

Darke Štrajn
**NEIZOGIBNOST
POLITIČNEGA –
FILOZOFIJA
IN SVOBODA**

STR. OD-DO

DARKO ŠTRAJN
PEDAGOŠKI INŠTITUT
GERBIČEVA 62
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ČE SE FILOZOFIJA NE zanima za politiko, se politika zanima za filozofijo in vice versa. Zato je težko odmisлити vse okoliščine, v katerih se je filozofija znašla v času, ko se je spet enkrat udejanjala svoboda, ki je nenehno v protislovju s samo neizbežnostjo tega, da bi bila predmet definicije. Vmes ji je umanjkal subjekt. To umanjkanje se je vpisalo v območje rekonstrukcije družbe, ki je postala naloga samoproizvodnje, zaznavne v območju pojma dogodka. Kaj je to, kar ni več družba zaprtosti? Kaj je torej to, kar naj bi bila družba v nastajanju, v krizi, ki je po Deleuzovi izreki s konca osemdesetih let zajela vsa okolja zaprtosti? Deleuzov odgovor ni optimističen, je v nasprotju s sociološkimi slavospevi informacijski družbi, v ostrem nesoglasju z upravljaljskimi vizijami družbe odprte organizacije in tudi v poudarjeno kritičnem razmerju z ekonomsko-pedagoškimi projekcijami "družbe znanja". Kolikor je mogoče raven, na kateri je pisal Deleuze, primerjati z ravno artikulacije ne povsem drugačne problematike v knjigi Christopherja Lascha, *Culture of Narcissism*, gre za isti kritični duh pri diagnozi: oba namreč ugotavljata mehanizme, ki ne delujejo z zunanjo prisilo ali, drugače, z nevidno prisilo in s prisilo vidnosti. Je to vendarle tista svoboda, ki je podanike socializmov motivirala k prebuditvi iz desetletne letargije? Nekdanjim žurnalističnim evforijam zavoljo revolucije proti socializmu l. 1989 v imenu svobode danes ne verjamemo več, niti na urbanih poljih ne in še manj v filozofiji. Prikazni weimarskega simptoma zdaj opozarjajo na to, da je na dnevnem redu pred nedavnim "osvobojenih družb" problem izvirne sklenitve družbene pogodbe. Ta bo morala, drugače kot meščanska zgolj predpostavljena, biti bolj dejanska, da bo lahko sploh funkcionirala. Če sledimo Deleuzu, pa vprašanje o svobodi na tej ravni že ni več niti zastavljivo. Eksplicitno se ne postavlja nemara zato, ker je izgubilo relevanco, kajti družba nadzora je izenačena s svobodo samo. Gre za sistem nadzora, v katerem so prosta prehajanja iz enega območja v drugo samoumevna in urejena z ustreznimi kodami. Prepoved se umika zahtevi po pismenosti v kodnih sistemih na mejah odprtosti – kartica s čipom, skupaj s še vedno uporabno magnetno kartico, postaja materialna metafora svobode v družbi nadzora. Toda, mar se ni že zdavnaj kazalo, da je logična dopolnitev sistema svobode omejenega z zakoni (z vsebovano iluzijo avtonomnega subjekta) neko možno prostovoljno suženjstvo v gospodstvu nasmehov in samoumevne sreče kot najvišjega

zakona? Na koncu se bo zdelo, da je za nami veliki preobrat, ko zakon ne omejuje več svobode, ampak svoboda omejuje zakon.

Ključne besede: svoboda, družba, subjekt, politika, nadzor

Abstract

UNAVOIDABILITY OF THE POLITICAL – PHILOSOPHY AND FREEDOM

If philosophy isn't interested in politics, then politics is interested in philosophy and vice versa. Therefore, it is difficult to ignore all circumstances, in which philosophy happened to be in the times, when once again freedom attempted to become real. Freedom is in everlasting contradiction with the unavoidability of the necessity to be itself an object of a definition. In the meantime the Subject in philosophy turned out to be missing. This absence of Subject inscribed itself into the realm of the notion of event. What would be, what is not the closed society anymore? What is, then, what should be an emerging society, the society in crisis, which, according to Deleuze from the end of eighties, overwhelmed all closed milieus? Deleuze's answer isn't optimistic and it opposes some sociological eulogies to the information society. It also sharply opposes administrative visions of a society of an open organisation and, finally, it emphatically opposes economic and educational projections of so called "knowledge society." As much as the level, on which Deleuze wrote, might be compared with the level of an articulation of not entirely different topic in the book by Christopher Lasch, Culture of Narcissism, we observe the same critical spirit in the diagnosis: they both ascertain mechanisms, which don't operate through an external compulsion. They do it with the invisible compulsion, or else, with the compulsion of visibility. Is this, after all, that freedom, which motivated citizens of socialism to awake from decades of lethargy. We don't believe anymore to the old journalistic euphoria concerning the revolution against socialism in 1989, in the name of freedom – not in the urban fields and much less in philosophy. Apparitions of the Weimar symptom call our attention to the fact that these recently "liberated societies" face the problem of making a genuine social contract. This one will have to be – unlike the only presumed bourgeois one – much more real to function. Following Deleuze, the question of freedom on this level is already obsolete. It is not explicitly put since it perhaps lost its relevance as the society of control is identified with freedom itself. We talk about a system of control, under which free movements from one area to another are taken as self-evident and they are properly coded. Interdiction makes place to a request for literacy in code systems on the frontiers of openness – chip card along with still useful magnetic card is becoming the metaphor of freedom in the society of control. However, wasn't it obvious from a long time ago that

