

Zakon svobode

Darko Štrajn

Problem epohe

Misliti, opredeliti, določiti, razumeti, skritizirati, nemara napovedati vnaprej nekaj tako težko mislivega, neopredeljivega in nedoločljivega kot je EPOHA, je kajpada predmet filozofsko-zgodovinskega dela, pa tudi predmet vrste diskurzivnih praks, ki potekajo na različnih ravneh – od ravni vsakdanjega blebetanja, preko literature do denimo zgodovine. Seveda pa je že v pojmu epohe skrit paradoks samonanašanja: živimo v epohi, v kateri mislimo, da jo lahko označujemo kot epoho, ali živimo na prelomu med epohama, ko smo določili minulo epoho in se trudimo zarisati polje nove epohe itn., slej ko prej pa govorimo »v in iz« epohe. Pa vendar ta dejavnost definiranja epohe z »globokim« notranjim nesmislom vsaj na ravni filozofiranja nekaj postori, je »pojmotvorna« in, če nič drugega perpetuiramo samo filozofijo v dimenziji abstrahiranja časa. »Če naj še kaj rečemo o poučevanju o tem, kakšen naj bi bil svet, k temu filozofija tako ali tako prispe vedno prepozno. Kot misel se ji najprej prikaže v času, po katerem je dejanskost izpolnila svoj proces graditve in se je končala.«¹ Kot je potemtakem dejal najbolj epohalni mislec epohe, za katero je sporno, ali je že minila, ali še traja, ima filozofija (danes pa bi lahko skupaj z njo omenili še kakšno drugo družboslovje, ki se od filozofije loči po manjši pretencioznosti) z epoho-časom problem, ki ga zajamemo s pojmovnim parom zunaj-znotraj. Če filozofija hoče »misliti svojo epoho«, jo lahko misli samo tako, da si umisli pozicijo zunaj nje, kakor hitro pa pretendira na to, da jo misli od znotraj, je že vržena ven. To se pravi, da jo skuša razumeti (v to kategorijo pa sodi tudi kritika). Če se »misel« loti epohe (denimo po Heglovo kot prepleta uma in dejanskosti) prihodnosti, se kajpada znajde v vlogi Ahila, ki teče za želvo. Ali še drugače: z določenega stališča, ki samo sebe lahko šteje za materialistično, je filozofija po naravi stvari (ali, če hočete po »naravi« zgodovine) tako ali tako predvsem elaborirana artikulacija dane epohe.

Kakor je torej filozofija tista »dejavnost uma«, ki najbolje reflektira izmikanje časa mislim, pa je hkrati kar naprej v pomembnem obsegu zaposlena z definiranjem epoh. Toda pri tem početju vendarle beleži zanimive dosežke: bodisi da se kot znanilka novih epoh vpiše v njihovo realizacijo (sproža ideologije, inspirira množična pričakovanja itn.), bodisi da zapopade minule epohe in se tako vzpostavi v napetosti z aktualno dejanskostjo. Filozofija zgodovine, kakor jo je vzpostavil Hegel, se sicer ni ohranila tako, da bi razvijala Heglovo paradigmo (če je o paradigmi v tem primeru res mogoče govoriti), toda iz njene konstitucije, iz njene za-

1. G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,

stavitve v določenem nemara odločilnem trenutku novejšje zgodovine, se nam ponuja analogija z aktualnostjo pod pogojem, da smo pripravljene analogijo vzeti z omejitvijo. Če naj bi namreč bil tisti odločilni trenutek zgodovine konsolidacija meščanske epohe, je zdaj mogoče govoriti o trenutku zgodovine, ko se nekaj evidentno končuje, pa še ne vemo dobro, kaj se končuje in se začneja nekaj, o čemer še manj vemo, kaj bo. To pa pomeni, da je analogijo s Heglovim časom mogoče vzeti le tako, da na podlagi nje lahko rečemo, da v nekem takem trenutku zgodovine nastajajo razlogi za formulacijo novega pojma epohe (tiste, ki je domnevno bila in tiste, ki prihaja). Bralec, ki bi si hotel tu nekaj predstavljati, bi seveda pomislil, na dogajanje, ki so ga množična občila že razglasila za dejstvo, namreč na »konec socializma«. Toda dovolimo si opozoriti, da žurnalistične označbe vendarle ne morejo služiti resnejši opredelitvi epohe, čeprav argumenta očitnosti nikakor ne kaže zanemariti.

