

Jacques Rancière\*

## Je čas emancipacije minil?<sup>1</sup>

Zdi se, da nekatera vprašanja anticipirajo svoje odgovore. Ko kdo vpraša, ali je neki čas minil, je to ponavadi zato, ker je to že predmet splošnega soglasja. Mnoga vprašanja delujejo na ta način, moje vprašanje pa zadeva to delovanje samo. Vprašanja in odgovori o »spreminjajočem se času« so lahko na prvi pogled videti kot tautologije. Nekdo vpraša: kaj se je v tem času spremenilo? Odgovor se glasi: spremenilo se je to, da so prišli drugi časi. Videti je kot tautologija, ampak ni. »Časi so se spremenili« dejansko ne pomeni le tega, da so nekatere stvari minile, njihovo mesto pa so zasedle druge, temveč pomeni, da so nekatere stvari postale nemogoče: ne pripadajo novim časom, nimajo svojega mesta v nizu možnosti, ki jih ti določajo. Empirično pojmovanje časa kot zaporedja trenutkov je nadomestilo drugo, teološko pojmovanje časa kot niza možnosti. »Časi so se spremenili« tako pomeni, da se nekaj ne more zgoditi, da tega »ne moremo več«, kar je izjava, ki konec koncev pomeni »ne moreš« ali »ne smeš«.

Moje na videz preprosto vprašanje se je izkazalo za večplastno. Namesto, da bi se vprašali, ali je emancipacija ideja preteklosti, se sprašujemo o ideji časa, ki dopušča izjavo, da je z neko idejo konec. Sprašujemo se o odnosu med pojmovanjem časa in pojmovanjem možnega, ki je na delu v takšnih izjavah. Obenem se sprašujemo o delovanju tistih vprašanj, ki anticipirajo svoje odgovore.

Te problematike ni težko ponazoriti. Ko kdo vpraša, kaj se je od nemirnih šestdesetih do danes spremenilo v naši intelektualni pokrajini, imamo že vnaprej pripravljen odgovor, ki ga povzema ena sama beseda: »konec«. Pravijo, da smo doživeli konec določenega zgodovinskega obdobja: ne le konec delitve sveta na kapitalistični in komunistični blok, temveč tudi pogleda na svet skozi prizmo razrednega konflikta; ne le konec razrednega konflikta, temveč tudi politike, pojmovane kot prakse delitve. Ne le konec mnogih revolucionarnih upov ali iluzij,

133

---

<sup>1</sup> Besedilo je predelana oblika predavanja, ki ga je imel avtor 3. 4. 2010 na Delavsko-punkerski univerzi v Ljubljani.

\* Université Paris 8

temveč tudi utopij in ideologij nasploh – ali v najbolj izčrpnih formulaciji, »velikih pripovedi« in verjetij glede usode človeštva. Ne le konec nekega obdobja v zgodovini, temveč »zgodovine« same, razumljene kot čas obljube, ki naj bi se izpolnila.

Ta diagnoza se očitno ravna po logiki, ki sem jo pravkar orisal. Pripovedi o naši novejši zgodovini kot o »koncu« in o naši sedanosti kot »času potem« ali »času post« vsebujejo izjave, ki vsiljujejo določen pogled na naš čas, ali natančneje, kaj naš čas omogoča in predvsem, kaj onemogoča. Čeprav se predstavlja kot kritičen in radikalen, je diskurz o koncu in o »post« zgolj določen način izrekanja konfiguracije sveta, ki jo danes narekujejo dominantne sile. Pripada teoretskemu arzenalu, ki naj bi obstoječi red potrdil kot edini možni svet. Toda ni res, da živimo v svetu, v katerem so izginile stare strukture, konflikti in verjetja. Tako imenovana »velika pripoved« modernosti ni bila odpravljena – njeni elementi so bili reciklirani. Kar se je zgodilo, ni proces erozije oblasti, konfliktov in verjetij, ki se izteka v sredinsko stanje mirne vladavine in ideološkega konsenza, temveč aktivni poskus konstruiranja reda dominacije, ki se bo sposoben ubraniti vsakršnega odpora in opraviti z vsakršno alternativo, saj se predstavlja kot samoumeven in neizbežen. Naš čas torej ni »čas-potem«, ampak »proti-čas«. Evolucija, ki smo ji bili priča zadnja tri desetletja, je strogo rečeno intelektualna protirevolucija.

