno vezani na določen zamejen prostor, kraj, ki ni zgolj funkcionalen in hierarhičen prostor, temveč tudi dejanski arhitekturni prostor. Kasneje pa Foucault ugotavlja, da je disciplina zmožna zapuščati svoje arhitekturno okolje. Kot pravi, »medtem ko se na eni strani disciplinski zavodi množijo, kažejo njihovi mehanizmi določeno težnjo, da se 'dezinstitucionalizirajo', da izstopijo iz zaprtih trdnjav, da krožijo v 'prostem' stanju.«¹³⁷ In dalje: »Lahko govorimo o oblikovanju disciplinske družbe v gibanju, ki teče od zaprtih disciplin, od nekakšne družbene 'karantene' k neskončno posplošljivim mehanizmom 'panoptizma'«.¹³⁸ Foucault tukaj opravi prehod od arhitekturnega, prostorskega razumevanja panoptizma k panoptizmu, ki izgubi svojo prostorsko materializacijo, ki ni lokalizabilen, ki, kot pravi, kroži v prostem stanju. S tem pa opravi tudi prehod od prostorskega do neprostorskega oziroma razpršenega odnosa do drugosti. In na ta prehod lahko navežemo razumevanje heterotopij, ki nas od pojma *drugi prostori* vodi k pojmu *drugo prostora*.

Če namreč želimo misliti heterotopije danes, ko se nam prostor daje kot prostor brez zunanosti, potem smo k temu prehodu primorani. Zdaj se dejansko dogaja dokončna desakralizacija starih delitev prostorov, ki jo je pogrešal tudi Foucault: »In morda naše življenje še vedno obvladuje določeno število nasprotij /.../ nasprotja, ki jih sprejemamo kot povsem dana: na primer med zasebnim in javnim prostorom, med družinskim in družbenim prostorom, med kulturnim in koristnim prostorom, med prostorom razvedrila in prostorom dela; vsa še vedno oživlja tiha sakralizacija.«¹³⁹ In če je Foucault leta 1967 prepričan, da se praktična desakralizacija teh nasprotij še ne dogaja, lahko danes zagotovo trdimo, da se je desakralizacija prav na praktični ravni že zgodila.

¹³⁶ Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 158-162

¹³⁷ Prav tam, str. 231

¹³⁸ Prav tam, str. 236

¹³⁹ Foucault, *O drugih prostorih*, str. 216

O koncu geografskega ločevanja prostorov nam vsekakor priča tudi pojav kulturne, politične in ekonomske globalizacije. Hardt in Negri¹⁴⁰ govorita o *deteritorializaciji* sveta. Številne študije o sodobnih načinih dela, ki smo jih že, in ki jih še bomo v nadaljevanju omenjali, nam pričajo o razkrajanju delitev na službeni in zasebni prostor, o razkrajanju delitev na prostor produkcije in prostor reprodukcije.¹⁴¹ Produkcija se ne dogaja v tovarni ali pisarni med štirimi stenami, temveč v razpršenem prostoru produkcije, ki ga lahko imenujemo kar življenje; gre za bioekonomijo. Enormni razvoj telekomunikacij odpira vse še tako materialno zamejene prostore v nek vseobsegajoč prostor virtualnega. Če danes posadiš norca na Foucaultovo 'ladjo norcev'¹⁴², ti bo z ladje nemudoma poslal sms sporočilo. Stara prostorskost v trenutku izgine; norec je tu, tudi ko je tam. Prav tako lahko opazimo, kako se zasebnost daje na oči javnosti, in ne samo skozi vedno večjo količino steklenih stenskih površin, temveč tudi preko svetovnega spleta, kjer se zasebnost daje na vpogled temu največjemu očesu, kar jih je kadarkoli obstajalo. Posamezni prostori se razblinjajo, meje držav postajajo vse manj dejanske meje, meje tovarn in pisarn ne odražajo dejanskih meja današnjih mrežnih podjetij, prostori zasebnega in službenega, zasebnega in javnega se vse bolj prelivajo.

To sodobno izginevanje pomena geografskega prostora predstavlja resen izziv Foucaultovemu konceptu heterotopij. Videli smo namreč, da njegov koncept heterotopij v veliki meri temelji na obstoju geografskih in/ali arhitekturnih prostorov, ki so materialno zamejeni z ograjami, državnimi mejami, z zidovi. Kako torej misliti heterotopije danes, ko te materialne meje, čeprav še vedno obstajajo, bistveno izgubljajo svoj pomen; kako misliti heterotopije, ko se nam prostor daje kot prostor brez zunanosti. Na tej točki moramo storiti ta korak od razumevanja heterotopij kot konkretnih *drugih*

¹⁴⁰ Antonio Negri in Michael Hardt v *Imperiju*, o čemer bomo podrobneje govorili kasneje v poglavju o bioekonomiji..

¹⁴¹ Poleg Hardta in Negrija glej predvsem še avtorje, ki smo jih že omenjali: Paolo Virno, *Slovnica množstva*, Hannah Arendt, *Vita activa*, Boltanski in Chiapellova, *The New Spirit of Capitalism* in drugi.

¹⁴² Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*.

prostorov do razumevanja heterotopij v metaforičnem smislu, torej kot *drugo prostora*, ki pa samo ni lokalizabilno. Na ta način heterotopije ohranijo svojo lastnost, da jih vzpostavlja prostor naše kulture s tem, ko se homogenizira, ko izrinja tisto, čemur ne najde položaja v svojem redu relacij položajev, in ohranijo svoji glavni funkciji, da po eni strani služijo kot zrcalo, ki razblinja iluzije našega reda, po drugi strani pa služijo kot mesto možnega in novega. Vendar pa heterotopij v tem sodobnem razumevanju prostora ne moremo več pojmovati kot materializiranih na nekem kraju oziroma lokaliziranih, temveč jih moramo prepoznati v neki drugi pojavnih obliki.

4.4 EMANCIPATORNA NARAVA *TRENUTKA*

Poskusimo, preden nadaljujemo, za trenutek navezati Foucaultov pojem heterotopij na našo splošno problematiko sodobnega dela, pri čemer pa ne bomo šli tako daleč, da bi trdili, da je bilo mogoče v zgodnjem in modernem kapitalizmu *dom* in *prosti čas* razumeti kot heterotopijo, čeprav bi verjetno v določeni meri to zvezo lahko pokazali, temveč želimo zvezo pokazati le do te mere, da moramo, če želimo misliti emancipacijo v pogojih sodobne produkcije, najti tisto nekaj, kar lahko nadomesti stari obstoj *drugih prostorov*. Pokazati moramo, da sodobni nedeljiv čas in nedeljiv prostor, ki ga je uzurpiralo delo, da sodobni produkcijski procesi, ki so homogenizirali prostor in čas, sicer resda izključujejo razmišljanje o svobodi v okviru starega konceptualnega aparata *prostora/časa svobode*, pri čemer pa se pojavlja nova možnost mišljenja emancipacije, a ne več v *topoloških* terminih, temveč v dinamičnih terminih, sicer *časa*, a ne več zveznega časa, temveč v terminih *trenutka*, kot elementa razdrobljenega časa.

Taktike heterogenosti: dinamični pojem heterotopij

Če se vrnemo k Foucaultu, kako torej misliti heterotopije danes? Kako se pojavlja to *drugo prostora*? Naslonimo se na analize vsakdanjih praks iz prej omenjenega dela *Iznajdba vsakdanjosti I: Umetnost delovanja* Michela de Certeauja, pri čemer moramo najprej opredeliti razmerje med Foucaultom in Certeaujem. Kot smo že

omenili, se Certeau na Foucaultov spis o drugih prostorih neposredno ne navezuje.¹⁴³ Vendar pa lahko kot neko splošno, neposredno vez med njima navedemo najprej dejstvo, da je bil Certeau poznavalec Foucaultove filozofije, predvsem njegove teorije disciplinskih mehanizmov in se nanjo tudi eksplicitno navezuje. Prav zato lahko vzpostavimo, sicer posredno, tudi vez med Certeaujem in Foucaultovim konceptom heterotopij. Kot smo videli zgoraj, je koncept heterotopij možno povezati s teorijo discipline. Foucault kot heterotopije prepoznava iste institucije, ki jih sicer pri njem poznamo kot tipične disciplinske institucije kot so klinika, zapor, psihiatrična ustanova, dom za starostnike. Koncept heterotopij lahko v tem smislu nadgrajuje teorijo nadzorovanja, saj se izkaže, da mehanizmi nadzorovanja pravzaprav nikoli niso povsem uspešni. Ko namreč nek družbeni red, z namenom, da bi homogeniziral svoj prostor, določene deviantnosti izrinja v *druge prostore*, jih s tem hkrati vzpostavlja tudi kot prostore z določenimi funkcijami. Kot smo videli, pa se funkcije heterotopij gibljejo med dvema skrajnima funkcijama: po eni strani reflektirajo samo nepopolnost reda oziroma prostora, ki izključuje, po drugi strani pa lahko predstavljajo vire možnega in novega. V tem oziru lahko rečemo, da postopki discipliniranja sami hkrati tvorijo tudi pogoje antidiscipline. Deviantnosti, sanje, domišljija, posebnosti in nenavadnosti, ki se izrinjajo, ker v tem redu ne morejo dobiti svojega položaja, prav s tem, ko so izrinjene, dobijo svoj položaj kot proti-položaj. V tej točki lahko Certeauja navežemo na Foucaulta. Kot pravi Certeau:

»Če drži, da se mreža 'nadzora' širi povsod in postaja vse natančneje določena, je še toliko bolj nujno, da razkrijemo, kako se celotna družba temu izmika; kateri ljudski postopki (ki so prav tako 'drobceni' in vsakdanji) izigravajo mehanizme discipline in se jim podrejajo le zato, da jih sprevrnejo. /.../ Ti 'načini dela' sestavljajo na tisoče praks, s katerimi si uporabniki znova prisvojijo prostor, ki so ga organizirale tehnike družbeno-kulturne proizvodnje. /.../ da bi obelodanili tajne oblike, ki si jih nadeva razpršena, taktična, brkljanju podobna ustvarjalnost skupin ali posameznikov, ki so že ujeti v mrežah 'nadzora'. Ti postopki in zvijače

¹⁴³ Certeaujeva *Iznajdba vsakdanjosti* je prvič izšla leta 1980, medtem ko je Foucault objavil svojega predavanja *O drugih prostorih* odobril šele leta 1984.

potrošnikov sestavljajo navsezadnje mrežo antidiscipline, ki je predmet te knjige.«¹⁴⁴

Certeaujeve analize se torej tukaj poslužujemo iz dveh razlogov. Prvič, ker jo oblikuje prav z namenom iskanja možnosti te antidiscipline, ker se v tej točki navezuje na Foucaulta. In drugič, ker te možnosti išče v okoliščinah, ko se nam prostor daje kot prostor brez zunanosti in tako odgovarja na vprašanje, kako misliti heterotopije danes. Kako in kam nek družbeni red izrinja tisto, čemur ne najde položaja znotraj svojega prostora, ko ta prostor v geografskem smislu že postaja homogen, ko državne meje, stene tovarn, stene klinik, ograje pokopališč niso več relevantne, ko ne razločujejo več različnih prostorov, ko meje postanejo zgolj še materialne meje brez družbene relevantnosti. To, kar prostor nekega reda izključuje, še vedno tvori heterotopijo, saj gre za izključitev iz prostora danega reda, vendar pa to izključeno ne more več biti topološko materializirano, saj ni več drugih 'prostih' krajev, ni zunanosti prostora.

Zato smo rekli, da danes heterotopije ne moremo več razumeti kot *drugi prostor*, temveč kot *drugo prostora*. K takšnemu razumevanju nas vodijo tudi analize Michela de Certeauja. Certeau ne govori neposredno o drugem prostora, temveč govori o določenih pojavih, ki jih lahko prepoznamo, če tako rečemo, kot *simptome* tega, kar imenujemo *drugo prostora*. Certeau govori o *taktikah*. Taktike je treba razumeti znotraj dvojice strategije-taktike. »Strategija imenujem preračunavanje odnosov moči, ki je možno od trenutka, ko lahko izoliramo subjekt volje in moči od nekega 'okolja'. Strategija predpostavlja kraj, ki ga je mogoče omejiti kot *lastnega* in lahko potemtakem služi kot osnova za vodenje njenih odnosov z jasno ločeno zunanostjo.«¹⁴⁵ Strategije so torej načini delovanja vladajočega reda, so predpisani scenariji in, kar je najpomembnejše, vselej delujejo iz nekega *lasnega kraja*, od koder vodijo razmerje s svojo zunanostjo. Taktike pa Certeau nasprotno razume kot

»račun, ki ne more računati na nekaj lastnega, niti na mejo, ki loči drugega kot neko vidno celoto. Edini kraj taktike je kraj drugega¹⁴⁶. 'Lastno' je zmaga kraja nad

¹⁴⁴ Certeau, str. 43

¹⁴⁵ Prav tam, str. 49

¹⁴⁶ Ko govori Certeau o *kraju drugega*, moramo biti pozorni na to, da se pojem *drugega* tukaj zaradi indeksikalne narave tega pojma nanaša drugače, kot če govorimo o *drugem prostora*. Pri Certeauju

časom. Taktika pa je nasprotno, zaradi svojega ne-kraja odvisna od časa, pripravljena mora biti, da 'v letu zagrabi' prave priložnosti. Ne obdrži tega, kar dobi. Stalno se mora igrati z dogodki, da iz njih naredi 'priložnosti'. Šibki mora sile, ki so mu tuje, stalno obračati sebi v prid.«¹⁴⁷

Za taktike je ključno to, da so del reda nekega prostora, a vendar so mu hkrati zunanje oziroma heterogene. Ker taktika nima svojega kraja, iz katerega bi delovala, se lahko zanaša le na čas, na to, da zagrabi možnosti, ki jih ponuja trenutek, je nomad, ki se pase na tuji zemlji in si tako prisvaja prostor. Taktike po Certeauju izhajajo že od pradavnih zvijač in simulacij rastlin in rib, danes pa jih lahko pri človeku prepoznamo predvsem v *vsakdanjih načinih delovanja*, v praksah hoje, prebivanja, kuhanja, branja, pogovarjanja ipd.¹⁴⁸

Po Certeauju pomembnost taktik spregledujemo predvsem zato, ker napak razumemo dvojico pojmov proizvodnja-potrošnja¹⁴⁹, pri čemer potrošnjo razumemo predvsem kot pasivno asimilacijo, prilagoditev potrošnika objektu potrošnje, pozabljamo pa na dejstvo, da je vsaka uporaba hkrati tudi že nova, sekundarna, tiha proizvodnja. Način, kako nek kulturni proizvod trošimo, uporabljamo, je že ustvarjalna dejavnost, nova proizvodnja. Potrošnik kulture je torej v pasivni poziciji le toliko, da se vedno giblje na tujem terenu, proizvodi, ki jih uporablja, so mu vsiljeni od reda prostora neke kulture, a vendar ni le pasiven, saj se pri načinih uporabe teh proizvodov obnaša na način taktičnosti. Tukaj gre za proizvodnjo na način *práxis*, torej za proizvodnjo brez zunanje proizvoda, za proizvodnjo, kjer je že sam akt proizvodnje edini proizvod. Zanimivo je, da Certeau kot enega posebnih primerov taktik navaja prav hojo po prostoru. Tukaj se nam dobesečni in metaforični pomen prostora prekrivata. Prostor, npr. prostor nekega mesta, je statičen red ulic in trgov in različnih kulturnih proizvodov,

gre za govor z vidika taktike in zato prostor reda neke kulture nastopa kot kraj drugega za taktike, ko pa uporabljamo pojem *drugo prostora*, govorimo z vidika reda naše kulture, kateremu je nekaj *drugo*.

¹⁴⁷ Prav tam, str. 50

¹⁴⁸ Foucault uporablja pojem *taktike* za opis najvišjih oblik disciplinskih praks, torej v skoraj nasprotnem pomenu od Certeauja. Glej *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 186.

¹⁴⁹ Certeau, predvsem str. 41-42, 52-54, 96-102

kljub temu pa hodec po mestu, čeprav ujet znotraj nekega reda, hodi na način tihe proizvodnje, ustvarja s svojim načinom hoje, ko dela prečne povezave, ko se ustavlja in nadaljuje hojo, ko se obrača itd.¹⁵⁰

Skratka, obstoj taktik priča o tem, da znotraj na videz homogenega prostora nekega reda obstaja neka heterogenost, ki nima lastnega prostora, ampak tava po tujem terenu, prav po tistem terenu, ki za to heterogenost znotraj svojega reda ne najde položaja. Ta heterogenost prostora, to drugo prostora, se izraža v obliki taktik, ki so značilne za banalne, vsakodnevne dejavnosti kot so hoja, kuhanje, branje, prebivanje v stanovanju, klepetanje ipd. Taktike so načini, kot pravi Certeau, kako si prostor reda neke kulture napraviti 'primeren za bivanje'.

Zastavili smo vprašanje, kako misliti heterotopije danes, ko razlike med geografskimi prostori izgubljajo relevantnost, ko je težko govoriti o razliki med *tem* in *drugim prostorom*; ali to pomeni konec heterotopij. Ali to pomeni, da se je prostor dejansko homogeniziral, ne samo v geografskem smislu, temveč tudi homogeniziral kot red, ki izniči heterogenosti? Certeaujeva analiza nam kaže, da lahko heterogenosti, ki so notranje samemu prostoru nekega reda, iščemo drugje, ne v topoloških materializacijah kot so klinike, zapori, moteli, svetišča, ampak v razpršenih *delovanjih* vsakdanjih praks. Lahko bi rekli, da današnji prostor reda teh heterogenosti, ki jim ne najde položajev znotraj lastnega prostora, ne izključuje več na način *preselitve* na drugi kraj, temveč na način *banalizacije*, na način tolikšne degradacije na lestvici *pomembnosti*, da se heterogenost že skoraj izniči, je le še malo več kot nič, nekaj, kar ostaja del vsakdanjosti, tako banalen, da ga skoraj ne opazimo. Morda lahko danes heterogenosti na videz homogeniziranega prostora najdemo v tistem, kar nam je najbolj pred očmi; morda je *drugo prostora* naša povsem banalna vsakdanjost. *Načini* hoje, branja, načini gledanja televizije, načini kuhanja, klepetanja, opravljanja opravkov. Da bi celovito izvedli to premestitev heterotopij v netopološke oblike, moramo torej pokazati predvsem dvoje. Prvič, da prostor, ki se homogenizira, izrinja tisto, čemur ne najde položaja, v stanje banalnosti, nerelevantnosti, vsakdanjosti, ki nima nekih lastnih krajev. In drugič, da te

¹⁵⁰ Prav tam, str. 182-195

heterogenosti ohranjajo temeljne funkcije heterotopij, da po eni strani reflektirajo dani red in po drugi strani predstavljajo mesto možnega in novega; in tako predstavljajo možnost resnice in možnost etike.

Certeau nadalje uvede še neko za nas pomembno razliko, razliko med *prostorom* in *krajem*.

»Kraj je red (kakršen koli že je), v skladu s katerim so elementi razporejeni v odnosih sobivanja. S tem je torej izključena možnost, da bi dve stvari bili na istem mestu. Tu vlada zakon 'lastnega': obravnavani elementi so drugi *po*leg drugih, vsak je umeščen na neko 'lastno' in ločeno mesto, ki ga opredeljuje. Kraj je torej trenutna razporeditev položajev. /.../ Prostor nastane, takoj ko upoštevamo vektorje smeri, hitrosti in časovno spremenljivko. Prostor je križišče gibljivih elementov. /.../ Prostor je učinek, ki ga proizvedejo operacije, ki ga usmerjajo, umeščajo v okoliščine, v čas /.../ prostor je v odnosu do kraja to, kar postane beseda, ko je izgovorjena. /.../ prostor je *practiciran kraj*.«¹⁵¹

Prostor kot določeni red, kot relacije položajev, je tako tukaj opredeljen kot *kraj*, medtem ko pa je *prostor*, če naj bo vreden svojega imena, opredeljen kot kraj v času, kot *practicirani kraj*. Vsakdanje prakse, ki so odvisne od ugodnih trenutkov, od »razgibanega časa«, kot pravi Certeau, so tisto, kar kraju daje digniteto prostora. Kraj nekega reda, če želi vzpostaviti videz homogenosti, če se torej želi vzpostaviti kot red, mora izključiti heterogenosti, vendar pa šele vzvraten vdor teh heterogenosti, ki na način nekakšne 'mravljinčje dejavnosti' pridejo kot nomadi na pašo v ta homogen kraj, spremenijo ta kraj v prostor, v živeti prostor.

Glavni zaveznik heterogenosti je tukaj *čas*. Po eni strani vidimo, da heterogenosti, ki jih izključi prostor reda, ker nimajo svojega lastnega kraja, prosto lebdiijo v času, po drugi strani pa je *pravi trenutek* osnovni pogoj za taktike, razgibani čas je dom vsakodnevnih praks. »Priložnost se »zagrabí«, ne ustvari.«, pravi Certeau.¹⁵² Na ta način so razpršene vsakodnevne prakse, banalni opravki *drugo prostora*. Te prakse so prostoru reda notranje in podvržene, saj nimajo svojega lastnega kraja, temveč temeljijo na

¹⁵¹ Prav tam, str. 213-214

¹⁵² Prav tam, str. 170

uporabi produktov kulture tega reda, toda hkrati so te prakse prostoru reda tudi zunanje, saj jih prostor sam izključuje, ko se vzpostavlja kot homogen prostor. Prostor reda izključi kot heterogeno tisto, s čemer ne more upravljati; in takšne so taktike vsakdanjih praks, ki so nakalkulabilne, saj se oblikujejo sproti, iz trenutka v trenutek, ko lovijo ravnotežje v gibanju skozi prostor danega reda. Te vsakdanje prakse odlikavajo iluzornost homogenosti reda prostora, po drugi strani pa sam ta prostor s taktikami, ki ves čas računajo na možno in novo, tudi spreminjajo. V tolikšni meri nam v tej fazi uspe nakazati, kako lahko taktike vsakdanjega življenja prepoznamo kot *simptome* izrinjenih heterogenosti; *heterotopije* se nam tako pokažejo kot *drugo prostora*, kot dinamični pojem heterotopij, kjer heterotopija ni materializirana v nekem drugem kraju, temveč se vedno znova vzpostavi na temelju heterogenosti, ki prosto lebdi v času. Heterotopija nastane, ko izrinjena heterogenost taktično ujame pravi trenutek in se postavi redu naproti.

Problem topoloških predstav

To razmišljanje smo pričeli z ugotovitvijo, da je Foucaultov koncept heterotopije, ki ga razvije v kratkem spisu *O drugih prostorih*, izjemno plodno izhodišče za sodobna razmišljanja o prostoru, predvsem o prostoru kot redu, ki se v svojem poskusu homogeniziranja vselej poslužuje izključevanja heterogenosti. Te heterogenosti so pri Foucaultu našle svoje mesto v *drugih prostorih*, ki so materializirani na nekem kraju, zamejenem z mejami kot so državne meje, zidovi, ograje. Zato smo se vprašali, na kakšen način razumeti heterotopije danes, ko postajajo te geografske, materialne meje vse manj pomembne, ko se prostor reda v geografskem in arhitekturnem smislu dejansko homogenizira. Na podlagi analiz vsakdanjega življenja Michela de Certeauja smo nato napravili poskus, kako misliti heterotopije, ki nimajo svoje prostorske materializacije, lokalizacije, ki niso *drugi prostori*, ampak *drugo prostora*, kako jih misliti kot tisto, kar je razdrobljeno in razpršeno v času in se na temelju taktik vsakdanjega življenja vedno znova postavlja naproti na videz homogenemu prostoru reda, pa čeprav gre za nekaj, kar je temu prostoru/redu notranje. Heterotopije na ta način mislimo kot imanentno drugost prostora. Kot nekaj, kar prostor reda izloči, ker temu ne najde mesta v svojem redu, a ne

izloči v svojo zunanost, saj gre za prostor brez zunanosti; tako to heterogeno kljub izločitvi ostaja v prostoru kot nekakšna notranja zunanost brez topološke materializacije, ki po eni strani zrcali iluzornost prostora reda in po drugi strani odpira mesto domišljiji.

Plodnost te linije razmišljanja od Foucaultovega prostorskega pojma heterotopij preko Certeaujevega pojma taktik do novega, dinamičnega koncepta heterotopij, ki se vedno znova vzpostavljajo na temelju imanentne heterogenosti, ki prosto lebdi v času in čaka na ugodne trenutke, da se postavi redu naproti, plodnost te linije je v prekinjanju tradicionalnega diskurza topoloških predstav. Obravnavanje prostorov kot mnogih in ločenih med seboj, prostorov kot nekih notranjosti v razmerju do svoje zunanosti, se je namreč v zgodovini misli pogosto pojavljalo prav pri vprašanjih svobode, etike, avtonomije. Politična in etična misel je bila ujeta v topološke predstave. V stari Grčiji so na podlagi razlike med *oikosom* in *agoro* dom oziroma gospodinjstvo pojmovali kot prostor nujnosti, trg pa kot prostor svobode. Sodobni liberalizem, nasprotno, pojmuje dom kot zasebno področje svobode, nasproti institucijam (šola, pisarna, tovarna) kot mestom nujnosti in prisile. Kapitalistično gospodarstvo se je oblikovalo kot nov prostor, osvobojen od političnega, ter kot prostor, ki zavzema vedno nova polja, nove prostore. Po odkritju novih kontinentov, so nove svetove, zamejene z oceani, razumeli kot prostore možnega in novega. Govor o svobodi, o možnem in novem, o avtonomiji, o družbenem izključevanju je pretežno temeljil na topoloških predstavah, na predstavah o tem, kako obstajajo določeni prostori, sfere, področja, mesta, ki jim lahko pripadajo ti atributi svobode ali prisile, možnosti ustvarjanja novega ali inercije, avtonomije ali sledništva, vključitve ali izključitve. Danes, ko se nam prostor daje kot prostor brez zunanosti, nas ta ujetost v prostorske predstave omejuje pri razmišljanju o vprašanjih politike, etike, ekonomije. Iskati svobodo v intimnosti lastnega doma, iskati nove možnosti izven državnih meja, iskati lepšo prihodnost v komuni, iskati neko 'celico svobode', iskati diskriminacijo v azilu, in nenazadnje, iskati heterogeno v drugih prostorih; vsa ta iskanja so omejena z vztrajanjem pri starem diskurzu, ki predvsem vprašanja etike in politike navezuje na topološke predstave.

Foucault s svojim konceptom heterotopije vendarle napravi korak v smeri zapuščanja tega diskurza. S svojim eksplicitnim opisovanjem prostora kot prostora neke notranjosti v razmerju do svoje zunanosti sprva sicer deluje kot glasnik tradicionalnega diskurza, vendar pa po drugi strani heterotopije opiše na tak način, da njihova prostorska umeščenost zanje ni več nujni pogoj. Ko se prostor daje kot relacije položajev, drugo ne sodi v nek zunanji prostor, temveč je tisto, kar imanentno prekinja te relacije, kar jih, kot pravi Foucault, nevtralizira. Odpre se možnost razmišljanja o heterotopijah, ki niso geografski ali arhitekturni kraji, ki niso materialno zamejeni prostori, ki niso *drugi prostori*, temveč *drugo prostora*. Heterogenost, ki je živa, dinamična, prakticirana, ne pa zamejena v nek drug kraj; je imanentna drugost prostora brez lokalizacije. Heterotopija tako ostaja *topos* le v metaforičnem smislu. Preden zaključimo to misel, pogledjmo Foucaultovo navedbo primera ladje kot heterotopije *par excellence*:

»Javne hiše in kolonije sta dva skrajna tipa heterotopij, in če navsezadnje pomislimo, da je ladja plavajoči kos prostora, kraj brez kraja, ki živi zase, ki je zaprt vase in ki je istočasno izročen neskončnosti morja in ki iz pristana v pristan, od plovbe do plovbe, od javne hiše do javne hiše pelje prav v kolonije iskat to, kar le-te skrivajo v svojih vrtovih najdragocenejšega, boste razumeli, zakaj je bila ladja za našo civilizacijo od 16. stoletja pa do danes /.../ največja zaloga imaginacije. Ladja je heterotopija *par excellence*. V civilizacijah brez ladij sanje usahnejo, vohunjenje nadomesti avanturo in policija gusarje.«¹⁵³

In če privedemo to misel do konca: kako misliti ladjo danes, kako netopološko misliti ladjo, ki je sama nek ne-kraj, in ki nima kam odpluti in odkoder pripluti nazaj?

To celotno poglavje smo namenili razmisleku o *času* in *prostoru* kot temeljnima pogojema dela in življenja predvsem zato, ker se tako čas kot prostor v zadnjih desetletjih modificirata v smeri homogenizacije, s čimer spodneseta starega delavca-subjekta v njegovi strukturi gibanja med ločenimi prostori in časi, v njegovi strukturi odhajanja (žrtvovanja) in vračanja nazaj k sebi. Homogeniziran čas delavcu kot subjektu odvzame ključno delitev, ki ga je omogočala. Njegova ideja svobode je temeljila na tej

¹⁵³ Foucault, *O drugih prostorih*, str. 223

delitvi, zato smo se vprašali po novih možnostih mišljenja emancipacije v pogojih enotnega prostora in enotnega, a razpršenega časa.¹⁵⁴ Certeaujevo misel o taktikah, ki lovijo primerne trenutke v razpršenem času, smo zato izpostavili kot potencialno mesto trenutkov emancipacije, kot možnost emancipacije v homogenem prostoru in času. Fleksibilne narave človeka torej ne smemo razumeti le kot lastnost, ki jo je izvrstno inkorporiral sodobni kapitalizem, kot si bomo podrobneje pogledali v naslednjem poglavju, temveč jo moramo pričeti raziskovati tudi kot možno izhodišče novih emancipatornih praks, izhodišče, ki je morda edino primerno glede na nove pogoje prostora in časa, ki jih je ustvaril sodobni družbeno-ekonomski sistem.

¹⁵⁴ Tukaj nas zanima le tisti vidik emancipacije, ki se tiče specifične navezave le-te na pogoje prostora in časa. O nekaterih drugih vidikih bomo spregovorili še kasneje v zadnjem poglavju, ko bomo ponovno napravili en majhen ekskurz v razmislek o možnostih emancipacije.

V tem poglavju bomo izpostavili tiste značilnosti sodobnih produkcijskih procesov, ki se tičejo novih principov črpanja presežne vrednosti iz življenja kot takega in v celoti. Če je zgodnji in moderni kapitalizem črpal presežno vrednost iz dela kot tiste specifične dejavnosti človeka, ki je zamejena v vnaprej določene naloge, v določen prostor in čas, pa je za sodobni kapitalizem značilno prav to, da črpa vrednost iz celotnega življenja posameznika in družbe. Nas bo zanimal predvsem tisti vidik bioekonomije, ki nam pokaže, ne samo, kako je v sodobnem kapitalizmu *na delu* življenje kot tako in v celoti, temveč tudi, kako je *na delu delavec kot subjekt*, na delu je njegova zmožnost biti subjekt oziroma njegovo razumevanje sebe kot subjekta. Zato bomo v drugem delu tega poglavja govorili o *ideologiji dela* ter na koncu pokazali še, kako se položaj delavca kot subjekta bistveno spremeni v pogojih *fleksibilnega dela*.

5.1

BIOEKONOMIJA IN BIOPOLITIKA

Koncept *bioekonomije* se pretežno razume kot nasledek in korelat koncepta biopolitike. Če gre pri biopolitiki za širjenje oblastnih razmerij v domeno življenja kot takega in v celoti, potem gre pri bioekonomiji za širjenje principov produkcije v domeno življenja kot takega in v celoti, pri čemer se produkcija poslužuje biopolitičnih mehanizmov. Vendar pa je kljub nekaterim skupnim izhodiščem bioekonomije in biopolitike vseeno zmotno slediti misli, da gre za dva identična procesa, ki se odvijata na dveh različnih področjih. Namen tega podpoglavja je raziskati, v kolikšni meri je koncept biopolitike možno aplicirati na polje ekonomskih procesov, ter pokazati, da bioekonomija pravzaprav ni ekonomski korelat biopolitike, temveč da se bioekonomija v določeni meri sicer poslužuje biopolitičnih principov, vendar pa po drugi strani hkrati deluje celo anti-biopolitično, saj je bioekonomija dejansko možna šele na podlagi nepopolne oziroma zgolj delne učinkovitosti biopolitike. Tukaj bomo o razmerju med biopolitiko in bioekonomijo torej razpravljali zato, da, prvič, osvetlimo pojem bioekonomije, ki je za nas pomemben iz zgoraj navedenih razlogov, ter drugič, da hkrati

ohranjamo odprto misel na možnosti emancipacije v teh bioekonomskih pogojih življenja.

Institucionalna biopolitika in njena aplikacija na ekonomske procese

V tem prvem delu bomo izpostavili koncept biopolitike v ožjem pomenu, kar bomo poimenovali *institucionalna biopolitika*. Tukaj gre za Foucaultov koncept discipline kot principa oblasti, ki deluje znotraj tipičnih institucij kot so zapor, klinika, šola, tovarna. Gre torej za oblastna razmerja, ki so bistveno vezana na določen zamejen prostor, kraj, ki ni zgolj funkcionalen in hierarhičen prostor, temveč tudi dejanski arhitekturni prostor. In videli bomo, kako je ta ožji pojem biopolitike, tj. institucionalne biopolitike, aplikabilen na ekonomske procese, ki so bili značilni za določeno, pretežno že preteklo obdobje kapitalistične ekonomije.

