

Franck Fischbach*

Delo in možnost demokratičnega javnega prostora

Domnevamo lahko, da obstaja povezava med obliko organizacije dela v neki družbi in obliko njene *politične* organizacije: ta vez, ki so jo poudarile avtorice, kot sta Simone Weil in Hannah Arendt, povezuje heteronomne in zunaj dirigirane oblike z avtoritarnimi političnimi oblikami. Drugi avtorji, nedavno tudi Richard Sennett, so pokazali, da sodelovanje, udejanjeno v živem delu, implicira oblikovanje avtentično demokratičnega družbenega prostora in uveljavlja razvoj demokratične kulture, vraščene v realne družbene prakse.¹ Prav tako lahko domnevamo, da bodo sodelovalne in kooperativne oblike dela, v katerih se združujejo posamezniki, ki se vsi v isti meri razumejo kot implicirani znotraj samega dela v oblikovanju občje volje, porodile nove oblike demokracije. Če je res, kot pravi A. Negri, da je »šef čedalje bolj zgolj ovira za opravljanje dela«,² potem si lahko vsaj obetamo, da bo to, »kar ljudje delajo, in večšine, ki jih pri tem uporabljajo, pripomoglo k njihovim zmožnostim na polju politične akcije«.³ Pričakujemo lahko, da bodo posamezniki, ki vse bolj afirmirajo kooperativno moč v delu, hkrati tudi posamezniki, ki vedno bolj afirmirajo deliberativno in demokratično moč v politiki. In če je v resnici tako, potem moramo ugotoviti, kako se sodelovalna moč, ki se vzpostavi v družbenem redu dela, artikulira skupaj z neko specifično politično obliko, namreč z demokracijo. Prav zato moramo pristopiti k obravnavi razlike med družbenim in skupnim ter hkrati k vprašanju njune možne artikulacije.

23

V *Javnosti in njenih problemih* John Dewey ugotavlja, da »sama združenost še ne pomeni, da imamo opraviti z družbo. Pogoji, da lahko govorimo o družbi, je namreč, kot smo že videli, prepoznavanje posledic skupnega delovanja in razločen delež vsakega elementa med njihovim nastajanjem. Zaradi takšnega prepozna-

¹ Richard Sennett, *Together: the Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, Yale University Press, New Haven 2012; Penguin Books, London 2013.

² Michael Hardt in Antonio Negri, *Skupno*, prevedli Mirsad Begić et al., Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 320.

³ Prav tam, str. 318.

* Univerza v Strasbourgu, Francija

vanja nastane skupni interes; skupni interes pa pomeni, da vsi vključeni skrbijo za skupno dejavnost in doprinese drugih članov k skupni dejavnosti. *Šele tedaj obstaja nekaj resnično družbenega in ne zgolj združbenega*« (poudarek je moj).⁴ Dewey se potemtakem sprašuje, kako je mogoče preiti od tega, kar je »zgolj združbeno«, do tega, kar je »resnično družbeno«; na drugih mestih formulira stvari nekoliko drugače in pravi, da moramo poiskati pogoje, pod katerimi je mogoče preiti od družbe k skupnosti. A čeprav se po Deweyju skupnost razlikuje od družbe, čeprav sta torej skupnost in družba dve različni stvari, je treba obdržati pred očmi, da je družbeno zanj podlaga skupnega ter da se »resnično družbeno« lahko konstituirata zgolj na podlagi tega, kar je »zgolj združbeno«. Pri Deweyju torej ne moremo govoriti o hipostaziranju skupnega, kakršno lahko najdemo npr. pri Arendtovi, za katero privilegiranje skupnega vselej spremlja neko razvrednotenje, včasih celo zavrnitev družbenega. Pri Deweyju ni ničesar podobnega, saj je zanj družbeno vedno podlaga skupnega, združbeno pa tla ali teren, na katerih je sploh mogoče doseči resnično družbeno.