Prehajam k svoji drugi poanti: ta intelektualna protirevolucija je večino svoje deskriptivne in argumentativne snovi pridelala z recikliranjem opisov, pripovedi in argumentov, povezanih s kritičnim in revolucionarnim mišljenjem, predvsem z marksistično tradicijo. Prevladujoča pripoved o sodobnem svetu razglša globalno zmagoslavje svetovnega kapitalizma in liberalne demokracije nad marksizmom. Vendar ta pripoved prikriva vsaj dve nelagodni dejstvi: prvič, eno danes vodilnih kapitalističnih držav vodi komunistična partija, in drugič, diskurz intelektualne protirevolucije je zgradil svojo hegemonijo z vključitvijo opisov in pripovedi, argumentov in verjetij, izposojenih iz kritične tradicije in posebej iz marksistične teorije. Koncepti, argumenti in verjetja, ki naj bi služili kritiki kapitalističnega izkoriščanja in državne dominacije ter oborožili tiste, ki se borijo proti njima, so čedalje bolj postavljeni v službo prav nasprotnega, torej podpore obstoječemu redu dominacije, prikazu nemožnosti izmikanja njegovega prijemu in dokazovanju, da ga upor naredi le še močnejšega. Ta obrat si je izposodil tri velike teme iz marksističnega arzenala: najprej ekonomsko nujnost,

nato kritiko demokracije in človekovih pravic ter nazadnje še teorijo ideološke inverzije.

Najprej gre za ekonomsko nujnost ali natančneje, enačaj med ekonomsko in zgodovinsko nujnostjo. Nekoč so to enačbo povezovali s t. i. marksističnim »determinizmom«, ki mu je prevladujoči diskurz v zahodnem svetu zoperstavljal svobodo ljudi, ki izmenjujejo svoje produkte na prostem trgu ali sklepajo svobodne pogodbe o uporabi svoje delovne sile. Danes, s prepletanjem vseh trgov v globalni ekonomiji, to »svobodo« sami njeni zagovorniki razumejo kot svobodo ukloniti se nujnosti globalnega trga in sprejeti obliko časovnosti, ki jo ta določa. Kar je bila včeraj nujnost evolucije, ki vodi v socializem, je danes postala nujnost evolucije, ki vodi v zmagoslavje globalnega trga. Ni presenetljivo, da je to premestitev zagovarjalo veliko bivših marksističnih, socialističnih ali progresivnih sociologov in ekonomistov, ki so svojo vero v zgodovinske dosežke revolucije preobrazili v vero v zgodovinske dosežke reforme. Od časa Ronalda Regana in Margaret Thatcher »reforma« pomeni rekonstrukcijo vseh vrst družbenih odnosov v skladu z logiko globalnega prostega trga. Vse oblike uničenja socialne države, socialne varnosti, delavskih zakonov itn. upravičuje nujnost prilagoditve lokalnih ekonomij in zakonodaje zahtevam neogibne zgodovinske evolucije. Zato so vse oblike upora tem poskusom označene za reakcionarne drže tistih delov populacije, ki se oklepajo preteklosti in se bojijo zgodovinske evolucije, ki bo uničila njihov status in privilegije, torej drže, ki stojijo na poti napredka. V 19. stoletju je Marx zavračal obrtnike, malomeščane in ideologe, ki so se borili proti razvoju kapitalističnih oblik, ki so jim grozile s smrtjo, s tem pa pripravljale socialistično prihodnost. Na enak način boje proti logiki »reforme« vse bolj zavračajo kot nazadnjaške upore egoističnih delavcev, ki želijo ubraniti svoje privilegije. Ko je leta 1995 v Franciji izbruhnila velika stavka proti konservativni vladi, ki je poskušala izpeljati reformo pokojninskega sistema, je levičarska inteligenca podprla vlado in grajala nazadnjaške stavkarje, ki naj bi egoistično žrtvovali prihodnost kratkovidni obrambi svojih privilegijev. Od takrat naprej progresivna inteligenca vsa družbena gibanja obsoja kot egoizem in nazadnjaštvo.

Naslednja na vrsti je kritika demokracije. Osnova te kritike so teksti mladega Marxa, v katerih kritizira demokracijo in pravice človeka in državljana kot dozdevke svobode in enakosti, ki prikriva realnost buržoaznega izkoriščanja in državne dominacije v službi tega izkoriščanja. Sprva je marksistična teorija tej »formalni« demokraciji zoperstavljala realno demokracijo, v kateri svoboda in

enakost ne bi bili več projicirani v idealno nebo državljana, temveč vgrajeni v realne pogoje življenja. Ker pa je bila obljuba »realne demokracije« v komunističnih državah odložena v neskončnost, so bile človekove pravice obujene in so jih kot ideološko politično orodje uporabili disidenti. Tako je zahodni svet leta 1989 pozdravil propad sovjetskega sistema kot konec »totalitarizma« in triumf demokracije, razumljene kot človekove pravice + svobodni trg + svobodna izbira posameznika. Toda demokratična idila ni trajala dolgo. V državah, ki jim pravimo »demokratične«, namreč slišimo vse več intelektualcev, ki so povsem pomirjeni z načinom upravljanja teh držav, kako kritizirajo demokracijo in oživljajo marksistično analizo. Pravijo, da je imel Marx vendarle prav: človekove pravice niso nič drugega kot pravice egoističnega buržjujskega posameznika, ki so v sodobni potrošniški družbi postale pravice potrošnika do vsakršne vrste potrošnje. Prav to je tisto, kar demokracija dejansko pomeni: moč posameznega potrošnika, ki svobodo enači z iskanjem potešitve njegovih ali njenih potreb in želja ter enakost z enakopravno izmenjavo med prodajalcem in kupcem nekega blaga. Tako so bile reciklirane velike teme kritičnega diskurza, zavrnitev mitologije blaga, zablod potrošniške družbe in imperija spektakla. Toda logika te zavrnitve je bila povsem obrnjena. V preteklosti je bil njen namen pokazati, kako kapitalizem gojlufa tiste, ki so podvrženi njegovi moči. Sedaj pa nam dopoveduje, da je imperij kapitalističnega stroja le produkt podivjane želje teh posameznikov, da bi potrošili vedno več blag, spektaklov in oblik uživanja. Krivda sistema je postala krivda posameznikov, ki so mu podvrženi. Kapitalizem naj torej ne bi bil nič več kot vladavina demokracije, ki je pravzaprav vladavina t. i. množičnega individualizma.