Disciplina v tem pomenu, ki nas tukaj zanima, se vzpostavlja na podlagi upravljanja prostora in časa. Na podlagi upravljanja prostora in časa disciplina izdeluje to, kar Foucault poimenuje »podrejena in izurjena telesa, 'krotka' telesa«. ¹⁵⁵ Discipliniranje na podlagi razvrščanja v prostoru se po Foucaultu odvija z uporabo različnih tehnik: z zaporo oziroma specifikacijo kraja; po načelu kvadriljiranja oziroma določanja mesta posamezniku; glede na pravilo funkcionalnih mest za posamezne elemente/posameznike; po pravilu medsebojne zamenljivosti elementov/posameznikov. ¹⁵⁶ Prav tako ima tudi discipliniranje na podlagi upravljanja s časom svoje značilnosti: vsako dejanje je izdelano po točnem programu; disciplinirano telo je razumljeno kot dobra opora učinkovitemu gibu; s časovnim razporedom je točno določeno razmerje med telesom in objektom (sinteza telesa s produkcijskim aparatom); z regulacijo časa se telo uporablja izčrpno. ¹⁵⁷

Ker že sam Foucault kot enega tipičnih primerov institucij, v katerih disciplinske tehnike delujejo po teh principih, navaja primer tovarn, nam aplikacija biopolitike v tem ožjem smislu kot institucionalne biopolitike na ekonomske procese ne more delati

¹⁵⁵ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 154

¹⁵⁶ Prav tam, str. 158-162

¹⁵⁷ Prav tam, str. 167-171

večjih preglavic. Tovarne, katerih osnovni cilj je ekonomizacija gibov z namenom dvigovanja produktivnosti, so nesporno prototip tovrstnih disciplinskih mehanizmov. Vendar pa je nujno to aplikacijo biopolitike na tovarniške okoliščine zgodovinsko zamejiti. Če podrobneje pogledamo gospodarsko zgodovino v točkah tehnološkega razvoja ter razvoja na področju organizacije dela, lahko, kot smo videli že v prvem poglavju, to zgodovinsko zamejitev natančneje opredelimo z obdobjem nekje od konca 19. stoletja do 60-tih let 20. stoletja.

Začetke resnejše uporabe takšnih disciplinskih tehnik v gospodarstvu lahko opišemo s tem, kar Jeremy Rifkin poimenuje *kult učinkovitosti*. Temeljni mejnik na tem področju predstavlja Taylorjevo delo o načelih znanstvenega upravljanja iz leta 1895. S taylorizmom se namreč razvije moderni pojem učinkovitosti, ki predstavlja največji možni donos ob najmanjšem možnem vnosu (porabi časa, energije, dela in kapitala). Učinkovitost postane merljiv parameter na podlagi organiziranega preučevanja dela in členjena dela na najmanjše možne elemente, kar je omogočilo sistematično izboljševanje storilnosti delavca pri vsakem posameznem elementu dela. Kot smo v prvem poglavju že rekli, takratno čaščenje učinkovitosti ni zajelo samo področja delovnih mest, temveč tudi širšo kulturo. Spomnimo se Rifkinovih primerov, kako so v Združenih državah v prvih desetletjih 20. stoletja povsod ustanavljali društva za učinkovitost in kako so npr. izmerili, kako gospodinja pri pomivanju posode opravi 80 nepotrebnih gibov.¹⁵⁸ Foucault bi bil nesporno navdušen nad tem primerom, ki popolnoma pritrjuje njegovi ugotovitvi, kako »disciplinska kontrola ni zgolj to, da uči ali vsili serijo določenih gibov; vsiljuje še najboljše razmerje med gibom in splošno držo telesa, ki je pogoj za učinkovitost in hitrost tega telesa. Disciplinirano telo je opora učinkovitega giba.«¹⁵⁹

Druga pomembna točka, v kateri lahko prepoznamo aplikacijo Foucaultovih disciplinskih tehnik na ekonomske procese je navpično hierarhično razvrščanje. Foucault ugotavlja, da discipline nevtralizirajo protioblastne učinke z navpičnim razvrščanjem in »zato elemente iste ravni kar se le da neprepustno ločujejo.«¹⁶⁰

¹⁵⁸ Jeremy Rifkin, *Konec dela*, str. 119-123

¹⁵⁹ Foucault, str. 168-169

¹⁶⁰ Prav tam, str. 240

Hierarhično razvrščanje in omejevanje komunikacije na to vertikalno linijo je prav tako značilno za obdobje kapitalistične ekonomije od konca 19. stoletja do 60-tih let 20. stoletja. Začetke izrazitega organiziranja dela po principu oblikovanja mnogih hierarhičnih ravni Rifkin prepoznava že v 50-tih letih 19. stoletja, ko se v ameriški železniški industriji pojavi t.i. moderno upravljanje. Značilnost teh podjetij je bila gigantska hierarhična upravljavska struktura, kjer je šlo za princip številnih hierarhičnih ravni in številnih hierarhij znotraj hierarhij.¹⁶¹ Temeljna komunikacija in nadzor se je tako gibal vertikalno skozi številne ravni teh hierarhij. Kasneje bomo videli, da je sodobni umik vertikalne organiziranosti pred horizontalno ena temeljnih sprememb tako na področju biopolitike kot na področju njene aplikacije na ekonomske procese.

Še ena pomembna točka, kjer lahko Foucaultov pojem discipline prepoznamo v ekonomskih procesih kapitalistične ekonomije v obdobju do 60-tih let 20. stoletja, je možnost ocene in posledična izmerljivost kvalitet in zaslug. Po Foucaultu disciplina tako organizira prostor oziroma ga napravi analitičnega, da je možno z nadzorovanjem posameznika le-tega tudi oceniti, izmeriti kvalitete ter pripisati zasluge.¹⁶² Ovrednotenje dela je seveda eden pomembnejših ekonomskih problemov. Videli smo, kako je taylorizem z znanstveno metodo izmerljivosti učinkovitosti reševal ta problem pri pretežno tovarniških delavcih. V 60-tih letih 20. stoletja, pa se pojavi ciljni menedžment (angl. *target management*) kot odgovor na zahteve višje izobraženih kadrov, ki so želeli bolj transparentno ovrednotenje svojega dela znotraj obstoječih gigantskih hierarhičnih podjetij.¹⁶³ Izmerljivost uspešnosti opravljene delovne naloge tukaj ne temelji na seriji predpisanih gibov (kot pri tovarniškem delavcu), temveč na doseganju cilja, ki je predpisan v okviru določene delovne naloge. Ta prehod od nadzorovanja preko serije gibov k nadzorovanju preko ciljev prav tako predstavlja pomembne spremembe na področju delovanja biopolitike, ki ni več institucionalna biopolitika, temveč biopolitika, ki deluje razpršena onstran kakršnih koli zidov institucij.

¹⁶¹ Rifkin, str. 176-178

¹⁶² Foucault, str. 160

¹⁶³ L. Boltanski & E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, str. 64-66

V tem prvem delu smo želeli pokazati predvsem to, da je biopolitika v ožjem smislu kot institucionalna biopolitika aplikabilna na ekonomska področja v določenem obdobju gospodarske zgodovine predvsem od druge polovice 19. stoletja do 60-tih let 20. stoletja. Seveda v tem primeru govorimo samo o aplikaciji disciplinskih postopkov v ekonomske okoliščine in nikakor še ne govorimo o bioekonomiji; v omenjenem obdobju namreč prenos biopolitičnih mehanizmov v ekonomske procese ne rezultira v bioekonomiji, temveč v taylorizmu in fordizmu. Kot bomo videli kasneje, pa je bioekonomija pojem, ki opisuje specifične sodobne ekonomske procese.

Razpršena biopolitika in sodobni ekonomski procesi

Prej smo izhajali iz ožjega pojma biopolitike kot institucionalne biopolitike kakršno lahko prepoznamo v Foucaultovem prikazu disciplinskih institucij zapora, klinike, šole, tovarne ipd.. Vendar pa že Foucault sam ugotavlja, da je disciplina zmožna zapuščati svoje arhitekturno okolje. Kot pravi, »medtem ko se na eni strani disciplinski zavodi množijo, kažejo njihovi mehanizmi določeno težnjo, da se 'dezinstucionalizirajo', da izstopijo iz zaprtih trdnjav, da krožijo v 'prostem' stanju.«¹⁶⁴ In dalje: »Lahko govorimo o oblikovanju disciplinske družbe v gibanju, ki teče od zaprtih disciplin, od nekakšne družbene 'karantene' k neskončno posplošljivim mehanizmom 'panoptizma'.«¹⁶⁵ Če želimo torej govoriti o sodobnem pojmu biopolitike, moramo zapustiti govor o arhitekturnih disciplinskih institucijah in prestopiti k opisu panoptizma, ki, kot pravi Foucault, kroži v prostem stanju, ki izgubi svoj lasten kraj, ki ni lokalizabilen.

Hardt in Negri ta Foucaultov prehod od institucionalne biopolitike k razpršeni biopolitiki poimenujeta kot prehod od *disciplinarne družbe* k *družbi kontrole*.

»Disciplinarna družba je družba, v kateri je družbena komanda zgrajena skozi razpršeno mrežo *dispozitivov* ali aparatov, ki proizvajajo in urejajo navade, običaje in produkcijske prakse. Delovanje družbe, zagotavljanje ubogljivosti njeni vladavini in njenim mehanizmom vključevanja in/ali izključevanja se vzpostavlja skozi

¹⁶⁴ Foucault, str. 231

¹⁶⁵ Prav tam, str. 236

disciplinarne institucije (zapor, tovarna, azil, bolnišnica, univerza, šola itn.), ki strukturirajo družbeno in predstavljajo logiko, ki ustreza 'razumu' discipline. /.../ Nasprotno pa lahko družbo kontrole razumemo kot tisto (ki se razvije na skrajnem robu moderne in se odpre proti postmoderni), v kateri postajajo mehanizmi komande vse bolj 'demokratični', vse bolj imanentni družbenemu polju, razporejeni skozi možgane in telesa državljanov. Načini družbene vključitve in izključitve, ki so lastni vladavini, so tako vedno bolj ponotranjeni v samih subjektih. /.../ V nasprotju z disciplino pa se kontrola skozi fleksibilne in nestalne mreže širi daleč onstran strukturiranih mest družbenih institucij.«¹⁶⁶

Biopolitika tako ne deluje več skozi vertikalne hierarhije podprte s specifično arhitekturo prostora, temveč deluje razpršeno v horizontalnih mrežah, brez lokaliziranih mest oziroma točk moči.

Če se želimo zdaj v okviru tega koncepta razpršene biopolitike vrniti k našemu vprašanju možnosti aplikacije na ekonomske procese, potem lahko najprej izpostavimo, da je vsaj pri Negriju in Hardtu tukaj nesmiselno govoriti o kakšni aplikaciji, saj biopolitika vselej že vključuje tudi polje ekonomskega. »Ustvarjanje bogastva teži k tistemu, čemur pravimo biopolitična produkcija, produkcija samega družbenega življenja, v kateri se ekonomsko, politično in kulturno vse bolj prekriva in vzajemno investira.«¹⁶⁷ Njun koncept *biopolitične produkcije* tako vključuje tako produkcijo v družbenem smislu produkcije samega družbenega življenja, kakor tudi produkcijo v ekonomskem smislu produkcije presežne vrednosti, ki omogoča akumulacijo kapitala. Razlikovanje med političnim in ekonomskim se tako izgublja. V tem razmisleku pa poskušamo pokazati, da določeno razlikovanje med političnim in ekonomskim na tem mestu lahko vodi k plodnim nasledkom in da je v neki meri to razlikovanje vseeno potrebno.

Zaenkrat pa ostanimo na liniji razmišljanja Hardta in Negrija, ki biopolitiko razumeta kot način oblasti, ki hkrati deluje v registru politike in ekonomije. Njun koncept *Imperija* označuje razpršeno suvereno oblast, ki ureja globalno kapitalistično

¹⁶⁶ Antonio Negri in Michael Hardt, str. 31-32

¹⁶⁷ Prav tam, str. 11

ekonomijo. *Biooblast* tako hkrati deluje v smeri vzpostavljanja političnega reda, upravljanja mnogovrstnosti, kakor tudi v smeri produciranja bogastva. Kot pravita:

»V določenih pogledih velikanske transnacionalne korporacije gradijo osnovno vezivo biopolitičnega sveta. /.../ Velike industrijske in finančne moči na ta način proizvajajo ne samo blago, ampak tudi subjektivitete. Znotraj biopolitičnega konteksta proizvajajo delujoče subjektivitete: proizvajajo potrebe, družbene odnose, telesa in misli – to pomeni, da producirajo producente. V biopolitični sferi je življenje oblikovano tako, da služi produkciji, in produkcija tako, da služi življenju.«¹⁶⁸

Na tej točki se zdi, kakor da je sodobni biopolitični sistem totalni mehanizem, ki samozadostno funkcionira tako, da po eni strani vzpostavlja politični red, ureja mnogovrstnosti, ter po drugi strani s prav istimi mehanizmi totalne kontrole življenja v vseh podrobnostih tudi omogoča produkcijo presežne vrednosti. Vendar je nujnost in brezizhodnost, ki jo nakazuje ta opis, po Hardtu in Negriju le navidezna. Imperij je že konstituiran tako, da v sebi nosi tudi možnost proti-imperija.

Kot pravita: »Imperij je k življenju priklicala multituda.«¹⁶⁹ Multituda kot mnogoterost, raven singularitet, je ustvarila Imperij kot posledico bojev proti prejšnjim oblikam oblasti. Imperij je tako, kljub svoji totalni kontroli na podlagi mehanizmov biooblasti, razumljen kot napredek v političnih bojih, in multituda mora k novim oblikam konstituirajoče oblasti napredovati skozi Imperij. Politični boj tako ni zgolj boj proti poenotujočim in izključujočim silam oblasti, temveč je tudi pozitivna dejavnost gradnje nove oblasti, konstituirajoče oblasti, ki je odprta in nedoločujoča.

Proti-imperij je tako ime za politični boj, ki je hkrati ekonomski boj. Ta boj se odvija na podlagi novega koncepta proletariata, ki ne temelji več na konceptu *izkoriščanja dela*, temveč na konceptu *izkoriščanja življenja*. Sodobni ekonomski procesi namreč, kot smo že večkrat rekli, temeljijo na brisanju mej med produkcijo in reprodukcijo; presežna vrednost se ne črpa le iz dela, opravljenega v produktivnem delovnem času, temveč iz družbenega življenja v celoti. Nova konstitucija proletariata tako daje v ospredje predvsem tiste, ki jih kapital izkorišča v opravljanju *nematerialnega*

¹⁶⁸ Prav tam, str. 38-39

¹⁶⁹ Prav tam, str. 48

delo (simbolna analiza, komunikacija in znanje, proizvodnja afektov). Življenje in delo se prepletata, in tako kot biooblast nadzoruje življenje kot tako in v celoti, tako se sodobni ekonomski procesi napajajo iz življenja kot takega in v celoti. Politični boj, ki je hkrati ekonomski boj, tako pomeni boj proti oblastnemu poenotujočemu in upravljalskemu načelu, kakor tudi proti ekonomskemu izkoriščanju življenja v vseh njegovih aspektih. Ta boj po Hardtu in Negriju privzema obliko spreminjanja Imperija v smeri možnosti razvoja kreativnih sil multiture, njene mnogovrstnosti in razlik, njene zmožnosti, da kreativno razvija oblike družbenega življenja.

Tukaj se nam zastavita dve vprašanji. Prvič, ali je možna oblast, ki ne bo poenotujoča, ki ne bo temeljila na principih, ki iz multiture tvorijo sintetično enost, ki brišejo raznolikosti, ki jih ne morejo upravljati, ki zatirajo kreativnost, katere ne morejo usmerjati. Vendar bomo v tem razmisleku to vprašanje pustili ob strani. In drugič, zastavlja se nam vprašanje možnosti kakršnega koli boji proti ali boja za, glede na to, da je biopolitična oblast vseobsegajoč mehanizem, ki ureja še najbolj podrobne elemente družbenega življenja.

Zdaj se bomo vrnil k vprašanju, ali nam pristop Hardta in Negrija, ki vidita biopolitiko kot enoten mehanizem v polju političnega in ekonomskega, ne preprečuje, da bi odgovorili na to vprašanje o možnosti odpora oziroma možnosti izmika kontroli. Konec koncev tudi avtorja sama možnost gradnje proti-imperija prepoznavata prav v določenih značilnostih ekonomskih procesov, ki jih moramo obravnavati ločeno od koncepta oblastnih razmerij. Videli bomo, da je v določeni meri v interesu ekonomskih procesov, da biopolitični mehanizmi niso povsem uspešni.

Hardt in Negri možnost odpora in spremembe prepoznavata predvsem v specifikah sodobnega kapitalizma, ki temelji na nematerialnem delu. Samo dejstvo, da je komunikacijo, družbeno kooperacijo, tvorjenje odnosov, širjenje informacij, vzbujanje afektov ipd. težko nadzorovati in upravljati, priča o tem, da biopolitika ne more biti povsem uspešna. Prav s tem, ko biopolitika sega do teh področij življenja, prihaja tudi do mej svojih možnosti. Kot pravita avtorja, se »multitudi vlada z instrumenti

postmoderne kapitalističnega sistema¹⁷⁰, hkrati pa lahko vidimo, da elementov življenja, na katerih temelji ta postmoderni kapitalistični sistem, vsaj v določeni meri ni možno nadzorovati ali z njimi upravljati.

Tukaj že nekoliko zapuščamo linijo razmišljanja Hardta in Negrija, saj želimo izpostaviti možnost, da z obravnavanjem področja ekonomije ločeno od področja politike odpremo nove linije razmišljanja o možnostih odpora in spremembe. Sodobni ekonomski procesi namreč resda pretežno temeljijo na biopolitičnih mehanizmih upravljanja s podrobnostmi, vendar je nujno izpostaviti dejstvo, da prav tako temeljijo tudi na samem dejstvu, da z vsemi podrobnostmi družbenega življenja ni mogoče upravljati. Temeljijo na kontingentnosti, ki nenehno kreativno poraja nove oblike življenja in družbe. Ekonomski procesi se kot parazit lepijo na to nenehno kontingentno kreativnost, ki izvira iz družbenega življenja kot takega in iz tega črpajo presežno vrednost. In to protislovno *parazitsko* obliko sodobnih ekonomskih procesov bomo poimenovali *bioekonomija*. Bioekonomije tako ni mogoče obravnavati kot mehanizma, ki je zgolj podaljšek biopolitike na ekonomskem področju, saj ima dvojno, protislovno strukturo: po eni strani se poslužuje mehanizmov biopolitičnega dostopa do vseh podrobnosti družbenega življenja in je v toliko *biopolitična*, po drugi strani pa je hkrati *anti-biopolitična*, saj za svoj parazitski obstoj potrebuje kreativni, mnogoteri, kontingentni moment, ki vsaj v trenutku porajanja uhaja biopolitičnemu nadzoru. Skratka, če bi bila biopolitika kot mehanizem oblasti absolutno uspešna v upravljanju s kreativnimi silami multitude, če se izrazimo s Hardtom in Negrijem, potem bi se sodobni kapitalistični stroj ustavil. Sam je namreč le prazen sistem, ki vselej potrebuje nove vsebine, takšnih vsebin pa mu ne morejo priskrbeti upravljavski mehanizmi razpršene biopolitične oblasti, temveč samo kreativno družbeno življenje kot tako.

Tukaj moramo izpostaviti predvsem razliko med *nadzornim* momentom in *parazitskim* momentom. Biopolitika kot oblastni mehanizem namreč vsebuje le nadzorni moment, ki ima intenco nadzorovanja in upravljanja z vsemi podrobnostmi življenja, medtem ko pa bioekonomijo tvorita oba momenta; zavoljo dostopanja do življenja v celoti, iz katerega črpa presežno vrednost, se seveda poslužuje tega nadzornega

¹⁷⁰ Prav tam, str. 278

momenta in funkcije upravljanja, vendar pa mora zaradi svoje parazitske narave biopolitične nadzorne momente ves čas brzdati in pustiti kontingentnim in kreativnim silam svojo pot, saj prav te sile, na katerih parazitira, predstavljajo pogoj bioekonomije kot take.

V nadaljevanju si bomo podrobneje pogledali nekatere značilnosti sodobnih ekonomskih procesov, z namenom, da z vpogledom v konkretne ekonomske procese potrdimo zgornje ugotovitve o protislovni dvojni naravi bioekonomije, ki je hkrati biopolitična in anti-biopolitična.

Bioekonomija

V okviru eksplikacije zahteve po novi teoriji vrednosti in njene navezave na zahtevo po univerzalnem temeljnem dohodku, italijanski ekonomist Andrea Fumagalli razvija nov koncept dela kot *biodela* ter koncept *bioekonomije*.¹⁷¹ Fumagalli na podlagi koncepta *bioekonomije* gradi novo teorijo vrednosti, ki jo zahteva sodobni čas, saj stare teorije vrednosti (delovna teorija vrednosti, teorija produkcijskih stroškov in subjektivna teorija vrednosti oziroma teorija mejne koristnosti) ne ustrezajo več novim bioekonomskim okoliščinam, kjer je življenje kot tako in v celoti vključeno v produkcijo.

Fumagalli preko razvijanja argumentov v podporo ideje univerzalnega temeljnega dohodka razvija novo teorijo vrednosti, kar je za nas zanimivo predvsem zato, ker nam, neodvisno od tega, ali nas zanima ideja temeljnega dohodka ali ne, ponuja novo konceptualno ogrodje za razmišljanje o načinih vključevanja delavcev v sodobne produkcijske procese. Pri Fumagalliju lahko skozi njegova različna besedila sledimo prehodu od razumevanja univerzalnega temeljnega dohodka kot od dela neodvisnega dohodka do razumevanja temeljnega dohodka kot pravice, ki izhaja iz formule delo = življenje in posledično je zato potrebno to *življenje na delu* nagraditi z brezpogojnim dohodkom. V enem njegovih zgodnejših člankov na to temo opisuje univerzalni temeljni dohodek kot »državlanski dohodek«, kjer o temeljnem dohodku govori kot o dohodku,

¹⁷¹ Po meni znanih podatkih je prav Fumagalli prvi pričel uporabljati koncept bioekonomije, pretežno z namenom utemeljevanja ideje univerzalnega temeljnega dohodka.

ki izvira iz koncepta temeljnih človekovih pravic.¹⁷² V tem zgodnejšem besedilu se bolj kot ne kaže njegovo razumevanje temeljnega dohodka kot pravice, ki izhaja iz statusa človeka kot človeka in nikakor ne iz statusa človeka kot producenta. V tem tekstu eksplicitno trdi, da je temeljni dohodek pač dohodek in ne plača, torej ne nagrada za delo oziroma pravica iz naslova dela. Hkrati pa že v tem besedilu razvija idejo o družbeni produktivnosti, ki v postfordističnih produkcijskih procesih ustvarja presežno vrednost. Nato v besedilu iz leta 2003 *Bioeconomics, Labor Flexibility and Cognitive Work: the Unequal Exchange* analitično zavrne koncepcijo trga dela kot svobodne in razložljive menjave in pokaže, da moramo delo v sodobnem kapitalizmu, tj. v bioekonomiji razumeti kot *skupno dobro*.¹⁷³ Delo = življenje je torej to *skupno dobro*, česar vrednost je neizmerljiva in neprevedljiva v delovne ure posameznega člana skupnosti. Iz tega izpelje zahtevo po univerzalnem temeljnem dohodku. Kot pravi: »V tem kontekstu, ko je glavni vložek za produkcijo življenje samo, je prava nagrada za biopolitični vložek nagrajevanje eksistence same: z drugimi besedami, *temeljni dohodek* in *zajamčen dohodek za vse*«¹⁷⁴ Skratka, univerzalni temeljni dohodek je nagrada za delo = življenje oziroma je pravica iz naslova dela/življenja.

Koncept dela, ki se enači z življenjem kot takim in posledično teorijo vrednosti kot *življenjske vrednosti* (angl. *theory of life-value*) pa Fumagalli celostno in eksplicitno predstavi v skupnem besedilu s Cristino Morini *The life put to work: towards a theory of life-value* iz leta 2010. V tem tekstu Morinijeva in Fumagalli razširita pojem *kognitivnega kapitalizma* na pojem *biokapitalizma*: »S konceptom biokapitalizma opisujemo proces akumulacije, ki ne temelji le na izkoriščanju znanja, temveč na izkoriščanju vseh človeških zmožnosti od odnosno-jezikovnih do čustveno-senzoričnih. Biokapitalizem nakazuje širši spekter pomenov kot hipoteza kognitivnega kapitalizma.«¹⁷⁵ V kontekstu biokapitalizma nadalje govorita o *biodelu*, ki zajema

¹⁷² Fumagalli, Andrea, *Ten propositions on basic income (Basic income in a flexible accumulation system)*.

¹⁷³ Fumagalli, Andrea, *Bioeconomics, Labor Flexibility and Cognitive Work: the Unequal Exchange*

¹⁷⁴ Prav tam, str. 13

¹⁷⁵ Morini, Cristina in Fumagalli, Andrea, *The life put to work: towards a theory of life-value*

jezikovno in kognitivno delo, odnosno delo in simbolno delo, v vseh primerih pa gre za težko izmerljivo participacijo življenja kot takega in v celoti v sodobnih produkcijskih procesih. Zato je v okoliščinah biokapitalizma staro neuporabno *delovno teorijo vrednosti* potrebno modificirati v novo *teorijo življenjske vrednosti*, saj *delo* in *življenje* v sodobnem kapitalizmu sovpadeta.

Pojasniti moramo, da pri uporabi formule *delo = življenje* ne govorimo o pomenskem izenačevanju pojmov »delo« in »življenje«, temveč o nezmožnosti transparentnega ločevanja dejavnosti dela od drugih dejavnosti v človekovem življenju. Če je v preteklosti pojem dela pomenil v prvi vrsti formalno produktivno delo z atributi namernosti, ciljnosti, načrtnosti, smotrnosti in izmerljivosti, pa danes ugotavljamo, da tovrstnega dela ni več mogoče jasno razmejiti od ostalih dejavnosti življenja oziroma od pojavnosti življenja kot takega.

Nadalje lahko izpostavimo ugotovitve Boltanskega in Chiapellove, ki sta analizirala razvoj oblik kapitalizma skozi zadnjih sto petdeset let in ugotavljata, da je za sodobne načine organizacije dela značilno, da se delavec in delovno mesto vzajemno vzpostavljata.¹⁷⁶ Kvalitete delovnega mesta in delovne naloge tako niso jasno določene vnaprej s strani lastnikov kapitala, temveč se vse pogosteje od delavcev pričakuje, da vsaj v določeni meri sami oblikujejo kvalitete svojega delovnega mesta in si določajo način izvrševanja delovnih nalog. Seveda dejstvo, da razlika med delavcem kot osebo in njegovim delom izginja, po eni strani omogoča delovanje biopolitičnih principov na področju ekonomskih procesov, vendar pa po drugi strani tudi omogoča, da delavci kreativno in inventivno spreminjajo ekonomske procese. Kontingentnost in kreativnost mnogoterosti tako ni samo nekaj, kar bioekonomija zgolj dopušča, temveč le-to nujno potrebuje za svoj obstoj.

Podobne tendence lahko prepoznamo tudi na področju položaja osebnih odnosov v ekonomskih procesih. Boltanski in Chiapellova pomenljivo naslovita eno podpoglavje *Tesnoba glede odnosov: Med prijateljstvom in posli*.¹⁷⁷ Ker koncept *aktivnosti, dejavnosti* vse bolj nadomešča klasičen koncept dela, se razlika med službenimi in

¹⁷⁶ Boltanski in Chiapello, str. 131

¹⁷⁷ Prav tam, str. 455

privatnimi odnosi izgublja, blede. Pojavlja se paranoičen občutek nenehne prisotnosti biopolitičnih mehanizmov. Težko je npr. ločiti med prijateljskim in službenim kosilom; gre za negotovost glede tega, ali je človek v določenem odnosu obravnavan kot oseba ali pa kot sredstvo za doseg nekogaršnjih službenih ciljev. Bledenje meje med osebo delavca in njegovim delom je tesno povezano z bledenjem meje med *interesnim* in *brezinteresnim*.¹⁷⁸ Kar želita Boltanski in Chiapellova izpostaviti, ni psihološko vprašanje, ali je človek zmožen delovati brez-interesno, temveč problem, da postaja vse težje razločiti *kapitalske* od *ne-kapitalskih odnosov*. *Ne-kapital* v tem smislu predstavlja tisto, česar ne moremo *poproduktiti*.¹⁷⁹ Tukaj se ponovno izkaže ta dvojnost sodobnih ekonomskih procesov. Po eni strani gre za to, da kapital tudi najbolj osebne odnose in vezi sicer uspe poproduktiti; poproduktiti v tem smislu, da jih prepozna kot delo, iz katerega je mogoče črpati presežno vrednost in zato na njih parazitira. Toda iz dejstva, da nek odnos služi produkciji, ne moremo sklepati tudi na konstitutivni moment, torej na trditev, da je edini *namen* tvorjenja oziroma vzdrževanja tega odnosa goli interes kapitala. Prav nasprotno, glede na prazno, zgolj formalno naravo kapitalističnih ekonomskih procesov, ki svoje vsebine, zapolnitve vselej črpa iz življenja kot takega, lahko sklepamo, da vsaj v določeni meri obstoj ne-kapitalskih odnosov predstavlja pogoj same akumulacije. Bioekonomija je tako glede odnosov med ljudmi po eni strani biopolitična, saj se iz njih napaja in jih zato tudi v določeni meri usmerja, vendar pa hkrati za svoj obstoj potrebuje tudi spontano, kontingentno in kreativno naravo tvorjenja odnosov v družbi, zato zavira totalizacijo biopolitičnega nadzora osebnih odnosov.

Podobno ugotavlja Maurizio Lazzarato. Od sodobnega delavca se vse bolj zahteva postati »dejavni subjekt«. ¹⁸⁰ Ta zahteva po eni strani pogloblja nadzor, po drugi strani pa povečuje potencial svobode. Pri čemer pa se menedžment sooča s protislovno zahtevo, da mora po eni strani delavcu priznati avtonomijo in svobodo dela, hkrati pa ne sme dovoliti redistribucije moči. Lazzaratovo stališče je kljub temu optimistično, saj ugotavlja, da nova družbena delovna sila, ki temelji na nematerialnem delu (kooperacija, znanje, komuniciranje, tvorjenje odnosov) ni ustvarjena s strani industrije, temveč

¹⁷⁸ Prav tam, str. 463

¹⁷⁹ Prav tam, str. 464

¹⁸⁰ Maurizio Lazzarato, *General Intellect: Toward an Inquiry into Immaterial Labour*

industrija to novo družbeno delovno silo le sprejema na krov in si jo prilagaja. »Industrijsko kontroliranje te nove sile predpostavlja neodvisno organizacijo in 'svobodno podjetniško dejavnost' delovne sile.«¹⁸¹ Lazzarato izpostavi še eno za naša razmišljanja pomembno dejstvo. Avtorja/producenta nematerialnega dela razume kot radikalno avtonomnega v njegovih produktivnih sinergijah, pri čemer pa je ključno to, da dejstvo, da kapitalistična logika ovrednoti (monetarno vrednoti) to njegovo produktivnost, ne odvzema avtonomije njeni konstituciji, niti ne odvzema pomena nematerialnemu delu. Gre za to, kar smo prej poimenovali *parazitiranje* kapitala na življenju, kjer parazitiranje nima hkrati funkcije konstituiranja življenja, ampak se iz njega le napaja.

Na to Lazzaratovo stališče lahko naslonimo tudi razlago določenih sodobnih problemov na področju inoviranja. Inoviranje tako na področju tehnologije kot na področju novih produktov in storitev ter na področju organizacije dela danes predstavlja temelj ekonomskega razvoja. Pri tem pa se pogosto pojavlja kritično zavračanje inovacij, ki po eni strani delujejo kot izboljšave z vidika družbenega dobra, npr. z vidika ekologije, a po drugi strani naletijo na odpor zaradi dobičkonosne narave teh izboljšav. Tako so bile npr. vse ekološke inovacije v trenutku, ko so se pojavile, že inkorporirane v kolesje akumulacije kapitala in v očeh mnogih so prav zato izgubile svoj pomen in vrednost. Lazzaratovo stališče izpostavlja pomemben vidik teh problemov, da namreč samo dejstvo črpanja presežne vrednosti iz nekega pojava, le-temu ne more odvzeti družbene vrednosti in pomena. Samo dejstvo, da se ekološki trendi dobro prodajajo, nikakor ne zmanjšuje vrednosti in pomena ekološke naravnosti družbe kot take.

To dvojno naravo kapitala, ki hkrati deluje biopolitično preko upravljanja celovitega življenja in hkrati anti-biopolitično preko naslanjanja na nenadzorljive in kontingentne lastnosti življenja kot takega, lahko prepoznamo tudi na primeru *afektivnega dela* kot ga opisuje Emma Dowling.¹⁸² Dowlingova je družbena raziskovalka, ki je sama deset let delala v strežbi v neki restavraciji, kjer so sledili trendu razumevanja restavracij kot nekakšnih teatrov, kjer se tudi sam akt streženja razume kot

¹⁸¹ Prav tam

¹⁸² Emma Dowling, *Formulating new social subject? An inquiry into the realities of an affective worker*

produkt, ki se ponuja gostom. Po eni strani je bila zato s strani menedžmenta deležna nekakšnega treninga čustvenih veščin, torej nečesa, kar lahko prepoznamo kot biopolitično upravljanje, a po drugi strani je bilo od nje pričakovano, da svoj angažma z gosti obarva z osebno noto, s performansom, kakršen je lasten njej sami. Njena specifičnost, različnost je predstavljala enega bistvenih pogojev ekonomskega procesa, v katerem je sodelovala.

Delavec kot govorec

Še en pomemben element sodobnih produkcijskih procesov, ki nam poleg *čustvenih, osebnostnih, kognitivnih* in podobnih elementov priča o bioekonomski naravi sodobnega kapitalizma, je *beseda na delu*, je beseda kot surovina in kot blago.

Karl Polanyi v svojem delu *Velika preobrazba. Politični in ekonomski viri našega časa* iz leta 1944 razvije koncept *fiktivna blaga*. Polanyi raziskuje nastajanje tržnega gospodarstva konec 18. stoletja in v 19. stoletju in ugotavlja, da je bilo za nastanek oziroma poskus vzpostavitve samoregulacijskega trga nujno oblikovati tri področja svobodnega trga: svobodni trg delovne sile, svobodni trg zemlje in svobodni trg denarja. Kot pravi: »Samoregulacija pomeni, da je vsa proizvodnja namenjena za prodajo na trgu in da vsi dohodki izhajajo iz te prodaje. Zato obstajajo trgi za vse elemente proizvodne dejavnosti, ne le za blago (ki vedno vključuje tudi storitve), temveč tudi za delovno silo, zemljo in denar, njihove cene pa se imenujejo cene blaga, mezde, rente in obresti.«¹⁸³ Trgi delovne sile, zemlje in denarja so najpomembnejši del gospodarskega sistema, vendar pa Polanyi ugotavlja, da so bili prav ti trgi izrazito umetno in prisilno ustvarjeni, saj delovna sila, zemlja in denar očitno niso blaga, če je blago empirično definirano kot predmet, proizveden za prodajo na trgu.