Nekaj podobnega pravi v besedilu, ki je nastalo v istem obdobju kot *Javnost in njeni problemi*: v mislih imam članek »Social as Category«, objavljen leta 1929 v reviji *The Monist*.⁵ V tem tekstu, posvečenem uveljavitvi »vrednosti 'družbenega' kot filozofske kategorije«, kar je sicer tudi naš cilj, Dewey zatrdi, da »so sama družbena dejstva naravna dejstva« ter na tej podlagi »zanika opozicijo med družbenim in naravnim«, pri čemer ocenjuje, da je zavrnitev tega dualizma »pomemben element *pomena* 'družbenega' kot kategorije«. Zato mora Dewey postaviti pod vprašaj tudi dualizem naravoslovnih in družbenih znanosti: z obžalovanjem namreč ugotavlja, da »um še vedno išče ostro razmejitev med svetom, v katerem ljudje živimo, in življenjem ljudi v in s tem svetom«. ⁶ A na tem mestu moramo biti pozorni na izjemno pretanjenost Deweyjeve pozicije: zavrnitev dualizma naravoslovnih in družbenih znanosti ga namreč ne pripelje do tega, da bi poskušal družbene znanosti pripojiti naravoslovju, saj predstavlja takšna »prilagoditev znanosti o človeku fizikalnim znanostim zgolj drugo obliko

⁴ John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, prev. Andrej Pinter, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 1999, str. 132.

⁵ John Dewey, »Social as a Category«, *The Monist*, letnik XXXVIII, št. 2, april 1928, str. 161-177; tekst navajamo po ponatisu v *The Moral Writings of John Dewey*, uredil James Gouinlock, Revisited Edition, Prometheus Books, str. 41-47.

⁶ John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 123.

absolutistične logike«,⁷ natančneje »fizikalni absolutizem«, ki ni nič boljši od ostalih oblik idealističnega in metafizičnega absolutizma, kot nam jih posreduje tradicija. Zmotnost tovrstnega fizikalnega absolutizma ni v tem, da bi zanemari ali celo zanikal to, kar navadno imenujemo človekova »svobodna volja«, saj takšen ugovor predpostavlja veljavnost natanko tistega dualizma, ki ga poskušamo preseči, namreč dualizma med naravnim svetom ter svetom človeka, med »svetom, v katerem ljudje živimo,« in »življenjem ljudi v tem svetu«. Ne, napaka fizikalnega absolutizma je prej v tem, da ne opazi, da boljše spoznanje narave in naravnega sveta vodi v modifikacijo človekovega življenja, da v človeku osvobodi do zdaj še nepoznane potencialnosti, ki spremenijo družbeno življenje in nato tudi sam naravni svet – če že ne samega po sebi, pa vsaj spoznanje, ki ga imamo o njem. Napačnost dualizma med fizičnim in družbenim je v tem, da onemogoči naše razumevanje interakcije, zaradi katere se iz modifikacij našega poznavanja fizikalno-naravnega sveta porajajo tudi modifikacije družbenega sveta, ki pa same zopet spreminjajo zaznavo in poznavanje naravnega sveta.

Družbeno se torej ne priklaplja k fizikalnemu in naravnemu iz neke zunanosti: ko vznikne, družbeno povzame ter integrira naravno vase, kar pa ima posledice tudi za samo naravno. To integracijo naravnega v družbeno lahko razumemo celo kot povzdignjenje ali odpravo naravnega preko družbenega: »v družbenem je naravno prenešeno [‘is taken up into’: integracija, ki močno spominja na ‘odpravo’, na heglovsko *Aufhebung*] v zapletenejši in bolj pretanjen sistem interakcij, s tem pa dobi nove značilnosti, saj se sprožijo potencialnosti, ki so bile zaradi odsotnosti polne interakcije prej zamejene«. ⁸ Če vzamemo primer človeške družine, lahko nedvomno ugotovimo, da je nekatere funkcije družine treba razumeti v odnosu do določenega števila naravnih in organskih dejavnikov, denimo spolne razlike, prokreacije, ranljivosti novorojencev in njihove potrebe po negi – vendar ti naravni elementi ne izčrpajo celote družbenih funkcij človeške družine, prav tako pa ne pojasnijo raznovrstnosti ureditev, ki jih institucija družine kot oblika družbenega življenja privzame pri človeku. Izhajati je torej treba iz »dejstva, da se z vključitvijo v območje človeškega združevanja transformira tudi to, kar je čisto organsko«: ljudem se, kolikor jih najprej obravnavamo kot gola živa bitja, »z vstopom v specifično človeška združbe modificirajo in celo