Družbe zaprtosti

»Konec socializma« je bil z neke druge perspektive pripetljaj nekega drugega širšega in še bolj očitnega procesa, ki ga kajpak še nihče ni podrobno določil, a na tem pač delamo. Kot enega izmed sodelavcev pri tem je treba omeniti Gillesa Deleuza, ki je v novem mesečniku *L'AUTRE JOURNAL* (v majski številki, ki je prva številka tega mesečnika sploh) naznanil prihod *družb kontrole*. Gre, kolikor nam je za zdaj znano, za članek v mesečni reviji, ki sicer priča (s svojo medijsko podobo, reklamami v njej, kvaliteto tiska itn.) o levičarski provenienci svojih ustanoviteljev, ki so očitno prepričani o dovolj množičnem intelektualno zahtevnem občinstvu z »višjim okusom«. Za zdaj torej ni mogoče presoditi, ali je relativno kratki Deleuzov članek pravzaprav načrt večjega filozofsko-zgodovinskega projekta, ali zgolj esejistični eksperiment. Toda ravnamo, kot da gre za načrt obračuna z epoho, ki jo je treba definirati, kajti uvajanje novih pojmov v članku to povsem upravičuje, pa čeprav še ne moremo govoriti o tem, da so predstavljeni pojmi dovolj razviti. Naš namen pa seveda ni samo to, da bi informirali o Deleuzovih poskusih v polju filozofije zgodovine (tj. določevanja epohe), ampak bolj to, da bi uporabili Deleuzov zapis v podporo trditvi, da je »konec socializma« le del nekega širšega procesa.

Deleuze izhaja iz Foucaultovega dispozitiva: »Foucault je postavil *disciplinarne družbe* v XVIII. in XIX. stoletje, svoj vrh pa dosežejo v začetku XX. stoletja. Napredujejo v organiziranju velikih zaprtih okolij. Individuum ne neha prestopati iz enega okolja v drugega, vsako pa ima svoje zakone: torej družina, potem šola (»nisi več v svoji družini«), potem kasarna (»nisi več v šoli«), potem tovarna, od časa do časa bolnišnica, morda zapor, ki je zaprto okolje *par excellence*.« Foucaultova določitev disciplinarne družbe je, kot vemo (Deleuze pa nam to spet priklicuje v spomin) na novo dešifrirala družbo, ki smo jo poznali (ne samo v marksističnem besednjaku) kot meščansko družbo in za katero smo vedeli, da jo je »utemeljila« parola svobode, enakosti in bratstva. Filozofi (Rousseau, Kant itn.), ki so se ob začetku meščanske epohe pečali z njenim definiranjem, so najavljali realizacijo svobode v družbi, ki ji bo vladal *um in iz njega izvedeni zakoni*. V

skladu s Heglovo diagnozo zmožnosti filozofije, da bi določila, kakšen naj bi svet bil, se je šele ob domnevni dopolnitvi epohe izkazalo, kakšen je bil uspeh razsvetljenskega projekta: kot poudarja Deleuze za Foucaultom, je bil uspeh družba zaprtosti (*la société d'enfermement*). Seveda je pri tem treba poudariti, da socializem glede na to kategorijo ni bil izvzet iz »meščanskega kozmosa«, če naj se še ne spuščamo v diskusijo o tem, če sploh ni bil njegova najkonsekventnejša realizacija. Vendar nas tu za zdaj ne zanima v tolikšni meri vprašanje »napačne dejanskosti« kot vprašanje, ki se zastavlja na ravni principa. Kajti gotovo je, da se tisto, kar se ni razrešilo na ravni principov, še manj ni moglo razrešiti v labirintih dejanskosti, oz. se je razrešilo tako, da je z višin principov bilo mogoče nastalo dejanskost obtožiti, da je recimo napačna. (Te obtožbe so bile kajpak prispevek Marxovih predhodnikov in sodobnikov, medtem ko bi samega Marxa bilo težko stlačiti v isto kategorijo, težko pa bi ga bilo iz nje tudi povsem izvzeti.)