»Delovna sila je le drugo ime za človekovo dejavnost, ki sodi k življenju samemu, to življenje pa nikakor ni proizvedeno za prodajo, temveč za povsem drugačne namene, in prav tako te dejavnosti ni mogoče ločevati od siceršnjega življenja, je skladiščiti ali mobilizirati; zemlja je le drugo ime za naravo, ki je ni ustvaril človek;

¹⁸³ Karl Polanyi, *Velika preobrazba. Politični in ekonomski viri našega časa*, str. 132

in naposled, denar je le simbol kupne moči, ki praviloma sploh ni proizveden, temveč nastane z mehanizmom bančništva ali državnih financ.«¹⁸⁴

Definicija delovne sile, zemlje in denarja kot blaga je zato po Polanyiju povsem fiktivna in trgi delovne sile, zemlje in denarja so nastali prav na podlagi te fikcije. Delovna sila, zemlja in denar so *fiktivna blaga*.¹⁸⁵

K Polanyijevemu spisku treh oblik fiktivnih blag lahko glede na razvoj kapitalizma v zadnjih nekaj desetletjih dodamo še četrto obliko: *beseda kot fiktivno blago*. Da je bila lahko namreč človekova zmožnost komuniciranja postavljena na prosti trg, je morala najprej prevladati fikcija, da je beseda blago. Tako kot je pred dvesto leti prevladala fikcija, da je mogoče človekovo delovno silo kot golo silo telesa ločiti od delavca in jo zato prodati na prostem trgu dela, tako je sodobni kapitalizem ponudil novo fikcijo, da je mogoče človekovo zmožnost komuniciranja kot golo kognitivno silo ločiti od delavca. Vendar je tukaj potrebno izpostaviti pomembno razliko. Fizična sila človeka, ki jo je delavec prodajal na trgu, je bila zaradi pretvorbe v število delovnih ur, zaradi pretvorbe v čas, izmerljiva in temu primerno, čeprav skromno, nagradljiva. Kognitivne zmožnosti, ki jih danes delavec aktivira v proizvodnji presežne vrednosti, pa niso na ta način prevedljive v število delovnih ur ter posledično v ekonomsko vrednost in temu primerno delavec ni nagrajen za opravljeno kognitivno delo. Sodobni delavec kot *govorec* je delavec *pro bono*.

Ta linija razmišljanja nam odpre možnost prepoznati nove oblike privatizacije v sodobnih produkcijskih procesih, kjer se problem privatizacije vse manj kaže kot privatizacija produkcijskih sredstev v obliki strojev, surovin, zemlje in denarja, in vse bolj v obliki privatizacije same govorne zmožnosti človeka. Ena glavnih *surovin* produkcije postaja prav komunikacijska zmožnost človeka, ki je najpogosteje povsem brezplačno na razpolago za mobilizacijo za namene produkcijskih procesov. Le redko je delavec kot govorec za to posebej nagrajen: nagrajeni so npr. delavci v menedžmentu, ki si svoje privilegirane individualne pogodbe pridobijo prav na podlagi dejstva, da imajo v

¹⁸⁴ Prav tam, str. 137

¹⁸⁵ Prav tam, str. 137

svojem telefonskem imeniku številke pomembnežev, ter da so njihova imena v telefonskih imenikih drugih pomembnežev; skratka, posebej so nagrajeni za svoj komunikacijski potencial. V splošnem pa človek kot govorec ostaja *prostovoljec* v proizvodnji presežne vrednosti. Možnosti so omejene. Delavec kot govorec je, kot smo rekli, najpogosteje delavec *pro bono*. V najboljšem primeru si lahko delavci kot govorci priborijo priznanje njihovega komunikacijskega doprinosa k proizvodnji presežne vrednosti, kakor so si to izborili menedžerji, vendar v tem primeru postanejo, sicer plačani, *odtujeni govorci*. Kakor je bila (in še je) fizičnemu delavcu odtujena fizična sila njegovega telesa, tako je kognitivnemu delavcu, delavcu kot govorcu odtujena njegova *sila govora*. Človekova zmožnost *performativnega govora*, govora, ki deluje, je pretvorjena v ekonomsko vrednost in na ta način kapitalizirana in posledično privatizirana.

Posebno povezavo med delom in človekom kot govorcem v kapitalistični družbi je v svojem delu *Vita Activa* prepoznala Hannah Arendt. Arendtova je to povezavo izpostavila kot problematično že preden se je razvil sodobni kognitivni kapitalizem, ki se napaja iz človekovih komunikacijskih in drugih kognitivnih zmožnosti. Njen motiv je bil iskanje razlogov za politično neangažiranost, in ne toliko kritika določenih oblik dela.

Že v prvem poglavju smo rekli, da Arendtova izhaja iz temeljne delitve človekovih dejavnosti na *delo*, *ustvarjanje* in *delovanje*. Delo pomeni v prvi vrsti biološki proces človekovega življenja: delu sledi hranjenje in hranjenju delo. Drug temeljni način dejavnega življenja je ustvarjanje, ki pomeni predvsem ustvarjanje predmetov sveta oziroma ustvarjanje predmetnega sveta kot sveta trajnosti in objektivnosti. Tretja temeljna človekova dejavnost pa je delovanje, ki predstavlja predvsem neposredno bivanje človeka med ljudmi, v polju javnega, v pluralnosti resnične politične sfere. Iz analize Arendtove lahko izluščimo za nas pomembno razliko v odnosu do govora. Govor je namreč kot *praxis* tradicionalno sodil na področje delovanja, ki je področje svobode in ustvarjanja novega. Imamo torej razliko med *practiciranjem govora*, *rabo predmetov* ter *trošenjem dobrin*. Prvo sodi na področje *delovanja*, drugo na področje *ustvarjanja*, tretje na področje *dela*. Arendtova ocenjuje, da se je v kapitalistični družbi domena dela (presnavljanja, golega preživetja)

razbohotila čez preostali dve domeni. Preostala je zgolj še dejavnost proizvodjanja in trošenja dobrin; značilnosti golega proizvodjanja in trošenja je prevzel tudi govor. Tudi beseda se danes, če privedemo razmišljanja Arendtove do konca, zgolj producira in troši.

Naproti temu pesimističnemu stališču Arendtove lahko, tako kot smo to storili že v prvem poglavju, postavimo Paola Virna, ki trdi, da je v sodobnosti delo privzelo načine delovanja in ne obratno, kot pravi Arendtova. In, kot smo že rekli, je ključna lastnost sodobne družbe tudi za Virna, tako kot za Arendtovo, mešanje in prelivanje med področji človekovih dejavnosti, ki so v tradiciji veljala za bolj kot ne jasno ločena področja. Virno je zaostрил stališča Arendtove do te mere, da je povsem zares vzela dokončno sopostavitev področij dela, delovanja in ustvarjanja. Če so ta področja povsem prepletena, potem moramo človekove dejavnosti razumeti kot kompleksen sestav prvin dela, ustvarjanja in delovanja. To pa nam odpre novo pot za razumevanje emancipatornih zmožnosti človekovih dejavnosti danes. Vsaka človekova dejavnost je potencialno lahko emancipatorna, in dejstvo, da je beseda vpotegnjena v produkcijske procese kot surovina, lahko po eni strani pomeni *poproduktenje* besede, ki je namenjena zgolj *potrošnji* besede, po drugi strani pa pomeni, da je človek vsaj potencialno zmožen emancipatorno ravnati tudi znotraj produkcijskih procesov. Beseda je v sodobnih produkcijskih procesih *na delu* v dveh pomenih: prvič, kot surovina za *proizvodnjo* in produkt za *potrošnjo*, ki ustvarja presežno vrednost, ter drugič, kot politični potencial, ki se nahaja v emancipatorni *rabi* besede. Človek lahko besedo *troši* ali *rabi*, lahko počne tudi obje hkrati; v vsakem primeru pa črnogledi scenarij o popolni kapitalistični uzurpaciji prostora govora ne zdrži. Če je beseda na delu v ekonomskem smislu, to ne izključuje možnosti, da je beseda na delu tudi v političnem oziroma emancipatornem smislu.

Giorgio Agamben v svojem kratkem spisu *In Praise of Profanations* prikaže ozadje mehanizma kapitalizacije govora in posledično osvetli možne emancipatorne rabe besede. Po njegovem mnenju je govor, podobno kot druge človekove aktivnosti, v kapitalizmu onemogočen in nevtraliziran v svoji *zmožnosti profanacije*.

V splošnem Agamben profanacijo razume kot zmožnost *nove rabe* določenega predmeta, aktivnosti, prostora ipd. Ta pomen profanacije izpeljuje iz razumevanja profanacije v rimskem obdobju, kjer je profanacija pomenila ponovno vrnitev *svetih* stvari v vsakodnevno prosto rabo ljudem. Gre za tisto, kar je bilo nekoč sveto oziroma v domeni religioznega in je bilo vrnjeno ljudem.¹⁸⁶ Vrnjeno in ne dano ljudem zato, ker je v prvi vrsti postalo sveto tako, da je bilo ljudem odvzeto in dano v rabo bogovom. Profanacija je tako akt vrnitve, ponovne vrnitve nečesa ljudem v vsakodnevno rabo. Pri čemer je pomembno izpostaviti, da ta akt vrnitve ne pomeni nekakšne vrnitve k *naravni rabi* stvari, temveč gre za *novo rabo*, do katere pripelje postopek profanacije.¹⁸⁷

Navezavo na kapitalizem Agamben izpelje s pomočjo Benjaminovega spisa *Capitalism as Religion*,¹⁸⁸ v katerem Benjamin kapitalizem predstavi ne le kot nekakšno sekularizacijo protestantske etike, kot v Wabrovi teoriji, temveč kot pravo religijo. Po Benjaminu je kapitalizem religija, je, prvič, religija kulta, drugič, kulta, ki je večen, saj njegovo čaščenje privzema obliko nenehnega dela brez razlike med časom dela in časom praznika, ter tretjič, je religija, ki ne teži k odrešenju, temveč h krivdi, je religija obupa.

Agamben v kapitalizmu kot religiji prepoznava pomembno razlikovanje od religije nasploh, saj kapitalizem kot religija popolnoma zanemarja rez med *svetim* in *profanim*. Vseobsegajoč kapitalizem tako onemogoča akt profanacije in nove rabe stvari. Kjer *raba* ni več možna, tam se pojavi sfera *potrošnje*.¹⁸⁹ Pojavi se torej nezmožnost profanacije tistega, kar je bilo vpotegnjeno v sfero svetega kapitalistične religije, in kar ne more biti vrnjeno v skupno rabo, kar ne more biti rabljeno, je dano v potrošnjo ali na ogled (potrošnja in spektakel sta namreč po Agambenu dve strani iste nezmožnosti rabe). Agamben tako uvede razliko med *rabo* in *potrošnjo*, pri čemer je značilnost *rabe* v tem, da pusti predmet rabe nedotaknjen, medtem ko *potrošnja* predmet uniči, potroši, onemogoči njegovo rabo.¹⁹⁰ Raba je namreč razmerje z nečim, kar ne more biti lastninjeno, kjer apropiacija ni možna, medtem kot potrošnja temelji na konceptu

¹⁸⁶ Agamben, *In Praise of Profanation*, v: *Profanations*, str. 73

¹⁸⁷ Prav tam, str. 85

¹⁸⁸ Walter Benjamin, *Kapitalizem kot religija*

¹⁸⁹ Agamben, *In Praise of Profanation*, str. 82

¹⁹⁰ Prav tam, str. 83

lastnine, to je na mehanizmu, ki svobodno rabo stvari spreminja v pravico nad stvarmi, v lastninsko pravico.¹⁹¹

Za razumevanje procesa kapitalizacije govora, je treba posebej izpostaviti Agambenovo ugotovitev, da se kapitalizem napaja prav iz čistega profanatornega vedenja, torej iz takšnih ravnanj in aktivnosti ljudi, ki so bila ločena od sebe oziroma od lastne usmerjenosti k ciljem in so tako postala *čista sredstva* oziroma aktivnosti kot *praxis, sredstva brez ciljev*.¹⁹² *Nova raba* je namreč možna samo na podlagi akta profanacije, ki prekinja s prejšnjim načinom rabe in torej določeno aktivnost odtrga od usmerjenosti k določenim ciljem. Šele s tem aktom se odpre pot možni novi rabi. Profanacija je tako trganje aktivnosti in stvari od služenja nekim prejšnjim ciljem ter vzpostavljanje teh aktivnosti in stvari kot čistih sredstev brez ciljev, ki so odprta za nove rabe. In kapitalizem se po Agambenu napaja prav iz teh čistih sredstev, ki so odprta za novo. Kapitalizem nevtralizira in zajema to zmožnost za novo rabo in jo preusmerja na svoj mlin. Enako se dogaja na področju govora. Inkorporirana je prav *brezdelnost* govora, torej njegov profanatorni potencial, zmožnost, da je čisto sredstvo, nevezano na stare cilje. Govor je v kapitalizmu zajet in nevtraliziran v pojavni obliki čistega sredstva, ki je osvobojeno od cilja komunikacije in je kot tako zmožno nove rabe, vendar je govor kot čisto sredstvo tukaj izničen, preusmerjen k ciljem kapitalizma in tako paraliziran v svoji zmožnosti za novo rabo. Kapitalizem torej, moramo dodati, profanacijo hkrati potrebuje in jo hkrati onemogoča.

Na različnih področjih *osebnostnih lastnosti, čustev, govora, ustvarjalnosti* in podobno lahko torej prepoznamo to sodobno dvojnost, to dvojno naravo bioekonomije: po eni strani se za namene črpanja presežne vrednosti iz življenja kot takega in v celoti poslužuje biopolitičnih mehanizmov upravljanja življenja, vendar pa je po drugi strani primorana brzdati prav te iste mehanizme, saj za svoj obstoj potrebuje kreativno

¹⁹¹ Po Agambenu nesreča ljudi izvira iz nezmožnosti rabe predmetov, ki jih imajo v lasti. Prav tam.

¹⁹² Prav tam, str. 87

družbeno življenje. V določenih aspektih tako bioekonomija deluje, oziroma mora delovati, pravzaprav anti-biopolitično.

Bioekonomija vs. biopolitika

Idejo o tem, da je bioekonomija hkrati biopolitična in anti-biopolitična, lahko prepoznamo kot različico ideje o tem, da je v samem kapitalizmu nekaj, kar deluje proti oblastnim razmerjem. Ta misel ni nova. Albert O. Hirschman v svojem delu *Strasti in interesi. Politični argumenti za kapitalizem pred njegovim zmagoslavjem*¹⁹³ ugotavlja, da je bila že za oblikovanje zgodnjega kapitalizma značilna takšna antitetičnost med kapitalistično ekonomijo in oblastnimi razmerji. V takratnih razmerah je šlo pretežno za idejo, da ekonomski interesi kot predvidljivi in racionalni interesi ukinjajo načelo strasti, po katerem so delovali mnogi muhavi, neracionalni in potratni fevdalni vladarji. Hirschman skozi obdobje pretežno 18. stoletja spremlja razvoj misli o tem, kako naj bi razmah kapitalističnega gospodarstva pomagal izboljšati politično ureditev. In nadalje ugotavlja, kako so sodobna nezadovoljstva s kapitalizmom paradoksalno prav posledica uspeha takratnih teženj.

Podobno ugotavljata Hardt in Negri, da je razvoj ekonomskih procesov terjal prekinitev imperialistične politike zahodnega sveta. V tem primeru se izrazito pokaže prav ta lastnost protislovnosti oziroma notranje dvojnosti kapitalistične ekonomije, ki potrebuje za svoj obstoj nekaj, kar ji je drugo oziroma zunanje, a hkrati uveljavlja svojo težno, da le-to ponotranja in subsumira pod svojo domeno. Hardt in Negri se tukaj naslonita na Marxovo razlago *realne in formalne subsumpcije dela pod kapital*.¹⁹⁴ Po Marxu se presežna vrednost ustvarja na podlagi nesorazmerja med delavcem kot proizvajalcem in delavcem kot potrošnikom; v tem nesorazmerju delavec ustvari več vrednosti kot je potrebuje za reprodukcijo. Vendar pa ta presežna vrednost potrebuje svojo *realizacijo*, da ne pride do razvrednotenja vrednosti. Pogoji realizacije vrednosti je širjenje kapitalizma na nove trge izven svoje domene; v primeru imperializma so te nove

¹⁹³ Albert O. Hirschman, *Strasti in interesi. Politični argumenti za kapitalizem pred njegovim zmagoslavjem*

¹⁹⁴ Negri in Hardt, str. 188-197

trge predstavljale kolonije in druga področja sveta, ki niso sodila v domeno obstoječe zahodne kapitalistične ekonomije. Vendar pa po drugi strani ta zdaj realizirana vrednost potrebuje še *kapitalizacijo*, tj. investiranje v nova še nekapitalizirana področja, saj se na ta način kapital plemeniti. Če je torej proces realizacije presežne vrednosti zahteval neko zunanost, pa proces kapitalizacije prav nasprotno terjaja, da se ta zunanost ponotranji, se kapitalizira in postane del domene kapitalizma. V primeru širjenja kapitalizma v svojo zunanost govorimo o procesu formalne subsumpcije dela pod kapital. Prav ta proces formalne subsumpcije (v točki problema kapitalizacije) je zahteval prekinitev imperialističnih oblastnih razmerij, ki so delovala po principu ohranjanja razmerja med notranjostjo (matična država) in zunanostjo (kolonija). Kapitalizem je s svojo protislovno naravo tako terjaj prekinitev oblastnega odnosa notranjost/zunanost, čeprav je s tem tvegaj svoj obstoj, ki to zunanost potrebuje zaradi procesa realizacije presežne vrednosti.

Ko pa formalna subsumpcija dela pod kapital več ne omogoča obstoja kapitalizma, se ekonomski sistem preusmeri v realno subsumpcijo, kjer gre za širjenje kapitalizma znotraj svoje domene. Kot pravita Hardt in Negri, »z realno subsumpcijo postaja integriranje dela v kapital bolj intenzivno kot ekstenzivno, družba pa čedalje bolj krojena po meri kapitala.«¹⁹⁵ Realna subsumpcija dela pod kapital se poslužuje biopolitičnih mehanizmov. Očitno gre za principe upravljanja z vsakršnimi podrobnostmi življenja in z življenjem v celoti. Kot smo rekli, v sodobni kapitalistični ekonomiji razlika med produkcijo in življenjem izginja, saj se kapital oplaja iz vseh vidikov in sfer življenja kot takega. Vendar pa vseeno ostaja vprašanje, ali je ta enoznačna trditev Hardta in Negrija, da je »družba čedalje bolj krojena po meri kapitala« zadostna za opis stanja, ki je posledica realne subsumpcije dela pod kapital. Prvič, če namreč kapital, kot smo rekli, *parazitira* na življenju, predvsem zato, ker je življenje neskončno mnogotero in kreativno, še to ne pomeni nujno, da kapital *kreira* oziroma *kroji* to življenje v celoti. Prej smo pokazali, da ima bioekonomija poleg značilnosti *biopolitičnega nadzorovanja* tudi značilnost *parazitiranja*, ki za svoj obstoj potrebuje obstoj nečesa kontingentnega in neskončno ustvarjalnega, česar ni mogoče povsem

¹⁹⁵ Prav tam, str. 212

nadzorovati in krojiti. Kapitalizem tudi v tem primeru ohranja svojo paradoksalno dvojno naravo, ki se zdaj ne giblje več med dvojico potrebe po zunanosti in potrebe po ponotranjanju te zunanosti (kot pri formalni subsumpciji v času imperializma), temveč se giblje med potrebo po nadzorovanju oziroma upravljanju življenja v celoti na eni strani ter med potrebo po dopuščanju nečesa nenadzorljivega in neulovljivega na drugi strani. Prav ta dvojna narava bioekonomije je lahko izhodišče za zoperstavljanje biopolitičnim oblastnim mehanizmom.

Ideja, ki jo želimo tukaj izpostaviti, je predvsem ta, da v govoru o možnostih emancipacije enačenje političnih oblastnih mehahnizmov in sodobnih ekonomskih procesov, torej enačenje biopolitike in bioekonomije kot dveh identičnih principov na dveh različnih področjih, da to enačenje onemogoča prepoznanje tiste specifikke sodobnih ekonomskih procesov, ki dejansko odpira režo emancipaciji. Biopolitiki kot procesu širjenja biooblasti onkraj klasičnih družbenih institucij, ter bioekonomiji kot procesu širjenja produkcije v sfero življenja, so resda skupni določeni principi širjenja v celotno sfero življanja. Vendar pa bioekonomija, čeprav po eni strani bipolitična struktura, hkrati deluje anti-biopolitično, ker to držo potrebuje za svoj parazitski obstoj. Sodobni ekonomski procesi so torej sami po sebi takšni, da dopuščajo možnost odpora in spremembe.

Skratka, tukaj bioekonomije ne prepoznavamo kot novega družbeno-ekonomskega modela, ki bi popolnoma onemogočal vse vzvode emancipacije, temveč kot nekakšno paradokšno strukturo, ki vleče v dve smeri hkrati, pri čemer pa v tak razdvojen položaj postavlja tudi sodobnega delavca. Zgoraj smo videli, kako sodobni produkcijski procesi vključujejo delavca kot »dejavnega subjekta«, z vsemi njegovimi osebnimi odnosi, z njegovim čustvenim performansom, z njegovo željo, da deluje kot samo-uresničujoče se bitje, skratka, vključujejo ga pod predpostavko, da hoče igrati svojo vlogo liberalnega subjekta. Posameznik, ki sebe smatra kot neavtonomno bitje brez želje po kreativnem snovanju svojega življenja, bo v teh produkcijskih procesih nezaželen, še več, neuporaben bo, saj presežna vrednost ne izhaja iz števila ur, ki jih prebije na delovnem mestu, temveč iz njegove držbe *biti subjekt*. Po drugi strani pa mora

sodobni sistem tega istega posameznika nadzorovati, posegati v njegovo držo oziroma jo previdno vpreči v produkcijski proces. Če temu liberalnemu subjektu pritičejo lastnosti zamišljanja sebe, kreativnega oblikovanja svojega življenja in samo-uresničevanja, potem so to vsekakor elementi, ki jih lahko prepoznamo kot »surovine« sodobnih produkcijskih procesov, surovine oziroma pogonska sredstva, ki jih ni potrebno črpati iz globin zemlje in se zanje boriti na svetovnih trgih, temveč surovina, ki je, še posebej v zahodnem svetu, vse bolj na razpolago za povsem povprečno plačo. Vsekakor ceneje kot nafta. Ta drža posameznikov, drža *biti subjekt*, je postala neizčrpen vir ustvarjanja presežne vrednosti.

Vendar pa, po drugi strani, sodobni produkcijski procesi onemogočajo tega liberalnega subjekta v enem njemu ključnih elementov, tj. v *trajnosti*. Tisto česar ti procesi ne omogočajo, čeprav temeljijo na tem liberalnem subjektu, je izgradnja trajne življenjske zgodbe, linearna naracija, ki je bila tako značilna za delavca v zgodnjem in modernem kapitalizmu. Na ta problem se bomo osredotočili v nadaljevanju tega poglavja, ko bomo govorili o ideologiji dela in o fleksibilnem delu.

5.2 IDEOLOGIJA DELA KOT POGOJ »SUBJEKTA NA DELU«

V sodobnem kapitalističnem gospodarstvu delavec v delo ni prisiljen, temveč je *interpeliran* v Althusserjevem pomenu besede "interpeliran v subjekta". Medtem ko je bil suženj obvladovan z represijo, je svobodni delavec obvladovan z ideologijo. Sodobno *ideologijo dela* lahko tako prepoznamo kot prototip althusserjanskega ideološkega mehanizma.

Eden od značilnih elementov sodobnih produkcijskih procesov je pričakovanje delavčeve absolutne predanosti in zavzetosti za delo. Narava ekonomskih procesov zahteva, da delavci dajejo od sebe več kot zgolj opravljanje določenih nalog v določenem času. Ideologija dela je tisti mehanizem, ki deluje na ravni družbene morale z namenom, da mobilizira delavce oziroma jih sistematično odkrito ali prikrito nagovarja k predanosti in angažiranosti za delo. Pogled v zgodovino ideologije dela nam pokaže,

da si razvoja kapitalizma, kakršnemu smo priča v zadnjih dveh stoletjih, ne moremo zamisliti brez hkratne prisotnosti ideologije dela.

Predzgodovina ideologije dela

Vendar pa ideologije dela niso vselej obstajale. Če sledimo študiji P.D. Anthonyja *The Ideology of Work* iz leta 1977 in tudi drugim študijam, ki se nanašajo na vprašanja dela, lahko na podlagi le-teh sklepamo, da se lahko oziroma se mora ideologija dela vzpostaviti takrat, ko, prvič, v družbi umanjajo principi upravičevanja obstoječih družbenih razmerij, ko je torej potrebno mesto »malega človeka« na novo utemeljiti, in drugič, ko delo dobi posebno mesto na lestvici vrednot, ko delo postane *pomembno*. Zgodovinsko gledano ta dva pogoja sovpadeta z nastopom novega veka in v roku nekaj stoletij pripeljeta do današnjega stanja, ko je ideologija dela že popolnoma vzpostavljena ter povsem ponotranjena in sprejeta.

Prvi pogoj za pojav ideologije dela torej predstavlja izginjanje starih principov utemeljevanja družbenih razmerij v prirojenih statusih in od boga določenih pozicijah. Če se je fevdalni red lahko utemeljeval v prirojenih vlogah tlačanov in fevdalcev, ki jih je blagoslavljal sam bog, potem je jasno, da sekularizacija sveta, ki sledi razsvetljenstvu, postavi družbo v nove okoliščine. Ko se okoli leta 1800 prične množično zaposlovanje v tovarnah, je delavcem njihovo bedno pozicijo v strukturi sveta vse težje utemeljevati na transcendentnih principih naravne prirojenosti in boga. Kot smo že videli v prvem poglavju, je mezdne delavce potrebno mobilizirati v okviru novih, posvetnih načel, kjer je osnovno načelo prav vzpostavljanje dela kot najbolj pomembne dejavnosti človeka, človeka, ki se na novo rojeva v luči ideje o svobodnem posamezniku kot članu civilne družbe. In s tem pridemo do drugega pogoja, da namreč delo v zadnjih nekaj stoletjih postaja eden najbolj *pomembnih*, če ne celo najpomembnejši vidik človekovega življenja. Delo je predstavljano kot plemenita dejavnost, ki človeka konstituira kot človeka. Delo kot samo bistvo človeškega življenja.

Da je to v zgodovini prava novost nam priča odnos do dela, kakršen je bil značilen za staro Grčijo in rimsko družbo, pa tudi za krščansko družbo vse do pojava protestantizma. V stari Grčiji in rimskem imperiju je veljalo, da delo kot tisto neprijetno,

nepomembno, a nujno opravilo, pripada sužnjem, in pripada jim po naravi. Ker so bili sužnji samoumevno na razpolago kot delovna sila in predvsem, ker niso bili svobodni, ideologija dela v takratnem času ni bila potrebna. Sužnjem ni bilo potrebno vabiti, motivirati, mobilizirati za delo, saj so bili le-ti v lasti svojih lastnikov. Podobno velja za fevdalni red, ko tlačani sicer niso bili v lasti fevdalnih gospodov, a vendar so bili odvisni od njihove zaščite, hkrati pa predvsem v krščanskem duhu vzgojeni, da nujnost garanja za preživetje vzamejo nase kot od boga določeno pozicijo v strukturi sveta. Kot pravi Anthony, je bil bog dolga stoletja daleč najboljši organizator dela: »Ni ga takšnega delovodje kot je Bog.«¹⁹⁶

Čprav se v splošnem lahko strinjamo z ugotovitvami avtorjev kot so Arendtova, Virno, Anthony in drugimi, ki delo (predvsem fizično delo) v antičnem svetu prepoznajo kot nečastno in nesvobodno dejavnost, in lahko posledično sklepamo, da v takšnih okoliščinah ni smiselno govoriti o mobilizacijskih elementih kakšne ideologije dela ali kaj podobnega, pa moramo vseeno izpostaviti nekakšne zametke »čaščenja« dela že v zgodnji antiki. Kar nekaj časa pred Platonovo in Aristotelovo precej črno/belo umestitvijo dela v nesvobodno sfero človekovega bivanja, je precej drugačno umestitev dela v svoji pesnitvi *Dela in dnevi* prikazal Heziod. Vsaj deloma lahko njegovo pesnitev, kjer se govor o delu nanaša pretežno na delo majhnega grškega kmeta, razumemo kot enega prvih hvalospevov težaškemu delu, kot nekakšno proto-protestantsko etiko.

Takole pripoveduje Heziod o dveh različnih boginjah prepirljivosti in tekmovalnosti:

»Ni ena Svaja samo, dveh vrst sta Svaji na zemlji:

ena vso hvalo zasluži, če prav jo spoznaš in premisliš,

druga pa grajo; zakaj njuna čud je docela različna.

Ena zločinska je, le zdrahe razvnema in vojno pogubno:

nihče umrljivih ljudi je ne mara, samo ker je nuja

¹⁹⁶ Anthony, *The Ideology of Work*, str. 60

(takšna je volja nesmrtnih), častijo to Svajo krvavo.
Drugo, starejšo, že prej mrakobna je Noč porodila,
a jo Kronides, ki vlada v višavah in v etru prebiva,
vsádil je v Zemlje naročje in storil ljudem dobrodejno:
ta celo lene može, neokretne, na delo spodbuja.
Človek si dela želi, ko vidi, kako je premožen,
kdor se podviza sejat in orat in hišo urejat.
Sosed tekmuje s sosedom, da sam bi si ustvaril
večje imetje: to dobra je Svaja, ljudem dobrodejna.
Meri lončar se z lončarjem, tesar zavida tesarju,
pevec je pevcu zavisten, berač nevoščljiv je beraču.«¹⁹⁷

Po Heziodu torej obstaja nekakšna dobra plat tekmovalnosti in rivalstva, ki se odraža predvsem v motivaciji malega človeka za delo. Heziod prepozna delo kot odrešilno mesto človeka, ki se je rodil kot pripadnik popolnoma ponesrečenega rodu:

»Nikdar si nisem želel pripadati petemu rodu,
rajši umrl bi prej ali rajši pozneje rodil se.
Zdajšnji je rod iz železa: podnevi nikdár ne počiva
žalost in bridka nadloga, ponoči pritiskajo nadenj
težke skrbi, ki pošiljajo bednim ljudem jih bogovi.
Vendar bo tudi v nesrečo kaj dobrega včasih kanilo.«¹⁹⁸

Za tega človeka »železnega rodu« je tisto edino vodilo, ki ga rešuje iz revščine in bede, samo vestno in nenehno delo.

»Ti pa mojih nasvetov nikdár ne pozabi in delaj

¹⁹⁷ Heziod, *Dela in dnevi*, 1-33, str. 32

¹⁹⁸ Prav tam, 174-213, str. 37

brat blagorodni, tako, da te lakota bo sovražila,
Démetra zlahтна, ozaljšana z venci, pa srčno ljubila,
kašče do vrha napolnila z žitom in z drugim pridelkom!
Lakota vedno samo brezdelnim ljudem je družica.
Kdor brez dela živi, na tega ljudje in bogovi
stresajo jezo, kot trot brez žela pohaja okoli,
kar so s trdom čebele pridelale, žre in zapravlja.
Ti pa življenje s primernim si delom uredi, da z žitom,
kadar bo letine čas, skednje si in kašče napolniš!
Z delom ljudje postanejo čred premožni lastniki,
z delom postanejo mnogo bolj vseč nesmrtnim bogovom,
všeč ljudem, ki v dnu duše mrzijo brezdelne lenobe.
Delo ni nikdar sramota; brezdelje prinaša sramoto.
Ako boš delal marljivo, lenuh ti bo kmalu zavidal
tvoje bogastvo; z bogastvom krepost in slava se družī.
V tvoji sedanji usodi je delati daleč najbolje.«¹⁹⁹

Tudi tukaj je marljivo delo, podobno kot kasneje v protestantski etiki, predstavljeno kot pot, ki hkrati vodi po eni strani k materialnemu blagostanju in po drugi strani k pravilni etični držī, torej h kreposti. Predano delo bo človeka materialno obogatilo, ter ga hkrati v dobri luči priporočilo bogovom. Urjenje v vztrajanju pri vsakodnevnem delu ima svoj ekvivalent tudi v vztrajnosti duha v kreposti:

»Zlahka, v velikem obilju lahko malopridnost dosežeš,
ravna je cesta do nje, in blizu je njeno domovlje.
A pred krepost postavili znoj so nesmrtni bogovi,
dolga in strma je pot, ki vodi do nje, in spočetka

¹⁹⁹ Prav tam, 294-333, str. 40

hrapava vsa; ko pa vzpneš se po njej in prideš do vrha,
lažja se vije naprej, čeprav je še zmerom naporna.«²⁰⁰

Skratka, kakorkoli težka je »železna« usoda malega kmeta, delo je tista točka v njegovem življenju, ki mu omogoča dvig nad to usodo ali bolje, daje mu možnost, da se z marljivim delom prikupi bogovom, ki uravnavaajo njegovo usodo. Za razliko od kasnejše antične misli, ki delo slika kot mukotržno, zgolj nujno ter politično in etično nepomembno človekovo dejavnost, je Hiziod nekje na prehodu iz 8. v 7. stoletje pr.n.š. delo opisal kot podarjeno pot h kreposti in naklonjenosti bogov. »Delo nesmrtni bogovi ljudem so v dar poklonili.«²⁰¹

Čeprav torej lahko že v zgodnji antiki najdemo nekaj elementov čaščenja dela in izpostavljanja dela kot *pomembne* človekove dejavnosti in čeprav je tudi srednji vek preko krščanske ideje o garaškem delu na zemlji zavoljo blaženosti v nebesih kazal določene lastnosti mobilizacijskih elementov, pa se dejanska potreba po ideologiji dela pojavi šele z rojstvom t.i. svobodnega dela v drugi polovici 18. stoletja. Kot smo že rekli, se s pojavom industrijskega tovarniškega dela prične delo obravnavati kot svobodna dejavnost, za katero se posameznik kot svobodno bitje odloči in po pogodbi pristopi k delu. Jasno je, da v tem pogodbenem razmerju ni tolikšne svobode kot bi si želeli, a princip v ozadju te ideje je bistveno določil nadaljnji razvoj na področju dela in ideologije dela. Delavec torej ni več po naravi ali božjem ukazu primoran, prisiljen k delu, temveč pristopa k delu kot svobodno bitje. Vendar pa so bile umazane okoliščine zgodnje industrializacije toliko neprivlačne, da seveda od delavcev niso mogli pričakovati velike predanosti in angažiranosti v delo. V tej točki se je upravljanje tovarniškega dela počasi pričelo naslanjati tudi na tradicijo protestantske delovne etike, ki je delo prvič v zgodovini povzdignila na vrh vrednostne lestvice. Šele v 19. stoletju se tako masovno prične obravnavati delo kot vrednoto, kot bistveno dejavnost človekovega življenja. Ta čas seveda sovpade z rojevanjem delavskega razreda najprej v Angliji in

²⁰⁰ Prav tam, 254-293, str. 39

²⁰¹ Prav tam, 395-413, str. 43

nato še drugod, kakor tudi z razmahom srednjega meščanskega razreda uradnikov, intelektualcev, trgovcev, bankirjev in drugih.