Obstaja tudi ironična oblika tega obrata v zavračanju. V mislih imam teze nemškega filozofa Petra Sloterdijka, ki proces moderne opisuje kot proces »antigravitacije«. Življenje, pravi, je izgubilo precej svoje »težnosti«, kar pomeni tako težo revščine, bolečine in težavnosti kot tudi težo realnosti. Po njegovem se je naša »družba obilja« dejansko osvobodila tistega, čemur pravi »definicije realnosti, ki jih oblikuje ontologija revščine«, vendar se še naprej oklepamo teh formul in odsotnost bede in težnosti ubesedujemo v jeziku bede in težnosti. Na ta način naj bi izkušali prav nasprotno od procesa, ki ga opisuje Marx: naši sodobniki ne projicirajo obrnjene realnosti svoje posvetne bede na idealno nebo, temveč obrnjeno podobo procesa pobega projicirajo na iluzorno trdno realnost. V enakem tonu nam veliko pol melanholičnih, pol ciničnih pripovedi opisuje družbeni svet, preobražen v globalno vladavino malomeščanstva narcističnih posameznikov in nas nagovarja, naj priznamo, da so vse naše želje, vključno z željo

po subverziji, fantazije, ki nam omogočajo udeležbo v novi igri, dosegljivi na globalnem trgu: eksperimentiranje s svojim življenjem kot z luksuznim blagom.

Ta obrnjeni marksizem lahko prevzame tudi manj vesele note in nas prepričuje, da so ti narcistični demokratični potrošniki blag, spektaklov in vseh oblik uživanja odgovorni za čedalje večji razkroj – ki ni le kapitalističen, temveč tudi totalitaren – političnih in družbenih vezi in nazadnje za propad simbolnega reda, ki strukturira človeške skupnosti. V Franciji se pojavlja vse več srditih intelektualnih gonj, ki zavračajo »demokratični totalitarizem« in razglašajo, da podivjano iskanje enakosti vodi v zmagoslavje trga v vseh sferah življenja, s tem pa uničuje vse oblike tradicionalne avtoritete in prenosa, ki so omejevale imperij tržnih odnosov in vzpostavljale simbolni red – družino, religijo, vzgojo itn. V skladu s to logiko so najnevarnejši demokratični potrošniki tisti, ki imajo najmanj denarja za potrošnjo, nato pa tisti, ki se upirajo imperiju izkoriščanja in potrošnje. Prve so obtožili ob nasilnih nemirih pred nekaj leti v revnih predmestjih Pariza, v katerih živijo predvsem družine, ki prihajajo iz držav Magreba in podsaharske Afrike. Govorniki francoske »leve« inteligence so razložili, da je bila želja mladih upornikov eliminirati vse, kar stoji med njimi in objekti njihove želje, sestavljenimi preprosto iz podob idealnih dobrin potrošniške družbe, ki so jih videli po televiziji. Na ta način naj bi prebivalci najrevnejših predmestij posebljali narcizem in hedonizem potrošniške družbe. Vzporedno so bila antikapitalistična študentska gibanja šestdesetih let, posebej francoska gibanja iz leta 68, za nazaj obtožena, da so tlakovala pot zmagoslavju trga. Njihova kritika avtoritete in avtoritarnih institucij naj bi naši družbi omogočila, da je postala prosti konglomerat nepovezanih molekul, ki krožijo v praznini, brez pripadnosti, povsem razpoložljive imperiju trga. Dokaz je na plano privlekel še en element marksistične tradicije: teorijo ideologije. Z njo so pokazali, kako posamezniki, vpeti v družbeni stroj, vidijo le njegovo obrnjeno podobo in posledično počnejo nasprotno od tistega, kar mislijo, da počnejo. Na ta način je zelo vplivna knjiga, ki sta jo napisala francoski sociolog in sociologinja, razložila, kako je antiavtoritarno gibanje leta 68 kapitalizmu v času krize pokazalo nove misli in nova orožja, s katerimi se je lahko poživil. Knjiga je nosila naslov *Novi duh kapitalizma*.<sup>2</sup> V skladu z njunim argumentom naj bi gibanje maja 68 razvilo t. i. umetniško kritiko kapitalizma, ki se sklicuje na avtentičnost, avtonomijo in ustvarjalnost, na račun »družbene kritike«, ki se bori proti bedi, družbeni neenakosti in buržoaznemu