⁷ Prav tam, str. 138.

⁸ John Dewey, »Social as a Category«, str. 45.

prilagodijo njihove strogo organske značilnosti«. ⁹ Torej moramo zapustiti alternativno, po kateri so ali »ljudje zgolj živali« ali pa se je za razlago specifično družbenih oblik človeškega življenja treba zateči k nadnaravni ali zunajnaravni sili. Onstran te alternative obstaja neka druga hipoteza, ki pa je, kot piše Dewey, dejansko podkrepljena z dejstvi: razlika med naravnim in družbenim, med živaljo in človekom, se pojavi tedaj, ko so »aktualizirane nove potencialnosti, ko je nabor interakcij, ki zamejuje pojem organskega, prenešen [is taken up into] v širšo in na bolj subtilen način kompleksno združbo, ki tvori človeško družbo«. ¹⁰ A vidimo lahko, da kritika dualizma med naravnim in družbenim (ki izhaja iz prepričanja, da takšen dualizem ovira razumevanje interakcije med tema dvema redoma fenomenov) vendarle ne preprečuje, da bi se med družbo in skupnostjo, tj. med naravnim združenim obnašanjem in družbenim življenjem v pravem smislu besede, po Deweyju ne zgodilo nekakšno povzdignjenje. Od prvega, se pravi od tega, kar je zgolj »združbeno«, do drugega, torej do »resnično družbenega«, ne vodi pot preproste poglobitve ali razvijanja tega, kar je bilo kot klica prisotno že v golih naravnih in organskih interakcijah. »Resnično družbenega« ne moremo doseči le s pomočjo razvijanja potencialnosti, ki bi bile inherentne temu, kar je zgolj in naravno združbeno. Ravno nasprotno: šele povzdignjenje in dostop do družbenega kot takšnega odkrijeta ter naknadno sprostita potencialnosti, ki bi brez tega povzdignjenja ostale zaprte in nevidne v notranjosti združbenega. Skupno, se pravi resnično družbeno, nujno nastopi tako, da doda nek *nov* element, da odpre neko novo dimenzijo, ki je golo družbeno, tj. združbeno, nikoli ne bi moglo doseči samo po sebi.

Zato lahko Dewey v *Javnosti in njenih problemih* govori o »preobrazbi iz fizične in organske faze združenega delovanja v dejavnostno skupnost, zapolnjeno z vzajemnim interesom za skupne pomene«. ¹¹ Dejstvo, da gre za preobrazbo, pa očitno ne izključuje – v resnici prav nasprotno – možnosti, da bi delali na izvršitvi te preobrazbe ali da bi se nanjo pripravljali. Prav zato Dewey govori o »delu preobrazbe« (poudarek moj), namreč o delu preobrazbe, ki se, kot izrecno dodaja, »ne zgodi naenkrat niti v celoti«. ¹² Pri tem delu gre torej za izoblikovanje in urjenje, ki pa se odvija na naravni ter organski podlagi, saj smo, kot pravi Dewey, »rojeni kot organska bitja, povezana z drugimi, toda ne rodimo se kot

⁹ Prav tam.

¹⁰ Prav tam.

¹¹ John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 115.

¹² Prav tam.