a logical completion of system of freedom, which is limited by law (containing the illusion of autonomous Subject) would be a possible voluntary slavery in a dominion of smiles and self-evident happiness as the supreme law? Finally, it will seem that we left behind a great transformation, when the law doesn't restrict the freedom but the freedom restricts the law.

Key words: freedom, society, Subject, politics, control

::UVOD

Nečesa takega kot je filozofija čisto lahko sploh ne bi bilo, kar je najbolj prezentno filozofiji sami, torej filozofom in poznavalcem filozofije. Gotovo tudi ničesar drugega lahko sploh ne bi bilo, ampak to je že filozofska izjava in filozofiji neodtujljivo stališče. Zato je filozofija veda, ki se zagotovo največ med vsemi vedami in znanostmi ukvarja sama s seboj, pri čemer bi le stežka našteali vse oblike in načine, na katere je filozofija to počela v vsej svoji zgodovini in kako to še vedno počne. Pri tem ni toliko pomembno, da so artikulacije tega samoizpraševanja filozofije zelo raznolike. Naj gre torej za vprašanja o smislu filozofije, o njeni potrebnosti ali koristnosti, o njeni relevantnosti glede na druge znanosti, o njeni vlogi, o njenem vplivu, konec koncev o njenem obstoju (in še kaj bi se našlo), v vseh primerih lahko zatrdimo, da se filozofija sama v vseh različnih artikulacijah ne izvzema iz vprašanj in dvomov, ki jih namenja vsem drugim kakršnimkoli že objektom svojega posla. Nemara je prav to samoizpraševanje, to ukvarjanje s samo seboj – kot smo rekli – razpoznavna poteza filozofije tudi v primerih, ko jo srečujemo v prepletenosti z drugimi oblikami vednosti, kar še zlasti v obdobju po prodoru strukturalizma verjetno postaja prevladujoči način pojavljanja filozofije, njenega družbenega nastopanja – kot bi nemara lahko prevedli termin *performance*, ki postaja ključen v nekaterih novejših pojavih teorij kulturnih praks. Pri tem seveda ne moremo mimo tega, da je o filozofiji v ednini mogoče govoriti glede na to, kar jo utemeljuje, namreč utemeljuje jo prav to, da ni nikoli povsem gotova v svoj temelj. Starejše spraševanje po prvih principih, ki ga je v obdobju obračuna z enotnostjo, sistemskostjo, celostnostjo – ne nazadnje tudi obračuna z (novoveškimi) subjektom – učinkovito subvertiral zlasti Deleuze s tem, da je uvedel slikoviti termin *rhizom*, je gotovo že v svoji razpoznavni “napačni” usmerjenosti, sem in tja v brezizgledni tekmi s teologijo, pač del iste zgodovine samoizpraševanja in metodične negotovosti. Toda to ne pomeni, da se na področju filozofije “ni nič zgodilo” v obdobju epistemoloških razsrediščenj, sproženih in nadaljujočih se prestavljanj meja med humanističnimi discipli-

nami v obdobju pospešitve simbolnih izmenjav ter spremenjenih okoliščin proizvodnje znanja in vednosti.

::Subjekt, ki izginja

Dejavnost vsake filozofije, kar pomeni, da že mislimo na filozofije v množini, je proizvodnja pojmov. Glede tega se lahko skličemo na Deleuza in Guattarija, ki sta v svoji izvirni ponovitvi temeljne filozofske geste – torej v ponovitvi že prej nepreštevnokrat ponovljenega vprašanja “kaj je filozofija?” – opisala obrazec filozofskega početja. S tem, ko sta ugotovila, da je pojem “fragmentarna celota”, ki ga filozofija “razrezuje in ponovno reže”, se pojem “lahko izvije iz miselnega kaosa, ki ga ne neha preganjati, se lepiti nanj, da bi ga ponovno vsrkal vase”. (Deleuze, Guattari, 1999: 21)¹ Za naše razpravljanje ni odločilno to, da je v citiranem stavku vsebovano dognanje povezano z bergsonovsko epistemologijo, torej s tematiko nenehnega gibanja in kontinuuma nasproti fiksacijam in statičnosti. Ostanimo pri tem, da gre za razumljivo poimenovanje tistega, kar izkusi tudi najbolj neogljen filozofiranje, ki se še lahko kvalificira kot takšno, da je namreč postavljanje gotovosti obstoja ali vsaj pomembnosti filozofije pod vprašaj pravzaprav vstopnica v polje filozofije nasploh.