<sup>2</sup> Luc Boltanski in Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Pariz 1999.

egoizmu. Njihove zahteve po avtonomiji in ustvarjalnosti so tlakovale pot novim oblikam menedžmenta, ki temeljijo na kolektivni ustvarjalnosti in vsesplošni fleksibilnosti. Ta domnevni prevzem naj bi bil dopolnilni dokaz tega, da so tisti, ki se upirajo sistemu, nehote njegovi sodelavci, saj jih ogoljufa mehanizem ideološke inverzije.

Pokaže se, da je t. i. konec velikih pripovedi veliko bolj podoben mešanici njihovih elementov in obratu njihovega delovanja, ki se izteče v predloga dveh alternativnih verzij globalne pripovedi: bodisi »optimistične« in »progresivne« pripovedi, ki marksistično zgodovinsko nujnost združuje z ekonomsko vero v previdnost, ki povzroči, da zlo služi zmagoslavju dobrega, bodisi pesimistične in reakcionarne pripovedi demokratičnega človeštva, ki uničuje samo sebe v divji potrebi po potrošništvu. Ti dve pripovedi sta dve verziji istega pojmovanja časa kot globalnega procesa, ki določa možno in nemožno. Gotovo ga nista izumili šele oni. Moderne oblike revolucionarnega mišljenja so zmeraj temeljile na specifičnem odnosu med dvema nasprotnima pojmovanjema zgodovinskega časa. Prvo je prevladovalo od antike do 18. stoletja in zgodovinski čas prikazuje kot zaporedje ciklov, ki se začnejo z zlato dobo, ki se bolj in bolj kvari, dokler »revolucija« ne sproži novega cikla. Drugo pojmovanje, razvito v dobi razsvetljenstva, čas spremeni v enosmerni proces od divjaštva do civilizacije, oblikovan po modelu razvoja otroka in pedagoškem procesu, ki ga od nevednosti vodi k vednosti. Ta model ne pozna ne procesa dekadence ne povratka k zlati dobi. Še več, pojavi se ideja, da lahko zlo proizvede dobro. Individualistične hibe človeka lahko prispevajo k blaginji in miru v družbi – to je bila utemeljitvena izjava ekonomske znanosti v dobi razsvetljenškega uma. Francoska revolucija je temeljila na specifičnem sovpadu moderne ideje napredka in antične ideje vrnitve zlate dobe. Protirevolucionarno mišljenje pa je proizvedlo novo pojmovanje zgodovinskega časa z novo kombinacijo obeh modelov, ki sta imela tako velik vpliv na moderno mišljenje nasploh in še posebej na revolucionarno mišljenje. Po tej interpretaciji je francoska revolucija dovršila proces dekadence, ki jo je prinesel razvoj moderne antisocialne hibe – individualizma. Ta proces se je s protestantizmom začel v religiji, nato ga je kot idejo družbe razvilo razsvetljenstvo 18. stoletja, svoj vrhunec pa je doživel s politično »abstrakcijo« pravic človeka in državljana. Ta evolucija je na koščke razcefrala tradicionalno tkanino družbenih in duhovnih teles, ki so združevala posameznike in jim ponujala vzgojo in zaščito: monarhija, religija, aristokracija, obrtniški cehi itn. Posledica tega je bila, da se je družba

spremenila v anarhično kroženje prosto lebdečih posameznikov, razpoložljivih tako za politični teror kot za industrijsko izkoriščanje.

Protirevolucionarna zgodba o modernosti je bila torej široko sprejeta kot ustrezen opis moderne družbe celo pri tistih, ki so zavračali njeno ideološko podlago. Revolucionarno mišljenje 19. stoletja, vključno z marksizmom, je na različne načine združevalo zgodbo o napredku iz 18. stoletja s protirevolucionarno zgodbo raztrganja družbenega tkiva. Revolucija je bila razumljena obenem kot dosežek buržoaznega procesa racionalizacije, ki razvija skupno bogastvo ter ukinja stare hierarhije, in kot vstaja žrtev procesa radikalne dehumanizacije. Marksistični proletarijat naj bi bil razred, oropan svoje človeškosti, in hkrati univerzalni razred, ki ga je izoblikovala sama disciplina izkoriščanja in ki napoveduje nov svet svobode in enakosti. Vse te pripovedi so imele eno skupno točko: predpostavko enosmerne časovnosti globalnega procesa zgodovine oziroma trditev, da vse oblike delovanja določa časovnost globalnega procesa, ki posameznike in družbe vodi k cilju, ki se ga ne zavedajo.