Svoboda = omejitev

Ko se je vprašanje svobode smiselno postavilo kot vprašanje svobode individua v družbi, se je seveda postavilo skupaj z vprašanjem omejitve te svobode, kajti, kot je znano, je svoboda nemogoča, če je drugemu dovoljeno, da omejuje »mojo« svobodo, »moja« svoboda pa mora torej biti omejena na račun drugega. To evidentno aporetičnost je naravno pravo skušalo rešiti s konceptom družbene pogodbe. Ta koncept pač predpostavlja, da je v aktu pogodbe po svobodni volji njenih udeležencev prišlo do vzajemne odpovedi samovolji, ki naj bi bila potemtakem nevarna sistemu svobode. Pri tem se seveda pojavlja določen problem: družbena pogodba, kot podlaga sistema svobode, vzpostavljenega z omejitvijo svobode, je kajpak *zgolj predpostavljena*, funkcionira kot razumni predpogoj stanja, v katerem je možno sklepanje pogodb, ki so *dejanske pogodbe* in so potemtakem tudi dejansko sklenjene po svobodni volji udeležencev. Da pa bi dejanske pogodbe lahko nastajale, se morajo odvijati znotraj kroga predpostavljene družbene pogodbe. Da bi to bilo zagotovljeno, mora biti predpostavljena pogodba artikulirana v zakonih, in to ne kakršnihkoli poljubnih zakonih. Johann Benjamin Erhard – nemški jakobinec – je te zakone poimenoval za *temeljne*. Temeljni zakoni šele omogočajo ustavo in ta je podlaga za oblikovanje države, ki je dolžna z izvajanjem ustave ščititi temeljne zakone, ki so izraz svobode. Seveda bi podcenjevali zgodnji liberalizem, če bi mu pripisovali prepričanje, da je predpostavljenost družbene pogodbe zamenjeval za njeno dejanskost. V prispevkih Erharda in Fichteja v zadnjem desetletju XIII. stoletja (sočasno z jakobinsko diktaturo v Franciji) je dovolj jasno izpostavljena radikalna konsekvence, ki sledi iz zavedanja o (zgolj) predpostavljenosti družbene pogodbe. Ta konsekvence je namreč razvidna iz vprašanja, *ali ima ljudstvo pravico spremeniti državno ureditev* in seveda tudi iz nekoliko zavozlanega, a vendar enoznačnega, pozitivnega odgovora na to vprašanje. Družbena pogodba je tako zavezujoča, dokler jo ljudstvo priznava in se strinja s temeljnim zakonom, če se s tem ne strinja, ima vso pravico do revolucije. Ta dokaj radikalna izpeljava, ki sta jo vsak po svoje in z določenimi nestrinjanji izoblikovala Fichte in Erhard, pa je bila vendarle predvsem polemična rešitev, izrecno proti Burku in njegovemu nemškemu

učencu Rehbergu in manj izrecno tudi proti Kantu, ki je ob tem vprašanju zagovarjal nedotakljivost institucij. Radikalistična legitimizacija revolucije (tu se ne spuščamo v podrobnosti poskusov obeh avtorjev, da bi revolucijo natančno definirala in jo razločila od upora, reforme, uzurpacije, zarote itn.) pa ne odpravlja vzajemne pogojenosti zakona in svobode, nasprotno – svoboda je šele možna z ukinitvijo samovolje, to pa ni nič drugega kot vlada zakona. Če naj opozorimo še na zgodovinski kontekst, v katerem so vzniknile te formulacije, potem si lahko mislimo, da je v ozadju teh stališč povsem konkretna predstava: samovolja je bila sistem v fevdalni ureditvi. (Da gre prav za to predstavo, bi bilo mogoče prepričljivo ilustrirati s Fichtejevimi »Temelnjimi potezami pričujoče dobe«, ki jih mnogi avtorji štejejo za prvo pravo filozofijo zgodovine.) To torej pomeni, da tudi ob najbolj radikalnem premisleku ob nastopu »epohe človekovih pravic«, jasno sledi, da je vzpostavitev vladavine zakona realizacija svobode – vsaj na ravni principa. Na tej ravni sploh ni bilo mogoče misliti zakona brez svobode in ne svobode brez zakona. (Seveda pa v diskurzu, na katerega se tu sklicujemo, oba pojma predstavljata vrsto določitev in cele verige ekvivalenc ob posebnem statusu pojma uma – najvišji zakon je slej ko prej umni zakon, izražen s kategoričnim imperativom.)