Nekaj se je na tej ravni dogajalo tudi v Sloveniji, kjer so se filozofski pojmi v lokalni jezik začeli vgrajevati sorazmerno precej pozno – pač v skladu s samoprepoznanjem slovenske kulture v znanih obdobjih in okvirih. Zagotovo je mogoče reči, da k temu samoprepoznanju Slovencev filozofija vsaj na začetkih ni prispevala kaj posebnega še zlasti, če jo primerjamo s prispevki gramatike v navezi s protestantskimi prizadevanji. Glede na Slovence potemtakem lahko rečemo, da imamo pri roki neposredno kulturno evidenco, da filozofije lahko tudi ni, saj je z dokajšnjo zanesljivostjo mogoče trditi, da so Slovenci obstajali, ko filozofije še niso vključevali v shemo svojega samoprepoznanja ali drugače rečeno: kulture. Obstoj take skupnosti kot je narod je ugotovljiv glede na množico indikatorjev in vsakršnih artefaktov, ki potrjujejo omenjeno samoprepoznanost. To bi lahko poimenovali ali povezali še z vrsto drugih

¹ So ugotovitvijo bi lahko začeli pojasnjevati razloge za pogosto opaženo srečanje med “norostjo”, teologijo in filozofijo v družbenem, ali natančneje, družabnem prostoru. V zasebnih in javnih pogovorih (npr. v priljubljenih televizijskih pomenkovanjih) o temah, ki jih ni mogoče opredeljevati drugače kot v nekakšni na pol reflektirani govornici posploševanj, v pogovorih, ki se hkrati odvijajo “brez pravil”, razen seveda tega, da udeleženci znajo govoriti jezik, ki ga vsi razumejo, se nemalokrat zabriše razlika med zmedeno govorico in filozofijo. Osebe z diagnozami kot so shizofrenija, paranoja, manična depresija, se pogosto izražajo “filozofsko”, o čemer nas omenjena avtorja povsem prepričata, med drugim, s primeri iz zgodovine filozofije kot npr. s primerom delirija v Faidrosu, ali z evokacijo Descartesovega prepoznanja zmote kot negativna misli (Deleuze, Guattari, 1999: 56–59). V vseh teh primerih gre za “zmešnjavo med pojmom in propozicijo”, ko se (kot npr. v znanosti) “filozofski pojem najpogosteje pojavi prav kot propozicija, orošana smisla”. (Deleuze, Guattari, 1999: 28)

terminov v spektru humanistike in družboslovja. Če vzamemo Bourdieujev pojem lingvističnega kapitala kot sestavine kulturnega kapitala, si je mogoče razložiti, da se je v več generacijah slovenska entiteta sčasoma, pač v skladu "z zakonom transmisije lingvističnega kapitala" (Bourdieu. 2004: 53), oblikovala glede na institucionalizacijo šolstva. S tem, ko se je Slovenska kultura, tako kot vsaka druga nacionalna kultura, reproducirala s sorazmerno razvitim šolstvom, je razumljivo, da je filozofija vsaj po drobcih vstopala v to kulturo, pri čemer vsa evidenca kaže na dokaj počasno in površno vpletanje filozofije v slovenski kulturni kontekst. Vsaj vse do prve svetovne vojne pa se je to vsekakor odvijalo pod patronatom teologije in katoliške cerkve, ki sta torej dolgo dozirali vsebnost filozofije v nacionalni kulturi. Koliko so ta dejstva iz reda zgodovinskih predpostavk pripomogla h konturam slovenske politične kulture, koliko k razmerju Slovencev z znanostjo in ne nazadnje z množično kulturo, mediji in politiko, koliko je skromna lastna filozofska tradicija slovenske kulture sploh vsebovana v omenjenem kulturnem kapitalu in koliko je sooblikovala celo etnološko ugotovljive nacionalne značilnosti ipd., je seveda lahko predvsem vrsta retoričnih vprašanj. Verjetno pa ni dvoma, da je filozofija vendarle tudi v Sloveniji po svoje zaznamovala čas vsaj od šestdesetih let 20. stoletja naprej, ko so tudi v Sloveniji v svojih polemičnih državah postali vidni različni predvsem evropski filozofski tokovi, pri čemer se je nekaj te polemčnosti razlikovalo od tradicionalnih kulturnih nasprotij, čeprav se je z njimi tudi prepletalo. Vendar pa se kljub temu zdi, da je dejstvo, da so nekoč obstajali Slovenci, ki so se zavedali svojega obstoja, filozofija pa za nje ni obstajala, ostalo vpisano v temelje slovenskega samorazumevanja in samoprepoznovanja kot nekakšna posplošena zavest, da filozofije čisto lahko tudi sploh ni!