Zato lahko danes oblike levičarske kritike potrošniške družbe in »demokatičnega individualizma« uporabljajo opise, ki so podobni platonističnemu opisu demokratičnih družb, in sodbe, ki spominjajo na protirevolucionarne pritožbe o izgubi družbenih vezi. Zato lahko v splošnem ista marksistična načela služijo tako apokaliptičnemu diskurzu o uničenju človeštva kot izjavam o novem revolucionarnem mišljenju. To lahko ponazorimo z dvema nasprotujočima si interpretacijama razvoja umetne inteligence in nematerialnega dela. Antonio Negri in Michael Hardt sta poskusila oživiti progresivno zgodbo v osrčju marksističnega upanja: zgodbo, ki prihodnost komunistične svobode in »realne« demokracije vidi kot že navzočo v oblikah kapitalistične dominacije. Idejo »dematerializacije« interpretirata takole: današnji kapitalizem namesto dobrin, dostopnih privatni apropiaciji, večinoma proizvaja omrežje človeške komunikacije, v kateri proizvodnja, potrošnja in menjava niso več ločene, temveč so združene v istem kolektivnem in globalnem procesu, v katerem sta proizvodnja in življenje koekstenzivna. Ta proces proizvede novo obliko subjekta: »kognitivnega« delavca, ki je vse večji deležnik kolektivne posesti kapitala kolektivne inteligence. Tako naj bi vsebina kapitalistične proizvodnje prelomila s kapitalistično obliko. Vse bolj in bolj je jasno, da je identična komunistični zmožnosti kooperativnega nematerialnega dela.

Toda ta pripoved o vladavini »kognitariata« se je v nasprotni vlogi pojavila tudi pri drugih avtorjih kot korak k razlastitvi človeškega dela in duševnosti. V knjigi *Za novo kritiko politične ekonomije*<sup>3</sup> francoski filozof Bernard Stiegler trdi, da vladavina kognitivnega dela pomeni, da je tudi kognitivno moč človeške duševnosti zasegel proces industrijske proizvodnje in ga objektiviral kot tehnično moč zunaj človeških možganov. Kognitivni kapitalizem se tako izkaže za dovršitev procesa proletarizacije, ki človeku odvzame vse njegove zmožnosti. Po drugi strani lahko apokaliptični diskurz o uničenju vseh družbenih vezi predstavimo tudi kot poslednji korak nihilizma, ki lahko privede zgolj do komunistične vstaje. To je bil argument francoskega aktivističnega manifesta, znanega pod naslovom *Prihajajoča vstaja*,<sup>4</sup> ki se začne z naslednjo trditvijo: »Ne glede na to, s katerega vidika jo razumemo, iz sedanjosti ni moč ubežati. Toda to ni največja od njenih vrlin. Tisti, ki trdijo, da imajo rešitve, so nemudoma soočeni z dokazi o svoji zmoti. Vsi se strinjamo, da gre lahko samo še na slabše. 'Za prihodnost ni prihodnosti' je modrost dobe, ki se prikazuje kot izjemno normalna, obenem pa je dosegla zgolj stopnjo zavesti prvih punkerjev.« Skratka, »ni moč ubežati« sedanjosti, ki je sedanjost »ničevosti« ali »demokratske anestezije«, ni prihodnosti za prihodnost, ni upanja. Ta »ničevost« pa naj bi bila pogoj neke druge prihodnosti ali rešitev, ki izhaja iz same odsotnosti upanja ali prihodnosti. Zato na primer trdijo, da je najboljša oblika odpora, ki jo lahko množice zoperstavijo obstoječemu redu dominacije, tišina: bodisi gola ravnodušnost bodisi oblike nemega nasilja, kakršnega so novembra 2005 zanetili uporniki v francoskih predmestjih. Vse oblike kolektivnega protesta, ki razglašajo zahteve ali predloge, so označene za iluzorne; onkraj njih moramo prepoznati ničevost in spoznati, da je revolucionarni prelom edina pot iz nje. V skladu s to logiko se lahko možno zgodi le sredi absolutne nemožnosti vsakršne možnosti kot čas, ki pride po koncu. Zastavi se torej vprašanje: kdo lahko udejanji to možnost? Ko je enkrat dokazano, da je naš svet svet narcističnih posameznikov, ujetih v nebesa za idiote, preostane le, da kličemo po radikalni spremembi, kar zveni kot heideggerjanska prerokba, ki kliče po obratu na robu prepada. Avantgardni vodja in prerok katastrofe se izkažeta za dva obraza istega lika: lika izbranca ali izbrancev, ki vedo za cilj, h kateremu globalni proces vodi človeštvo, ki se tega ne zaveda.

<sup>3</sup> Bernard Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Galilée, Pariz 2009.

<sup>4</sup> Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, La fabrique, Pariz 2007.