člani skupnosti«:¹³ šele na podlagi naravnega združnega obnašanja in procesa samooblikovanja lahko dosežemo izhodiščno točko, iz katere sploh postanemo člani neke skupnosti. Smisel procesa, izoblikovanja in urjenja je torej v tem, da služijo kot pogoj možnosti dostopa do resnični družbenega ali do skupnosti, ki pa se bistveno razlikujeta od »preprosto združbenega«. Vendar kaj pomeni biti član skupnosti, kako postanemo takšen član in kaj novega s tem sploh dodamo golemu združnega obnašanju?

»Združeno obnašanje« ali »združna dejavnost« (se pravi raven gole združbe) je po Deweyu značilnost, ki nas opredeljuje na naraven način: videli, smo, da je združba zanj »zgolj fizična in organska«,¹⁴ le dejstvo narave, na katerem ni nič specifično človeškega. »Človeška bitja se prek svojega vedenja združujejo tako neposredno in nezavedno, kot to poteka pri atomih, gmotah zvezd in celicah; tako neposredno in neopazno, kot se ločijo in razidejo slednji.«¹⁵ Mimogrede lahko opazimo, da združno obnašanje v širšem smislu obsega v sebi tudi *razdruževalno* dimenzijo in da je potemtakem sestavljeno tako iz odnosov privlačnosti kot tudi iz sil odboja. Na ravni gole »združne dejavnosti« lahko torej rečemo, da se ljudje združujejo in ločujejo, da se zbirajo ter se razkropijo, pač v skladu z naravnimi silami, ki se jih ne zavedajo nujno in ki se izvajajo nad njimi z isto nujnostjo kot tiste, ki se vršijo nad kvečjemu fizičnimi telesi ali delci. »Združna dejavnost« potemtakem »ne potrebuje nikakršne razlage; reči so pač tako narejene«.¹⁶

A kljub temu Dewey nemudoma pristavi, da »združena dejavnost, naj bo njen obseg še tako velik, sama po sebi ne tvori skupnosti«:¹⁷ med zgolj združbenim ter resnično družbenim najdemo isto preobrazbo kot prej, ki pa ni nič drugega kot preobrazba iz fizičnega v moralno. Ali z Deweyjevimi besedami: »združba je zgolj fizična in organska, medtem ko je skupnostno življenje moralno, se pravi čustveno, razumsko in zavestno vzdrževano.«¹⁸ Vse dokler se zadržujemo pri »goli organskih pogojih, ki ljudi vodijo v povezovanje, združevanje, zbiranje, druženje«, v resnici ostajamo pri natanko tistih pogojih, ki pripravijo »tudi

¹³ Prav tam.

¹⁴ Prav tam, str. 114.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ Prav tam.

¹⁷ Prav tam.

¹⁸ Prav tam.

druge živali k združevanju v gruče, črede in trope.«¹⁹ Če se torej omejimo samo na združno obnašanje, imamo opravka le s tem, »kar je skupnega človeškim in živalskim povezavam ter druženju«, ob strani pa puščamo »to, kar je značilno človeškega v človeških združbah.«²⁰ Ko opisujemo združbene strukture, skupne ljudem, živalim in celo samim elementom materije, ki prav tako poznajo »privlačnosti in odbijanja«²¹, opisujemo pogoje *sine qua non* specifično človeških združb, ne pa tudi »zadostnih pogojev za življenje v družbi ali za njene oblike.«²² Vprašanje je torej v tem, kako se izvrši in kakšni so sploh pogoji tega kvalitativnega skoka, s katerim preidemo od združnih obnašanj do človeku lastnih oblik združevanja, tj. na področje skupnega delovanja.