Filozofsko spraševanje o obstoju, smislu, potrebnosti... filozofije je, če se poigramo s kartezijansko dedukcijo, samo sebi dokaz o obstoju tega, v kar so usmerjena dvomeča vprašanja. Le-ta pa se ne postavljajo samo na skrajni meji biti, če se izrazimo nekoliko staromodno, ampak v vsem spektru možnih udeležnosti filozofije v danih kulturnih kontekstih. Koliko je tu skupnih potez med različnimi filozofijami, ki se vzajemno priznavajo ali vzajemno kritizirajo, je že težje reči na pamet, a jasno je, da se tako za filozofske diskurze, ki se – če ostanemo pri površinskem razlikovanju – oblikujejo v okviru evropske kontinentalne tradicije kot za tiste, ki sledijo paradigmam empirizma in pozitivnih znanosti, postavlja vprašanje "sveta" kot nečesa (spet z različnimi poimenovanji v različnih filozofijah) "zunaj", iz česar pa izrašča tudi filozofija. K temu je treba dodati prispevke predvsem azijskih tradicij, ki se dotikajo tudi filozofije, čeprav je njihov vpliv opaznejši na drugih humanističnih področjih. Kako vse je mogoče misliti ta "zunanji" svet, ne odgovarja samo filozofija. Filozofija pa, kot je vendarle treba poudariti, ni bila samo ena prvih

vednosti, ki je to počela, temveč je tudi utemeljila pravzaprav vse, kar danes razumemo z izrazi družboslovja in humanistike. Torej govorimo o svetu, ki je neizogibno obeležen simbolno, je torej vsaj v epistemološkem pogledu družben, o svetu, ki je konstituiran kot predmet diskurzivno utemeljenih praks. Ni se treba ravno vračati k Platonu in Aristotelu in iskati potrditev trditve, da je tako opredeljeni svet, svet, v katerem je posebej privilegirano polje simbolnih menjav, poimenovano politika. Če se filozofija ne zanima za politiko, se politika zanima za filozofijo in *vice versa*, kar spet lahko ugotavljamo za vso zgodovino sveta in filozofije, toda v obdobju vsaj od začetka razsvetljenstva z marksizmom v nadaljevanju, se svet filozofije v širokih presekih prekriva s svetom politike. Na teh presekih se formirajo polja, v katerih filozofski diskurz v vsaki periodi v naznačenih obdobjih podpira akterje politik ali pa si ga, ne glede na intenco njegovih avtorjev, prisvajajo politični akterji, ki tako ali drugače kontekstualizirajo njegove pomene.

Da v teh obdobjih vseskozi izstopa pojem svobode, ki ga je v ključnem trenutku zgodovine Fichte spojil s pojmom subjekta, najbrž niti ni treba posebej na dolgo dokazovati. Dejavni subjekt, ki je sploh edino mogoč s svobodo, in ki ga Fichte ob vsej abstraktni vedoslovni artikulaciji v več verzijah (navsezadnje s postavitvijo dialektike Jaz – Ne-jaz) priveže na empirijo sveta po francoski revoluciji, je bil najbrž vrhunska izreka dolgotrajne filozofske iluzije, da filozofija zmore upravljati s svojimi produkti (pojmi) v “zunanjem” svetu. Zato je težko odmisлити vse okoliščine, v katerih se je filozofija kasneje znašla v času, ko se je spet enkrat udejanjala svoboda, ki je nenehno v protislovju s samo neizbežnostjo tega, da bi bila predmet definicije. Kar zadeva samo filozofijo, je Fichtejev problem subjekta v razmerju z vednostjo, posredovano z dejavnostjo, problem, ki se je njemu samemu zdel povsem transparenten, ustrezno relativiziral Hegel, ki je pojmu svobode odredil njegovo mesto v sistemu.² Če pustimo ob strani prispevek Marxa v nadaljevanju te relativizacije pojma svobode, pa v vsej zgodovini, ki jo tu upoštevamo, lahko govorimo o določeni tako konstruktivni kot destruktivni produktivnosti pojma svobode vse dokler se, vsaj kot politična kategorija, svoboda ni realizirala.

Toda filozofiji je vmes, torej v času, ki se je nadaljeval v modernizem, umanjkal subjekt. Izginjanje subjekta ni ušlo kritični teoriji, četudi je, denimo, v Adornovem pisanju vseskozi zaznano predvsem kot “izguba spontanosti subjekta”. Prav kritična teorija pa je pripomogla k razsrediščenju pojma subjekta in k njegovi fragmentarizaciji, ki je proizvedla takoimenovano svobodo brez subjekta prav na tisti ravni, na kateri je subjekt, vsaj za filozofijo predvsem, če

²Obširneje sem se s problematiko Fichtejeve radikalne formulacije pojmovanja svobode in subjekta ukvarjal v knjigi: Štrajn, Darko. 1987. Subjekt svobode. Ljubljana: Delavska enotnost.