Teza o enosmernosti globalnega procesa in teza o nezmožnosti multitud sta torej notranje povezani. Če situacijo prikažemo na ta način, lahko z gotovostjo trdimo, da je čas emancipacije minil. Toda ta zaključek je bil anticipiran že na izhodišču. Z »emancipacijo« naj bi bilo konec, ker je bila umeščena v obliko časovnosti, ki jo naredi za rezultat svojega nasprotja, ker naj bi bila možnost, ki jo proizvede nemožnost. Nemožnost lahko kot pogoj možnega prikažemo na dva načina. V progresivni zgodbi dominacija in neenakost ustvarita pogoje za osvoboditev in enakost: učitelj izvršuje svojo avtoriteto, da bi na svoje učence prenesel znanje, ki jih bo naredilo za njemu enake; kapitalizem ustvari bogastvo in oblike kooperativnega dela, ki bodo omogočili prevrat kapitalizma itn. V zgodbi dekadence pa absolutna razlastitev in izguba vseh družbenih vezi vodi v absolutno katastrofo, ki je pogoj za osvoboditev. Intelektualna protirevolucija našega časa je preuredila povezavo med dvema zgodbama, tako da je favorizirala »optimistično« – tako da je nevidno roko prostega trga razglasila za dedinjo obljube globalne sreče – ali pesimistično – tako da je našo sedanost opisala kot bedo presežka bogastva. Tudi poskusi preloma z intelektualno protirevolucijo so ujeti v isto časovno zgodbo. Zato mora biti resnična pot iz nje pot ven iz njene časovnosti. Prelomiti mora s pojmovanjem enosmerne zgodovinske evolucije, ki je povezana z idejo nemožnosti, ki je predpostavka o nezmožnosti multitud. V ta namen moramo ponovno premisliti, kaj emancipacija pomeni in pojmovanje časa, ki ga implicira.

Emancipacija izvorno pomeni prenehanje nedoletnosti. Mišljenje emancipacije se začneja s predpostavko, da lahko tisti, ki so v položaju nedoletnosti, iz njega izstopijo, zahvaljujoč lastni zmožnosti. Toda izraza »zahvaljujoč lastni zmožnosti« ne smemo razumeti napačno. Predpostavka, ki ji moramo slediti, je predpostavka zmožnosti, ki ni zmožnost tega ali onega posameznika, odvisna od njegovih osebnih darov, ali zmožnost tega ali onega razreda ljudi, odvisna od njegovega institucionalnega položaja. Je predpostavka o zmožnosti, ki pripada vsakomur kot zmožnost vsakogar. Prav to je pomen provokativne formule misleca intelektualne emancipacije, Josepha Jacotota: »vse inteligence so enake«. <sup>5</sup> To ne pomeni, da vsi posamezniki v kakršnihkoli okoliščinah dosežejo enako stopnjo intelektualne zmogljivosti, temveč pomeni, da obstaja skupna moč inteligence, ki je ista v vsej mnogoterosti svojih izvršitev in da lahko to skupno moč verificiramo v

<sup>5</sup> Cf. Jacques Rancière, *Nevedni učitelj: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*, prev. Suzana Koncut, Zavod En-knap, Ljubljana 2005.

vseh človeških odnosih. To ni gola ideja, ampak dejstvo: nobena naloga ne more biti izvršena, nobena vednost prenesena, nobena avtoriteta vzpostavljena, ne da bi gospodar ali učitelj moral vsaj v najmanjši meri s tistim, ki mu zapoveduje ali ga poučuje, spregovoriti kot »enak z enakim«, torej predpostaviti, da ima tudi ta zmožnost razumevanja, ki je enaka njegovi. Odnosi neenakosti lahko delujejo le, zahvaljujoč množtvu egalitarnih odnosov. Načelo emancipacije je tako izluščiti niz egalitarnih moči, ki je na delu v vseh situacijah, in konstruirati njegove oblike avtonomne učinkovitosti. Emancipacija je tako dvoje v enem: implementacija radikalnega načela separacije in delo v nastajanju, poskus maksimiranja deleža enakosti, navzočega v vsaki situaciji, v kateri je prepletena s svojim nasprotjem. Vsaka družbena situacija je tako videti kot uravnoveženost – ali neuravnoveženost – dveh izvršitev: izvršitve enakosti in izvršitve neenakosti. Podvreči svoje roke izkoriščanju je lahko tudi način, kako mu ne podvreči svojega uma. Uporabiti svoje večšine za naloge, ki jih postavlja, je tudi način, kako jih izboljšati za druge namene. Kolektivno delo v njegovem okviru je način ustvarjanja novih oblik kolektivnega delovanja proti njemu. Umnost enakosti je povsod obenem zoperstavljena umnosti neenakosti in prepletena z njo. Soglasje in nesoglasje, ubogljivost in neubogljivost sta hkratni prisotna v vsaki situaciji. Nikoli se ne najdemo znotraj scenarijev, ki sem jih prej postavil pod vprašaj. Nismo v scenariju Negrija in Hardta, v katerem skozi proces dematerializacije vsebina kapitalistične proizvodnje vse bolj in bolj postaja kolektivna posest kognitivnih delavcev. Kapitalistična nematerialna proizvodnja ostaja kolektivna inteligenca kapitalizma. Kolektivna inteligenca emancipacije pa je kolektivizacija zmožnosti vsakogar. Konstituirajo jo oblike odpora, ki sem jih omenil prej: uporaba časa in orodij kapitalistične proizvodnje za druge rabe, zavrnitev njenega urnika, organiziranje kolektivnega delovanja proti njenim zahtevam itn. Po drugi strani nismo niti v situaciji, ki jo opisujejo preroki katastrofe, v kateri naj bi bili celo nevroni posameznikov ujeti v primež stroja. To me spominja na velik škandal, ki ga je med francosko inteligenco sprožil direktor enega od televizijskih kanalov. Ko so ga oglaševalci vprašali, kakšno blago jim pravzaprav prodaja, jim je odgovoril: »razpoložljivi čas človeških možganov«. Zaradi te formulacije je bilo prelitega veliko črnilo. Veliko t. i. intelektualcev je razglasilo konec človekovega dostojanstva in svobode. Toda mislim, da so ti zagovorniki svobode in dostojanstva pozabili na dve reči. Prvič, da s tem stavkom ni bilo rečeno nič novega: prodaja »razpoložljivega časa človeških možganov« se dogaja s prodajo delovne sile nasploh. Drugič, prav nihče ni obvezan k dostavi blaga, ki naj bi ga ta direktor prodajal. Pravzaprav se zavračanje tega dogaja nenehno.