Skok med nezavednim združenim obnašanjem in načrtno skupnostno dejavnostjo, tj. dejavnostjo, ki se zaveda svojega družbenega dometa in pomena, se zgodi natanko s pomočjo ovedenja posledic združenega obnašanja: nastane tedaj, ko se akterji pričnejo zavedati *posledic* svoje združene dejavnosti, ko torej zase vedo, da ji posledice *aficirajo* in potemtakem tudi *zadevajo*. Množica tistih, ki jih posledice združenega delovanja aficirajo in zadevajo, tvorijo natanko to, kar Dewey imenuje *javnost*: »Javnost tvorijo vsi tisti, ki jih posredne posledice transakcij toliko zadevajo, da se zdi sistematična skrb za te posledice nujno potrebna.«²³ Ali rečeno natančneje, javnost se konstituira takrat, ko zavest posledic interakcije in transakcije sega dlje od neposrednih posledic: »Bistvo posledic, ki pripeljejo do javnosti, je namreč dejstvo, da se razširijo tudi na tiste, ki niso neposredno vpleteni v njihovo ustvarjanje.«²⁴ »Javnost« – se pravi to, kar Dewey imenuje tudi »resnično družbeno« ali »skupno« – potemtakem nastane tedaj, ko se akterji pričnejo zavedati dejstva, da indirektno posledice interakcij drugih akterjev aficirajo in torej zadevajo tudi njih same: zato sklenijo, da imajo njihove lastne interakcije prav tako indirektno posledice, ki aficirajo druge, neposredno nevpletene akterje.

¹⁹ Prav tam, str. 45.

²⁰ Prav tam.

²¹ Tako nas lahko »fizika in kemija, pa tudi zoologija, morda učijo o nekaterih pogojih, brez katerih bi se človeška bitja gotovo ne povezovala« (Prav tam).

²² Prav tam.

²³ Prav tam, str. 47

²⁴ Prav tam, str. 52.

Po opisu te fine distinkcije med *zgolj združbenim* in *resnično družbenim*, tj. med združbenim na eni strani in skupnim ali javnim na drugi, pa moramo narediti nekaj, kar Dewey po mojem mnenju ni napravil ali kar vsaj ni storil v zadostni meri:²⁵ identificirati je treba konkretni dejavnik te preobrazbe združbenega v družbeno, pojasniti moramo, kako in kje natanko lahko nastopi ta zavest učinkov ali indirektnih in daljnih posledic delovanja ter interakcij, če upoštevamo, da prav ta zavest omogoča nastanek javnosti, ki skrbi za posledice delovanja. Dewey ne napiše izrecno, da je lahko delo dejavnik te preobrazbe združbe v družbeno, zdi pa se, da je to dejansko opazil. To je očitno zlasti pri njegovih izbiri primerov delovanja, interakcij in transakcij, ki s svojim posledicami poleg neposredno vpletenih aficirajo tudi mnogo drugih posameznikov. Deweyjevi primeri interakcij s posledicami, ki spodbujajo nastanek javnosti, formacijo skupnega interesa in torej tudi razvoj resnično družbene dejavnosti, imajo posredno ali neposredno opravka z delom. Prvi primer: ko obiščem zdravnika, interakcija zadeva samo naju, njega kot zdravnika in mene kot njegovega pacienta. A vendarle je jasno, da posledice zdravnikove dejavnosti nasploh, tj. posledice zdravniškega *delo*, segajo onkraj najine interakcije ter da je »preverjanje in izdajanje pooblastil osebam, ki jih izvajajo, postala javna zadeva«. ²⁶ Drugi primer: posameznik kupi zemljišče od nekega drugega posameznika; tudi tu se na prvi pogled zdi, da transakcija zadeva samo njiju. A vendarle je le malo stvari, ki bi bile pravno tako normirane kot pogoji, pod katerimi se kupujejo in prodajajo zemljišča. Za normiranje teh dejanj nakupa in prodaje torej nastane neka javnost. Zakaj? Zato, ker je zemlja prvi pogoj zadovoljevanja osnovnih družbenih potreb, vendar le tedaj, ko se ji posveti človeško *delo*. Tretji in zadnji primer: »izbira partnerja in dejanje spolne združitve«. Za bolj kot katerikoli drug primer bi se nam moralo prav za tega zdeti, da zadeva samo tista posameznika, ki napravita to izbiro in se odločita za združitev. Toda tudi tu se za posledice transakcije priznava, da dejansko segajo onkraj neposredno vpletenih posameznikov; nastala je torej neka javnost, ki je tovrstne transakcije normirala in uzakonila. Zakaj? Ker je »to dejanje tudi pogoj za pridobivanje potomstva, kar pa je sredstvo za obnavljanje skupnosti«. ²⁷ Drži, boste dejali, vendar kaj ima to opraviti z delom? Povezava z delom postane očitna, ko priznamo, da spočetje potomstva ne pomeni ničesar, če mu ne sledi vzgoja, ter da tudi vzgajanje šteje kot delo. S tem je