ne že edino, mogoč, namreč kot kategorija, ki signalizira dejavnika v zunanjem svetu, če hočete, v svetu realnosti. Evidenco o tem je mogoče iskati na ravni sodobnih oblik vednosti, ki so se okoristile z omenjeno fragmentarizacijo pojma. Filozofski subjekt je razpadel na pojme subjekta v vrsti različnih teorij in ved. Subjekt se je v teh vedah opredmetil kot produkt videnja v raznoliko vzpostavljenih kontekstih. Subjekt v psihologiji in spet drugače v psihoanalizi je stopil na mesto nekdanjega empiričnega subjekta in spet drugače se je to zgodilo v antropologiji. Kaže tudi spomniti na najnovejše povezave, ki se ustvarjajo med nevrologijo, kibernetiko in filozofijo, ki nekatere ključne attribute subjektivnosti kot, denimo, svobodno voljo približujejo izračunljivosti kompleksne kemične formule. "Rezanje in ponovno sestavljanje pojmov" subjektivnosti, spominjajoče na postopke filmske montaže, se nadalje realizira v sociologiji, ki se vsaj v nekaterih verzijah s posplošitvami, abstrahiranji in teoretizacijami skorajda vrne na raven in stališče subjekta kot kategorije. Na koncu pa omenimo novejšo teorijo ali analizo kulture in, denimo, take posebnosti kot so ženske, filmske in medijske študije, nastale v soglasju s poststrukturalizmom in teorijami dekonstrukcije, v katerih se kategorija subjekta dokončno raztopi v attribute različnih gledišč, instanc, čutnih razmerij, učinkov ter posledic dešifriranja agensov, hkrati proizvajajočih in proizvedenih v shemah perpetuiranja redov na scenah iger prevzemanja pozicij družbene dominacije. To prehajanje filozofskih pojmov preko meja vednosti je povzročilo nov val dvomov v "potrebnost filozofije" in je s tem tudi sprožilo nove inačice samospraševanja filozofije o njenem obstoju in vlogi v kontekstih, ki so se ji kot spremenjeni prikazali s tem, s čimer so jo nove vede in na novo oblikovana diskurzivna polja obvezala k ponovnim retematizacijam nekoč samo njenih pojmov. Ali je odgovor sodobne filozofije (z različnimi variacijami v analitičnih in post-strukturalističnih filozofijah, če niti ne govorimo o hibridnih socialnih ter političnih filozofijah) s tem, da pristaja na fragmentarnost, singularnost, reprezentativnost, interpretativnost, transkategorialnost..., boljši od njene nekdanje "privilegirane" pozicije znanosti sinteze vse vednosti? Na to je treba odgovoriti nikalno, a hkrati je treba uvideti, da druge možnosti ni, če naj filozofija sploh ohrani mesto, s katerega govori v danih shemah družbene organizacije in prevladujočih socialnih strukturah ekonomije kot bi rekli z Bourdieujem. Omenjeno umanjkanje subjekta se je namreč vpisalo v območje rekonstrukcije družbe, ki je postala naloga samoproizvodnje, zaznavne v območju dogodka, pravzaprav dogodka namesto pojma, pri čemer se lahko sprašujemo kaj je pojem dogodka, ki ga sam dogodek presega. Po odgovor se je najbrž treba odpraviti na Kreto k Epimenidesu.

::Svoboda

Kaj je to, kar ni več družba zaprtosti? Odkod se nam sploh postavlja to vprašanje? Ko smo bili skupaj z Deleuzem bralci Foucaulta, predvsem njegovih zgodovin institucij, smo mogoče še uzirali sledi kategorije subjekta in ob prepoznavanju vse paradoksnosti zajete v pojmu svobode, smo nemara eminentno politične zamisli o emancipaciji mešali z relativizirano, pomensko vse bolj zlorabljeno in vse bolj izpraznjeno sintagmo svobode. Deleuze je skoraj kot v nekakšni oporoki, v tekstu, v katerem prevladuje gesta nad sporočilom, v besedilu, ki je priznalo Foucaultu vse zasluge za dešifriranje univerzuma zaprte družbe, uzrl realiziranje svobode brez subjekta, še zlasti v tem pogledu, da subjekta že ni več mogoče misliti niti kot abstraktnega niti kot konkretnega človeka. Kaj je torej to, kar naj bi bila družba v nastajanju? Eno končnih Deleuzovih branj Foucaulta je zaznalo krizo, ki je po njegovi izreki s konca osemdesetih let zajela vsa okolja zaprtosti. Deleuzov odgovor na postavljena vprašanja pa ni bil optimističen in je v nasprotju s sociološkimi slavospevi informacijski družbi, v ostrem nesoglasju z upravljavskimi vizijami družbe odprte, deloma dehierarhizirane organizacije in tudi v poudarjeno kritičnem razmerju z ekonomsko-pedagoškimi projekcijami “družbe znanja”. Učinek krize “foucaultovskega univerzuma” družbe zaprtosti in disciplinarnosti pa je še zlasti viden na ravni posameznika. Deleuze pri tem razume takrat že razvidno vseprisotne digitalne tehnologije v funkciji družbe nadzora, ki oblikuje eksistenco posameznikov. V tranziciji iz družbe discipline (zaprtosti) v odprto družbo nadzora Deleuze beleži transformacije *analognega* v *digitalno, modelov* (kalupov) v *modulacije* in ne nazadnje *individuov* v *dividue*. Pri tem podjetje postaja poglavitni mehanizem, institucije (kot družina, šola, tovarna, kasarna, zapor, klinika) pa modulacije tega mehanizma. Denimo: “... ko podjetje nadomešča tovarno, *permanentno izobraževanje* teži k nadomestitvi *šole*, nenehni nadzor pa nadomešča izpit”. (Deleuze. 1990: 243). Ironija filozofije nanesena na zgodovino se pokaže v še bolj vznemirljivi luči, če upoštevamo še konkretni čas, ko je Deleuze zapisal svoj mali preroški esej o družbi nadzora: leta 1990, ko je besedilo izšlo v sicer efemerni reviji *L’Autre journal*, se je zdelo, da je Svoboda (z veliko začetnico) v “zunanjem svetu”, torej v svetu politike, v destabilizirani strukturi razporeditve velikanskih političnih in ekonomskih moči v povojni ureditvi sveta, spet pridobila transparentni pomen. Deleuzov zapis se ni nanašal na burna politična dogajanja, ki jih označuje “padec berlinskega zidu”, ampak se je gibal na drugi splošnejši ravni in ni razloga, da ne bi štel družb na obeh straneh takrat že precej zarjavele železne zavese za isto družbo, ki je predmet obravnave v zadevnem besedilu.