Ne scenarij revolucije nematerialnega dela ne scenarij celovitega zavzetja človekovih nevronov nista ustrezna opisa našega sedanjega sveta in različnih prihodnosti, ki jih lahko ponudi. Oblike enakosti so vedno in povsod prepletene z oblikami neenakosti. To pomeni tudi, da ni *enega* časa ali *ene* časovnosti globalnega procesa, ki svojemu zakonu podreja ves ritem individualnega in kolektivnega življenja. Zato ne smemo čakati, da bo emancipacija prišla kot rezultat globalnega procesa ali kot radikalni prelom, ki ga bo prineslo izčrpanje njegovih možnosti. Emancipacija se zgodi, ker v nekem času obstaja več časov. Obstaja dominantna oblika časovnosti, »normalni« čas, ki je čas dominacije. Dominacija določa njegove delitve, ritem, dnevni red in kratkoročne ter dolgoročne razporede: delovni čas, čas počitka in nezaposlenosti, volilne kampanje, študijsko dobo itn. Teži k homogenizaciji vseh oblik časovnosti pod svojim nadzorom, s čimer določa, kaj tvori sedanost našega sveta, kakšne prihodnosti so možne in kaj nedvomno spada v preteklost – torej nemožno. Toda obstajajo tudi druge oblike časovnosti, ki v dominantni povzročajo raztezanje in prelome. Razločimo lahko dve poglavitni obliki. Imenoval jih bom intervali in prekinitve. *Intervali* so ustvarjeni, ko posamezniki in kolektivi na novo izpogajajo načine, na katere svoj čas nastavijo po delitvah in ritmih dominacije, ga prilagodijo časovnosti dela – ali odsotnosti dela –, oblikam pospeševanja in upočasnjevanja, ki jih diktira sistem. V drugi knjigi *Države* Platon zapiše navidez preprosto izjavo, da morajo delavci ostati na svojem mestu, ker delo ne čaka. Toda četudi delo ne čaka, vendarle pogosto čakamo na delo, kar posameznike in kolektive sili, da svoj čas razvežejo od »časa, ki ne čaka«, kar pomeni tudi, da so nagnjeni k distanciranju od »spretnosti« – ali nespretnosti –, ki jih uravnava na ta čas. V svojih raziskavah o delavski emancipaciji sem se posvečal razjasnjevanju načinov, na katere so rokodelci 19. stoletja konstruirali oblike subjektivacije v povezavi s prelomljeno časovnostjo, ki jo določajo pospešitve in ustavitve dela.<sup>6</sup> Pri njih se je emancipacija začela s poskusom transformiranja narave in pomena teh intervalov: namesto, da bi bili skozi njih podrejeni volji svojih gospodarjev, so jih lahko izkoristili za to, da so v svoj čas delavcev vključili tisto, kar je bilo od nekdanj nasprotje dela: prosti čas. Reapropriacija intervalov je bila ekvivalentna izkustvu živeti v več časih hkrati in biti udeležen v več svetovih izkustva. Prav to sodelovanje v različnih svetovih izkustva je mnogo bolj kot delovna kultura ali izkustvo skrajne razlastitve ustvarilo pogoje za subjektivacijo tistega, kar je Marx imenoval »univerzalni razred«.

<sup>6</sup> Cf. Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*, Fayard, Pariz 1981.