²⁵ Glej tudi Emmanuel Renault, »Dewey et la centralité du travail«, *Travailler*, 2012/2, št. 28, str. 125-148.

²⁶ John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 65.

²⁷ Prav tam.

med drugimi soglašal Hegel,²⁸ podobnega mnenja pa je bil tudi sam Dewey. Prav zato se v istem odstavku zoperstavi ideji, da bi morale v »socialističnih državah poroke in razveze izgubile svojo javno fazo«: nasprotno, pravi Dewey, morda se bo »takšna država še celo bolj kot obstoječa skupnost zavedala posledic združevanja med moškim in žensko«. Zakaj? Ke bi takšna država bolj pozorna na »zdravje, ekonomske zmožnosti in psihološke primernosti« oseb, ki jih zadeva zakonska zveza.²⁹ Ponovno naletimo na dimenzijo dela: »socialistična država« bi bila država, ki bi bolj kot druge videla v zakonski zvezi pogoj *vzgojnega dela*; zato bi takšna država nedvomno bolj kot druge pazila na pogoje takšne zveze. V vseh treh primerih, ki jih poda Dewey, imajo interakcije družbeni domet, saj se njihove posledice dotikajo skupnega interesa: a opazimo lahko, da imajo domet le zato, ker te interakcije predpostavljajo, spodbujajo ali so celo identične delu. Trdim torej, da je dejavnik preobrazbe zgolj združenega v resnično družbeno prav delo: ali natančneje, ta dejavnik je po mojem mnenju *sodelovalna* dimenzija dela, ki omogoča prehod od preprostega združenega vedenja do tega, kar je »resnično družbeno«. Brez te specifične družbene dejavnosti dela bi nedvomno lahko govorili o fenomenih, ki pričajo in pripadajo temu, kar Dewey imenuje »združno obnašanje«, na katerem ni sicer nič specifično človeškega; toda brez dela bi ne imeli »dejavnostne skupnosti, zapolnjene z vzajemnim interesom za skupne pomene.«³⁰ V današnji družbi lahko v resnici najdemo mnogo močnih

²⁸ Gl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, str. 13. Po Heglu vzgajanje dejansko spada v višjo obliko dela, imenovano »živno delo« (pri čemer je prav vzgajanje njegova poslednja oblika), v katero pa uvrsti tudi delo kulture rastlin in udomačevanja živali. Za nižje oblike dela, ki se vršijo nad inertno materijo, sta bistveni *napor* subjekta in *obraba* objekta; te negativne dimenzije pa ne najdemo pri »živem delu«, tj. delu vzgajanja otrok, še toliko manj pa pri univerzalizirani obliki tega vzgojnega dela, namreč pri dejavnosti samooblikovanja, samoomike, ki jo vrsta izvaja sama na sebi. Razlog za to odsotnost negativne dimenzije je nedvomno v tem, da Hegel pojmuje višjo obliko dela kot povsem pozitivno: gre za obliko dela, ki v celoti poteka kot realizacija in dovršitev, ali natančneje, kot osvoboditev ali emancipacija. Ko opredeli to najvišjo figuro dela kot »totalnosti dela« (str. 23), Hegel doda, da gre za »popolno individualnost«. Hegel je torej mislil nekaj, kar je na tem mestu ključno tudi za nas: identifikacijo dela in človeškega življenja, dojeto kot izpopolnjeno družbeno življenje. Toda spregledal je demokratično obliko tega izpopolnjenega družbenega življenja.