Kolikor je mogoče raven, na kateri je pisal Deleuze, primerjati z ravni

artikulacije ne povsem drugačne problematike v knjigi Christopherja Lascha, *Culture of Narcissism*, gre za isti kritični duh pri diagnozi: oba namreč ugotavljata mehanizme, ki ne delujejo z zunanjo prisilo ali, drugače: ki delujejo z nevidno prisilo in s prisilo vidnosti. "Kapitalizem je postopno zamenjal svobodni trg za forme neposredne dominacije. V razvitih deželah je konvertiral tlačana ali sužnja v svobodnega delavca". (Lasch, 1980: 205) V Laschevi analizi, ki je eden od najboljših primerov interdisciplinarne kombinacije sociologije, psihologije in antropologije s filozofijo v ozadju, kar se v seštevku izide v družbeno kritično teorijo kulture, najdemo vrsto empiričnih in teoretskih evidenc (na pretežno sociološki ravni) o nastajanju "odprte družbe". Lascheva diagnoza v okviru opredeljevanja kulture narcizma je "družba brez avtoritete", ki povzame, predela mehanizme kapitalizma, da učinkujejo tako, da se individua percipira kot svobodna. Če je v petdesetih letih mehanizem enakih priložnosti za vse še bil precej na široko dojet kot razredni cinizem, se v sedemdesetih letih ta mehanizem v okoliščinah prosperitete, kulture medijev in reklam ter eksplozije izobraževanja dojema kot nekaj realnega, kar se, kot zlasti plastično pokaže Lasch v analizi razprostranjenosti psihoterapije, vpiše v samo konstitucijo individualnosti. "V družbi brez avtoritete nižji sloji nič več ne izkušajo zatiranja kot krivde. Namesto tega ponotranjajo grandiozno idejo o vsem odprtih priložnostih skupaj s prenapihnjnim mnenjem o svojih lastnih sposobnostih". (Lasch, 1980: 317) Lascheve izvrstne diagnoze torej lahko beremo skupaj z obravnavanim Deleuzovim prispevkom tako, da v njih zaznamo dinamiko nebitvenega zaostajanja v Evropi za ZDA. V obdobju pred "padcem zidu" se je v okviru prevlade neokonservativizma reducirala "distinkcija med tržnimi in državljskimi svoboščinami, med tržno ekonomijo in tržno družbo". (Giroux, 2005: 142) Je to vendarle tista svoboda, ki je podanike socializmov motivirala k prebuditvi iz desetletne letargije? Glede na vse okoliščine, kakršne so vladale v osemdesetih letih 20. stoletja, bi težko odgovorili enoznačno, ne glede na to kakšne spomine še imamo na obdobje gibanj civilne družbe.³ "Družbeno gibanje je forma delovanja v javnosti, po-