Ideologija dela kot pogoj koncepta odtujitve/alienacije

Anthony v svoji študiji *Ideology of Work* izpostavi zelo zanimivo povezavo med ideologijo dela in konceptom odtujitve oziroma alienacije. Marx je velik del svoje kritike kapitalizma gradil na pojmu odtujitve, ki ima sicer mnogo pomenov in vidikov, a v ozadju vsem pomenov lahko prepoznamo skupen problem, namreč delavčevo izgubo nadzora nad procesom dela in produkti dela. Anthony pa pronicljivo pokaže, da odtujitev dela ni neposredna posledica novih industrijskih kapitalističnih produkcijskih procesov, temveč da med obema pojavoma kot nujni pogoj nastopa še ideologija dela.²⁰² Ideologija dela, kot smo rekli, namreč temelji na dejstvu, da prav v obdobju rojevanja kapitalizma delo postaja moralna in splošna družbena vrednota, ideja o tem, da je človek prav skozi svoje delo najbolj človeški, najbolj »pri sebi«, pa je del te nove ideologije dela kot pomembne, bistvene dejavnosti človeka. Skratka, misel o tem, da je človek na delu odtujen samemu sebi, da mu je odtegnjeno njegovo bistvo, je možna šele ob predhodnem pristanku na ideologijo dela. Anthony tako zanimivo pokaže, da tako kapitalistično mobiliziranje delavcev kot tudi marxistična kritika kapitalizma izhajata iz enotne predpostavke, iz ideologije dela, ki delo vzpostavlja kot bistveno človekovo dejavnost.²⁰³ Delo je lahko razumljeno kot odtujeno šele potem, ko je že prevladala ideologija o tem, da se človek izpolnjuje predvsem skozi delo. Človekovo težaško, odtujeno mezdno delo se zazdi nehumano šele takrat, ko privzamemo, da je delo konstitutivni element človeškosti človeka oziroma samo bistvo človeka kot takega. Anthonyjeva opazka o tej nujni zvezi med pojmom odtujenega dela in ideologijo dela je za nas zanimiva zato, ker nam na še enem primeru pokaže, kako je pojem *svobodnega dela* nastopil kot eden ključnih elementov novega liberalnega subjekta, ki ga poraja moderni svet. Ko se ta liberalni subjekt uresničuje, njegova pot nujno vodi tudi skozi delo, ki ga opravlja, kjer pa potemtakem ne sme izgubiti samega sebe, temveč, prav

²⁰² Anthony, str. 145

²⁰³ Prav tam, str. 137-145

nasprotno, v svojem delu mora najti samega sebe. Ta vidik zgodnje moderne vizije o liberalnem subjektu se pričel polno uresničevati šele v drugi polovici 20. stoletja.

V življenje priklicani subjekt dela

Za kapitalizem 20. stoletja, še posebej pa v drugi polovici 20. stoletja, je zatorej značilna še mnogo bolj intenzivna in poglobljena ideologija dela. Delavce se je novačilo oziroma mobiliziralo z gesli, ki v delu neposredno ponujajo samouresničitev, osebni razvoj, samo-izpolnitev in podobno. Da bi iz delavca potegnili čim več, si je sodobni menedžment ob pomoči različnih družboslovnih znanosti razvil cel spekter metod mobilizacije. Družbeni analitiki so npr. z raziskavami ugotovili, da so ljudje, ki se želijo na delovnem mestu samouresničiti, pripravljeni delati za manjšo plačo²⁰⁴, in na podlagi takšnih analiz je menedžment pogosto prišel do cenejše delovne sile, kateri je del plače preprosto nadomestil s prazno obljubo osebne rasti in samo-izpolnitve ob nenehni izzivih in s podobnimi floskulami. Ta ideologija dela, ki služi mobilizaciji predanih delavcev, ne prihaja le iz naslova menedžmenta, temveč tli v celotni družbi. Prepoznamo jo lahko v programih šolstva, ki so usmerjeni v osebno rast učencev, prepoznamo jo lahko v programih političnih strank, ki obljublajo svoboden razvoj posameznikom, in politikah zaposlovanja, ki jih izvajajo tako javne kot zasebne agencije za zaposlovanje in podobno. In nenazadnje jo lahko prepoznamo v osebnih ciljih večine mladih posameznikov, ki so ideologijo dela že dovolj ponotranjili, da si svoje življenje zamišljajo kot uresničevanje svojih poklicnih želja.

Ideologijo dela lahko zato prepoznamo kot prototip delovanja ideoloških mehanizmov kot jih opiše Althusser v svojem znanem članku *Ideologija in ideološki aparati države* iz leta 1970. Ključno pri Althusserju je, da sta, kot pravi, ideologija in interpelacija individuumov v subjekte ena in ista stvar, dve plati istega.²⁰⁵ Ideologija deluje prav na ta način, da posameznika interpelira v subjekta, pokliče ga, prikliče ga v subjekta, konstituirajo ga kot avtorja svojih dejanj in središče svojih iniciativ. Da

²⁰⁴ Prav tam, str. 232

²⁰⁵ Althusser, *Ideologija in ideološki aparati države*, v: *Izbrani spisi*, str. 100

posameznik ni več zgolj neka posamezna entiteta, temveč subjekt, dejavno sebstvo, ki si določa svoje življenje. Znana Althusserjeva formula tega poklica, prikllica: »Hej, vi tam!«,²⁰⁶ na katerega se prav vsak individuum odzove in se s tem vzpostavi kot subjekt, deluje identično kot geslo na tistem razpisu za prosto delovno mesto iz leta 1998, ki smo ga omenjali v prvem poglavju, kjer na vrhu oglasa z velikimi črkami piše: »Ste to vi?«. Tako se delavca priklči, da postane delavec-subjekt, ki dela sicer po nareku, a vendar hkrati dela tudi iz lastne iniciative, ki se sicer razvija po nareku, a vendar v maniri samorazvoja ter z mislimi pri samouresničevanju, saj je vendarle subjekt. Delavčevo delo je prav v tem, da se odziva kot subjekt, prav s svojim odzivom na klic delavec že opravlja svoje delo. Njegova drža *biti subjekt* je vprežena v delo, sama ta drža je surovina produkcije.

Ideologija dela je torej prav to klicanje delavcev k samo-iniciativnemu, prostovoljnemu sodelovanju pri izpolnjevanju svoje vloge v ekonomskih procesih. In ta ideologija dela ne bi bila mogoče, in tudi ne potrebna, če bi se pred dvesto leti ne razvila ideja o svobodnem delu, in še prej, in tudi hkrati, še liberalna ideja o svobodnem posamezniku, ki samemu sebi začrtuje pot razvoja in prihajanja k samemu sebi. Na klic zaposlitvenega oglasa »Ste to vi?«, »Se želite samouresničiti?« se lahko odzove samo pripadnik »liberalne generacije«, samo tisti, ki na nek način idejo subjekta nosi že v sebi in le čaka na klic, ki jo prebudi. Sodobna ideologija dela, ki mobilizira delavce, da se polno angažirajo in razdajajo pri svojem delu, se je očitno prikladno prilepila na liberalno tradicijo ideje o svobodnem sebstvu in s tem odprla sodobnim ekonomskim procesom nove poti ekspanzije, posameznikom pa postopno onemogočila, da iščejo bistvene elemente svojih življenj tudi izven področja poklica in dela.

5.3 FLEKSIBILNO DELO

V zadnjih letih smo pogosto priča govoru o fleksibilnem delu oziroma o fleksibilizaciji trga dela. Evropska unija podaja smernice za razvoj trga dela v smeri

²⁰⁶ Prav tam, str. 99

fleksibilnosti ter direktive, ki usmerjajo delovno pravo v smeri t.i. *flexicurity* oziroma *prožne varnosti*, ki naj bi zagotavljala socialno varnost v pogojih fleksibilnega dela. Tudi v Sloveniji se trenutno nahajamo v fazi poskusov uvajanja resnih zakonskih sprememb, ki gredo v tej smeri, in sicer s poskusi kot je bil umaknjeni Zakon o malem delu ter z Zakonom o delovnih razmerjih. Oba zakona težita k uvedbi velike mere fleksibilnosti oziroma prožnosti pri zaposlovanju in odpuščanju delavcev, pri zaposlovanju za krajši delovni čas, pri zaposlovanju za obdobja kratkoročnih projektov in podobno. Vendar pa fleksibilno delo poleg teh posebnosti glede prožnega delovnega časa vključuje tudi mnoge značilnosti, ki so v našem delovnem okolju že dolgo prisotne, pri čemer pa tovrstno delo ne povzroča le materialne in socialne negotovosti delavcev, temveč tudi številne druge spremembe v osebnem in družbenem življenju ljudi.

Oblike in elementi fleksibilnega dela

Ožja definicija fleksibilnega dela običajno vključuje oblike zaposlovanja za določen čas ter zaposlovanje za krajši delovni čas. Vendar pa moramo, če želimo razumeti fleksibilno delo v celoti, tej definicijo dodati še vse tiste majhne posebnosti sodobnega dela, ki tudi na videz nefleksibilno delo kot je v primeru polne zaposlitve za nedoločen čas, spreminjajo v dejansko fleksibilne oziroma prožne oblike. K tem posebnostim sodijo različne oblike prožnega delovnega časa kot je recimo t.i. drseči delovni čas, kjer si zaposleni delno prilagajajo čas prihoda in odhoda z dela. Nadalje sem sodi še povsem odprti delovni čas, ko si zaposleni sami razporejajo čas dela, pod pogojem, da pač opravijo svoje delovne naloge. Kot fleksibilne moramo prepoznati vse posebne oblike dela kot so delo na domu, delo na projektih, študentsko delo, pogodbeno delo, t.i. delo na poziv. Ena večjih posebnosti fleksibilnega dela je tudi stopnjevanje mobilnosti zaposlenih, ki poleg dnevnega odhajanja na delo v oddaljene kraje vključuje tudi pogoste selitve zaposlenih in njihovih družin. Še posebej pomembna značilnost fleksibilizacije dela pa je vsekakor pogosto menjavanje služb in tudi pogosto menjavanje samega poklica oziroma temeljnih veščin, ki jih posameznik potrebuje za opravljanje dela. Po nekaterih ocenah bo lahko današnji najstnik zamenjal službo deset do

dvajsetkrat v celotni delovni dobi, še več, že sam poklic bo menjal vsaj trikrat.²⁰⁷ Nekoliko čudna podoba nekaterih šivilj iz večno propadajočega prekmurskega podjetja Mura, ki so jih pred nekaj leti po odpustitvi prekvalificirali za keramičarke, nam bo kmalu postala nekaj povsem vsakdanjega. Prekvalifikacija postaja stalnica v delovnem življenju posameznika, in človek, ki ni zmožen tolikšne fleksibilnosti, da menja ne le službo, temveč tudi temeljni poklic, bo pogorel na trgu dela. Šivilja postane keramičarka, pek postane varilec, sociolog postane trgovski potnik, učitelj postane nepremičninski agent, skoraj vsakdo kdaj postane natak ali zavarovalniški zastopnik in tako naprej.

Od kod sploh prihaja pojem fleksibilnosti in kako se je prikradel na področje dela? Dobro razlago nam ponuja že navajani Richard Sennett, ki je več desetletij raziskoval življenja ameriških delavcev. V svoji študiji z naslovom *The Corrosion of Character* razlaga, da je beseda fleksibilnost sprva opisovala posebno zmožnost določenih stvari, da se pod pritiski spremenijo in se nato povrnejo v svoje prejšnje stanje, npr. drevo se pod pritiskom vetra upogne in se nato povrne v prvotno stanje. Ta zmožnost spremembe lastne oblike in nato povrnitev k prejšnji obliki je lastnost fleksibilnih oziroma prožnih teles kot so v neki meri rastline ali določeni predmeti iz gume kot so žoge in podobno.²⁰⁸ Dejstvo, da je človek zelo fleksibilno bitje, nam kaže že sama evolucija, ki opisuje prav fleksibilnost človeške vrste skozi zgodovino. Vendar pa je prenos tega pojma fleksibilnosti na področje dela bolj kot ne problematičen, saj po Sennettu sodobni produkcijski procesi človeka silijo k nenehnemu spreminjanju brez možnosti povrnitve v prejšnje stanje, kakor da bi torej drevo ves čas samo upogibali in mu ne bi dali možnosti, da se ponovno vzravna. Fleksibilnost je bila tako prenesena na področje dela le delno, saj se od delavca dejansko pričakuje velika mera spremenljivosti, ne pa hkrati tudi prava fleksibilnost oziroma prožnost, ki vselej vključuje tudi ponovno

²⁰⁷ Richard Sennett že v 90-tih v Združenih državah beleži statistike, da zaposleni v svoji delovni dobi cca. 11 krat menjajo zaposlitev ter 3 krat menjajo poklic oziroma temeljne veščine. Glej Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, str. 22

²⁰⁸ Sennett, *The Corrosion of Character*, str. 46

vrnitev v prejšnje stanje. Ljudi se upogiba in upogiba, brez možnosti ponovne vzpostavitve prejšnjega stanja.²⁰⁹

Pojem fleksibilnosti dela ni nekakšna abstraktna teoretska struktura, ampak gre za nekaj, kar je v naših vsakdanjih življenjih ves čas prisotno. Če se samo ozremo okoli sebe in prisluhnemo težavam, ki jih imajo ljudje v zvezi z opravljanjem svojega dela, lahko v tem prepoznamo elemente fleksibilnega dela. Zaposleni, ki imajo delo razdrobljeno preko celega dneva, vse dni v tednu. Mladi, ki so zaposleni za določen čas in morajo biti ob vseh možnih časih pripravljene opravljati nadure in dežurstva, čeprav imajo majhne otroke. Pari, ki se razidejo, potem ko eden izmed partnerjev sprejme delo v oddaljenem kraju. Ljudje, ki zvečer tik pred spanjem še sedijo za računalnikom in pripravljajo stvari za naslednji delovni dan. Študenti, ki se po končanju določenega študija vpišejo še na en študij, da bi si povečali možnosti za zaposlitev. Brezposelni, ki se vključujejo v programe prekvalifikacije. Pogodbeni delavci, ki delajo na več projektih hkrati, da si nekako skrpajo skupaj svoj mesečni dohodek. Priložnostni in projektni delavci, ki po desetih letih dela še vedno nimajo niti dneva formalne delovne dobe. Študenti, ki so pripravljene prihajati na delo »na poziv«, kadar jih pač potrebujejo. In še bi lahko naštevali.

Bilo bi preveč poenostavljeno, če bi rekli, da je bil sodobni delavec v fleksibilnost prisiljen zgolj s strani sprememb na področju produkcije, ki je morala zaradi konkurenčnosti svetovnega trga sama postati bolj prilagodljiva nenehnemu nihanju na strani povpraševanja.²¹⁰ Rojstvu fleksibilnega dela je botrovala tudi sama želja ljudi, da se prekine staro pretežno zelo rutinsko delo. Kot smo omenjali že v prvem poglavju, so bili znameniti boji v 60-tih letih 20. stoletja v veliki meri usmerjeni proti duhomornemu rutinskemu delu v gigantskih proizvodnih obratih. Teoretiki družbe, kot sta bila npr. Karl Marx in Max Weber ter drugi, so že v 19. stoletju in še izraziteje v 20. stoletju pisali študije o tem, kako rutinsko delo in vseživljenjske zaposlitve v istem

²⁰⁹ Prav tam

²¹⁰ Glej npr. študije Boltanski in Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Rifkin, *Konec dela* ter druge, ki opisujejo razvoj postfordistične produkcije kot odziv na zahteve globalnega trga.

podjetju ljudi duhovno ubijajo. Mlade generacije v drugi polovici prejšnjega stoletja so kriče zahtevale bolj dinamično in zanimivo delo, več kreativnosti in mobilnosti v svojih življenjih. In premnogi so to tudi dobili. Za pripadnike generacije rojene po letu 1980 (t.i. generacija Y) je značilno, da so nekako pisani na kožo fleksibilnemu delu. Želijo se nenehno gibati, menjavati delovno okolje, spoznavati nove ljudi, ostati nevezani in tako odprti za vedno nove možnosti. Sennett, na primer, govori o motu mlajše generacije: »Nič na dolgi rok.«²¹¹

Kot allrounder-konj

Če poskusimo zdaj strnjeno pogledati nazaj čez našo nalogo, lahko rečemo, da v dva tisoč petstoletni zgodovini človekovega odnosa do dela prepoznamo vsaj dva velika premika. Če je v antiki in srednjem veku še veljalo, da je delo predvsem mukotrpana dejavnost, ki je nujna zgolj zato, da človek preživi, se z rojstvom kapitalistične družbe v drugi polovici 18. stoletja prične razvijati nov odnos do dela, ki se tesno navezuje na poklicno identiteto. Človek prične svoje delo razumevati kot nekaj k čemur je poklican, kot nekaj, v čemer se izkazuje in potrjuje, torej kot nekaj, kar mu omogoča oblikovati osebno identiteto. Delo zato v kapitalizmu ni zgolj dejavnost, ki omogoča fizično preživetje, temveč vse bolj postaja nekaj, kar človeku omogoča psihološko in socialno preživetje. Preko dela si človek prične osmišljati svoje življenje in ga smiselno usmerjati v prihodnost. Delo tako ni zgolj neko delo, temveč je opravljanje poklica, za katerega je človek izšolan in torej specializiran. »Kaj boš, ko boš velik?« je vprašanje, ki neštetokrat doleti vsakega otroka. To ni nedolžno vprašanje, ampak gre za način družbenega vzpodbujanja otroka k temu, da si bo slej ko prej izgradil določeno poklicno identiteto, ki bo bistveno določala njegovo razumevanje samega sebe in njegov odnos do družbe. Poklicna identiteta je zato v preteklih dveh stoletjih postala pomemben del človekove osebne identitete v celoti. Pri spoznavanju novih ljudi najpogosteje hitro vprašamo novega znanca, kaj počne, kaj je po poklicu. Vprašanjsema »Kako ti je ime?« in »Od kod prihajaš?« kar hitro sledi vprašanje »Kaj počneš? Kaj si po poklicu? Kaj študiraš?«.

²¹¹ Sennett, *The Corrosion of Character*, str. 22

Vendar pa se je v zadnjih desetletjih prav s fleksibilizacijo dela pričel dogajati drug premik na področju človekovega odnosa do dela. Če smo pred dvesto leti lahko govorili o rojstvu poklicne identitete, lahko zdaj govorimo skorajda že o smrti poklicne identitete. Posameznik si najprej z izborom šole ali študija izbere osnovni poklic, ki pa ga morda sploh ne bo nikoli opravljal. Neskladnost med razpisanimi mesti v srednjih šolah in na fakultetah ter med potrebami na trgu dela je že več kot očitna. Navezanost osebne identitete na specifičen poklic je zato za človeka lahko prav pogubna. Mladi, ki se danes po končanju kakšnega študija, ki na trg delovne sile pošilja daleč preveliko število diplomantov, ne znajo odpovedati svoji poklicni identiteti ter hitro menjati poklica, bodo pristali na uradih za delo kot trajno brezposelni, še preden bodo sploh stopili na svojo zaposlitveno pot. Samo tisti, ki so se zmožni odpovedati svoji poklicni identiteti, lahko na tem trgu fleksibilne delovne sile uspejo priti do zaposlitve. Zelo redki poklici so dovolj iskani, da bodo lahko ljudje v svojem poklicu vztrajali vse svoje življenje. Za delavca v sodobnem kapitalizmu torej poklicna identiteta ni več zaželena vrlina, zaželeno je, da se delavec vzpostavi kot prožno bitje, ki bo pripravljeno poprijeti za kakršnokoli delo, če bodo okoliščine to zahtevale. Močna poklicna identiteta bi šivilji preprečevala prekvalifikacijo za keramičarko.

Od posameznika se torej pričakuje, da ne bo oblikoval stabilne osebnosti, temveč da bo fleksibilen v prevzemanju vedno novih vlog, da bo predvsem priložnostni delavec oziroma *allrounder* kot to domiselno poimenujejo Američani. *Allrounder* je zelo primerna beseda za opisovanje sodobnega delavca, ki je zmožen pogosto menjati zaposlitev, pogosto menjati poklic, pogosto menjati kraj bivanja, menjati dan za noč, prosti čas za delovni čas in podobno. Za primerjavo, poznamo tudi allrounder-tractorje, ki so nekakšni multipraktiki za kmetijska opravila, in poznamo allrounder-konje, ki so primerni tako za različna dela in kot za razne športne discipline, pa allrounder-čevlje, ki so primerni za hojo po mestu in hribih. Tako kot allrounder-konj mora biti tudi sodobni delavec prilagodljiv različnim terenom in različnim okoliščinam. To je fleksibilnost.

Sennett dobro ponazori primerjavo delavca v zgodnjem in modernem kapitalizmu ter delavca v sodobnem kapitalizmu z analizo besede »kariera«, ki se

prevaja iz angleške besede *career*, ki izvira iz imena za pot, po kateri so vozile kočije. Tako je tudi kariera sprva pomenila neko linearno pot, po kateri človek hodi, da si zagotovi ekonomske temelje za izgradnjo svojega življenja.²¹² Načrtovanje lastne prihodnosti je bilo tesno vezano na zaposlitveno pot. Človeku so osmišljali življenje dolgoročni cilji kot je odločitev za družino, gradnja hiše, nakup stanovanja, navezanost na določeno skupnost, kjer človek biva, navezanost na sodelavce in podobno. Sodobni kapitalizem je dolgoročnost povsem črtal iz človekovega življenj. Vse gre na kratki rok. Nenehno menjavanje služb in poklica, menjavanje krajev bivanja, nestalni delovni čas, menjavanje sodelavcev, nenehno reorganiziranje podjetij in podobno ljudem onemogoča, da bi si zastavili dolgoročne cilje in si zarisali neko sliko svoje prihodnosti. Sennett je v 90-tih letih v Združenih državah pri pogovorih z delavci ugotovil, da mlajši delavci, ki delajo v fleksibilnih oblikah dela, pogosto niso zmožni jasno opisati svojih življenj, ter da ne znajo odgovoriti na vprašanje, kaj hočejo in kje se vidijo v svoji prihodnosti; jasno jim je samo to, da se morajo nenehno premikati, da ne smejo ostati na mestu.²¹³ Fleksibilno delo se tako izkaže kot problematično ne le zato, ker poraja visoko stopnjo materialne in socialne negotovosti, temveč tudi zato, ker onemogoča ljudem, da bi kakorkoli dolgoročno planirali in si zamišljali svoja življenja. Fleksibilnemu delavcu so vsaj teoretično odprte vse možnosti danes, a za ceno popolnoma negotovega in nezamišljivega jutri; človek tako zgolj lovi primerne vetrove in tava skozi življenje.

Tekoča identiteta

Če smo na začetku rekli, da nas zanima vloga tradicionalnega liberalnega subjekta pri oblikovanju sodobnega delavca-subjekta, in če smo rekli, da lahko pri liberalnem subjektu izpostavimo poleg značilnosti subjekta kot individuuma, ki je aktivni povzročitelj svojih dejanj tudi vlogo subjekta kot podstati, na kateri in od katere se oblikuje identiteta posameznika, potem se moramo ob govoru o fleksibilni naravi sodobnega delavca vprašati, v katero smer se je v teh okoliščinah razvila identiteta.

²¹² Prav tam, str. 9

²¹³ Prav tam, str. 87-88

Zaenkrat se bomo pri teh razmišljanjih oprli na opažanja Zygmunta Baumana v njegovem delu *Tekoča moderna*, kjer o identiteti razmišlja na podlagi svojega koncepta *tekočnosti*, v naslednjem poglavju pa bomo poskušali najti primernejši koncept za opis pozicije sodobnega delavca kot subjekta. Bauman svoje pojmovanje sodobnosti kot *tekoče moderne* nasloni na razliko med zgodnjo moderno, tj. fordistično moderno, ki je bila »trdna, težka, zajetna, nepremična, ukoreninjena«²¹⁴ in med sodobno moderno, ki je opustila svojo zasidranost v prostor ter privzela značilnosti tekočin.

»Tekočine, da tako rečemo, ne fiksirajo prostora in ne vežejo časa. /.../ tekočine nobene oblike ne obdržijo dolgo in so jo nenehno pripravljene spreminjati (in so nagnjene k njenemu spreminjanju); zanje je torej pomembnejši tok časa, manj pomemben pa prostor, ki ga po naključju zasedajo: konec koncev zapolnjujejo ta prostor le za 'trenutek'. /.../ Tekočine zlahka potujejo. 'Tečejo', 'se razlivajo', 'iztekajo', 'pljuskajo', 'se zlivajo', 'uhajajo', 'poplavlajo', 'pršijo', 'kapljajo', 'prenicajo', 'curljajo'; nasprotno od trdnih teles jih ni lahko ustaviti – nekatere ovire obidejo, druge raztopijo spet tretje prevrtajo ali preniknejo skozi.«²¹⁵

In če je prav moderna čas, ki je posamezniku, vsaj dozdevno, prinesel svobodo samo-določanja lastnega življenja, pa Bauman v tej tekočnosti moderne prepoznava težo te svobode, kajti »smer individualnih samograditvenih naporov je endemično in neozdravljivo nedoločena.«²¹⁶ In kot pravi dalje: »V okusni juhi svobode, skuhani v kotlu individualizacije, plava ostudna muha nemožnosti.«²¹⁷ Po Baumanu obstaja neskončna paleta možnosti za samo-določanje človeka, za tvorbo neskončno mnogih identitet, vendar identitet, ki jim tekočnost sveta jemlje možnost stalnosti in trdnosti. »Protislovja samoizdelanih identitet, ki morajo biti dovolj trdne, da jih bomo prepoznali kot take, a vendar dovolj gibke, da v nenehno spreminjajočih se, minljivih okoliščinah ne bodo omejevale svobode prihodnjih gibanj.«²¹⁸ Baumana smo tukaj vpeljali zato, ker dobro izpostavlja zvezo med prehodom iz fiksnega fordističnega kapitalizma v gibki,

²¹⁴ Bauman, *Tekoča moderna*, str.75

²¹⁵ Prav tam, str. 6-7

²¹⁶ Prav tam, str. 12

²¹⁷ Prav tam, str. 46

²¹⁸ Prav tam, str. 64

tekoči kapitalizem in med spremembami na področju identitete posameznika. Že sam okus po svobodi, že sam videz možnosti »biti kdorkoli«²¹⁹ vzpostavlja povsem nove okoliščine liberalnemu subjektu, ki je bil vajen gradnje lastne identitete v trdno strukturiranem svetu.

Vendar pa moramo oporekati Baumanovemu prenosu koncepta tekočnosti iz *tekočnosti moderne* kot take na koncept *tekočnosti identitete*. Ne le, da je sam koncept tekoče identitete logično nemožen, če je identiteta, če naj bo identiteta, prav fiksacija razmerja, fiksacija *pogleda* pri samo-določanju in kot taka torej ne more biti ne-fiksirana, ne gre le za logično nemožnost, tudi praktična opažanja, ki smo jih že navajali zgoraj, temu oporekajo. Individuum se kot delavec v sodobnih produkcijskih procesih pogosto izjemno identificira s svojo vlogo *vklučenega* v te procese, prav izrazito si oblikuje lastno identiteto v razmerju do delavnega procesa, do delovnega kolektiva in delovnih nalog. Pa čeprav zgolj za kratek čas in vselej na novo, je njegova identiteta vselej trdna in *kakor da bi bila večna*, brez spomina na pretekle identitete in brez zavesti o novih identitetah, ki še prihajajo. Četudi je postfordizem utekočinil kapitalizem, pa moramo oporekati Baumanu, ni utekočinil identitete, in morda je prav to problem, ki sodobniku onemogoča zapustiti tradicijo liberalnega subjekta ter odpreti pot novim in morda radikalno drugačnim pojmovanjem subjekta. Bauman verjame, da se koncept tekoče moderne izključuje s fiksnimi identitetami: »Če naj možnosti ostanejo neskončne, ne sme biti nobeni dovoljeno, da okamenijo v večno stvarnost. Bolje je, da ostanejo tekoče in fluidne, in 'uporabne do' označenega datuma, saj bi sicer izrinile ostale možnosti onkraj dosega in v kali zatrle prihodnje avanture.«²²⁰

V ozadju njegove aplikacije koncepta tekočnosti na identiteto moramo zato prepoznati specifično razumevanje identitete kot samopodobe, ki je oblikovana na dejanskih dogodkih v zgodovini in sedanjosti posameznika, pri čemer bi seveda bilo logično sklepati, da lahko znotraj tekočega sveta oblikuješ le tekočo identiteto. Kot pravi Bauman: »Tej umetnini, ki jo hočemo ustvariti iz prhke snovi življenja, pravimo 'identiteta'. Kadarkoli govorimo o identiteti, je v ozadju naših misli blede podoba

²¹⁹ Prav tam, str. 80

²²⁰ Prav tam

ubranosti, logičnosti, konsistentnosti: podoba vsega tistega, za kar se zdi, da v toku naše izkušnje – na naš večni brezup – tako skrajno in mučno manjka. Iskanje identitete je vztrajen boj za zaustavitev ali upočasnitev toka, za strditev tekočine, za oblikovanje brezobličnega.«²²¹ Identiteto torej po njegovem ustvarjamo iz »prhke snovi življenja«; in iz tekoče snovi torej težko ustvarjamo fiksne identitete. Vendar pa moramo tej ideji zoperstaviti misel o identiteti, ki se ne oblikuje »iz snovi življenja«, temveč »interpretira samo snov življenja« tako, da jo s tem že zamegli in prikrije lastnemu pogledu. Kar želimo tukaj izpostaviti je, da samo dejstvo hitro spreminjajočega in tekočega sveta kapitalizma, ne bo po neki logični nujnosti opravilo s fiksnimi in stabilnimi identitetami, saj je, kot pravilno ugotavlja Bauman, identiteta prav »*podoba* ubranosti, logičnosti, konsistentnosti«, ki pa je lahko, česar Bauman ne upošteva, aplicirana tudi na povsem neubran, nelogičen in nekonsistenten svet.

Tukaj se ne bomo spuščali v komentiranje Baumanovega prestopa iz plodne opisne ravni na morda nekoliko nerodno normativno raven poskusa razlikovanja med nekakšnimi pravimi in nepravimi identitetami. Baumanovo razmerje med opisom tekoče moderne in le-tej adekvatne identitete nas je zanimalo le zato, da smo pokazali na okoliščine, ki kljub vsej fleksibilnosti, nestalnosti in spremenljivosti omogočajo preživetje starega mita o liberalnem subjektu. Skratka, še tako utekočinjen kapitalizem stare zakoreninjene podobe o samo-določujočem, linearnem in konsistentnem posamezniku ni uspel odplakniti. Utvara je preživela, dejanska situacija posameznika pa se je prav zaradi srečanja te stare utvare z novimi okoliščinami bistveno modificirala.

Oportunizem fleksibilne osebnosti

Fleksibilnost je bila v zadnjih nekaj desetletjih prepoznana kot koncept, ki primerno opisuje človekovo pozicijo v sodobnem svetu, tako z vidika človeka kot potrošnika kot z vidika človeka kot producenta, delavca. Večina analitikov, ki so se poslužili tega koncepta, pa naj so antropologi, sociologi, kritični ekonomisti ali filozofi,

²²¹ Prav tam, str. 106

fleksibilnost pretežno prepoznavajo v njeni negativni vlogi razkrajanja, dezorientiranja in novega zaslužjevanja človeka. Ta opis fleksibilnosti v njeni destruktivni vlogi moramo seveda razumeti kot posledico izhodišča same analize, ki je v teh primerih liberalno izhodišče. V primerjavi s sveto idejo o svobodnem posamezniku, ki konsistentno tvori svojo življenjsko zgodbo, je fleksibilnost nujno bogoskrunska. Vendar pa se moramo, če želimo koncept fleksibilnosti videti z vidika sedanjosti in morda tudi prihodnosti, izogniti pogledu nanj z vidika preteklosti. Moramo poskusiti zapustiti liberalne temelje in dati možnosti temu konceptu, da pove nekaj več o družbenih spremembah, ki morda nakazujejo temeljne spremembe na področju razvoja pojma subjekta.

Bilo bi preveč poenostavljeno trditi, da analitiki vidijo le slabe strani pojava fleksibilnosti, vendar pa so njegove pozitivne plati večinoma prepoznane v spremljajočih elementih fleksibilnega sveta, in so torej pripisane drugim spremljajočim pojavom kot so velika telekomunikacijska povezanost ljudi, kreativna in inovativna narava produkcijskih procesov, globalno čutenje in podobno. Kot primer takšne obravnave lahko izpostavimo pogled Briana Holmsa v dveh kratkih esejih *Fleksibilna osebnost in Maščevanje koncepta*. Takole opisuje preobrazbo produkcijskih procesov oziroma njene posledice: »Po eni strani peljejo v nov režim družbenega nadzora in v novo obliko odtujitve. To sem opisal z izrazom 'fleksibilna osebnost'. Po drugi strani peljejo k novim, visoko kooperativnim možnostim za emancipacijo, ki je mogoča že v samem okviru struktur semiotične ekonomije. Temu pravim 'maščevanje koncepta'.«²²² In naprej pravi:

»Beseda 'fleksibilnost' neposredno aludira na zdajšnji ekonomski sistem, za katerega so značilne nezavezujoče pogodbe o delu, natančno tempirana proizvodnja (*just-in-time-production*), informacijski proizvodi in popolna odvisnost od virtualne valute, ki kroži v finančni sferi. A obenem se ta beseda nanaša tudi na celo vrsto zelo pozitivnih predstav: na spontanost, ustvarjalnost, kooperativnost, mobilnost, razmerja po načelu 'enak z enakim' (*peer to peer*), priznavanje različnosti, odprtost za sodobno izkušnjo.«²²³

²²² Holmes, *Fleksibilna osebnost*, str. 3

²²³ Prav tam, str. 11

Pojav fleksibilnosti je v tej maniri prepoznan kot zlo sodobne družbe predvsem iz dveh razlogov, prvič, ker spodjeda človekovo osebnost in drugič, ker spodjeda njegovo socialno varnost. Glede socialne varnosti ne moremo oporekati, nesporno dejstvo je, da je temeljna značilnost prekarnosti, ki je posledica uvedbe fleksibilnega dela, negotov materialni in splošni socialni položaj. Glede vpliva fleksibilnosti na osebnost človeka pa moramo na ta problem pogledati z distance. Prav tako, kot je ta nekakšen »post-liberalni« subjekt, fleksibilni subjekt, konstrukcija, ki je posledica sprememb tako ideoloških kot hkrati tudi ekonomskih in splošnih materialnih pogojev, tako je bil tudi pol-pretekli liberalni subjekt konstrukt oziroma »lepa želja« modernega projekta. Če bi želeli fleksibilnost kritizirati zaradi poseganja v »resnico« subjekta, ki je bil usedlan v samem sebi, potem moramo seveda enako kritizirati moderno, ki je posegla v staro samo-razumevanje človeka, usedlanega v hierarhijo božjega ali naravnega stvarstva. Skratka, morda smo v fazi, ko se moramo posvetiti golemu opisu pojava fleksibilnosti in vsaj zaenkrat normativne pretenzije pustiti ob strani, ter tako dopustiti možnost, da pojav fleksibilnosti priča o razvoju subjekta, za katerega (še) ne moremo trdi, da kaže predvsem na degradacijo človeškosti kot take.