Mislím, da so sodobne oblike dela v več ozirih znova v ospredje postavile vprašanje fragmentiranega časa in reapropriacije intervalov: nenehni prehodi od zaposlenosti v nezaposlenost, razvoj delne zaposlitve in vseh oblik začasnosti; povečanje števila ljudi, udeleženih tako v času plačanega dela kot v času izobraževanja ali času kulturnega ustvarjanja; povečanje števila ljudi, ki opravljajo druge službe od tistih, za katere so bili usposobljeni, in ljudi, ki delajo v enem svetu, živijo pa v nekem drugem (kar je tudi pomen »imigracije«). Namesto iskanja edinstvene figure delavca, npr. »kognitivnega« delavca, bi morali raziskovati množstvenost linij subjektivacije in oblik preloma, ki jih proizvede reapropriacija vseh teh intervalov.

Obstajajo torej intervali, ki proizvedejo oblike nesoglasja: vrzeli v času dominacije, oblike redistribucije možnosti in zmožnosti. Obstajajo pa tudi *prekinitve*: trenutki, v katerih se eden od družbenih strojev, ki strukturirajo čas dominacije, pokvari in ustavi. To se lahko zgodi tako z vlaki in avtobusi kot s šolskim aparatom ali kakšnim drugim strojem. Obstajajo tudi trenutki, ko množice napolnijo ulice, da bi svoje zahteve zoperstavile zahtevam države in časovnosti izkoriščanja. Takšne prekinitve niso le bežni trenutki, po katerih se normalni red stvari obnovi. Trenutek ni le izginjajoča točka v času. Je tudi *momentum*, ki sprevrne ravnotežje in proizvede nove konfiguracije »skupnega«, novo pokrajino zaznavnega, mišljivega in možnega. Prekinitve spočnejo nove časovne linije. Potrežljivosti organizacije ni treba zoperstavljati »spontanim« trenutkom prekinitve; pomembno je, da temu spočetju novih možnosti podelimo trajno obliko vidnosti in inteligibilnosti. Emancipacijo mislimo prav kot tradicijo, ustvarjeno na podlagi določenih znamenitih ali neznatnih trenutkov, v katerih preprosti delavci in delavke ali običajni ljudje dokažejo svojo zmožnost boja za svoje pravice in pravice vsakogar ali zmožnost vodenja tovarn, podjetij, uprav, vojsk, šol itn., s kolektivizacijo moči enakosti vsakogar in vseh. Emancipatorna politika lahko tem trenutkom podeli obliko trajnosti, tako da oblikuje kolektivno mišljenje in delovanje, posvečeno nalogi razširjenja moči enakosti in umnosti, ki je v njih na delu. Te oblike mišljenja, razpravljanja in delovanja morajo ostati na distanci tako od namer državnih institucij, ki so namere neenakosti, kot namer t. i. strateških dejanj, ki naj bi nas vodile enakosti »naproti« in določale korake napredovanja v to smer.

Emancipacija zahteva, da živimo v več časih hkrati. Oblike subjektivacije, s katerimi se posamezniki in kolektivi distancirajo od prisil njihove situacije, so obe-

nem dejanja pretrganja v čutni tkanini dominacije in načini življenja v njenem okviru. Prav zato je tako lahko in tako jalovo na te oblike vreči senco dvoma. Vsak dan slišimo takšna zavračanja, ki trdijo, da želja po svobodi pomeni podreitev neoliberalni fleksibilnosti, da je vera v zmožnost vsakogar enaka ideologiji ameriškega *self-made man*, da je intelektualna emancipacija pravzaprav vseživljenjsko učenje v skladu z Bolonjskim procesom, da je svobodna komunikacija na internetu podreitev Googlovemu imperiju itn. Monotono zavračanje vsake oblike svobode in enakosti kot podreditve logiki t. i. neoliberalizma je preprost način, ki nam omogoča pozabiti na srž problema: emancipacija je način, kako živimo kot enaki v neenakem svetu, kako konstruiramo oblike in momente enakosti v sveti neenakosti, namesto da bi čakali na enakost kot rezultat globalnega procesa, s katerim upravljajo tisti, ki se spoznajo na njegovo delovanje. To se danes dogaja s prekarnimi in pomožnimi delavci, ki izkušajo fragmentacijo časa kot zakon izkoriščanja in hkrati kot možnost pridobiti čas proti njemu. Enako se je nekoč dogajalo z militantnimi delavci, ki so trpeli vsakodnevno izkoriščanje, medtem ko so mu zoperstavljali obvladanje možne prihodnosti, ki je bilo tudi že obvladanje sedanjosti. Danes, tako kot včeraj, napetost življenja v več časih ostaja nerazrešena, kar pomeni tudi, da ostaja na delu. Mislim, da je bolj zanimivo zaupati v njeno pozitivno dinamiko, kot pa jo zapreti v vnaprej pripravljen diskurz, ki naznanja zajetje želje po emancipaciji v mreže dominacije. Kot vedno, je vse odvisno od predhodne predpostavke: predpostavke enakosti ali predpostavke neenakosti.

*Prevedel Rok Benčin*