³Seveda, da ne bo nesporazuma: v nekdanjih socialističnih deželah je šlo za uveljavljanje državljskih svoboščin, za politični pluralizem, za svobodo medijev, ne nazadnje tudi za sprostitev trga itn., in ni dvoma, da so vsaj na legislativni ravni družbena gibanja, ali gibanja civilne družbe, glede vsega tega bila uspešna. Gotovo je, da imamo v Sloveniji glede tega veliko v kolektivnem spominu, ne nazadnje tudi kar zadeva vlogo filozofije. Le-ta se je v Sloveniji nedvomno vpisala v tokove družbenih sprememb in predvsem v sama izhodišča gibanj civilne družbe v osemdesetih letih 20. stoletja. Gotovo je ena od ravni učinkovanja filozofije zelo kompleksna in verjetno bi se pri opredeljevanju njenih vplivov na družbeno in kulturno realnost prikazala precejšnja spornost različnih interpretacij, ki se sem in tja tudi že pojavljajo v revialnem tisku. Tu puščamo ob strani diskutabilna vprašanja o tem kakšno vlogo je odigral marksizem ali z in proti njemu recepcija kritične teorije ter nove leve, ali je večji učinek v javnosti, v družbenih gibanjih in nacionalni kulturi proizvedla recepcija Heideggra ali Lacana, ali pa je vendarle manj hrupno, pa zato prepričljivo, tudi v polju politike svoje delo opravil uvoz analitične filozofije? Že to naštevaje oznak nekaterih najvidnejših mišljenjskih tokov v slovenski filozofiji, ki so se oblikovali ve-

litični performans, ki vključuje reprezentacijo v dramatski obliki, ko gibanja sprožajo emocije znotraj in zunaj svojih meja, ko si prizadevajo sporočiti svoja sporočila. Tak performans je vedno javen, saj terja občinstvo, na katerega se obrača, in ki ga je treba spraviti v gibanje”. (Eyerman. 2006: 193) V luči dognanj teorije performansa bi lahko ugotovili, da smo v takoimenovanem komunističnem svetu pravzaprav že bili v istem svetu kot prebivalci “svobodnega sveta”, vsa velika družbena gibanja pa so sprožila prilagoditev politične forme svetu “odprte družbe”. Pri tem gotovo ne kaže zanikati tudi vrste družbenih dogajanj na ravni mikrofizike oblasti in sprememb kulturnih obrazcev, iz katerih izvirajo različne hibridne oblike prehodnih agensov.

Pa vendar, nekdanjim žurnalističnim evforijam l. 1989 zavoljo revolucije proti socializmu v imenu svobode danes ne verjamemo več, niti na urbanih poljih ne in še manj v filozofiji. Prikazni *weimarskega simptoma* zdaj opozarjajo na to, da je na dnevnem redu pred nedavnim “osvobojenih družb” problem izvirne sklenitve družbene pogodbe. Demokracija, ki se je povsod v nekdanjem socialističnem svetu uveljavila predvsem kot tržna svoboda v okviru neoliberalnega globalnega reda, kajpak ni izpolnila pričakovanj, saj so tranzicije prinesle predvsem družbene neenakosti v obsegu, ki jih v teh družbah težko prenašajo; pa ne zato, ker se še ne bi otresli komunistične mentalitete, ampak zato, ker se preprosto spominjajo vznika nove prerezporeditve družbene moči iz dogajanja osvoboditve. Zato v novih demokracijah izginja vsakršno

činoma začeni v obdobju šestdesetih let, razcvetijo pa se v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, kaže, da je na področju filozofije v Sloveniji nastal pluralizem, ki je hočeš, nočeš že ukvarjanje s še tako “apolitično” filozofijo v kontekstu vladajoče ideologije naredil za politični akt. Prav tako ne kaže spregledati, da je filozofija v tem času postala resen poklic ne več tako majhnega števila ljudi, in da so mnogi diplomanti filozofije vstopali na številna področja delovanja: od izobraževanja preko novinarstva do državne uprave. Podrobnejše opredelitve vplivov teh filozofskih tokov, iniciativ in tudi vse bolj javnih debat glede na družbena gibanja in končno glede na politične ter kulturne spremembe, bodo morda še raziskovalno delo prihodnjih generacij. Vsekakor je ta pluralnost pomenila tudi začetek poznejšega fragmentiranja Slovenskega filozofskega društva (SFD), v katerem so nova društva (npr. za analitično filozofijo ali estetiko) najprej delovala kot sekcije. Na drugi ravni pa lahko ugotovimo bolj vidno aktivno držo filozofije zlasti v obdobju na začetku novih družbenih gibanj v Sloveniji (če kajpak opustimo še bolj zanazajski spomin na utemeljitvene prispevke, ki so jih imele revija *Perspektive in Problemi*, na študentska gibanja z velikim angažmajem takratne generacije študentov filozofije itn.). SFD se je sicer v obdobju okoli začetka osemdesetih let izraziteje odpiralo pluralnemu notranjemu dialogu, hkrati pa je vse bolj vstopalo tudi v javni prostor in se je tudi politično definiralo. Verjetno je posebne obravnave vredno angažiranje SFD za obnovitev Zveze filozofskih društev Jugoslavije v času, ko so se že začele jasno nakazovati težnje k dezintegraciji države, ko se je namreč zdelo, da je morda še mogoče vplivati na grozeči razvoj dogodkov. Sicer pa je SFD v Sloveniji med prvimi reagiralo na predloge reforme izobraževanja v “usmerjeno izobraževanje” in javno je problematiziralo takoimenovano marksistično vzgojo. Posebej odmevna je bila akcija SFD v sodelovanju s Sociološkim društvom proti političnim procesom v takratni Jugoslaviji, leta 1982 ali 1983. SFD je bilo najbolj slišni zagovornik ukinitve smrtne kazni. Preden pa je SFD prepustilo prostor novim iniciativam in intelektualnim angažiranjem širšega spektra, je opazno politično nastopilo proti takoimenovanemu verbalnemu deliktu. Bedž s prečrtano številko 133 (to je namreč bila številka člana v Kazenskem zakoniku SFRJ) je bil predstavljen, če me spomin ne vara, na občnem zboru SFD proti koncu l. 1983. Vsekakor je to tradicija, ki kaže na potencial filozofije tudi v slovenskem kulturnem in političnem prostoru. Novejša družbena kriza, ki bi jo z Rancierom lahko označili s terminom “zaton politike”, kliče k intervenciji filozofske obravnave v pluralnem okviru.