Po Holmesu je naloga kritike danes »smešiti lik fleksibilne osebnosti.«²²⁴ Po eni strani je mogoče razumeti to izjavo, saj se kot idealni tip fleksibilne osebnosti danes kaže predvsem pripadnik višjih slojev zahodne družbe npr. menedžer kot prispodoba oportunist. Biti dovolj fleksibilen, da lahko zagrabiš vsako priložnost, je resda precej klovnovska podoba povzpeticov, japijev, yes-ovcev in drugih oportunistov. Vendar pa je ta pogled preozek in pozablja, da je fleksibilnost lastnost, ki je bila vselej nujna za preživetje in je zato v različnih oblikah prisotna pri večini ljudi. Seveda za človeka, ki »se znajde« v življenju, ne bomo uporabili oznake oportunist z njeno negativno konotacijo. Splošno gledano je oportunizem (brez slabšalnega prizvoka) večina preživetja. Združene države Amerike so bile in se še vedno rade imenujejo »dežela priložnosti« (*Land of opportunity*). Ta moto ni pomenil nič drugega kot to, da bo ta dežela človeku, ki »se znajde«, ki »se zna obrniti« ponudila lepo življenje. To je blaga različica

²²⁴ Prav tam, str. 41

oportunizma, ki mnogim omogoča golo preživetje, v svoji skrajni verziji pa privzame obliko klovnovskega oportuniste, ki »se obrača po vetru« in »hvata valove«, da bi zase pridobil več kot imajo drugi. Razlika med človekom, ki je fleksibilen kot tak, če si dovolimo reči »fleksibilen po naravi«, in med fleksibilno osebnostjo, ki je značilna za sodobne produkcijske procese, je v tem, da gre pri prvem za fleksibilnost kot *lastnost*, ki omogoča preživetje, pri drugem pa je fleksibilnost *poklicna veščina*, ki nosilcu omogoča boljše življenje kot drugim.

Razmišljanje o oportunizmu nas postavi v samo središče problemov, ki jih ima naš liberalni subjekt sam s seboj. Po eni strani potrebuje ta subjekt, če naj bo prav tak, kot se sam vidi, stalno substanco, ki se ohranja skozi čas, po drugi strani pa potrebuje, če naj bo res svoboden, možnost revidiranja lastnih pozicij in izhodišč, s čemer pa nenehno spreminja to lastno substanco. Meja med oportunizmom in samo-realizacijo je nevidna, spolzka, prelivajoča. In tega liberalnega subjekta, ki je že od samih začetkov moderne nenehno lovil ravnotežje na tej spolzki meji, je zdaj zadela še zahteva po fleksibilnosti kot poklicni veščini. Pod pretvezo samo-realizacije je ta subjekt zdaj še bolj klican k oportunizmu. Pritiski na obeh straneh tehtnice oportunizem/samo-realizacija so vse večji, meja vse bolj nevidna. Zastavlja se vprašanje, kako zapustiti to pat pozicijo sodobnega liberalnega subjekta. Prepustitev osebnosti golemu oportunizmu razkrajja družbo, oprijemanje neke fiktivne substance subjekta pa krepi identitete do tiste točke, ki običajno rezultira v nacizmu, fašizmu, sežiganjih na grmadah, svetih vojnah ipd; vzdrževanje ravnotežja med tema skrajnostma pa terja že skoraj nadčloveški trud. K razmisleku o tem problemu se bomo kasneje še vrnili.

6 KONCEPT »KARKOLI«

Skozi celotno nalogo smo osvetljevali premene od začetkov kapitalizma, ko se preko *svobodnega dela* prične konstitucija delavca kot subjekta, do sodobnih načinov vključevanja *delavca kot subjekta* v produkcijske procese, ki presežno vrednost vse bolj črpajo prav iz te drže delavca, iz drže *biti subjekt*. Pri čemer pa se nam je zastavljalo vprašanje, kako misliti delavca kot subjekta v pogojih sodobnega *fleksibilnega* kapitalizma, ki izključuje stabilnost in linearnost časa, ter s tem posledično onemogoča starega liberalnega subjekta, ki si je trajno in konsistentno zamišljal in uresničeval svoje življenje. V tem poglavju bomo poskušali razviti koncept, ki bi primerno opisal položaj delavca kot subjekta v sodobnih produkcijskih procesih, in sicer koncept delavca kot *subjekta-karkoli*.

6.1 AGAMBENOV KONCEPT »KAKRŠNOKOLI BIVAJOČE«

Dva pomena koncepta »k akršnokoli bivajoče«

Agamben začne svoj razmislek o pridevniku »k akršnokoli« takole (v angleškem prevodu): »*The future being is whatever being.*«²²⁵ Pomen oznake »k akršnokoli«, ki jo pripisuje prihodnjemu bitju, izvaja iz latinskega izraza *quodlibet ens* (k akršnokoli bivajoče). Agamben se strinja, da je splošno prevajanje in razumevanje tega izraza kot »*whatever*« oziroma »k akršnokoli« v smislu »ni pomembno katero, indiferentno« sicer pravilno, a ne zajame tega, kar sporoča latinska raba, ki pravi prav nasprotno: »*Quodlibet ens* ne pomeni 'bivajoče, ni pomembno katero', ampak prej 'bivajoče, takšno da vedno šteje'«²²⁶, skratka, ne gre za bivajoče, kjer ni pomembno, ne šteje to, kakšno je oziroma katero je, temveč prav nasprotno, gre za bivajoče, ki vselej šteje, kjer je torej pomembno prav to bivajoče, prav takšno kot je. Po Agambenu namreč latinska

²²⁵ Agamben, *The Coming Community*, str. 1

²²⁶ Prav tam

raba pridevnika »kakršnokoli« vsebuje pojem volje oziroma naklonjenosti, namreč *libet* v (*quod*)*libet*, odtod pomen, da gre za bivajoče, ki vselej šteje, je pomembno, je vredno ljubezni.

Nadalje Agamben specificira nanašanje tega *libet*, tega, da kakršnokoli bivajoče šteje oziroma je pomembno, na koncept »prav tak kot je« (angl. *such as it is*): »Kakršnokoli, o katerem je tu govora, se ne nanaša na singularnost v njeni indiferentnosti glede skupnih lastnosti (glede konceptov npr.: biti rdeč, biti Francoz, biti musliman), ampak se nanaša na singularnost le v njeni biti *prav takšna kot je*.«²²⁷ Tako poskuša Agamben rešiti singularnost pred, po njegovem navidezno, dilemo med neopisljivostjo individualnega in intelegibilnostjo univerzalnega, saj intelegibilno ni niti univerzalnost, niti individualnost, temveč »singularnost v kolikor je kakršnakoli singularnost.«²²⁸ Po tem pojmovanju se takšno-in-takšno bivajoče spreobrača od posedovanja teh ali onih lastnosti, ki ga identificirajo kot pripadnika temu ali onemu setu, temu ali onemu razredu (rdečih, Francozov, muslimanov), a ne spreobrača k drugemu razredu ali celo k preprosti odsotnosti vsakršnega pripadanja, ampak se spreobrača k biti-*prav tak*, k pripadanju sebi.

Vendar pa nas Agambenov pojem »kakršnokoli bivajoče« ne zanima iz istega razloga kot njega, temveč nas zanima razlika med dvema možnima načinoma razumevanja tega koncepta, ki smo jih omenili zgoraj. Kakršnokoli bivajoče lahko po eni strani razumemo kot bivajoče, ki šteje *prav takšno kot je*, torej z vsemi lastnostmi oziroma pripadnostmi vred. Po drugi strani pa lahko kakršnokoli bivajoče interpretiramo kot bivajoče, ki je indiferentno do vsakršnih lastnosti oziroma pripadnosti redovom ali razredom, kot bivajoče, katerega lastnosti ali pripadnosti niso pomembne oziroma ne štejejo. Latinsko sintagmo *quodlibet ens* oziroma *whatever being* oziroma *kakršnokoli bivajoče* je torej mogoče razumeti na dva različna načina. Po Agambenu je pravilno razumevanja te sintagme v latinski rabi tole: vsako, kakršnokoli bivajoče šteje, je vredno, prav takšno kot je, kakršnokoli že, a prav zato, ker je takšno kot je, z vsemi atributi, ki

²²⁷ Prav tam

²²⁸ Prav tam

jih ima. Singularnost je v tem, da je to kakršnokoli bivajoče *prav takšno kot je*. Zmotna različica interpretacije tega *quodlibet ens, whatever being, kakršnokoli bivajoče*, pa govori: kakršnokoli bivajoče je indiferentno do vsakršnih skupnih lastnosti oziroma redov (npr. biti musliman, biti francoz). V tem drugem pomenu vsako posamezno bivajoče šteje, ne glede na to, kakšno je, šteje kot *karkoli*, namesto da šteje, prav takšno, kot je.

Od »kakršnokoli« do »karkoli«

Razliko med tema dvema pojmovanjema koncepta »kakršnokoli bivajoče« lahko prenesemo na področje slovnične rabe in tako bolje poimenujemo in tudi razložimo obe različici. »Kakršnokoli« v prvem pomenu, ki ga preferira Agamben, lahko prepoznamo kot pridevnik, a ne tipičen pridevnik, ki označuje prav to in to lastnost oziroma pripadnost temu in temu redu, temveč označuje singularnost prav tega bivajočega z vsemi njegovimi atributi. Gre za nekakšen širok, odprti pridevnik, ki pa se ob vsaki svoji rabi oziroma aplikaciji zapre in označi prav to in to bivajoče, *prav takšno kot je*. Agamben v izvirniku v italijanščini ujame povezavo med »kakršnokoli« in »prav takšno« (v ital. *qualunque* in *tale quale*), v slovenščini in tudi v angleščini pa tega besednega ujemanja ni (angl. *whatever* (tudi *any*) in *as such*). Mogoče, z nekaj posluha in domišljije, lahko tudi v slovenskem jeziku najdemo nekaj besednega ujemanja, če med pojma »kakršnokoli« in »prav takšno kot je« umestimo še nekaj nanašajočih se pridevnikov: kakršnokoli, vsakršno, kot tako, prav takšno. Skratka, koncepta »kakršnokoli« ne smemo razumeti kot pridevnik, ki zaradi svoje odprtosti ne zajame ničesar, ampak kot pridevnik, ki zajame vse, ampak ne vse kot mnogo pripadnikov istega rodu, temveč vsako bivajoče v pripadanju samemu sebi, vsako bivajoče kot prav tako kot je.

Za naš opis položaja delavca v sodobnih produkcijskih procesih pa je bolj prikladno drugo razumevanje koncepta »kakršnokoli bivajoče«, tisto razumevanje, ki se ne nanaša na takšno pridevniško rabo »kakršnokoli«, ki smo jo pravkar opisali, ampak se nanaša na samostalniško rabo tega koncepta, ki privzema obliko »karkoli«. Pridevnik

»kakršnokoli« se v tem drugem primeru osamosvoji, privzame samostalniško obliko in s tem omogoči precej drugačno razumevanje tega koncepta. Seveda bi tudi pri tej samostalniški obliki lahko vztrajali pri interpretaciji, da gre za nekako odprti samostalniški indeksikalni izraz, ki ob vsaki specifični rabi pokaže na to Agambenovo bitje prihodnosti, ki je vredno ljubezni prav takšno kot je, s tem da bi ga morali v tem primeru personalizirati v »kdorkoli«. Vendar pa želimo tukaj izpostaviti tisto rabo koncepta »karkoli«, ki v svoji samostalniški obliki kot »karkoli« razvije drugačen pomen, tak pomen, za katerega menimo, da natančno opisuje našega sodobnega delavca. Biti »karkoli« ni pridevniška oblika, temveč samostalniška forma, ki določa substanco današnjega delavca. Ne gre za to, da vsak človek šteje, kakršenkoli že je, temveč človek kot delavec šteje, če je »karkoli«, če ima to prazno formo potencialnosti, ki je zmožna kakršnihkoli zapolnitev.

Problem se je pojavil zaradi spremembe modalnosti, ki je iz možnega prešla v dejanskost. Ideologija liberalnega subjekta je koncept »biti karkoli« uporabljala v sferi *potencialnega*, njena neoliberalna ekonomska praksa pa ga je prenesla v sfero *dejanskega*. Če je ideološka liberalna tradicija ponudila princip: »Postani karkoli! Postani kakršenkoli!«, in ta princip v tej modalnosti potencialnega »Postani karkoli!« deluje povsem skladno z idejo liberalnega subjekta, ki je v ozadju tega vzgojnega principa, pa sodobna produkcijska praksa delavca-subjekta ne sprejema prav takšnega kot je, temveč ga vključuje kot neko golo potencialnost, ki *dejansko je karkoli*, ki lahko v vsakem trenutku postane vselej znova neko takšno in takšno bivajoče, vselej znova kakršnokoli bivajoče, ni pomembno kakšno, takšno pač, kot zahteva situacija. Liberalni model subjekta »Postani karkoli!« torej operira z enim pomenom sintagme »karkoli bivajoče«, namreč s pomenom, ki pravi »štel boš, kakršenkoli boš«. To, kar tega subjekta čaka v sodobni neoliberalni praksi pa je »biti karkoli« v drugem pomenu, namreč, »šteješ, ne glede / indiferentno od tega, kakršen si, šteješ kot možnost biti kakršenkoli, poljubni subjekt«. Dobesedni prevod iz latinskega *quodlibet* pomeni prav *poljubni*, torej takšen, ki je po volji, ustrezajoč. »Kakršnokoli bivajoče« v tem drugem pomenu besede pomeni biti po volji, biti ustrezajoč.

Karkoli, vse, nič

V svoji samostalniški oblik »biti karkoli« pomeni dejansko biti zgolj svoja lastna potencialnost, zgolj neka sila, ki zaradi ideološkega ozadja o sanjah liberalnega subjekta sebe vidi kot *potencialno vse*, a je zaradi sodobnih ekonomskih okoliščin *dejansko nič*. Tukaj se nam pokaže ta *ünheimliche* bližine pojmov *vse* in *nič*, prav koncept *karkoli* pa nosi to bližino v sebi. »Karkoli« lahko pomeni vse ali nič. Karkoli v potencialni obliki pomeni vse oziroma možnost vsega. Sama možnost vsega pa dejansko pomeni ničnost te sedanje situacije, ki je odprta za možnost vsega. Ta zagata je seveda inherentna konceptu liberalnega subjekta, ki po eni strani sebe smatra kot temeljnega dejavnika lastnega samo-razvoja, a hkrati hoče neomejene možnosti za razvoj. Tako se znajde pred nemogočo nalogo, kako biti zmožen izbirati tudi tisto, kar ni konsistentno s tistim, kar že je. Kako torej napraviti ne-nujne izbire, izbire, ki ne izhajajo iz zabetonirane substance, iz sebstva tega samo-razvijajočega se liberalnega subjekta. Če ima dejansko na izbiro *vse*, potem ono samo očitno ni *nič*, če pa je ono samo (sebstvo) nekaj (namreč, prav to, kar je), potem ne more (vsaj konsistentno ne) imeti na izbiro vsega. Biti karkoli, torej potencialno vse, zato nujno razgrajuje oziroma razbija podobo tradicionalnega liberalnega subjekta in povzroča njegovo tesnobo.

6.2 SUBJEKT-KARKOLI V SODOBNIH PRODUKCIJSKIH PROCESIH

Ko tukaj govorimo o *potencialnem* v liberalni tradiciji ponudbe »Postani karkoli!«, seveda ne uporabljamo Agambenovega koncepta potencialnosti, ki v njegovi ontologiji možnosti predstavlja temeljno lastnost biti hkrati zmožnost in zmožnost ne, prav v čemer se bit suvereno utemeljuje. Prehod v dejansko po Agambenu pomeni, da se bit odreče zmožnosti ne biti, da se pusti biti, da se podari sama sebi.²²⁹ Ko mi govorimo o potencialnosti, se nanašamo predvsem na potencialnost subjekta, ki se po liberalni tradiciji samo-zamišlja, samo-razvija, samo-uresničuje, in v tem smislu v modusu potencialnosti torej liberalni subjekt deluje kot »biti zmožen postati karkoli«, ta modus

²²⁹ Agamben, *Homo Sacer*, str. 57

potencialnega pa v dejanskem položaju našega liberalnega subjekta, delavca-subjekta, dobi podobo *biti karkoli*. Ne smemo torej Agambenovega koncepta potencialnega, ki ga sam uporablja v ontološkem smislu, mešati v našo debato o potencialnem v etičnem in političnem smislu. Na Agambena se namreč tukaj ne naslanjamo toliko zaradi njegove ontologije možnosti, kot zaradi koncepta *singularnosti*, ki nam pomaga opisati in razumeti položaj sodobnega *delavca kot subjekta*, kot *subjekta-karkoli*.

Če je namreč Agamben od svojega ontološkega koncepta potencialnega prišel do pojma singularnosti, ki šteje prav takšna kot je, in do pojma nekvalificiranega življenja, kot življenja v pomenu *zōē*,²³⁰ ki ni podvrženo, kot pravi Agamben s Foucaultom, tehnologijam sebstva oziroma subjektivaciji, potem lahko rečemo, da Agambena pojem potencialnega vodi do nekih povsem novih razumevanj življenja kot brezsubjektnega, brezidentitetnega življenja, ki je vredno ljubezni prav takšno kot je; pri čemer morda ne moremo kar na hitro izenačiti njegovih pojmov *singularnosti* in *golega življenja*, lahko pa vsaj rečemo, da sta oba ta pojma jasna diskreditacija koncepta liberalnega subjekta.

Vendar pa nikakor ne moremo reči, da so ekonomsko-družbeno-politične okoliščine zadnjih dveh stoletij našega liberalnega subjekta vodile ali prestrukturirale v Agambenovo singularnost. Agambenovo *kakršnokoli bivajoče* kot bitje prihodnosti, ki šteje prav takšno kot je, kot smo poskušali pokazati zgoraj, pravo nasprotje našega delavca kot subjekta-karkoli, kot bitja torej, ki ga družbeno-ekonomske okoliščine, lahko rečemo tudi tehnologije sebstva, subjektivirajo na nek paradoksalen način: biti karkoli, a hkrati verjeti, da si prav to kar si, in to na najbolj avtonomen način in že od nekdaj. Z Agambenom poskušamo torej tukaj razumeti sodobno zahtevo po *fleksibilnosti* delavca, ki ima svojo filozofsko dimenzijo prav v konceptu *biti karkoli*. Zato smo se, če še enkrat ponovimo, oprli na dva različna načina, kako razumeti oznako »biti karkoli« oziroma »biti kakršenkoli«, ki jih osvetli Agamben v svojem delu *The Coming Community*, kjer izpostavi, da je latinsko sintagmo *quodlibet ens*, v angleškem prevodu *whatever being* oziroma *kakršnokoli bivajoče*, mogoče razumeti na dva različna načina. Prvič, vsako, kakršnokoli bivajoče šteje, je vredno, prav takšno kot je, kakršnokoli že, a prav zato, ker

²³⁰ Prav tam, str. 9

je takšno kot je, z vsemi atributi, ki jih ima. Singularnost je v tem, da je to kakršnokoli bivajoče, prav takšno, kot je. Drugič, zmotna različica interpretacije tega *quodlibet ens, whatever being, kakršnokoli bivajoče*, pa govori: kakršnokoli bivajoče je indiferentno do vsakršnih skupnih lastnosti oziroma redov (npr. biti musliman, biti francoz). V tem drugem pomenu vsako posamezno bivajoče šteje, ne glede na to, kakšno je, šteje kot karkoli, namesto da šteje, prav takšno, kot je.

In nadalje smo poskusili pokazati, da se je ta dvojnost razumevanja »kakršnokoli bivajoče« manifestirala v prehodu iz modusa potencialnega v modus dejanskega. Če je liberalna tradicija ponudila princip: »Postani karkoli! Postani kakršenkoli!«, saj je ta princip v modalnosti potencialnega »Postani karkoli!« deloval kot jedro liberalne ideologije o samo-postajajočem liberalnem subjektu, pa sodobna produkcijska praksa delavca-subjekta ne sprejema prav takšnega kot je, temveč ga vključuje kot *karkoli* v samostalniškem smislu, torej kot neko potencialnost, ki lahko v vsakem trenutku postane karkoli, vselej znova neko takšno in takšno bivajoče, vselej znova kakršnokoli bivajoče, ni pomembno kakšno, takšno pač, kot zahteva situacija. Če namreč obljuba liberalne ideologije »Postani karkoli!« operira s tistim konceptom »kakršnegakoli bivajočega«, ki ga posvoji tudi Agamben, namreč s pomenom, ki pravi »štel boš, kakršenkoli boš, prav takšen kot si«, pa sodobna družbeno-ekonomska praksa delavca kot subjekta določa v drugem pomenu pojma »kakršnokoli bivajoče«, namreč, »šteješ, ne glede / indiferentno od tega, kakšen si, šteješ kot zmožnost biti kakršenkoli, poljubni subjekt«, kjer, kot smo že rekli, dobesedni prevod iz latinskega *quodlibet* pomeni prav *poljubni*, torej takšen, ki je po volji, ustrezajoč. »Biti karkoli« torej v tem drugem pomenu besede pomeni biti po volji, biti ustrezajoč.

Oznaka sodobnega delavca kot *subjekta-karkoli* tako pomeni, da produkcijski procesi danes od delavca terjajo držo *biti karkoli*, biti nič, zato da je zmožen biti *karkoli*, biti brez identitete v času, a vselej znova z močno *identiteto v trenutku*, torej biti *karkoli na način subjekta*, vselej znova biti nekaj drugega, a to na način, kot da je že od nekdaj *prav to, kar je*, ter da je to, kar je, prav na podlagi iniciative lastnega sebstva. Liberalni subjekt si želi biti *kakršnokoli bivajoče*, ki bo štel, bo ljubljeno, kakršnokoli že bo,

vendar ga neoliberalna praksa hoče kot nekaj, kar je zmožno biti kakršnokoli, vselej pač neko bitje, poljubno, po volji, ne pa prav takšno kot je. Biti fleksibilni delavec pomeni prav to, biti ujet med staro željo liberalne tradicije, ki obljublja ljubezen vsakemu bitju, kakršnokoli že je in prav takšnemu kot je, in med zahtevo sodobnega časa, ki se obnaša indiferentno do vsake *kakšnosti* subjekta in ga hoče v njegovi zmožnosti, da postane vselej znova tak, kot je treba. Pri čemer pa se, prav neverjetno, zaznavanje sebe kot subjekta prav nič ne izgubi, še več, krepi se drža *biti subjekt*, ki zdaj ne vztraja več v času, temveč se vedno znova, kot da bi liberalna ideja o pravici do revidiranja prišla do svoje skrajnosti, vzpostavlja z novo vsebino. Močan subjekt, a z mnogimi linearno v času si sledečimi identitetami. Če je Marx delo v zgodnjem kapitalizmu kritiziral zaradi njegove odtujene narave, ki je bila posledica dejstva, da je bila v delovne procese vključena zgolj človekova gola sila telesa, lahko zdaj rečemo, da je v delovne procese vse pogosteje vključena zgolj človekova gola sila zmožnosti *biti subjekt*, kakršenkoli subjekt; zaposlena je oziroma na delu je sama ta fikcija biti liberalni subjekt. Zdaj ni več problem odtujeno delo, prav nasprotno, zdaj je subjekt ves čas klican, da pride k sebi skozi svoje delo, a vedno znova na neko drugo mesto; k sebi, a vselej drugam.

Skomig z rameni

Ugotovitve Richarda Sennetta, ki smo jih navedli zgoraj, o pripadnikih mlajše generacije, ki na vprašanje o tem, kako vidijo svojo prihodnost, odgovarjajo z »bo, kar bo«, »ne vem, nekaj pač«, »karkoli pač že bo«, lahko prepoznamo tudi v nekem značilnem gibu mlajše generacije, ki ga lahko poimenujemo *skomig z rameni*. Ta gib ne spremlja le tistih, ki so se že dodobra in celo reflektirano vživeli v svojo vlogo subjekta-karkoli, temveč tudi mnoge, ki so sicer še zmožni verbalno izražati videnje svoje prihodnosti, a njihovo telo izdaja realnost pozicije v času, ko linearne naracije niso več možne. Skomig z rameni tako ni več izraz malodušja, brezbriznosti, apatije ali celo norčevanja, temveč je neposredna, iskrena, spontana manifestacija načina biti sodobnega subjekta, ujetega med tradicionalnega liberalnega subjekta, ki načrtuje svoje življenje in med dejanskost tega v nejasne in neskončne možnosti zrtega potencialnega *karkoli*.

Skomig z rameni je govorica telesa, ki se ne ozira na subjektivacijo duha, vpetega v mobilizacijske mehanizme sodobnih produkcijskih procesov, ki človeka kličejo k uresničitvi v poklicni karieri, gre za organsko govorico telesa, ki je prehitelo svojega duha v prepoznanju dejanske situacije. V tem gibu lahko prepoznamo moment emancipacije, ki v tem primeru pomeni predvsem trenutek osvoboditve, osvoboditve na organski ravni, od več kot dvestoletne tradicije liberalne ideologije, ki je posameznika silila v videnje, zamišljanje in uresničevanje lastne prihodnosti in s tem lastnega jaza in lastnega življenja. Še enkrat se nam tu izkaže liberalni paradoks, ki po eni strani predpostavlja samo-postavljajoče se sebstvo, naključno vezano na materijo telesa in življenjskih pogojev, po drugi strani pa izpostavlja močno vez med tem jazom in materijo, ki jo jaz avtonomno preoblikuje, ko torej oblikuje svoje življenje. Ko telo skomigne, medtem ko sebstvo domnevno suvereno načrtuje življenje tega telesa, se pokaže ta paradokсна narava liberalnega subjekta.

Medtem ko se sebstvo še vedno oklepa iluzije o pisanju lastne zgodbe, telo skomigne in sporoča dejstvo o epizodičnosti bolj ali manj naključnega kolaža kratkih novel življenja. Medtem ko sebstvo našteva attribute, pripadnosti in načrte, da bi fiksiral lastno identiteto in lastno prihodnost, telo skomigne in pravi »Sem, kar sem; bom, kar bom; bo, kar pač bo; karkoli«. Ponovno je treba izpostaviti, da tukaj ne žalujemo za umirajočim liberalnim subjektom, ne prav nasprotno, veselimo se njegove skorajšnje smrti, a hkrati se moramo upravičeno bati rojstva novega bitja, ki, kot vse kaže žal ne bo Agambenovo »karkršnokoli bivajoče«, brez-subjektna in brez-identitetna singularnost, ki je ljubljena prav takšna kot je, temveč še vedno subjektivirano bitje, subjekt-karkoli, pa naj se sliši še tako paradoksalno, subjekt brez trajne identitete, a z mnogimi trdnimi, začasnimi, trenutnimi domnevno izbranimi identitetami.

Zakaj se potemtakem veselimo te smrti, če nam priča o rojstvu nekakšnega post-liberalnega zombija? Zato, ker to novo bitje za razliko od liberalnega subjekta ne bo hermetično zaprta psihološka celota, ki vsako drugost in nekonsistentnost razume kot grožnjo lastni celovitosti in jo avtomatično ali izrine ali zracionalizira. To bo bitje z razpokami, ki bodo, vsaj načeloma, morda končno omogočile človeku pristati na lastno necelost, nekonsistentnost, nepovezanost in nelogičnost. V naslednjem podpoglavju se

bomo zato za konec lotili še majhnega ekskurza v razmišljanje o možnostih emancipacije, čeprav smo celotno nalogo posvetili pretežno poskusu opisa konstitucije sodobnega delavca kot subjekta. A ker v ozadju naše naloge, kot že rečeno, kot motivacija v pretežni meri, kot mnogokrat, nastopa prav iskanje možnosti emancipacije, bo ta ekskurz, čeprav ne nujen za celovitost naloge, vsekakor smiseln zaključek našega pričujočega razmišljanja.

6.3 RANCIERJEV DELAVEC-PESNIK

Ko je borec »tisti na meji«

Splošno privzeto idejo o tem, da se delavski boji odvijajo kot boji med razredom delavstva in razredom, ki le-temu stoji naproti, torej kot razredni boji, kot boji med razrednimi interesi, je pod vprašaj postavil Jacques Rancière v pogosto zelo spregledani knjigi *The Nights of Labor. The Workers Dream in Nineteenth-Century France* (1981).

Razumevanje delavski bojev in posledično tudi drugih bojev za pravice deprivilegiranih skupin se danes predvsem zaradi naslanjanja na Marxove analize razrednih bojev večinoma vrti okoli konceptov razreda in interesa. V ozadju tovrstnega pristopa je posameznik, ki vstopa v boj, obravnavan kot pripadnik določenega razreda, torej kot posameznik, ki svojo identiteto vzpostavlja v odnosu do določenega reda, v našem primeru do reda »biti delavec«. Delavski boj tako izhaja iz *identitete* delavca kot delavca. Rancière je v svoji obsežni analizi tekstov (dnevnikov, pesmi, pisem in drugih zapisov), ki so jih pisali mezdni delavci v Franciji v 30.-tih letih 19. stoletja, pokazal, da koncepti proletariata in delavskih bojev niti približno niso toliko jasni, enoznačni in konsistentni, kot jih prikazuje splošna misel. Klasična misel o zgodovini proletariata je z reprezentacijo zakrila to razliko, to razlikovanje proletariata od samega sebe.²³¹

Rancière v *The Nights of Labor* izpostavi dve skupini posameznikov, ki sta v tistem obdobju predstavljali določene oblike odporov do novih oblik industrijskega

²³¹ Rancière to temo obravnava v svojem delu *Proletariat in njegov dvojnik*.

zaslužnjevanja delavstva. Prva skupina so bili t.i. delavci-pesniki, torej mezdni delavci, ki so se ponoči, po koncu dolgega in naporenega delovnega dne srečevali in pisali pesmi, misli, dnevnik. Njihov motiv so bile sanje o tem, da si, kot pravi Rancière, »prijorijo zase noči tistih, ki lahko ostanejo budni«. Ti borci svoje identitete niso oblikovali na podlagi pripadnosti delavskemu razredu, niso častili dela kot temelja, ki lahko in mora legitimirati pravice delavcev, temveč so se gibal nekje na meji med pripadnostjo delavstvu (bili so mezdni delavci) in pripadnostjo buržoaziji (ponoči so pisali pesmi, skratka, so mislili). Druga skupina pa so bili t.i. humanitarci, sinovi buržujev, ki so želeli postati dobrodušniki, apostoli, rešitelji trpečega delavstva (socialistična gibanja v Franciji 19. stoletja kot sta bila saint-simonizem in fourierizem). Tudi ti so se gibal nekje na meji med svojo prirojeno buržujsko pozicijo in delavskim razredom. Boj lahko torej, če za začetek tega razmisleka tako rečemo, izvira tudi iz tega precej neverjetnega srečanja na meji, ne meji med razredi, med identitetami. Specifično za tovrsten boj, ki ne izvira iz neke identitete oziroma pripadnosti, je njegov cilj, ki bolj ustreza pojmu splošne emancipacije človeka kot človeka kot pa boju za specifične interese določenega razreda. Delavec-pesnik se ne bori za priznanje ali nagrajevanje ali spoštovanje njegovega dela, temveč hoče možnost povsem drugačnega življenja.

Delavec brez identitete delavca

Rancière takoj na začetku v predgovoru izpostavi, da tisto, kar pri delavcih-pesnikih, o katerih bo govoril, izstopi kot nesprejemljivo, ni lakota, temveč ponižanje:

»Kar prepoznajo kot nesprejemljivo pravzaprav ni revščina, nizke plače, neudobne nastanitve ali vselej navzoč spekter lakote. Šlo je za nekaj bolj osnovnega: šlo je za agonijo časa, ki so ga vsak dan preživeli v delu z lesom, železom, šivanjem oblačil, šivanjem obutve, vse to zgolj in edino z namenom brezkončnega ohranjanja sil suženjstva v razmerju do sil dominacije; šlo je za ponižujočo absurdnost te potrebe po beračenju, dan za dnem, beračenju za delo, v katerem je bilo življenje posameznika izgubljeno.«²³²

²³² Rancière, *The Nights of Labor*, str. vii

Rancièrjevo delo ni posvečeno klasični interpretaciji delavskih bojev, temveč spremljanju določenega boja, ki smo ga že v začetku označili kot boj »tistih, na meji«. Osredotoči se na tistih nekaj deset, oziroma kot pravi, mogoče nekaj stotih posameznikov, ki so preko svojih pesmi, pisem in dnevnikov zapustili gradivo za drugačno razumevanje delavstva na začetku 19. stoletja. Kot pravi: »Vsebina te knjige je v prvi vrsti zgodovina tistih noči, noči ukradenih normalni rutini dela in počitka. Neškodljiva in neopazna prekinitvev normalnega krogotoka, bi lahko rekli, ko se naši junaki pripravljajo in sanjajo in že hkrati živijo nemogoče: suspenz podedovane hierarhije, ki fizične delavce podreja tistim, ki jim je bil dan privilegij mišljenja.«²³³ Kar Rancière prepozna v tej redki besedi delavstva, v besedi delavcev-pesnikov, je tisto nekaj več, kar so lahko delavci pokazali buržoaziji, nekaj, kar je šlo preko razprave o mezdah, delovnih urah in ostalih mukah mezdnih delavcev. Beseda delavcev-pesnikov je buržoaziji sporočala, »da bi morali biti delavci proletariata obravnavani kot bitja, katerim se dolgujejo mnoga življenja.«²³⁴ Šlo je torej za besedo, ki priča o tistem 'bi lahko bilo', torej o vseh potencialnih življenjih tistih, ki svoja življenja izgubljajo v vsakodnevni brezsmiselni rutini dela in počitka.