Promocija svobode z »epohalno revolucijo« je potemtakem prinesla vladavino zakona, zgodnji radikalni poskus postavitve vladavine svobode v jakobinski varianti pa je bil pravzaprav diktatura. Hegel je kmalu razbral notranjo protislovnost parole svobode in v kritiki (Fichtejeve) absolutne svobode dognal, da je »absolutna svoboda« lahko le najhujša oblika gospostva.² Marksistična in velik del ostale socialistične literature je mislil, da je omejenost svobode v buržoaznem režimu treba iskati v konkretni podlagi svobode tj. v privatni lastnini. Odprava le-te naj bi potemtakem uveljavila svobodo brez omejitev. Določena nejasnost glede usode zakona po odpravi privatne lastnine pa se je v večdesetletnih eksperimentih z »brezlastninsko« oz. »skupnolastninsko« družbo kruto maščevala. »Uveljavitev svobode« s socialistično revolucijo je prejkone prinesla ukinitvev zakona kot instance relativizacije svobode in zagotovila vladavino samovolje birokracije, ki si je napisala zakone samovolje in jih je tako »objektivirala«, da še sama ni bila varna pred njimi. Čeprav sicer ni mogoče zanikati pomena privatne lastnine kot vsebine pojma svobode, pa tudi ne kot podlage za pravno artikulacijo sistema zakonitosti (zaščite svobode z omejitvami) z mestom za dejansko avtonomijo subjekta (pustimo ob strani vsakokratne historične akcidence, ki so na videz negirale možnost te dejanskosti), pa je vprašanje, ali je bila sama privatna lastnina »kriva« za relativizacijo svobode? Socialisti so potemtakem spregledali nekaj bistvenega, kar je ugotovil Hegel. Razlog za nujnost omejitve svobode je očitno v samem pojmu svobode. Da se je sistem svobode sploh lahko ohranil v meri, v kakršni se sploh je, je moral uveljaviti zakonitost, zakon svobode privatne lastnine (brez katere bi si bilo težko zamisliti subjekta v filozofskem in juridičnem pomenu besede) pa je bil pač konkretna historična forma, sistemska »akcidenca«, oz. dejanskost svobode. Nič čudnega torej, da je odprava privatne lastnine pomenila odpravo dejanskosti svobode, »ljudstvo« pa, ki je uporabilo pravico, ki so mu jo pripisali radikalni zgodnji zago-

2. Prim. *Differenzschrift...*, znana mesta v *Fenomenologiji* in rešitve v *Pravni filozofiji*.

vorniki svobode in je z revolucijo spremenilo državno ureditev, ni izgubilo samo iluzij o predpostavljani družbeni pogodbi, ampak je pridobilo svobodo kot abstraktno nasprotje nečemu, kar z njo po pojmu ni bilo v nasprotju. Foucaultovski univerzum je bil potemtakem realiziran tako v meščanski kot socialistični družbi s to razliko, da je v slednji družba zaprtosti funkcionirala v podrejenosti zakonom voluntarizma, v prvi pa so vsaj v principu zakoni še veljali kot nekaj objektivnega.

Družbe kontrole

Na preseku dveh raznorodnih diskurzov (nemške klasične filozofije in Foucaultovega) se nam izkaže, da je prodor svobode ustvaril dva tipa »družbe zaprtosti«: družbo, ki je razvijala zakonitost in družbo, ki je razvijala golo dominacijo. Tu bi seveda morali razpravljati o funkciji konkretnih oblik produkcije v ustvarjanju ekonomskih podlag za afirmacijo svobode, ki je postala merljiva z dostopnostjo užitka za individua. Upoštevanje tega aspekta namreč pokaže na pomanjkljivost družb dominacije, ki so postale neproduktivne v primerjavi z družbami sankcionirane svobode. Toda ta primerjava se je aktualizirala že na točki, ki je po Deleuzu že točka prehoda enega tipa družbe v drugega. Bolj zakrnela oblika družbe zaprtosti se izkaže s svojo retardiranostjo v primerjavi z družbo zaprtosti, ki že ni več isti tip družbe, ne da bi sama to povsem vedela. »... disciplina ... pa zaide v krizo v prid novim silam, ki počasi nastopajo in ki se pospešeno uveljavljajo po drugi svetovni vojni: disciplinarne družbe, to je že bilo nekaj, kar mi nismo več, nekaj, kar nehamo biti.« (Deleuze)