zaupanje v politiko, ki bo bodisi zašla v fašistične obrazce bodisi bo uveljavila demokracijo na neki novi podlagi, ki pa je slej ko prej vezana na okoliščine svojevrstne doslej neznane vladavine svobode. Če gre za omenjeno družbeno pogodbo, bo ta, drugače kot meščanska zgolj predpostavljena, morala biti bolj dejanska, da bo lahko sploh funkcionirala. Če sledimo Deleuzu, pa vprašanje o svobodi na tej ravni po vsej verjetnosti že ni več niti zastavljivo. Eksplicitno se ne postavlja nemara zato, ker je izgubilo vsako relevantnost, kajti družba nadzora je izenačena s svobodo samo. Sartrovska ujetost v svobodo je postala dejanska tako, da ne-svobode ni več mogoče niti misliti. Gre za sistem nadzora, v katerem so prosta prehajanja iz enega območja v drugo samoumevna in urejena z ustreznimi kodami. Prepoved se umika zahtevi po pismenosti v kodnih sistemih na mejah odprtosti – kartica s čipom, skupaj s še vedno uporabno magnetno kartico, postaja materialna metafora svobode v družbi nadzora. Toda, mar se ni že zdavnaj kazalo, da je logična dopolnitev sistema svobode omejenega z zakoni (z vsebovano iluzijo avtonomnega subjekta) neko možno prostovoljno suženjstvo v gospostvu nasmehov in samoumevne sreče kot najvišjega zakona? Na koncu se bo zdelo, da je za nami veliki preobrat, ko zakon ne omejuje več svobode, ampak svoboda omejuje zakon. Tu ne gre samo za frivolni zgolj miselni obrat. Na ravni zamenjave med tržno in državljansko svobodo se kaže podrejanje slednje prvi. Znamenite svobode, ki jih uveljavljajo globalne ustanove kapitala, namreč svobodno prehajanje dobrin, delovne sile, odprti trgi itn. narekujejo omejitve suverenosti držav, ki so še vedno pomembni garanti državljskih pravic. V luči pravkar zapisanega pa je jasno, da z zakoni, ki te pravice in nanje vezane svoboščine uveljavljajo, ne morejo nasprotovati svobodi gibanja kapitala. Na drugi strani pa sledi paradoksen učinek, ki ga je diagnosticiral Jacques Ranciere: “11. september ni označil simbolnega preloma. Naredil je razvidno novo dominantno formo simbolizacije sebstva in drugega, ki se vsiljuje v razmerah novega svetovnega reda ali nereda. Najbolj izrazita poteza te simbolizacije je zaton politike, to se pravi identitete, ki vključuje drugost, identitete konstituirane s polemiko o skupnem.” (Ranciere. 2002) V nekdanjih socialističnih deželah je učinek tega zatona politike ali učinek apolitičnosti, ki jo na splošni ravni producira prav neoliberalni sistem, vznik demonov preteklosti v obliki etnično obarvanih konfliktov, vzpona nacionalizmov ipd. v nenavadnem sožitju s svobodo v okviru množične kulture.

::LITERATURA

- Bourdieu, Pierre. 2004 [1982]. *Ce que parler veut dire*. Pariz: Fayard.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Pourparlers*. Pariz: Les Éditions de minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. 1999 [1991]. *Kaj je filozofija?* (prevod Stojan Pelko), Ljubljana: 1999.
- Eyerman, Ron. 2006. *Performing opposition or, how social movements move*. V: Alexnader, J. C., Giesen, B. (ur.) *Social Performance*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, str. 193–217.
- Giroux, Henry A. 2005. *Globalizing Dissent and Radicalizing Democracy: Politics, Pedagogy, and the Responsibility of Critical Intellectuals*. V: Gray-Rosendale, Laura and Rosendale Steven (ed.) *Radical Relevance*. State University of New York Press, Albany, str. 141–160.
- Lasch, Christopher. 1980. *The Culture of Narcissism*. London: Sphere Books.
- Ranciere, Jacques. 2002. *Éclipse de la politique*. Pariz: L'Humanité, 29. maj 2002.