To vrsto boja Rancière prepozna kot kontrapunkt tisti zgodovini boja za pravice delavcev, ki jo poznamo iz marksistične tradicije. Pri Rancièrjevih delavcih-pesnikih gre za boj, ki nikakor ne izvira iz identifikacije delavca kot pripadnika delavskega razreda. Kot pravi: »Tako najdemo zgodovino osamljene besede in nemožne identifikacije prav na začetku klasičnih diskurzov o revolucionarnem in delavskem gibanju, ki nam ponuja besedo delavske kolektivnosti.«²³⁵ Kasneje se Rancière podrobno loti opisovanja absurdnosti in protislovnosti srečanja te osamljene besede z besedo delavske kolektivnosti, kot pravi: »ko se diskurz delavcev, ki so zaljubljeni v noč intelektualcev, sreča z diskurzom intelektualcev, ki so zaljubljeni v mukotrpe in glorificirane dneve delavcev.«²³⁶ Zaenkrat pa ostanimo pri opisu delavca-pesnika, ki ga lahko opišemo kot delavca brez *identitete delavca*, delavca torej, ki se ne čuti pripadnika

²³³ Prav tam, str. viii

²³⁴ Prav tam, str. ix

²³⁵ Prav tam

²³⁶ Prav tam, str. xi

delavskega razreda in se ne bori za pravice delavcev v obliki mezd, prostega časa, boljših delovnih razmer ipd., temveč sega po nemogočem, sega pa tistem, česar klasifikacija delavskega razreda ne zajame. In prav v tem Rancière prepozna emancipatorno moč delavca-pesnika:

»Delavec, ki se nikoli ni naučil pisati, a vseeno poskuša sestaviti verze, da bi ustrezal okusu svojega časa, je morda bolj nevaren za vladajočo ideologijo kot pa delavec, ki poje revolucionarne pesmi... Morda niso zares nevarni razredi tisti necivilizirani razredi, ki bi naj najedali družbo od spodaj, temveč prej migranti, ki se gibljejo med razredi, posamezniki in skupine, ki v sebi razvijajo zmožnosti, ki so povsem neuporabne za izboljšanje njihovih materialnih življenj in ki jim dejansko omogočijo preziranje materialnih pogojev.«²³⁷

Rancière predstavi kot enega svojih junakov tistega časa ključavničarja Gillanda, ki pravi takole v svojih zapisih: »Kot vidite, znam ceniti svojo obrt, a kljub vsemu, raje bi bil slikar.«²³⁸ Ta iskrena želja ključavničarja nam kaže povsem drugačno predstavo o delavcu v zgodnjem kapitalizmu. Njegova muka ni težko delo in slabo plačilo, njegova muka je nemožnost biti nekaj drugega kot je. Kot ugotavlja Rancière, revščina ni definirana z razmerjem brezdolja do dela, ampak v nemožnosti izbire lastnega garanja; in kot nadalje navaja Gillanda: »Raje bi bil slikar. Toda revščina ne pozna nobenih privilegijev, niti tega ne, da bi lahko izbral to ali ono garanje za preživetje.«²³⁹ Tisto česar si Gilland želi, je po Rancièreju izdelovanje neuporabnih predmetov, kar je razvidno tudi iz mnogih zgodb drugih delavcev, katerih biografije pričajo o njihovem posebnem zadovoljstvu, ki je izviralo iz izdelovanja neuporabnih predmetov med odmori. Kar nam ta linija videnja zgodovine delavstva ponuja, je tisto branje, ki boja delavcev ne omeji na boj za razredne interese, ki so se nanašali izrazito na materialne pogoje preživetja tega razreda, temveč boj opisuje v duhu preseganja dane pozicije. Seveda nočna pisanja pesmi niso pomenila revolucionarnega preobrata zgodovine, so pa

²³⁷ Rancière, *Good Times or Pleasures at the Barriers*, navajam po Reid Donald, *Introduction*, v: *The Nights of Labor*, str. xxix

²³⁸ Rancière, *The Nights of Labor*, str. 5

²³⁹ Prav tam, str. 8

za te delavce pomenila radikalen preobrat. Zanje velja, kot pravi Rancière: »Nič se ni spremenilo, toda prav tako nič več nikoli ne bo, kot je bilo prej.«²⁴⁰

Vendar pa ne moremo reči, da Rancière poda enoznačen opis delavca-pesnika, ki bi izpodbijal zgodbo delavca kot jo prikazuje zgodovina kolektivnega delavstva, temveč prej poda mnoge raznovrstne zgodbe, ki pričajo o nejasnem, nikakor enoznačnem položaju delavcev, o nejasni, nikakor enoznačni identiteti delavstva. Mnoge zgodbe so protislovne, polne konfliktov med različnimi pogledi na lasten položaj. Prav ta protislovnost in konfliktnost zgodb delavcev-pesnikov pa izpodbija enoznačne opise kolektivnega delavstva, ki se bori le za materialne pravice svojega razreda. Rancière nam predstavi junake, ki omagajo pod težo tega življenja na meji med dnevnim garanjem in nočnim pisanjem in končajo svoje življenje s samomorom. Pokaže nam delavce, ki se zavedajo razmerja med svobodo in varnostjo in se iz čiste predanosti svobodi odločijo za manj ugodno in varno delo zgolj zato, da bi ohranili nekaj svobode. Pokaže nam primere delavcev, ki si doma sestavljajo svojo knjižnico z zbiranjem posameznih strani časopisnih ovojev za nakupe. Pokaže nam neznosnost nenehnega iskanja in čakanja na delo. Predstavi nam delavske zahteve na pariški stavki leta 1833, kjer so temeljne tri zahteve vsebovale pravico do kajenja tobaka v delavnicah, pravico do zadostnega časa med odmori za branje časopisa ter zahtevo, da mojster sname klobuk ob vstopu v delavnico polno delavcev. Nadalje nam predstavi delavce, ki sleherno jutro z neznansko muko vstopajo v delavnice v še nekaterih preostalih pred-kapitalističnih manufakturah, kjer na svojem delu ne najdejo ničesar častnega, ničesar v slogu niti junaškega niti ustvarjalnega obrtniškega dela. Le-ti nam pričajo, da industrijsko delo morda ni razbilo nekega manj odtujenega, mojstrskega načina dela v pred-industrijskih obrtniških delavnicah.

Rancièrjeva dekonstrukcija koncepta proletariata (koncepta proletariata kot izhaja iz klasične marksistične misli) torej v povsem Rancièrjevi maniri ne ponuja neke nadomestne sinteze tega koncepta, temveč prej pojem delavca v zgodnjem kapitalizmu pusti odprt, težko umestljiv v določene kategorije kot je recimo kategorija delavskega razreda in prav to je njegov namen, ki ga bomo mi tukaj opisali kot opredelitev delavca

²⁴⁰ Prav tam, str. 19

kot *ne-celega* subjekta, kot delavca brez delavske identitete, ki sicer izkazuje nesprejemljivost lastnega položaja, a ne na način čaščenja dela in delavskega razreda, temveč na način sanj o možnosti drugačnega življenja.

K delavski identiteti in delavskemu interesu

Če mnoge zgodbe delavcev, ki jih opisuje Rancière, pričajo o povezovanju med ljudmi na podlagi gole ljubezni in prijateljstva, brez kakršnih koli sklicevanj na skupne interese, pa se na drugi strani razvija povsem drugačna zgodba. Različna socialistična gibanja, ki so v Franciji 19. stoletja z druge starani, s strani premožnih »ljubiteljev humanosti«²⁴¹, kot jih naziva Rancière, poskušala odgovoriti na neznosne razmere delavstva, so svoja gibanja utemeljevala na skupnem interesu delavcev, na skupnem interesu kot so ga ta gibanja od zunaj prepoznavala. Prvo takšno gibanje je bilo sain-simonizem, ki se je oblikovalo okoli francoskega socialnega filozofa Saint-Simona (1760-1825), utemeljitelja religioznega družbenega nauka o izgradnji nove brezrazredne družbe. Saint-Simon je močno vplival na Marxa in Comta. Druga taka linija je gibanje fourieristov, ki so sledili nauku francoskega utopičnega socialista Charlesa Fourierja (1772-1837). Fourier je ustanavljal male gospodarsko neodvisne komune, skupnosti, ki bi naj delovale po modelu popolne socialne pravičnosti in povsem ločeno od razvijajočega se kapitalističnega gospodarstva. Ta socialistična gibanja so se razvijala iz idej in na podlagi vzvodov pripadnikov buržoazije, nekakšnih, ponovno, borcev na meji, ki so kljub svoji prirojeni privilegiranosti svoje življenje posvetili boju za delavstvo. Vendar pa je ta boj »ljubiteljev humanisti« ubral povsem drugačno pot od prej opisanega boja delavcev-pesnikov. Če so bili delavci-pesniki brez identitete delavstva, če jih je gnala čista želja po možnem drugačnem življenju in če jih je povezovala prijateljska ljubezen, pa socialistična gibanja tako svoje cilje kot razloge povezovanja zgradijo na drugačnih temeljih. Cilj postane boj za specifične delavske pravice, ki se pretežno tičejo materialnega blagostanja, temelj povezovanja pa postane skupen interes, kolektivni delavski interes.

²⁴¹ Prav tam, str. 164

Vendar, čeprav je bil zunanji okvir tovrstnih gibanj toliko jasno definiran, pa je dejansko stanje med člani gibanj izpričevalo raznolikost interesov. Kot ugotavlja Rancière na podlagi zgodovinskih zapisov²⁴², masovno pristopanje k doktrini saint-simonizma ni izpričevalo skupnega interesa delavstva, temveč prav nasprotno, različnost partikularnih interesov članov tega gibanja. Tako navaja Rancière zapis na nekem pamfletu: »Nobenega prerekanja ni. Procedure so disciplinirane in resne. Toda imamo le skupnost interesov, ne skupnost simpatije... Skratka, v tem ni nobene ljubezni.«²⁴³ Razhajanja med idejo in situacijo delavstva so neobhodna. Medtem ko so apostoli dela, saint-simonistični pridigarji predani ideji o svetu novega dela, predanega in častnega dela, so pripadniki delavstva ujeti v svoj svet potreb. Kot pravi Rancière: »Tako se zdi, da je ta preobrazba delavca iz starega sveta v saint-simonističnega delavca nemogoča; v kolikor je delavec, ne more biti saint-simonist; v kolikor je saint-simonist, ne more biti delavec v produkciji.«²⁴⁴ In Rancière takoj dodaja misel delavca Bazina: »Ko prav sredi svojega dela pomislim na lepote saint-simonizma, se moja roka ustavi.«²⁴⁵

Kar poskuša Rancière s to svojevrstno zgodovino delavstva pokazati, je saint-simonoizem kot eden od poskusov generiranja pojma delavskega razreda. Kot pravi: »Ko tavamo od onih, ki čakajo le na upokojitev, do tistih proletarcev, ki hlepijo samo po neskončnosti, s tistimi, ki nekje vmes sanjajo o velikem maršu ljudstva, smo prisiljeni videti eno in edino stvar: delavca novega sveta ni mogoče najti nikjer. In niti ni jasno, kako bi lahko vzniknil iz prostaških globin 'trpečega delavca' ali iz ponosnih višav 'ljubečega proletarca'. Novo človeško bitje mora biti izumljeno: 'ljubeči delavec'.«²⁴⁶

Apostoli novega dela, kot jih poimenuje Rancière morajo torej nekako od zunaj in na silo zakrpati razpoko, ki zija med proletarcem starega sveta in njegovo podobo. Neko novo človeško bitje se mora razviti, da bo lahko ta nezmožnost identifikacije starega proletariata z njegovo podobo premagana. Kot pravi Rancière: »Novo človeško

²⁴² Prav tam, str. 196

²⁴³ Prav tam, str. 208

²⁴⁴ Prav tam, str. 211

²⁴⁵ Prav tam

²⁴⁶ Prav tam, str. 214

bitje vstopi na sceno, da nadomesti nemogočo identifikacijo proletariata z njegovo podobo: hierarhija z bronasto kožo in razdrapanimi rokami, ne več človek z usnjenim predpasnikom, temveč človek z usnjeno kožo.«²⁴⁷ Usnjen predpasnik tako postane usnjena koža, arbitrarna družbena vloga torej postane identifikacijska točka, delavcu njegova delavska vloga zleze pod kožo. Identiteta delavstva ne izhaja iz proletarskega dela kot takega, temveč je proizvedena od roke apostolov novega dela.

Novi delavec, proletariat novega dela je predan svoji vlogi in svoji nalogi. Delo je središče njegovega sveta in temelj njegove identitete. To je podoba novega delavca, ki jo ponudijo socialistična gibanja v Franciji 19. stoletja. A realnost življenja proletariata je povsem druga. Rancière takole navaja tegobe neke Suzanne Voilquin: »Prisiljena prodati ves moj čas, govorico in zunanje življenje sem bila primorana zatreti svoje srce in voljo, ohranjajoč le svobodo misli.«²⁴⁸ In nadalje navaja zmedenost čutenja neke druge ženske po imenu Désirée Véret: »Civilizacija je zlomila in sprevrnila moj karakter. V meni je kaos, ki ga ne morem razjasniti; dlje kot obstajam, bolj nerazumljiva postajam sama sebi.«²⁴⁹ Skratka, če so torej sicer dobronamerna socialistična in utopistična gibanja tistega časa poskušala formirati svet novega dela, kolektivnega delavstva, ki si zagotavlja boljše pogoje preživetja, pa je realnost pozicije delavstva takratnega časa odsevala prav nezmožnost čutenja pripadnosti nekemu razredu, nemožnost delavske identifikacije, ki jo je konstituiral pogled buržoazije. Potreba po izrazitem ukvarjanju z materialnimi pogoji delavstva po Rancièju ni izhajala neposredno iz delavstva, ki je, vsaj v primerih, ki jih Rancière najde v svojih zgodovinskih virih, sanjalo o marsičem kar presega potrebe želodca. Rancière tako ugotavlja, da je na primer fourieristično gibanje iz ljudi delalo ostrige, torej živali, katerih želodci so večji od njihovega srca.²⁵⁰ Šele organizacija delavstva, ki je temeljila na pojmu kolektivnega delavskega interesa, je delavstvo prikovala v boj za materialne pravice in njihov napredek usmerila v večanje materialne blaginje.

²⁴⁷ Prav tam, str. 223

²⁴⁸ Prav tam, str. 237

²⁴⁹ Prav tam, str. 244

²⁵⁰ Prav tam, str. 249

Ne-celi delavec postane zaceljeni subjekt-karkoli

Rancièrjeva drugačna zgodovina delavstva v 19. stoletju nam daje nove temelje za aplikacijo naših prejšnjih izvajanj teze o konstituciji delavca kot subjekta-karkoli. Lahko rečemo, da Rancièrejevi delavci-pesniki predstavljajo nekakšne ne-cele subjekte, delavce brez identitete, ki jih dobro opisuje Agambenova teza o »karkšnemkoli bivajočem«, gre za delavce, ki ne iščejo neke lastne identitete, pripadnosti nekemu redu, temveč iščejo pravico do svoje »takšnosti«, »prav takšnosti«. Hoteti *biti prav tak, kot je* nima nič opraviti z bojem za izboljšanje materialnih pogojev preživetja oziroma presega vprašanje preživetja. Delavec-pesnik vztraja v svoji ne-celosti (je delavec podnevi in pesnik ponoči), in ne išče pripadnosti oziroma identitete, ki bi ga zacelila, temveč sanja o pravici biti prav tak kot je, kakršenkoli pač je.

Socialistična tradicija (kakor kasneje tudi neoliberalna ekonomija) tega ne-celega subjekta zaceli, ponudi mu identiteto, razredno pripadnost in razredne interese. Teža bojev in sanj se tako prenese na stran boja za materialne interese razreda kot takega, subjektivnost delavca se tesno naveže na *pripadnost redu delavcev*, s čemer pa se izgubi možnost singularnosti, ki jo Agamben veže na pojem »biti prav tak kot je«, brez kategorij pripadnosti. Agambenovo *kakršnokoli bivajoče* je identično samo sebi, delavec kot pripadnik delavskega razreda pa tvori identiteto v razmerju do reda delavstva. Singularnost posameznega delavca kot *prav takšnega kot je* odpade oziroma izgubi v prid identitete delavca kot pripadnika delavskega razreda, ki oblikuje kolektivni pojem delavstva, temelječega na čaščenju dela, stisnjene pesti, zagorelega obraza in usnjene kože, usmerjenega v boj za materialne interese, kar je posledično sicer resda vodilo k mnogim izboljšavam življenjskih pogojev delavstva, a ni odgovorilo na zgoraj navedeno Gillandovo dilemo: »Raje bi bil slikar.«

Socialistično in marksistično ustoličenje dela pa je šele kasneje, v 20. stoletju, pokazalo svojo pravo ideološko moč. Že v poglavju o ideologiji dela smo poskušali pokazati, kako je marksizem moral delo najprej povzdigniti na raven temelja človekove identitete, samo-realizacije in samo-uresničenja, da je lahko nato problem odtujenega dela sploh vzpostavil kot problem. Ko se je delo enkrat vzpostavilo kot identifikacijska

točka liberalnega subjekta, ki mora izbirati svoje življenje, je Gillandova dilema postala še resnejša. A sto petdeset let kasneje Gilland ne bi bil sposoben tvoriti tega stavka: »Kot vidite, znam ceniti svojo obrt, a kljub vsemu, raje bi bil slikar.«²⁵¹ Tega »a kljub vsemu«, ki izraža situacijo ne-celosti subjekta, sodobni liberalni subjekt ni zmožen. Prav tako, seveda, ni zmožen vsem okoliščinam navkljub in po vsej sili postati slikar, kadar pač to ne gre, zato mu preostane zgolj možnost racionalizacije, ki je tako značilna za sodobnega delavca kot subjekta-karkoli: »Kot vidite, znam ceniti svojo obrt. Od nekdanj sem želel početi prav to.« Tako bi govoril sodobni Gilland. In ko bi čez pet let menjal svojo obrt, bi izrekel identični stavek.

Emancipacija kot vztrajanje v ne-celosti

To zadnje razmišljanje na temo Rancièrjeve knjige *The Nights of Labor* smo uvedli z namenom, da si odpremo polje za majhen ekskurz v razmislek o emancipaciji. Možnost emancipacije kot tihi motiv za to celotno razmišljanje o vključevanju delavcev v sodobne produkcijske procese naj bo vsaj osvetljena, če že ne eksplicirana. Na podlagi vsega do sedaj rečenega ne moremo o emancipaciji razmišljati drugače, kot o nekakšnem nenehnem vztrajanju v ne-celosti, v nekakšnem brez-identitetnem stanju subjekta, ki je »prav tak kot je«, a ne pripada tem ali onim rodovom. Emancipacija je tako možna le kot vztrajanje na tej meji, v poziciji, ko je subjekt hkrati po eni strani eksistenčno podvržen okoliščinam oziroma pogojem preživetja, ter po drugi strani odprt za možnost drugačnega življenja. Emancipacija torej kot proces prenašanja te disonance oziroma ne-celosti lastnega bitja. Vsako popuščanje skušnjava po zacelejenem subjektu, po popolnem identitetnem stanju, onemogoča emancipacijo in vzpostavlja subjekta-karkoli, katerega temeljna naloga je nenehno krpanje lastne identitete oziroma mnogih identitet, ki jih terjajo vselej nove situacije v sodobni fleksibilni produkciji. Emancipacija torej ni konstantno osvobojeno stanje, temveč nenehen napor vztrajanja v nekakšnem brez-identitetnem stanju; a ne v stanju bitja brez bistva, temveč bitja, kot reče Agamben, ki je »prav takšno kot je«, ki ima prav te in te lastnosti, a ni definirano s

²⁵¹ Prav tam, str. 5

pripadnostjo tem in tem rodovom. Možnost emancipacije za sodobnega delavca se tako nahaja v njegovi zmožnosti, da prenese svoj položaj *biti karkoli* v vselej novih pogojih preživetja, brez da pri tem postane *subjekt-karkoli*, brez da torej ta »karkoli« povzame v svoje bistvo, v lastno identiteto. Možnost emancipacije izhaja iz poguma izreči Gillandov stavek: »Raje bi bil...«

Spomnimo se znanega Marxovega videnja prihodnosti, kako bo v komunistični družbi človeku omogočeno, da bo počel danes to in jutri nekaj drugega, da bo zjutraj lovec, popoldan ribič, zvečer rejec, po večerji kritik... Nedvomno lahko rečemo, da se je v nekakšni sprevrnjeni različici ta Marxova vizija uresničila. Od sodobnega zahodnega človeka se v produkcijskih procesih vse bolj pričakuje ena specifična lastnost, ki jo kadrovska stroka imenuje *multitasking*. Človek mora biti zmožen dve uri opravljati finančne analize, dve uri strokovno delo, dve uri timskega vodenja in tako dalje. In vse to poleg tega, da mora biti vsakih nekaj mesecev ali vsakih nekaj let zmožen preklopiti na povsem novo delo, nov projekt, nove temeljne veščine, nov poklic. Vse manj ljudi v zahodnem svetu je cele dneve, leta in leta prikovanih v isto delo, v menjavanje dveh različnih gibov za strojem, vse več ljudi je primoranih aktivirati množstvo svojih veščin in jih kakor na kolesu s prestavami menjavati, da v pravem trenutku pridejo na plan. Čeprav, seveda, še vedno drži, da so se tudi nove oblike dela, kot je recimo obdelovanje podatkov, močno rutinizirale, in da se torej pojavljajo nove oblike dela, ki mnogo visokokvalificiranih delavcev danes držijo prikovanih na nekakšen »modernejši tekoči trak«, pa vseeno lahko rečemo, da je *trend* sodobnega dela očitno usmerjen v *multitasking*, v zahtevo, ki posameznika usmerja v konstantno pridobivanje novih znanj in veščin ter v konstantno preskakovanje med različnimi delovnimi nalogami. *Multitasking* je mikro raven *fleksibilnosti*, o kateri smo prej govorili. Sodobni delavec fleksibilnosti ne prakticira le s pogostim menjavanjem zaposlitev in celo poklica, temveč tudi z hitrim preklapljanjem od ene naloge k drugi znotraj iste zaposlitve. Kot smo prej rekli, kot *allrounder*-konj je, z njim lahko orješ, lahko ga jahaš, lahko ti vleče kočijo, lahko ga okrašenega pelješ na sejem. Jasno je, da ta podoba nima nič opraviti z Marxovo idilično podobo človeka, ki zjutraj lovi, popoldan ribari, zvečer krmi živino in po večerji kritično premišljuje.

Zdaj moramo strniti nekaj misli ob koncu naše naloge, ki je poskušala odgovoriti na vprašanje, kako misliti delavca kot subjekta v družbeno-ekonomskih pogojih sodobnosti, ki smo jih opisali. V prvem poglavju smo sledili razvoju mobilizacijskih

mehanizmov od zgodnjega kapitalizma do danes, z namenom, da bi osvetlili načine motiviranja delavcev za vključevanje v delovne procese. Sprva, v zgodnjem kapitalizmu na prehodu iz 18. v 19. stoletje, mobilizacija še v veliki meri izvira iz čiste eksistencialne nuje, iz lakote, ko množice ljudi zapuščajo podeželje in iščejo delo v velikih industrijskih obratih. Moderni kapitalizem na prehodu v 20. stoletju in v prvi polovici 20. stoletja, ko so si delavci, tako mezdni delavci kot srednji upravljavski in uradniški razred, že zagotovili določene pravice in izborili višje mezde, je mobilizacijska moč izhajala predvsem iz obljub tehnološkega razvoja, ki je vidno spreminjal življenja množic, medtem ko je intenzivnost dela določal tempo stroja. Prava potreba po sistematični mobilizaciji pa se pokaže šele v zadnjih desetletjih 20. stoletja, ko je vse manj dela tempiranega s hitrostjo stroja, ko je vse težje iz ljudi iztisniti njihovo delovno silo s starimi upravljavskimi metodami, saj je kvaliteta dela, ki ga opravlja delavec, vse bolj odvisna od njegove osebne angažiranosti in predanosti delu. Tovrstnega dela ni mogoče vzpodbuditi s taylorističnimi tehnikami upravljanja dela, temveč se pojavi potreba po *sistematičnem motiviranju*, ki ga strokovno zasnujejo strokovnjaki raznih profilov od psihologov do sociologov; gre za metode kot so *headhunting*, *timbuilding*, *coaching*, *motivacijski trening* in podobne kadrovske smešnice. V zadnjih nekaj desetletjih se kadrovske službe intenzivno ukvarjajo z vprašanjem, kako mobilizirati zaposlene, da ne bodo zgolj delali, temveč da bodo delali predano, intenzivno, ustvarjalno, skratka, da bodo s svojo vključenostjo v produkcijo ustvarjali presežno vrednost. In pot, ki so jo bolj kot ne uspešno ubrali, je althusserjanska *interpelacija v subjekta*. »Ste to vi?«, kliče oglas za prosto delovno mesto.

V drugem poglavju smo se lotili osvetlitve različnih elementov, ki zaznamujejo pojav liberalnega subjekta v navezavi na hkraten pojav *svobodnega dela*. Tukaj nas niso toliko zanimale različne teorije o liberalnem subjektu, temveč smo želeli opisati predvsem *vzdušje* in *mentaliteto*, ki spremlja pojav liberalnega subjekta v navezavi na pojav svobodnega dela. Poudarili smo pretežno tiste elemente, ki nam pokažejo močno zvezo med pojavom svobodnega dela in samo-razumevanjem delavca kot subjekta, kot svobodnega snovalca in uresničevalca svojega življenja, t.j. elemente *naključnosti*, *zasebnosti*, *izbire* in *sreče*, preko katerih se nam po drugi strani hkrati izriše tudi paradokсна pozicija delavca kot subjekta v sodobnih produkcijskih procesih.

V tretjem poglavju smo osvetlili spremembe na področju *prostora* in *časa*, ki so v temelju najprej spremenile pogoje človeka kot delavca v zgodnjem kapitalizmu v primerjavi s predkapitalističnim gospodarskim sistemom, ter kasneje povsem spreobrnilo pogoje sodobnega delavca v primerjavi z delavcem fordističnega obdobja. *Epizodičnost* časa je postavila liberalnega subjekta pred nemogočo nalogo ohranjanja lastne konsistentnosti brez podlage starega *linearnega* časa. In homogeniziran prostor nam zastavlja vprašanje, kako misliti emancipacijo, ko se prostor dela ne loči več od prostora ne-dela in ko se čas dela in čas ne-dela prelivata.

V četrtem poglavju smo se naslonili na pojem *bioekonomije*, da bi pokazali, kako je v sodobnih produkcijskih procesih *na delu* prav *delavec kot subjekt*. Ta vprega delavca kot subjekta v proizvodnjo presežne vrednosti pa je možna zgolj na podlagi *ideologije dela*, na podlagi ideologije torej, ki delo in poklic vzpostavlja kot bistveno karakteristiko življenja kot takega. Brez podlage ideologije dela bi takšne ponudbe, kot je recimo ponudba *samo-uresničevanja* na delovnem mestu, najbrž zvene precej absurdno, če ne že prav smešno. Pojem bioekonomije, ki opisuje, kako je v ustvarjanje presežne vrednosti danes vpreženo življenje kot tako in v celoti, smo razširili še do te mere, da smo h *kognitivnim, spoznavnim, čustvenim, umetniškimi* in drugim »surovinam« produkcije dodali še *subjekta*, subjekta kot surovino produkcije.

V petem poglavju pa smo se lotili iskanja tiste »primerne besede«, ki bi opisala položaj delavca kot subjekta v pogojih sodobnega kapitalizma. Le-to smo našli v izpeljanki iz Agambenovega pojma *kakršnokoli bivajoče*, v napačni interpretaciji tega pojma, ki kakršnokoli bivajoče razume kot tisto indiferentno, poljubno, ne pa kot tisto, ki vselej šteje prav takšno kot je. *Subjekt-karkoli* je pojem, izpeljan iz te napačne interpretacije pojma kakršnegakoli bivajočega, in je tako oblikovan, čeprav resda nekoliko nerodno, zato, ker vsebuje oba pojma, ki temeljno določata sodobnega delavca, namreč *biti subjekt* in *biti karkoli*.

Skratka, v naši nalogi smo si zastavili vprašanje, kako je mogoče, da je delo, ki je vselej v zgodovini veljalo za mukotržno nujno, v kapitalizmu postalo sveto opravilo, v katerem mora človek najti svojo izpolnitev in srečo. In ugotovili smo, da je temu tako zato, ker je v kapitalizmu človek v delo, v »svobodno« delo, vključen kot subjekt. In

nato smo si zastavili še dodatno vprašanje, kako misliti tega subjekta, liberalnega subjekta, v pogojih sodobnega kapitalizma, ki temelji na elementih *fleksibilnosti, naključja, epizodičnosti časa, kratkotrajnosti projektov* in *kratkovidnosti* načrtov. Delavec kot subjekt v pogojih sodobnih produkcijskih procesov privzame vlogo *subjekta-karkoli*, čiste potencialnosti, ki lahko vselej znova postane nekaj drugega, vselej nekaj novega, a na način, kakor da je že od nekdaj prav to. Ni zgolj *karkoli*, temveč je *subjekt-karkoli*. Ta novi *subjekt-karkoli* s svojim neskončnim potencialom ne *kalkulira*, kot tisti stari racionalni liberalni subjekt, temveč s tem potencialom *hazardira*, investira ga razpršeno in naključno, ter čaka, da se njegove investicije izkažejo kot »ta prave«. Šele z racionalizacijo pa si za nazaj vzpostavlja lastno substanco: »To je to! To sem jaz!« Vedno znova se izpostavlja priložnostim, naključju, da najde novo zaposlitev, ki jo nato retrogardno interpretira kot lastno izbiro in odločitev. Tisto *naključno* fiksira v *identiteto*. Vloga *subjekta-karkoli* je psihološko ekstremno naporna; ta naš novi subjekt je pravi garač, ves čas maksimalno odprt, na vse strani se ozira za novimi možnostmi, a v vsakem novem trenutku tistega srečanja s samim seboj »Od nekdaj sem želel početi prav to!«, v vsakem takem trenutku se mora za trenutek zapreti sam vase, da si oblikuje svojo celost in se potrdi kot subjekt. Že v naslednjem trenutku je ponovno z eno nogo zunaj sebe in že tipa za novimi možnostmi, novimi projekti, novimi identitetami. Njegova *možnost biti karkoli*, je postala njegova *dejanskost*, on je *karkoli*, vselej znova nekaj drugega, a hkrati vselej znova prav to, kar je, kakor da že od nekdaj.

AGAMBEN, Giorgio, *The Coming Community*, prevod Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 1990.

AGAMBEN, Giorgio, *Profanations*, prevod Jeff Fort, Zone Books, New York 2007.

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer*, prevod Samo Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004.

ALTHUSSER, Louis, *Ideologija in ideološki aparati države, v: Izbrani spisi*, prevod Zoja Skušek, Založba *cf., Ljubljana 2000.

ANTHONY, P.D., *The Ideology of Work*, Tavistock publications, London 1977.

ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, prevod Kajetan Gantar, Slovenska matica, Ljubljana 2002.

ARISTOTEL, *Politika*, prevod Matej Hriberšek, GV Založba, Ljubljana 2010.

ARENDT, Hannah, *Vita Activa*, prevod Vlasta Jalušič, Založba Krtina, Ljubljana 1996.

BAUMAN, Zygmunt, *Tekoča moderna*, prevod Borut Cajnko, Založba *cf., Ljubljana 2002.

BEAUVOIS, Jean-Léon, *Razprava o liberalni sužnosti. Analiza podrejanja*, prevod Borut P. Jesenovec, Slavica J. Petrović, Založba Krtina, Ljubljana 2000.

BECK, Ulrich, *Družba tveganja, Na poti v neko drugo moderno*, prevod Mojca Savski, Krtina, Ljubljana 2009.

BECK, Ulrich; BRATER, Michael; DAHEIM, Hansjürgen, *Soziologie der Arbeit und der Berufe*, Rowohlt Taschenbuchverlag, Reinbeck bei Hamburg 1980.

BENJAMIN, Walter, *Kapitalizem kot religija*, prevod Tadej Troha, v: *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja*, letn. 44, št. 5/6 (2006).

BOLTANSKI, Luc in CHIAPELLO, Eve, *The New Spirit of Capitalism*, prevod Gregory Elliott, Verso, London-New York 2005.

BRUCKNER, Pascal, *Nenehna vzhičenost. Esej o prisilni sreči*, prevod Slavica J. Petrović in Borut P. Jesenovec, Študentska založba, Ljubljana 2004.

CERTEAU, Michel de, *Iznajdba vsakdanjosti I: Umetnost delovanja*, prevod Mojka Žbona, Studia Humanitatis, Ljubljana 2007.

DAVOINE, Lucie in MÉDA, Dominique, *Work more to earn more? The mixed feelings of Europeans*, International Labour Review, let. 148, št. 1-2, 2009.

DEBENJAK, Božidar, *V alternativni – marksistične študije*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1974.

DEBENJAK, Božidar, *Vstop v marksistično filozofijo*, Komunist, Ljubljana 1981.

DICKENS, Charles, *Oliver Twist*, prevod Oton Župančič, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976.

DOOLEY, Peter C., *The Labour Theory of Value*, Routledge, London – New York 2005.

DOWLING, Emma, *Formulating new social subject? An inquiry into the realities of an affective worker* (<http://www.org.generation-online.org>, na dan 10.9.2008).

ELSTER, Jon, *Kislo grozdje, Študije o subverziji racionalnosti*, prevod Boris Čibej, Založba Krtina, Ljubljana 2000.

FOUCAULT, Michel, *Nadzorovanje in kaznovanje*, prevod Drago B. Rotar, Krtina, Ljubljana 2004.

FOUCAULT, Michel, *O drugih prostorih*, v: Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, prevod Jelka Kernev Štrajn in drugi, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2007.

FOUCAULT, Michel, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, prevod Zdenka Erbežnik, Založba *cf., Ljubljana 1998.