Kaj pa je zdaj to, kar ni več družba zaprtosti, družba v nastajanju, v krizi, ki je po Deleuzu zajela vsa okolja zaprtosti? Deleuzov odgovor ni optimističen, v nasprotju s sociološkimi slavospevi »informacijski družbi« (Toffler), družbi odprte organizacije (Drucker) ipd. Kolikor je mogoče raven, na kateri Deleuze razpravlja v obravnavanem eseju, primerjati z ravnijo knjige Christopherja Lascha *Culture of Narcissism*, gre za isti »kritični duh« pri diagnozi: oba namreč ugotavljata *mehanizme, ki ne delujejo z zunanjo prisilo*. Je to končno svoboda, tista svoboda, ki je podanike socializmov motivirala k prebuditvi iz desetletne more? (Čeprav je vse več empiričnih razlogov za to, žurnalističnim evforijam spričo revolucije proti socializmu l.1989 v imenu svobode, ne verjamemo več. Vampirske prikazni plemenskih in nacionalnih nasprotij pač opozarjajo na to, da je na dnevnem redu stoječe vprašanje šele problem sklenitve družbene pogodbe, ki bo morala, za razliko od meščanske zgolj predpostavljene, biti dejanska, da bo lahko kakorkoli sploh funkcionirala.) Deleuze si pravzaprav vprašanja o svobodi na tej ravni niti ne zastavlja, čeprav je prisotno med vrsticami. Eksplicitno ga ne postavlja verjetno zato, ker je izgubilo relevantno, kajti družba kontrole je svoboda sama, je sistem kontrole, v katerem so prosta prehajanja iz enega območja v drugo samoumevna in urejena z ustreznimi kodami. Prepoved se umika zahtevi po »pismenosti« v sistemih kod na mejah odprtosti – magnetna kartica postaja materialna metafora svobode v družbi kontrole.

»Smo v posplošeni krizi vseh zaprtih okolij, zapora, bolnišnice, tovarne, šole, družine. Družina je »interier«, kakor vsi drugi interierji – šolski, službeni itn. Poobla-

šteni ministri ne nehajo *najavljati reform, za katere se predpostavlja, da so nujne*. Reformirati šole, reformirati industrijo, bolnišnico, vojsko, zapor; toda vsakdo ve, da so te ustanove v daljšem ali krajšem roku zapisane koncu. Gre samo za upravljanje njihove agonije in za zaposlitev ljudi do vzpostavitve novih sil, ki trkajo na vrata. *Družbe kontrole* nadomeščajo disciplinarne družbe.« (Deleuze) Da ne bi preveč nadrobno citirali Deleuzovega teksta, povzemimo njegovo opredelitev značilnosti družb nove epohe. Namigi na informacijske tehnologije so očitni: jezik postaja numeričen, da ne »rečemo binaren«. Zaprtosti so bile modeli, kontrole pa so modulacije. V središču procesa je izginjanje tovarne, ki jo nadomešča *podjetje*. Nasproti individuu disciplinarnih družb imamo v družbah kontrole opravka z *dividuom*. In končno ta »dividuum« ni več številka (cifra) v masi, ampak se spreminja v *šifro*. Instrument družb kontrole bo permanentno izobraževanje.

Tako kot prej, ko so se pojavljale napovedi novih epoh, je to, iz Foucaulta nadaljujočo se verigo pojmov, še zlasti, ker je bolj predstavljena v eseju kot podrobno utemeljena (z recimo preciznejšo argumentacijo), težko sprejeti brez sence dvoma. Toda, mar se ni že zdavnaj kazalo, da je logična dopolnitev sistema svobode omejenega z zakoni (z vsebovano krasno iluzijo avtonomnega subjekta) neko možno prostovoljno suženjstvo v gospostvu nasmehov in samoumevne sreče kot najvišjega zakona? *In na koncu se bo zdelo, da je prišlo do velikega preobrata, ko zakon ne bo več omejeval svobode, ampak bo svoboda omejevala zakon.*