FUMAGALLI, Andrea, *Bioeconomics, Labour Flexibility and Cognitive Work: the Unequal Exchange*, 2003, (www.us.big.net/papers/047-Fumagalli-bioeconomics.doc, na dan: 30.3.2009).

FUMAGALLI, Andrea, *The economic crisis of cognitive capitalism vis-a-vis to the economic crisis of fordist capitalism in the thirties: Is nowadays a »keynesian new deal« possible?* (www.uniurb.it/scipol/pandolfi/Fumagalli_2.pdf, na dan: 17.12.2010).

FUMAGALLI, Andrea, *Ten propositions on basic income (Basic income in a flexible accumulation system)*, 2000. (<http://www.basicincome.org/bien/pdf/2000Fumagalli.pdf>, na dan 30.9.2009).

HIRSCHMAN, Albert O., *Strasti in interesi. Politični argumenti za kapitalizem pred njegovim zmagoslavjem*, prevod Borut P. Jesenovec in drugi, Založba Krtina, Ljubljana 2002.

HEZIOD, *Dela in dnevi*, v: HEZIOD, *Teogonija-Dela in dnevi*, prevod Kajetan Gantar, Mladinska knjiga, Ljubljana 1974.

HOLMES, Brian, *Fleksibilna osebnost – Maščevanje koncepta*, prevod Alvina Žuraj, Založba *cf., Ljubljana 2005.

IBSEN, Henrik, *Peer Gynt*, dramska pesnitev (1867), prevod Milan Jesih, v: *Peer Gynt, SNG Maribor 2009*.

KODELJA, Zdenko, *»Po-klic« in razmerje subjekta do drugega*, Razpol, Ljubljana 1985.

LAZZARATO, Maurizio, *General Intellect: Toward an Inquiry into Immaterial Labour* (<http://www.org.generation-online.org>, na dan 10.9.2008).

LAZZARATO, Maurizio, *From Biopower to Biopolitics*, (<http://www.org.generation-online.org>, na dan 10.9.2008).

LYOTARD, Jean-François, *Postmoderna za začetnike. Korespondenca 1982-1985*, prevod Simona P. Grilc, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2004.

MARX, Karl, *Kapital. Kritika politične ekonomije*, Prvi zvezek, Druga izdaja, prevod , Cankarjeva založba, Ljubljana 1986.

MARX, Karl, *Mezdno delo in kapital*, prevod Marija Košir, Komunist, Ljubljana 1974.

MILL, John Stuart, *Utilitarizem in O svobodi*, prevod Zdenka Erbežnik in Friderik Klampfer, Krtina, Ljubljana 2003.

MORINI, Cristina in FUMAGALLI, Andrea, *The life put to work: towards a theory of life-value*, 2010. (<http://www.ephemeraweb.org/journal/10-3/10-3morinifumagalli.pdf>, na dan 3.5.2011).

NEGRI, Antonio in HARTD, Michael, *Imperij*, prevod Politični laboratorij, Študentska založba, Ljubljana 2003.

PLATON, *Država*, prevod Jože Košar, Založba Mihelač, Ljubljana 1995.

PERROT, Michelle, ur., *A History of Private Life. From the Fires of Revolution to the Great War*, prevod Arthur Goldhammer, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1990.

POLANYI, Karl, *Velika preobrazba, Politični in ekonomski viri našega časa*, prevod Zdenka Erbežnik, Založba *cf., Ljubljana 2008.

PROST, Antoine in VINCENT, Gérard, ur., *A History of Private Life. Riddles of Identity in Modern Times*, prevod Arthur Goldhammer, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1991.

RANCIÈRE, Jacques, *The Nights of Labor. The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, prevod John Drury, Temple University Press, Philadelphia 1989.

RHINEHART, Luke, *Mož na kocki*, prevod Ferdinand Miklavc, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1985.

RIFKIN, Jeremy, *Konec dela. Zaton svetovne delavske sile in nastop posttržne dobe*, prevod Borut Cajnko, Krtina, Ljubljana 2007.

RONCAGLIA, Alessandro, *The Wealth of Ideas, A History of Economic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

ROSANVALLON, Pierre, *Ekonomski liberalizem*, prevod Braco Rotar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, prevod Tatjana Jurkovič, Študentska organizacija Univerze v Ljubljani, Ljubljana 1993.

SALECL, Renata, *Izbira*, Ljubljana, 2010.

SENNETT, Richard, *Kultura novega kapitalizma*, prevod Katarina Rotar, Založba *cf, Ljubljana 2008.

SENNETT, Richard, *The Corrosion of Character, The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W.W. Norton & Company, New York – London 1998.

SIEDER, Reinhard, *Socialna zgodovina družine*, prevod Seta Knop, Studia Humanitatis, Ljubljana 1998.

STANDING, Guy, *Global Labour Flexibility. Siking Distributive Justice*, International Labour Organization, London 1999.

TAYLOR, Charles, *Nelagodna sodobnost*, prevod Bojan Žalec, Študentska založba, Ljubljana 2000.

VIRNO, Paolo, *Slovnica množva. K analizi oblik sodobnega življenja*, prevod Igor Pribac, Krtina, Ljubljana 2003.

Večer, arhiv časopisa (<http://ris.vecer.com/RISArhiv/velikiteksti/iskanje.asp>, maj 2009).

WEBER, Max, *Protestantska etika in duh kapitalizma*, prevod Pavel Gantar in Štefan Vevar, Studia Humanitatis, Ljubljana 2002.

WHYTE, Jessica, »*The new use of the self*«: *Giorgio Agamben on the Coming Community*,, (<http://www.bbk.ac.uk/law/research/events/philosophiesoflaw/whytej>, na dan 22.12.2009).

KONSTITUCIJA DELAVCA KOT SUBJEKTA:

Od svobodnega dela do subjekta-karkoli

Uvod

S pričujočo disertacijo si zastavljamo vprašanje, kako misliti delavca v pogojih sodobnega zahodnega kapitalizma, kjer trendi na področju dela zapuščajo stare okvirje industrijskega fizičnega dela in tayloristično organiziranih masovnih zaposlitev v storitvenem sektorju. Kako misliti delavca v pogojih *fleksibilnega* dela, ob ponudbah *samouresničevanja* in *osebne rasti*, v dejanskosti neobvladljivega *časa* in *prostora*, v pogojih *prisilne svobode* in *svobodne izbire*?

Tisto, kar motivira naše raziskovanje, je neverjeten preobrat na področju človekovega odnosa do dela. Če je človek delo tradicionalno razumel pretežno kot nujo, ki mu omogoča preživetje, in je torej *delal za življenje*, je sodobni človek delo privzel kot bistveno določitev samega sebe, kot polje vzpostavljanja sebe kot subjekta, in torej *živi zato, da dela*. V naši nalogi si zastavljamo vprašanje, kako se je zgodil ta preobrat in na kakšen način je v družbeno-ekonomskih pogojih sodobnosti konstituiran delavec kot subjekt. Kako pojem *dela*, prežet z elementi *poklicne identitete*, *fleksibilnosti*, *razdrobljenega časa* in *prostora* ter liberalnega koncepta *izbire* konstituira delavca kot subjekta.

Čeprav, seveda, ne moremo naših ugotovitev posplošiti na celotno zgodovino dela v zadnjih nekaj stoletjih, pa lahko vsekakor govorimo vsaj o jasnih *trendih* na tem področju. Prepoznamo lahko vsaj okvirno linijo razvoja ter identificiramo temeljne okoliščine, ki so na začetkih kapitalizma konstituirale *delavca kot subjekta* ter v sodobnosti *delavca kot subjekta-karkoli*. Sprva, v zgodnjem kapitalizmu 19. stoletja ter še posebej v prvi polovici 20. stoletja, je v ospredju delavec kot *liberalni subjekt*, ki si skozi načrtovanje poklicne poti oblikuje konsistentno identiteto,

linearno življenjsko zgodbo, ki jo, vsaj na načelni ravni, razume kot lastno stvaritev. Čeprav je tovrstna konstitucija delavca kot liberalnega subjekta sprva značilna le za intelektualne in uradniške poklice, pa se v začetku 20. stoletja z rastjo standarda že prične prenašati tudi na nižji delavski razred. Sodobni kapitalizem sprevrne usodo tega delavca kot subjekta, saj vztraja pri elementih dela z močno poklicno pripadnostjo in drži delavca kot subjekta, a hkrati ukinja pogoje trajnosti, konsistentnosti in linearne naracije življenja. Ideološko vztrajanje pri podobi liberalnega subjekta preteklih dveh stoletij je ob srečanju s sodobno ekonomsko prakso z atributi naključnosti, hitrosti, fleksibilnosti porodilo novo podobo delavca, liberalno himero, za opis katere v tej disertaciji iščemo prave besede.

Teza, ki jo disertacija zagovarja, je sledeča. Na prehodu iz 18. v 19. stoletje se v okviru koncepta *svobodnega dela*, kjer delavec svobodno po pogodbi pristopa k delu, prične konstitucija delavca kot subjekta. Ta podoba *delavca-subjekta* se po dveh stoletjih izteče v podobo sodobnega delavca, ki je *subjekt-karkoli*, je gola zmožnost vedno znova *biti karkoli*, a to biti na način subjekta v smislu liberalnega subjekta kot samoiniciativnega in samo-razvijajočega se sebstva.

To enotno tezo lahko razcepimo v dve med seboj prepleteni tezi. Prvič, delavec, kakršnega konstituirajo sodobni produkcijski procesi, je *subjekt-karkoli*, je prazno sebstvo, ki je vselej znova zmožno novih zapolnitev, zmožno je biti karkoli, a to na način, kakor da je prav v tem »karkoli« vselej znova ono samo. In drugič, to stanje je posledica propada oziroma neuspelega poskusa liberalne tradicije, da konstituirajo subjekta kot individuuma s sebi lastnim avtonomnim in samoiniciativnim sebstvom, pri čemer se na področju dela ta neuspela konstitucija vrši pod okriljem koncepta *svobodnega dela*.

Premene mobilizacije delavcev

Problem, ki si ga zastavljamo, se nam najbolj očitno razpre, če se vprašamo po načinih, po mehanizmih, ki temeljno pogojujejo vključevanje človeka kot delavca v produkcijske procese. Zato v prvem poglavju naloge sledimo razvoju mobilizacijskih mehanizmov od zgodnjega kapitalizma do danes, z namenom, da osvetlimo načine motiviranja delavcev za vključevanje v delovne procese. Sprva, v zgodnjem kapitalizmu na prehodu iz 18. v 19. stoletje, mobilizacija še v veliki meri izvira iz čiste eksistencialne nuje, iz dejstva lakote, ko množice ljudi zapuščajo podeželje in iščejo delo v velikih industrijskih obratih. V času modernega kapitalizma na prehodu v 20. stoletje in v prvi polovici 20. stoletja, ko so si delavci, tako mezdni delavci kot srednji upravljavski in uradniški razred, že zagotovili določene pravice in izborili višje mezde, je mobilizacijska moč izhajala predvsem iz obljub tehnološkega razvoja, ki je vidno spreminjal življenja množic, medtem ko je intenzivnost dela določal tempo stroja. Prava potreba po sistematični mobilizaciji pa se pokaže šele v zadnjih desetletjih 20. stoletja, ko je vse manj dela tempiranega s hitrostjo stroja, ko je vse težje iz ljudi iztisniti njihovo delovno silo s starimi upravljavskimi metodami, saj je kvaliteta dela, ki ga opravlja delavec, vse bolj odvisna od njegove osebne angažiranosti in predanosti delu. Tovrstnega dela ni mogoče vzpodbuditi s taylorističnimi tehnikami upravljanja dela, temveč se pojavi potreba po *sistematičnem motiviranju*, ki ga strokovno zasnujejo strokovnjaki raznih profilov od psihologov do sociologov; gre za metode kot so *headhunting*, *timbuilding*, *coaching*, *motivacijski trening* in podobne kadrovske smešnice. V zadnjih nekaj desetletjih se kadrovske službe intenzivno ukvarjajo z vprašanjem, kako mobilizirati zaposlene, da ne bodo zgolj delali, temveč da bodo delali predano, intenzivno, ustvarjalno, skratka, da bodo s svojo vključenostjo v produkcijo ustvarjali presežno vrednost. In pot, ki so jo bolj kot ne uspešno ubrali, je althusserjanska *interpelacija v subjekta*. »Ste to vi?«, kliče nek oglas za prosto delovno mesto.

Eden od ključnih pogojev, ki je omogočil tovrstne mobilizacijske prijeme, je ločitev med sfero dela in zasebno sfero, ki se prične pojavljati nekje proti koncu 18. stoletja, kar z vidika posameznega delavca pomeni predvsem ločitev med *osebo*

delavca in njegovim *delom*, torej nujni pogoj, da lahko delavec delo, ki ga zdaj loči od svojega siceršnjega življenja, po pogodbi proda na trgu dela v zameno za plačilo. Hkrati pa nujni pogoj, da lahko posameznik svoje *delo* postavi nasproti svoji *osebi*, si preko objektivacije svojega dela oblikuje pogled na samega sebe. Rojstvo delavca kot subjekta moramo torej iskati v mezdnem delavstvu zgodnjega kapitalizma ter v meščanskem intelektualnem in uradniškem delu, ko se zgodi *odhod* od doma; na delo se prične odhajati v tovarne, pisarne, urade ipd. Prav takrat se pričnejo rojevati tudi mobilizacijski mehanizmi, ki mase ljudi *vabijo* k sodelovanju v delovnih procesih. Ti principi zaživijo v polni meri šele nekje od 60-tih let 20. stoletja naprej.

Medtem ko je pri zaposlovanju masovnega industrijskega meznega delavstva v času prve industrijske revolucije (druga polovica 18. stoletja in prva polovica 19. stoletja) veljalo predvsem golo načelo eksistenčne prisile in surovega obvladovanja delavstva, pa se v času druge industrijske revolucije in takoj po njej (druga polovica 19. stoletja in predvsem prva polovica 20. stoletja) že pojavijo motivacijski in mobilizacijski mehanizmi, ki temeljijo na utopijah, na obljubah svetle prihodnosti, ki čaka delavce predvsem zaradi tehnološkega razvoja (utopija tehnoparadiža), zaradi novih organizacijskih principov (utopija kulta učinkovitosti) ter zaradi masovne produkcije in blaginje (utopija potrošništva). Delavci (tako fizični delavci kot srednji upravljavci) so sicer v delovne procese vključeni na način rutiniziranega in neosebnega opravljanja dela, a hkrati so že osebno motivirani in mobilizirani na podlagi kolektivnih utopij.

Druga polovica 20. stoletja pa v veliki meri uvede mobilizacijo delavstva na podlagi konceptov *samouresničanja*, *osebnega razvoja*, *samo-izpolnitve* ipd. Sodobne oblike in načini dela kažejo določene značilnosti, ki se bistveno razlikujejo od oblik in načinov dela, kakršni so bili značilni v obdobju zgodnjega kapitalizma v drugi polovici 18. stoletja in v 19. stoletju ter v obdobju modernega kapitalizma v prvi polovici 20. stoletja. V zadnjih nekaj desetletjih, od 60-til let 20. stoletja dalje, pričnja delo zavzemati posebno mesto v življenjih ljudi, prične se stapljati s siceršnjimi življenji ljudi. Razlikovanje med službenim in zasebnim časom izginja,

kakor tudi razlikovanje med službenim in zasebnim prostorom. Bledi razlikovanje med plačanim in neplačanim delom. Izgublajo se razlike med delom, ki je jasno opredeljeno kot delo, ter drugimi dejavnostmi človekovega vsakdanjega življenja; delo postaja delovanje in delovanje delo, prelivajo se produktivno, reproduktivno in neproduktivno delo. Izgublajo se razlike med službenimi in zasebnimi odnosi, ukinja se razlikovanje med delavcem kot osebo in njegovim delom. Ti sodobni trendi na področju dela prinašajo tudi nove načine mobilizacije ljudi, kjer se mobilizacija spreminja v samo-mobilizacijo, v ponotranjene načine prisil k delu, ki izhajajo predvsem iz dejstev, da se življenje in delo sodobnega človeka vse bolj prepletata in od človeka terjata, da svoje delo interpretira in osmišlja na zelo osebni ravni, tesno povezani s svojim siceršnjim življenjem. Tako se *zdi*, da človekovo delo postaja vse manj odtujeno, za tem dozdevkom pa lahko prepoznamo neuspeli poskus vzpostavitve liberalnega subjekta, prepoznamo resnico *praznega jaza*, ki se vselej znova »po sili razmer« zapolnjuje z novimi, kakršnimikoli vsebinami in osmišljanji, brez celovite zgodbe in tistega srečnega konca, kjer se »človek sreča s seboj«. Preučevanje sodobnega dela in novih načinov mobilizacije delavcev nam tako odpre še eno resno težavo, s katero se mora spoprijeti večstoletna tradicija porajanja liberalizma.

Liberalni mit

Razvoj principov za mobilizacijo delavstva se v zadnjih dveh stoletjih prepleta s splošnim razvojem liberalnih idej tako na ravni političnega, pravnega, etičnega in ekonomskega. Te ideje niso našle svojega mesta zgolj v teoretskih zapisih, temveč so se hkrati manifestirale v splošni mentaliteti zahodnega sveta. Zato je za naš problem pomembno, da osvetlimo različne elemente, ki zaznamujejo pojav liberalnega subjekta v navezavi na hkraten pojav *svobodnega dela*. Tukaj nas ne zanimajo toliko različne teorije o liberalnem subjektu, temveč želimo opisati predvsem *vzdušje* in *mentaliteto*, ki spremlja pojav liberalnega subjekta v navezavi na pojav svobodnega dela. Poudariti je potrebno pretežno tiste elemente, ki nam

pokažejo močno zvezo med pojavom svobodnega dela in samo-razumevanjem delavca kot subjekta, kot svobodnega snovalca in uresničevalca svojega življenja, t.j. elemente *zasebnosti, izbire, sreče, neosebnega in naključnega*, preko katerih se nam po drugi strani hkrati izriše tudi paradokсна pozicija delavca kot subjekta v sodobnih produkcijskih procesih.

Udobje zasebnega življenja je eden od ključnih mobilizacijskih elementov modernega kapitalizma prve polovice 20. stoletja, v zametkih pa je ta motiv prisoten že v zgodnjem kapitalizmu 19. stoletja. Čeprav drži, da je temeljna motivacija za delo v zgodnjem kapitalizmu izhajala iz nenehno prisotne grožnje lakote, pa moramo kljub temu prepoznati rojstvo novih principov mobilizacije delovne sile, ki v veliki meri temeljijo na novem razcepu med delom in življenjem oziroma med produkcijo in reprodukcijo oziroma med javnim in zasebnim. Sočasno s konstantnim izboljševanjem delavskih pogojev tekom 19. stoletja je tudi motivacija za delo vse bolj izhajala iz obljube prijetnega, udobnega zasebnega življenja, tistega življenja, ki se je nahajalo izven tovarne in pisarne. Življenje je v tej perspektivi, če rečemo z Marxom, izven dela. In delo je žrtvovanje življenja za namene ohranjanja življenja. In bolj kot je standard delavskega razreda rasel, bolj je bilo delo razumljeno kot žrtvovanje življenja ne zgolj za ohranjanje le-tega, temveč za vse večje udobje družinskega oziroma zasebnega življenja. Ne več zgolj za golo fizično preživetje, temveč vse bolj tudi za ideale zasebnega udobja je bil delavec v zgodnjem kapitalizmu pripravljen trpeti mukotržno tlako v velikih industrijskih obratih. Medtem pa je bila mobilizacija delovne sile srednjega razreda še toliko bolj očitno naslonjena na ideale družinskega življenja, konec koncev je bil ta ideal produkt prav tega meščanskega srednjega razreda.

Za naše vprašanje o razvoju delavca kot subjekta je razvoj zasebnosti v zadnjih dveh do treh stoletjih pomemben zato, ker izpostavi radikalno delitev prostora in časa na javno in zasebno sfero, torej na čas/prostor dela in čas/prostor zasebnosti oziroma življenja izven dela. Ta dihotomija je značilna za pozicijo delavca kot subjekta, ki sebe vse bolj razumeva kot svobodnega člana civilne družbe,

ki v maniri *svobodnega dela* del svojega časa po lastni odločitvi žrtvuje za pridobitev sredstev za življenje, za tisto »ta pravo« življenje, ki ga oblikuje izven dela, v zasebnosti. Prav v tej zmožnosti žrtvovati se, žrtvovati del sebe za zagotovitev pogojev za ideal udobja zasebnega življenja, se delavec prepozna kot subjekt, ki ni zgolj proti svoji volji zaslužnjena delovna sila, temveč svobodno bitje, ki sadove svojega žrtvovanja žanje v obliki vse bolj kvalitetnega prostega časa oziroma zasebnega življenja. Če je intelektualno, podjetniško, umetniško in uradniško delo pod vplivi protestantske poklicne etike že v 19. stoletju pričelo dobivati tiste motivacijske in mobilizacijske elemente, ki jih danes prepoznavamo kot etiko samouresničevanja, pa je nižji delavski razred še vse do 60-tih let 20. stoletja motivacijo za delo, ki mu ni nudilo ideološke utehe z elementi samouresničevanja, črpal iz dihotomije med žrtvovanjem (delo) in udobjem življenja (zasebnost). Delo je v tej perspektivi tisto drugo, tisto heterogeno življenje, ki pa je hkrati tudi nujni pogoj življenja. V tem dvojnem odnosu življenja do svojega drugega (do dela) se delavec čuti kot subjekt, ki sebe prostovoljno odvaja v to drugo, da si zagotavlja udobje zasebnega življenja. Delavski razred šele v 20. stoletju zares ponotranji ideologijo svobodnega dela z začetka 19. stoletja in s tem vzame nase funkcijo delavca kot subjekta.

Hkrati s konstitucijo delavca kot subjekta so se v preteklih dveh stoletjih pojavljali kontra-elementi, elementi, ki so tej konstituciji kljubovali. Tovrstna družbeno-ekonomska elementa sta predvsem *neosebno* in *naključno*. Ekonomski liberalizem namreč koncepta svobodnega trga ni smatral kot goli ekonomski koncept, temveč kot sociološki koncept, ki uvaja nov princip urejanja družbe, to je princip *neosebnega*, ki je prav zato, ker gre za nevtralne, ne-družinske, ne-rodbinske, ne-prirojene pogoje življenja, lahko edini pravičen princip urejanja družbe in kot tak tudi edini pravi temelj svobode. Družbena razmerja, ki se oblikujejo na podlagi odnosov na svobodnem trgu, bodo pravična prav zato, ker so *neosebna*. Paradoks je v tem, da se je od začetkov kapitalizma do zdaj konstitucija delavca kot subjekta naslanjala prav na pogled delavca na samega sebe kot na *osebo*, nasproti pa mu je bil postavljen koncept *neosebnega* kot edino merilo pravičnosti. Pri čemer pa v

sodobnem kapitalizmu ta koncept neosebnega nadomesti koncept *naključja*, ki, ponovno, sodobnega delavca kot subjekta potiska v paradoksalno pozicijo biti hkrati *prav to, kar sem* in biti to, kar naključje ponuja, torej *karkoli*. Naključje vse bolj postaja glavni odločevalec v življenjih zahodnih ljudi, četudi bomo v prevladujočem diskurzu redko naleteli na sam pojem *naključja*, ampak pogosteje na govor o *priložnostih*, o *zlatih trenutkih*, ki jih je potrebno ujeti, zagrabit, o *biti na pravem mestu ob pravem času*, o nenehnem *gibanju*, ne glede na smer, zgolj z namenom izpostavljanja novim priložnostim.

Delavec zgodnjega kapitalizma, še posebej pa delavec modernega kapitalizma v prvi polovici 20. stoletja, je poskušal obvladovati svoje življenje tako, da je žrtvoval del svojega življenja, svoj delovni čas, za to, da si je vse bolj stabilno zagotavljal pogoje za sistematično in konsistentno gradnjo svojega zasebnega življenja, življenja izven dela, kjer je prebivala obljuba sreče. Ker je delo razumel pretežno še kot žrtev, le-tega ni razumel kot področje, ki je bistveno odvisno od njegovih izbir, vzel ga je kot tisto, kar pač pride. Prav čas dela je bil tisti čas, ko on ni nastopal kot subjekt, za ta čas se je odpovedal svoji zmožnosti biti subjekt, zmožnosti, ki jo je v temelju prakticiral prav s to odpovedjo. Delavec v sodobnem kapitalizmu pa, če tako rečemo, subjekta ne pusti doma, medtem ko odide na delo. Prav to mu onemogoča, da bi delo razumel kot nekaj neprijetnega, kot žrtev, kot nekaj, kar ga negira kot subjekta. Ker je ves čas, tudi ko je na delu, vpet v svojo vlogo subjekta, naključja ne more in ne sme prepoznati kot naključja, ampak ga mora vselej preinterpretirati v lastno *izbiro*. Naključnost se zracionalizira in fiksira v element identitete.

Čas in prostor

Zgoraj smo rekli, da je sprva delitev časa/prostora na *čas/prostor dela* in *čas/prostor ne-dela* bistveno pogojevala proces konstitucije delavca kot subjekta. Ta delitev je najprej v temelju spremenila pogoje človeka kot delavca v zgodnjem

kapitalizmu v primerjavi s predkapitalističnim gospodarskim sistemom, ter kasneje povsem spreobrnilo pogoje sodobnega delavca v primerjavi z delavcem fordističnega obdobja. V zgodnjem kapitalizmu je delitev časa/prostora omogočila delavcu, da se konstituiral kot subjekt, ki »svobodno« vstopa v produkcijske procese, »svobodno« žrtvuje del svojega časa in tako prakticira svojo zmožnost *biti subjekt*. V drugi polovici 20. stoletja je ponovno prepletanje časa/prostora dela in časa/prostora ne-dela spodneslo tla temu komaj rojenemu liberalnemu subjektu. *Epizodičnost* časa je postavila liberalnega subjekta pred nemogočo nalogo ohranjanja lastne konsistentnosti brez podlage starega *linearnega* časa. In homogeniziran prostor nam zastavlja vprašanje, kako misliti emancipacijo, ko se prostor dela ne loči več od prostora ne-dela in ko se čas dela in čas ne-dela prelivata.

Čas je predstavljal področje obvladljivosti za delavca v 19. stoletju. Čas, ki se je postopoma pričel deliti na *delovni čas* in *prosti čas* je predstavljal tisti transparentni vidik sicer zelo zapletenih ekonomsko-druženih odnosov, ki je omogočil delavcem izoblikovanje skupnih ciljev v delavskih bojih. Ni naključje, da so se temeljne zahteve delavskih bojev v zgodnjem kapitalizmu nanašale prav na čas, predvsem na dolžino delavnega dne in ter na odmor za malico. Koncept časa, ki si je utrl svojo pot v delovno teorijo vrednosti, torej ni imel zgolj teoretskih nasledkov, temveč je bistveno vplival na splošno oblikovanje življenja delavskih množic.

Za naše razmišljanje tukaj je še posebej pomembno, da ta transparentni in obvladljivi čas, značilen za zgodnji kapitalizem, ki je jasno razmejen na delovni čas in prosti čas, prične mezdnemu delavcu in delavcem v ostalih sektorjih nuditi trden temelj za oblikovanje tako svojih pričakovanj in načrtov kakor tudi mnogih zahtev v delavskih bojih. Čas ne postane le podlaga za zahtevo primernega dohodka, temveč tudi osnovna enota, ki delavcu kot subjektu omogoči opravljati svoje moderno poslanstvo, torej načrtovati in graditi svoje življenje. Delovni čas, prosti čas, vikend, počitnice, prazniki, dopusti, to so postali temeljni elementi oziroma podlaga, na katero je ta delavec-subjekt projiciral svoje predstave o življenju in prihodnosti. Samega sebe je smatral kot subjekta, ker je imel zmožnost žrtvovati del svojega

življenja (čas dela) in ker je izbiral in oblikoval drug del svojega življenja (prosti čas). Nekje v 60.-tih letih 20. stoletja se ta temelj obvladljivega časa prične transformirati in v zadnjih nekaj desetletjih počasi spreminjati življenjske pogoje delavca kot subjekta. Enotnost oziroma prepletenost delovnega časa in prostega časa v sodobnih produkcijskih procesih človeku onemogoči obvladovanje lastnega življenja po principu časa in posledično bistveno spremeni njegovo vlogo delavca-subjekta. Linearno tekoče menjavanje časa dela in časa ne-dela vsaj v življenju zahodnega človeka vse bolj izginja, kar človekovo funkcijo »biti subjekt« izpostavlja novi podobi manj obvladljivega, spreminjajočega se, *epizodičnega* časa.

Če je bil delavec v preteklih dveh stoletjih v produkcijske procese pretežno vabljen kot liberalni subjekt, ki si svobodno izbira svoje življenje in si v okviru koncepta kariere (še posebej v 20. stoletju) dolgoročno in konsistentno oblikuje svoje življenje, pa je epizodični čas, v katerem se odvijajo sodobni produkcijski procesi, delavca pritegnil v epizodično oblikovanje lastne identitete.

Prav tako se je pojem svobodnega dela, ki je konstituiral delavca kot subjekta v zgodnjem in modernem kapitalizmu (od druge polovice 18. stoletja do prve polovice 20. stoletja) naslanjal tudi na jasno delitev *prostora* na *dom* na eni strani in *tovarno/pisarno* na drugi strani. Delavčevo razumevanje sebe kot subjekta je temeljilo na njegovi »svobodni« odločitvi, da del svojega življenja žrtvuje za ohranjanja in kasneje tudi za udobje drugega dela življenja. S tem, ko se je delavec po lastni volji (delno) žrtvoval, se je vzpostavljaj kot subjekt. Njegov jasno razdeljeni *prostor/čas* mu je omogočal materialno platformo, na kateri je razvil ta odnos do sebe kot subjekta, omogočal mu je odhod od doma, od sebe, in prihod nazaj. Ne glede na vso vprašljivost pridevnika svobode v pojmu svobodnega dela, se je delavec vse bolj prepoznaval kot subjekt prav zato, ker se mu je čas in prostor življenja preklal na dvoje in mu omogočil odriniti muko, nesvobodo in trpljenje na en pol te delitve, ter s tem ohraniti oziroma pridobiti svobodo na drugem polu; zgodovino mišljenja o svobodi namreč pogojujejo *topološke* predstave, delitve prostora na prostore svobode in prostore ne-svobode. Zato se nam v pogojih

sodobnega dela, ko se je prostor in čas dela prelil v nerazločljivo celoto, zastavlja vprašanje, ali je mogoče misliti emancipacijo, ali si človek lahko zamišlja svobodo, če je ne more misliti v domeni prostega časa in zasebnega prostora.

Razmisleku o *času* in *prostoru* kot temeljnima pogojema dela in življenja se posvečamo predvsem zato, ker se tako čas kot prostor v zadnjih desetletjih modificirata v smeri homogenizacije, s čimer spodneseta starega delavca-subjekta v njegovi strukturi gibanja med ločenimi prostori in časi, v njegovi strukturi odhajanja (žrtvovanja) in vračanja nazaj k sebi. Homogeniziran čas delavcu kot subjektu odvzame ključno delitev, ki ga je omogočala. Njegova ideja svobode je temeljila na tej delitvi, zato se moramo vprašati po novih možnostih mišljenja emancipacije v pogojih enotnega prostora in enotnega, a razpršenega časa.

Bioekonomija ali subjekt na delu

Da bi pokazali, kako je v sodobnih produkcijskih procesih *na delu* prav *delavec kot subjekt*, se moramo naslonili na pojem *bioekonomije*. Ta vprega delavca kot subjekta v proizvodnjo presežne vrednosti pa je možna zgolj na podlagi *ideologije dela*, na podlagi ideologije torej, ki delo in poklic vzpostavlja kot bistveno karakteristiko življenja kot takega. Brez podlage ideologije dela bi takšne ponudbe, kot je recimo ponudba *samo-uresničevanja* na delovnem mestu, najbrž zvenele precej absurdno, če že ne prav smešno. Pri čemer pa moramo pojem bioekonomije, ki opisuje, kako je v ustvarjanje presežne vrednosti danes vpreženo življenje kot tako in v celoti, razširiti do te mere, da h *kognitivnim, spoznavnim, čustvenim, umetniškim* in drugim »surovinam« produkcije dodamo še *subjekta*, subjekta kot surovino produkcije.

Izpostaviti moramo tiste značilnosti sodobnih produkcijskih procesov, ki se tičejo novih principov črpanja presežne vrednosti iz življenja kot takega in v celoti. Če je zgodnji in moderni kapitalizem črpal presežno vrednost iz dela kot tiste

specifične dejavnosti človeka, ki je zamejena v vnaprej določene naloge, v določen prostor in čas, pa je za sodobni zahodni kapitalizem značilno prav to, da črpa vrednost iz celotnega življenja posameznika in družbe. Nas zanima predvsem tisti vidik bioekonomije, ki nam pokaže, ne samo, kako je v sodobnem kapitalizmu *na delu* življenje kot tako in v celoti, temveč tudi, kako je *na delu delavec kot subjekt*, na delu je njegova zmožnost biti subjekt oziroma njegovo razumevanje sebe kot subjekta.

V sodobnem kapitalističnem gospodarstvu delavec v delo ni prisiljen, temveč je, kot smo že rekli, *interpeliran* v Althusserjevem pomenu "interpeliran v subjekta". Medtem ko je bil suženj obvladan z represijo, je svobodni delavec obvladan z ideologijo. Sodobno *ideologijo dela* lahko tako prepoznamo kot prototip althusserjanskega ideološkega mehanizma. Narava ekonomskih procesov zahteva, da sodobni delavci dajejo od sebe več kot zgolj opravljanje določenih nalog v določenem času. Ideologija dela je tisti mehanizem, ki deluje na ravni družbene morale z namenom, da mobilizira delavce oziroma jih sistematično odkrito ali prikrito nagovarja k predanosti in angažiranosti za delo. Pogled v zgodovino ideologije dela nam pokaže, da si razvoja kapitalizma, kakršnemu smo priča v zadnjih dveh stoletjih, ne moremo zamisliti brez hkratne prisotnosti ideologije dela.

Ko se je delavec enkrat prepoznal kot subjekt, je bila mobilizacija delavca s ponudbo samo-izpolnitve logična poteza delodajalcev, ki, da ne bo pomote, tudi sami povsem nekritično sprejemajo ideologijo dela. Vendar pa sodobni kapitalizem tega samouresničujočega delavca-subjekta postavlja v resno zagato. Po eni strani potrebuje ta subjekt, če naj bo prav tak, kot se sam vidi, stalno substanco, ki se ohranja skozi čas, in po drugi strani potrebuje, če naj bo res svoboden, možnost revidiranja lastnih pozicij in izhodišč, s čemer pa nenehno spreminja to lastno substanco. Meja med oportunistom in samo-realizacijo je nevidna, spolzka, prelivajoča. In tega liberalnega subjekta, ki je že od samih začetkov moderne nenehno lovil ravnotežje na tej spolzki meji, je zdaj zadela še zahteva po fleksibilnosti kot poklicni veščini. Pod pretvezo samo-realizacije na delovnem mestu,

ki jo zahteva ideologija dela, je ta subjekt zdaj še bolj klican k oportunizmu. Pritiski na obeh straneh tehtnice oportunizem/samo-realizacija so vse večji, meja vse bolj nevidna. Zastavlja se vprašanje, kako zapustiti to pat pozicijo sodobnega liberalnega subjekta, delavca kot subjekta v fleksibilnih pogojih dela. Prepustitev osebnosti golemu oportunizmu razkrajja družbo, oprijemanje neke fiktivne substance subjekta pa krepi identitete do tiste točke, ki običajno rezultira v identitetnih politikah in »svetih vojnah«; medtem ko vzdrževanje ravnotežja med tema skrajnostma terja že skoraj nadčloveški trud.

Koncept »karkoli«

Na koncu se moramo lotiti iskanja tiste »primerne besede«, ki bi opisala položaj delavca kot subjekta v pogojih sodobnega kapitalizma. Le-to najdemo v izpeljanki iz Agambenovega pojma *kakršnokoli bivajoče*, v napačni interpretaciji tega pojma, ki kakršnokoli bivajoče razume kot tisto indiferentno, poljubno, ne pa kot tisto, ki vselej šteje prav takšno kot je. *Subjekt-karkoli* je pojem, izpeljan iz te napačne interpretacije pojma kakršnegakoli bivajočega, in je tako oblikovan, čeprav morda nekoliko nerodno, zato, ker vsebuje oba pojma, ki temeljno določata sodobnega delavca, namreč *biti subjekt* in *biti karkoli*.

Opiramo se na dva različna načina, kako razumeti oznako »biti karkoli« oziroma »biti kakršenkoli«, ki jih osvetli Agamben v svojem delu *The Coming Community*, kjer izpostavi, da je latinsko sintagmo *quodlibet ens*, v angleškem prevodu *whatever being* oziroma *kakršnokoli bivajoče*, mogoče razumeti na dva različna načina. Prvič, vsako, kakršnokoli bivajoče šteje, je vredno, prav takšno kot je, kakršnokoli že, a prav zato, ker je takšno kot je, z vsemi atributi, ki jih ima. Singularnost je v tem, da je to kakršnokoli bivajoče, prav takšno, kot je. Drugič, zmotna različica interpretacije tega *quodlibet ens*, *whatever being*, *kakršnokoli bivajoče*, pa govori: kakršnokoli bivajoče je indiferentno do vsakršnih skupnih lastnosti oziroma redov (npr. biti musliman, biti francoz). V tem drugem pomenu

vsako posamezno bivajoče šteje, ne glede na to, kakšno je, šteje kot karkoli, namesto da šteje, prav takšno, kot je.

Nadalje moramo pokazati, da se je ta dvojnost razumevanja »kakršnokoli bivajoče« manifestirala v prehodu iz modusa potencialnega v modus dejanskega. Če je liberalna tradicija ponudila princip: »Postani karkoli! Postani kakršenkoli!«, saj je ta princip v modalnosti potencialnega »Postani karkoli!« deloval kot jedro liberalne ideologije o samo-postajajočem liberalnem subjektu, pa sodobna produkcijska praksa delavca-subjekta ne sprejema prav takšnega kot je, temveč ga vključuje kot *karkoli* v samostalniškem smislu, torej kot neko potencialnost, ki lahko v vsakem trenutku postane karkoli, vselej znova neko takšno in takšno bivajoče, vselej znova kakršnokoli bivajoče, ni pomembno kakšno, takšno pač, kot zahteva situacija. Če namreč obljuba liberalne ideologije »Postani karkoli!« operira s tistim konceptom »kakršnegakoli bivajočega«, ki ga posvoji tudi Agamben, namreč s pomenom, ki pravi »štel boš, kakršenkoli boš, prav takšen kot si«, pa sodobna družbeno-ekonomska praksa delavca kot subjekta določa v drugem pomenu pojma »kakršnokoli bivajoče«, namreč, »šteješ, ne glede / indiferentno od tega, kakšen si, šteješ kot zmožnost biti kakršenkoli, poljubni subjekt«, kjer dobesedni prevod iz latinskega *quodlibet* pomeni prav *poljubni*, torej takšen, ki je po volji, ustrežajoč. »Biti karkoli« torej v tem drugem pomenu besede pomeni biti po volji, biti ustrežajoč.

Oznaka sodobnega delavca kot *subjekta-karkoli* tako pomeni, da produkcijski procesi danes od delavca terjajo držo *biti karkoli*, biti *nič*, zato da je zmožen biti *karkoli*, biti brez *identitete v času*, a vselej znova z močno *identiteto v trenutku*, torej *biti karkoli na način subjekta*, vselej znova biti nekaj drugega, a to na način, kot da je že od nekaj *prav to, kar je*, ter da je to, kar je, prav na podlagi iniciative lastnega sebstva. Liberalni subjekt si želi biti *kakršnokoli bivajoče*, ki bo štelo, bo ljubljeno, kakršnokoli že bo, vendar ga neoliberalna praksa hoče kot nekaj, kar je zmožno biti kakršnokoli, vselej pač neko bitje, poljubno, po volji, ne pa prav takšno kot je. Biti fleksibilni delavec pomeni prav to, biti ujet med staro željo liberalne tradicije, ki

obljublja ljubezen vsakemu bitju, kakršnokoli že je in prav takšnemu kot je, in med zahtevo sodobnega časa, ki se obnaša indiferentno do vsake *kakšnosti* subjekta in ga hoče v njegovi zmožnosti, da postane vselej znova tak, kot je treba. Pri čemer pa se, prav neverjetno, zaznavanje sebe kot subjekta prav nič ne izgubi, še več, krepí se drži *biti subjekt*, ki zdaj ne vztraja več v času, temveč se vedno znova, kot da bi liberalna ideja o pravici do revidiranja prišla do svoje skrajnosti, vzpostavlja z novo vsebino. Močan subjekt, a z mnogimi začasnimi identitetami. Če je Marx delo v zgodnjem kapitalizmu kritiziral zaradi njegove odtujene narave, ki je bila posledica dejstva, da je bila v delovne procese vključena zgolj človekova gola sila telesa, lahko zdaj rečemo, da je v delovne procese vse pogosteje vključena zgolj človekova gola sila zmožnosti *biti subjekt*, *subjekt-karkoli*; zaposlena je oziroma na delu je sama ta fikcija biti liberalni subjekt. Zdaj ni več problem odtujeno delo, prav nasprotno, zdaj je subjekt ves čas klican, da pride k sebi skozi svoje delo, a vedno znova na neko drugo mesto; k sebi, a vselej drugam.

Zaključek

Skratka, v naši nalogi smo si zastavili vprašanje, kako je mogoče, da je delo, ki je vselej v zgodovini veljajo za mukotržno nujo, v sodobnem kapitalizmu postalo sveto opravilo, v katerem mora človek najti svojo izpolnitev in srečo. In ugotovili smo, da je temu tako zato, ker je v kapitalizmu človek v delo, v *svobodno delo*, vključen kot subjekt. In nato smo si zastavili še dodatno vprašanje, kako misliti tega subjekta, liberalnega subjekta, v pogojih sodobnega kapitalizma, ki temelji na elementih *fleksibilnosti*, *naključja*, *epizodičnosti časa*, *kratkotrajnosti projektov* in *kratkovidnosti* načrtov. Delavec kot subjekt v pogojih sodobnih produkcijskih procesov privzame vlogo *subjekta-karkoli*, čiste potencialnosti, ki lahko vselej znova postane nekaj drugega, vselej nekaj novega, a na način, kakor da je že od nekdaj prav to. Ni zgolj *karkoli*, temveč je *subjekt-karkoli*. Ta novi *subjekt-karkoli* s svojim neskončnim potencialom ne *kalkulira*, kot tisti stari racionalni liberalni subjekt, temveč s tem potencialom *hazardira*, investira ga razpršeno in naključno, ter čaka,

da se njegove investicije izkažejo kot »ta prave«. Šele z racionalizacijo pa si za nazaj vzpostavlja lastno substanco: »To je to! To sem jaz!« Vedno znova se izpostavlja priložnostim, naključju, da najde novo zapolnitev, ki jo nato retrogardno interpretira kot lastno izbiro in odločitev. Tisto *naključno* fiksira v *identiteto*. Vloga *subjekta-karkoli* je psihološko ekstremno naporna; ta naš novi subjekt je pravi garač, ves čas maksimalno odprt, na vse strani se ozira za novimi možnostmi, a v vsakem novem trenutku tistega srečanja s samim seboj »Od nekdanj sem želel početi prav to!«, v vsakem takem trenutku se mora za trenutek zapreti sam vase, da si oblikuje svojo celost in se potrdi kot subjekt. Že v naslednjem trenutku je ponovno z eno nogo zunaj sebe in že tipa za novimi možnostmi, novimi projekti, novimi identitetami. Njegova *možnost biti karkoli*, je postala njegova *dejanskost*, on *je karkoli*, vselej znova nekaj drugega, a hkrati vselej znova prav to, kar je, kakor da že od nekdanj.

CONSTITUTION OF WORKER AS A SUBJEKT:

From the Free Labor to the Subject-whatever

Introduction

In the following disertation we are opening a question of how to reflect upon worker under the conditions of the contemporary western capitalism, where the developement of work has overgrown the old frame of industrial manual labor and tayloristic organization of mass employment in service sector. How to reflect upon a worker under the conditions of *flexible* work, with the offer of *self-fulfillment* and *personal growth*, under the fact of scattered *time* and *space*, under the conditions of *forced freedom* and *free choice*?

The main motiv of our research is the unbelievable turn in the field of a man`s relation toward work. If traditional understanding of work was set in terms of necessity conditioning the survival of men, and so a man *worked to survive*, in opposite, contemporary man takes the work as an essential notions of him self, as the sphere of constitution of him self as a subjekt, and so the contemporary man *lives to work*. That is why our task is to set a question of how or why this turn happend and how a worker is constituted as a subjekt under the socio-economical conditions of contemporaneity. How the notion of work, pervaded with elements of *professional identity*, *liberal choice*, *flexibility* and *scattered time/space*, constitutes the worker as a subject?

Even thou we can not apply our finding to the entire history of work over the last couple of centuries, we can certainly speak of clear *trends* in this field. We can recongnize general line of developement and identify the basic circumstances that constituted *the worker as a subject* at the beginnings of capitalism, and also constituted *worker as a subject-whatever* at present days. At first in the early

capitalism of the 19th century and particularly in the first half of the 20th century we find a worker as *liberal subject* who builds his consistent identity, his linear life story through career-planning, which he understands as his own creation. Even though this constitution of worker as liberal subject designates only intellectual and office professions at first, we find it applied to the lower working class at the beginning of the 20th century, when the standard of the working class grows. Contemporary capitalism overthrows the fortune of this worker as a subject, because it preserves the elements of work with the strong professional identity and the poise of a worker as a subject, and on the other hand it abolishes the conditions of constancy, consistency and the linear narration of life. Ideological persistence with the picture of a liberal subject as known in the last couple of centuries, has encountered the contemporary economical practices with the attributes of coincidence, speed and flexibility, and so the new picture of a worker was born, the new liberal chimera, for the description of which we are looking for new words in this dissertation.

This dissertation defends the following thesis. At the break of 19th century we find the outset of the constitution of worker as a subject that occurs in the framework of the notion of *free labor*, where the worker as a freeman enters work on basis of the work-contract. After two centuries this image of a worker as a subject turns out as a contemporary worker that is a *subject-whatever*, a bare capacity *to be whatever* always anew, but to be that as a subject, as a liberal subject in the sense of the self-initiative and self-developing self.

This thesis can be divided into two interconnected theses. Firstly, the worker as he is constituted by the contemporary production processes is a *subject-whatever*, he is an empty self always ready to fulfil himself anew. He is able to be whatever, but to be whatever in a way just as this »whatever« was always what he was himself. And secondly, this situation is a result of a miscarriage of liberal tradition that wanted to constitute a subject as individual with his own autonomous and self-initiative self. In the field of work this constitution was performed under the notion of *free labor*.

Changes in the mobilization of workers

Our problem shines out most clearly if we ask about the principles, the mechanisms that basically conditions the inclusion of men as workers in the production processes. That is why we follow the development of mobilization mechanisms from the early capitalism till this day in the first chapter of this dissertation, with the purpose to uncover the principles of motivating the workers for their participation in working processes. At first, in the early capitalism at the brake of 19th century, mobilization still mostly rises from the mere existential necessity, from the fact of famine, when the masses are leaving the countryside and seek for work in giant industrial plants. In the times of modern capitalism at the brake of 20th century and in the first half of 20th century, when the wage earners and higher middle class workers already gained same rights and better salaries, the mobilization power fuelled it self from the promises of technological development which was noticeably changing the lives of masses, while the intensity of work was still determined by the speed of the machine. The real need for the sistematical mobilization of workers appears in the last few decades of the 20th century, when less and less work is determined by the speed of the machine, when it gets more difficult to squeeze the work out of the workers with the old manegement methods, because the quality of work is more and more dependent on the personal engagement and dedication of the worker. This kind of work can not be enforced with the tayloristic management methods and that's why the need for the *sistematic motivation* appears and the new methods are developed by the specialists of different sciences, from psychologists to sociologists. We are talking about methods like *headhounting*, *timbuilding*, *coaching*, *motivational training* and similar ridiculousness. In the last couple of decades the management is intensely occupied with the question how to mobilize the employed not only to work but to work devoutly, intensely, creatively, in short, to create surplus value with their inclusion into the production. The path that was more or less successfully taken was the

althusserian *interpellation into the subject*. »Is that you?«, that`s how one of the employment advertisements is hailing.

One of the key condititons that enabled this kind of mobilization was the division between the sphere of work and the private sphere, which begins some time at the end of the 18th century. From the workers point of view that means especially the division between the *person of the worker* in his *work*, the essential condition for the worker to be able to sell his work, which is now divided from his private life, to sell his work on the labor market in return for the salary/wage. And at the same time the essential condition for the individual to be able to place his *work* as a contrast to his *person*, and so the worker develops his view of him self through the objectivation of his work. Therefor, we have to search for the birth of the worker as a subject in the story of wage earners of the early capitalism and in the bourgeois intellectual and artistic work, when the *leaving from home* appears; going to work to plants, offices, stores etc. begins. That is the time when the new mobilization mechanisms are born, mechanism that *lure* masses into the working processes. This principles fully revive in the last couple of decades of the 20th century, from the 60`s onwards.

While employment of the masses of industrial wage earners at the time of the first industrial revolution (second half of the 18th century and the first half of the 19th century) was based on the principle of existential necessity and raw mastery of the working class, we can find latter, at the time of the second industrial revolution (second half of the 19th century and the first half of the 20th century), new motivational and mobilizational mechanisms which are based on utopias, on promises of brighter future that awaits the workers particularly on account of the technological developement (utopia of technoparadise), on account of new management principals (utopia of cult of efficiency) and on account of mass production and welfare (utopia of consumption). Workers (manual workers and middle management) are still included in the working processes in routine and impersonal ways, but yet very much personally motivated and mobilized on the basis of colective utopia.

In the second half of 20th century the mobilization of workers takes on new concepts of *self-realization*, *personal growth*, *self-fulfilment* etc. Contemporary forms and ways of work show certain characteristics that essentially differs from the forms and ways of work at the time of early capitalism in the second half of 18th century and in the 19th century and also differs from the work in modern capitalism in the first half of the 20th century. In the last couple of decades, from the 60's onwards, work has began to take a very special place in the lives of people, it began to blend with people's lives in general. The difference between the work time and private time is disappearing, as well as the difference between the work place and the private place. The difference between paid work and unpaid work is fading. Distinctions between the work as work and other people's activities of everyday life are being lost; labor, work and activity are notions without difference; productive, unproductive and reproductive work are mixed up. Distinctions between professional and personal relationships are being lost; the cut between the worker as a person and his work is fading away. This contemporary trends in the field of work are bringing new forms of mobilization of workers, wher the mobilization is being transformed into self-mobilization, into internalization of work constraint. All of that basis on the fact that the life and work of contemporary worker is getting more and more mixed, the fact that forces a man to interpret and understand his work on a very personal basis, tightly conected to his life in general. And so it *appears* that man's work is being less and less alienated, but behing this appearence we find the misscaried liberal subject, we find the truth of the *empty self* that needs to fulful it self over and over again with new contents and new meanings, without a totality of a story and without that happy ending where »a man meets him self«. Thus, the research of the contemporary work and the new principals of mobilization of workers brings out another serious problem that threatens the long tradition of liberalism.

Liberal myth

The development of the principles of mobilization of workers has been going parallelly with the general development of the liberal ideas on political, legal, ethical and economical level in the past two centuries. These ideas were not set down only in the theoretical writings, but were also manifested in general mentality of western world. That's why it is relevant for our problem that we illuminate variety of elements that connect the notion of liberal subject with the parallel notion of *free labor*. We are not as much interested in different theories on liberal subject as we want to describe the *atmosphere* and *mentality* that accompanies the notion of liberal subject in connection with the notion of free labor. We need to emphasize those elements that show a strong connection between the notion of free labor and the self-understanding of worker as a subject, as the free planner and realizer of his own life; that means to emphasize the elements of *privacy*, *choice*, the *impersonal* and *coincidence*, the elements which on the other hand show us the paradox position of the worker as a subject in the contemporary production processes.

The coziness of private life is one of the key elements of mobilization of modern capitalism in the first half of the 20th century; but we can recognize the very beginning of this motif already in the early capitalism of the 19th century. Even though the basic motivation for work in the early capitalism was certainly the constant threat of famine, we must recognize the birth of the new principles of mobilization of workers in the new division between work and life, between production and reproduction, between public and private. With the constant improvement of the working conditions throughout the 19th century the motivation for work was ever more based on the promise of sweet, cosy private life, the life outside the plant or the office. In this perspective, if we say it with Marx, life is outside work. And work is the sacrifice of life for the purpose of sustaining life. And as the standard of the working class grew, the work became no longer a sacrifice of life for the purpose of sustaining life only, but also a sacrifice of life for the purpose of reaching ever more cosy family or private life. Not only for mere survival, but from now on also for the ideals of coziness of private life, was the worker in the early capitalism prepared to take the toil in the giant industrial plants. While the mobilization of the middle class

workers was even more clearly based on the ideals of family life, after all, this ideal was the product of the very same bourgeois middle class.

For our research of the development of worker as a subject the development of the notion of private in the last couple of centuries is of great importance, because it shows us the radical split of the space and time into the public in private sphere, the split into time/space of work and time/space of privacy or life outside the work. This dichotomy is characteristic for the position of worker as a subject that understands him self as a free member of civil society, who, under the idea of *free labor*, sacrifices a part of his life to provide the means for the other part of his life, for the »real« life that he himself creates outside work, in the private sphere. Precisely this capacity to sacrifice him self, to sacrifice a part of him with the purpose of assuring the conditions for the coziness of private life, precisely in this capacity the worker recognizes him self as a subject, who is not an enslaved labor force but a free being who harvests the fruits of his sacrifice in the form of greater quality of free time or private life. The intellectual, entrepreneurial, artistic and office work under the influence of the protestant professional ethics starts to develop the ethics of self-realization already in the 19th century, while the lower working class bases their motivation for work on this dichotomy between the sacrifice (work) and the coziness of life (privacy) until the 1960`s. In this perspective, work is the *other*, the heterogeneous opposition to life, but it is at the same time the basic condition of this very life. In this doubled relation of life toward its other (toward work) a worker understands him self as a subject who diverts him self freely into the *other* with the purpose of assuring the coziness of private life. As late as in the 20th century the worker of a lower class really incorporates the ideology of free labor from the beginning of the 19th century and only then really takes on the function of the worker as a subject.

Alongside this constitution of worker as a subject in the past two centuries we can identify some counter-elements, elements that confronted this constitution. Two of this kind of counter-elements are the socio-economical elements of

impersonal and *coincidence*. The concept of the free market, brought to light by economical liberalism, was not taken as mere economical concept but as a sociological concept that introduces new principle of managing society; that is the principle of *impersonal*. Because with the concept of impersonal we get neutral conditions of life, conditions that do not depend on family, do not depend on birth circumstances and is therefore the only just principle of managing the society and so also the only true basis of liberty. Social relationships that are formed on basis of relationships on free market will be just precisely because they are impersonal. What brings us to paradox; from the beginning of capitalism the constitution of the worker as a subject was very much based on workers understanding of him self as a person, but in opposite he finds a notion of impersonal as the only measure of new justice. While in the contemporary capitalism the concept of the impersonal is being replaced with the concept of *coincidence*, which, again, pushes the contemporary worker in the paradox position: to *be exactly what he is* and at the same time to be what coincidence offers, that is *whatever*. Coincidence is becoming the main determinator in lives of westrn people, even thou in the prevailing discourse we can rarely encounter the word coincidence, more often we hear the language of *opportunities*, *golden moments* needed to be cought, seized, the language of *being at the right place at the right time*, of perpetual *movement* with no course with the sole purpose of being exposed to new opportunities.

The worker of the early capitalism and especially the worker of the modern capitalism in the first half of 20th century was trying to control his life through sacrificing a part of his life, his work time, to assure him self stable conditions for sistematic and consistent creation of his personal life, the life outside work, where the promise of happiness rested. He still understood his work mostly as sacrifice, that is why he did not think of work as his own choice, he took the work as it came. The time of work was the time when he did not perform his mode of a subject, for that time he denounced his capacity to be a subject, a capacity which was basicly performed with this very denouncement. But the worker in the contemporary capitalism does not, so to speak, leave the subject at home when he goes to work.

That is what disables him to understand his work as something unpleasant, as sacrifice, as something that denies him as a subject. Because he is constantly tied to his mode of a subject, even when he is at work, he is not able to recognize coincidence as coincidence, and therefor needs to reinterpret the coincidence as his own *choice*. The coincidence is thus being rationalized and fixed into the element of identity.

Time and space

As we said before, the differentiation of time/space to *time/space of work* and *time/space of non-work* was an essential condition of the process of constitution of worker as a subject. At first this differentiation basically changed conditions for a man as a worker in early capitalism in comparison with the pre-capitalistic economical system, and later on it completely inverted the conditions of a contemporary worker in comparison with the worker of fordistic era. The division of time/space in the early capitalism enabled worker to constitute him self as a subject who »freely« enters the productions processes, »freely« sacrifices a part of his time and with this gesture he practices his capacity of *being a subject*. In the second half of the 20th century the new mixture of time/space of work and time/space of non-work overthrew this barely born liberal subject. The *episodic* time places the liberal subject in front of the impossible mission of preserving consistency without the old foundations of *linear* time. And the homogenized space is raising a question of possibility of emancipation in the circumstances of mixed time/space of work and time/space of non-work.

The *time* was the field where the worker of the 19th century felt he had a control over his life. The time that was gradually splitting into *work-time* and *free-time* was the most transparent element of otherwise very complicated socio-economical relations, the element that enabled the formation of common goals of worker struggles. It is not a coincidence that the basic demands of early capitalism

workers struggles were mostly about the *time*, especially the length of the working day and the lunch brake. Therefore, the concept of time that prevailed in the labor theory of value is not only a theoretical concept but also an important element of life for masses of workers.

For our research this transparent and controlable time of early capitalism that is clearly divided into work-time and free-time is important because it shows the solid foundation for the workers to start to form their expectations and plans, as also to form the goals of workers struggles. The time is not only the foundation of the demand of proper wage, but also the basic unit that enables the worker as a subject to fulfil his modern mission, that is to plan and to build his own life. Working time, free time, weekend, vacation, holidays, these become the elements or the basis of the worker-subject's projections of life and future. He saw him self as a subject because of his ability to sacrifice a part of his life (the time of work) and to choose and form the other part of his life (free time). Sometimes in the 60s of the 20th century this foundation of controlable time transforms and begins to change the life conditions of the worker as a subject. The unity of working time and free time in the contemporary production processes unables man to control his life through the principle of time, and so the role of a worker-subject is essentially changed. The linear and fluid exchange of working time and free time is disappearing from a life of a western man, and so the worker's function of »being a subject« is exposed to less controlable, everchanging, *episodic* time.

While the worker of the past two centuries was included in the production processes as a liberal subject who freely chooses his life and whom the notion of career (especially in the 20th century) enables for long-term and consistent forming of his life, the contemporary production processes on basis of episodic time drives the worker into episodic formation of his identity.

The concept of the free labor which constituted the worker as a subject in early and modern capitalism (from the second half of 18th century till the first half of

the 20th century) was also fundamentally based on the division of *space* to *home* on one side and *plant/office* on the other. The worker's notion of himself as a subject was based on his »free« choice to sacrifice a part of his life to sustain the other part of life, and later on to gain the coziness of the other part of life. Just with this free-willed (partial) sacrifice was the worker constituted as a subject. His clearly divided *space/time* armed him with material platform on which he could develop this relation toward himself as a subject; he was able to leave home, to leave himself, and then to come back. Regardless to the problematic of the adjectiv »free« in the concept of the free labor, the worker more and more saw himself as a subject exactly because of this time/space split of his life that gave him a chance to push the toil, the slavery and suffering to one side of this split and with that gesture to gain the freedom on the other. Namely, the history of the notion of freedom is conditioned with the *topological* ideas, with the images of the spaces of freedom and spaces of non-freedom. That is why the contemporary conditions of work, the conditions of unified time and space, raise a question of possibility of emancipation, a question of freedom when it can not be thought in terms of free time and private space.

Our thinking of *time* and *space* as fundamental conditions of work and life is important especially because of the contemporary unification and homogenization of time and space, which cut off the old worker-subject from his practice of moving between the spaces and times, from his practice of leaving (sacrifice) and coming back to himself. Homogenized time takes away the very division that enabled worker to be the worker-subject. His idea of freedom was based on this division, so we have to set a question of new possibilities of thinking emancipation in the conditions of unified space and unified but scattered time.

Bioeconomy or the working subject

If we want to show how in the contemporary production processes *the worker as a subject is at work*, we have to touch the concept of *bioeconomy*. The worker as a subject is harnessed into production of surplus value on basis of *ideology*

of work; on the basis of ideology that constitutes work and vocation as an essential characteristics of life as such. Without the foundation of ideology of work the contemporary ideas such as the idea of *self-realization* would turn out absurd, if not even funny. While we have to expand the concept of bioeconomy that describes how this days the whole life as such is harnessed into the creation of surplus value, expand it in a way to add the *subject* to the *cognitive, emotional, artistic* and others »raw materials« of production; to add the subject as a raw material of production.

We have to show those characteristics of contemporary production processes that expose the new principals of extracting surplus value from the life as such and at whole. While the early and modern capitalism manly extracted the surplus value from work as a specific human activity, which was in advance limited with certin tasks, limited into the specific time and space, for the contemporary western capitalism goes something else, that is the extraction of value from the whole life of an individual and society. We are interested in that part of bioeconomy that shows not only how the life as such and at whole is *at work* in contemporary capitalism, but also how *the worker as a subject is at work*; what we have at work here is the workers capacity to be a subject; that is, his notion of him self as a subject is at work.

In the contemporary capitalist economy the worker is not presured into work but is, as we said already, *interpellated* in the althusserian sense of »interpellated into subject.« While the slave was controled with repression, the free worker is controled with ideology. Thou, contemporary *ideology of work* can be identified as a prototype of althusserian ideological mechanism. The nature of economical processes demands from a worker to give out more then just performing certain tasks in a defined work-time. Ideology of work is that mechanism that functions on a level of social morality with the purpose of mobilizing workers or is sistematicly, openly or not, urging workers to work with true dedication and engagement. Overlooking the history of ideology of work shows us that we can not imagine the developement of capitalism as we know it in the last few centuries without parallel developement of ideology of work.

Once the worker recongnized him self as a subject, the mobilization of a worker with the offer of self-realization was the logical move of the employers, who them selves completely uncritically accept the ideology of work, not to be mistaken. However, the contemporary capitalism brought this self-realizing worker-subject into a blind alley. On one hand, our subject needs the constant substance if he wants to be as such as he sees him self, a substance that holds throught time, on the other hand, if he wants to be free, he needs the possibility of revising his standpoints, what in turn constantly changes his substance. The boundary between opportunism and self-realization is invisible, slippery, liquid. And this liberal subject who had problems with balance on this thin boundary is now being hit with the demand of flexibility as professional skill. While pretending to be self-realizing, as ideology of work demands, this subject is even more drownen to opportunism. The pressure on both sides of the scale self-realization/opportunism is getting stronger, the boundary ever more invisible. The question is raised, how to escape this stalemate position of contemporary liberal subject, worker as a subject in flexible conditions of work. To surrender one self to mare opportunism leads toward decomposition of society, to hold on to some fictive substance of a subject strengtents identities to the point of identity politics and »holly wars«; while maintaining the balance between those extremes demands almost inhuman effort.

Concept »whatever«

At the end we have to conclude the search of »the right word« that would describe the situation of the worker as a subject under the conditions of contemporary capitalism. We'll find it in derivative from Agambens concept *whatever being*, in the wrong interpretation of that concept; in the interpretation that understands whatever being as the indifferent, as to be at will, and not as that that always matters as such as it is. *Subject-whatever* is a concept derived from this wrong intrepretation of the concept whatever being, and is so formulated, even thou

a bit awkward, because it contains both concepts that fundamentally determine the contemporary worker, *to be a subject* and *to be whatever*.

Our deduction of a concept *subject-whatever* is based upon two different ways of understanding the notion »to be whatever« or »whatever being«, which was illuminated by Agamben in his text *The Coming Community*, where he sets out that latin syntagm *quodlibet ens* can be understood in two different ways. Firstly, any, whatever being matters, is worthy, as such as it is, whatever it is, exactly because it is such as it is, with all the attributes it has. Singularity is in the fact that this whatever being is such as it is. Secondly, the wrong interpretation of this *quodlibet ens*, *whatever being* says: whatever being is indifferent about any common property or set of properties (as being muslim or being french). In this second sense any individual being matters regardless of what it is, it matters as whatever, instead of as such as it is.

Furthermore, we have to show that this duality of the concept »whatever being« was manifested through the passage from the modus of potential to the modus of actual. If the liberal tradition offered the principle: »Become anything!« »Become whatever!«, because this principle in the modality of potential »Become whatever!« functioned as the core of liberal ideology of a self-becoming liberal subject, than the contemporary production practices does not accept the worker-subject as such as it is, but it includes him as *whatever* in a substantive sense, that is as mere potentiality that can become anything at any moment, always anew such and such being, always anew whatever being, it does not matter what, just such as the situation demands. Namely, if the promise of liberal ideology »Become whatever!« uses the same interpretation of the concept »whatever being« as Agamben does, namely the meaning »you`ll matter, whatever you`ll be, as such as you`ll be«, than the contemporary socio-economical practice denotes the worker as a subject in the other sense of the concept »whatever being«, namely, »you matter regardless of / indifferently of what you are, you matter as capacity to be whatever, to be at will«; while literal translation from latin *quodlibet* means exactly *at will*, therefore, that

kind that suits the will, that is as you please, that kind that fits. So, »to be whatever« in this second sense means to be at will, to fit.

Therefore, denotation of the contemporary worker as a *subject-whatever* means that production processes demand from a worker to *be whatever*, to be *nothing* so that he can be *whatever*, to be without *identity in time* but always anew with a strong *identity in a moment*; so, *to be whatever in a subject mode*, something different always anew, but that in a way like he has been *such as it is* since ever; and that he is what he is on basis of his own initiative self. Liberal subject wants to be *whatever being* that matters, that is loved, whatever he becomes, but the neoliberal practice wants him as something that is able to be whatever, always some being, optional, at will, but not such as it is. To be a flexible worker means precisely that, to be caught between the old wish of liberal tradition that offers love to any being, whatever it is and just as such as it is, and the new demand of contemporaneity that treats *what* and *how* of the subject indifferently, and want the subject only in his capacity to become such as it is needed to be. While, quite incredible, the notion of the self as a subject did not get lost, on the contrary, the poise of *being a subject* is being strengthened, though not *being a subject* solid through time, but a subject different always a new; almost as the liberal idea of revising would be taken seriously, the subject is being set up always a new with some new content. A strong subject, but with many temporary identities. If Marx criticized work in the early capitalism as alienated work, due to a fact that only man's mere force of the body was included into the production processes, we can now find that man's mere capacity of *being a subject*, *being a subject-whatever* is included into the production processes; what is employed here or what is at work is the fiction of being liberal subject. The problem now is not the alienated work, on the contrary, now the subject is constantly hailed to come to him self through his work, but always to some different place; to him self, but always somewhere else.

Conclusion

In shortly, our research was based on a question how it is possible that the traditionally perforced and painfull work became a holly activity in contemporary capitalism, an activity where a man must find his fulfilment and happiness. And we realized that this transformation is based on a fact that a worker is included into work, into *free labor*, as a subject. And furthermore, we set a question of how to think of this subject, liberal subject, under the conditions of contemporary capitalism with the elements of *flexibility, coincidance, episodic time, short duration projects* and *shortsightedness of plans*. Under the conditions of contemporary capitalism the worker as a subject takes on the mode of a *subject-whatever*, of a mere potentiality that can become something new in any moment; always anew something different, but in a way as if it was just that since ever. He is not just *whatever*, but a *subject-whatever*. This new *subject-whatever* does not *calculate* with his endless potential, like the old liberal subject did, no, he *hazards* with this potential, he makes scattered and coincidental investments and than waits if this investments will turn out as »the right ones«. Only with rationalization he reversely builds his own substance: »That`s it! That`s me!« Always anew he exposes him self to new opportunities, to new coincidences, to find new fulfilment, and than retrogardly interpretes this as his own choice. That *coincidental* is being fixed into *identity*. The role of a *subject-whatever* is psychologically extremly toilsome; this new subject is a hard-worker, always fully opened for new oportunities; but in every new moment of that encounter with him self »I wanted to be just that since ever!«, in every that moment he needs to close down into him self for a while to make him self whole and complete and to conform him self as a subject. But in a very next moment he steps outside him self with one foot and yet he is searching for new opportunities, new projects, new identities. His *possibility of being whatever* became his *actuality*, he *is whatever*, always anew something else, but always anew precisely what he is, like he was that since ever.