²⁹ John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 65.

³⁰ Gl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke, zv. 7)*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1979, § 197, str. 351: »Praktično izoblikovanje z delom pomeni potrebo, ki ustvarja samo sebe, in navajenost na prizadevnost nasploh, prav tako pa omejitev svojega ravnanja, deloma v skladu z naravo materiala, deloma *in še posebej pa v skladu z voljo drugih*« (poudarek moj).

sil, ki težijo k razvrednotenju dela na raven golega združenega obnašanja, v karšnega se denimo spuščamo kot akterji na trgu. In prav trgi so dejavniki golega združenega obnašanja; toda z redukcijo na takšno obnašanje delo v resnici sprevržemo, saj prikritimo to, kar se v njem odvija po zaslugi dinamike sodelovanja in kar ga povezuje natanko s tem, kar Dewey imenuje »dejavnostna skupnost«. Kje se pričnem zavedati dejstva, da sem aficiran z dejavnostjo drugega in da drugega aficiram tudi s svojo dejavnostjo, če ne v prvi vrsti prav v dejavnosti proizvajanja in v delu, saj je izvršitev moje naloge in mojega lastnega dela vedno odvisna od izvršitve dela drugega? Kako bi se lahko pričel zavedati »dejavnostne skupnosti«, če ne s povzdignjenjem tega, kar sprva spada v red preproste delitve nalog, na raven zavedanja pristnega sodelovanja, ki ga lahko nato načrtujem in zavestno organiziram z drugim? Tako ponovno naletimo na staro hegllovsko stališče, da je delo mesto in dejavnik dvojne formacije, hkrati praktične in teoretične: *praktične* formacije, ki omogoča prehod od mehanske delitve nalog do »skupnega delovanja«, tj. do oblik hotenega in organiziranega sodelovanja, vendar hkrati tudi dejavnik *teoretične formacije*, ki zagotavlja dostop zavesti do »vzajemnega interesa« in »skupnih pomenov«. To, kar je Hegel imenoval »odvisnost in vzajemnost dela« in kar spada pod zgolj združbeno, je preobraženo v »prispevek za zadovoljitev potreb vseh drugih«, se pravi v »posredovanje posebnega skozi obče«, pri čemer lahko postane prav to obče ovedeno in hoteno s strani samih posameznikov.³¹

Torej lahko v nasprotju z Arendtovo prepoznamo v delu bistveni dejavnik javnosti, medtem ko je sama hotela videti v njem le neko dejavnost, značilno za privatno sfero, ki jo je pod imenom »družbenega« modernost nezasluženo povišala v zastavek javnega.³² V tem smislu tudi Negri in Hardt opozarjata, da je Arendtova »verjela, da zmožnosti dela [...] niso ustrezna podlaga političnega življenja, ki zahteva avtonomijo, komunikacijo, sodelovanje in kreativnost«. ³³ Zmotno je bila namreč prepričana, da ni v delu prostora za nič drugega kot za ponavljanje in cikličnost, heteronomijo in poslušnost ukazom. A če stvari zastavimo na ta način, ne moremo uvideti, da se v modernosti skupni pomeni tvorijo prav na podlagi dela in da se šele iz dela izumljajo skupna delovanja. Toda treba je stopiti še korak dlje: delo je v modernosti vektor skupnega (in ne njegov grobar!),

³¹ Prav tam, § 199, str. 353.

³² Gl. Hannah Arendt, *Vita activa*, prev. Vlasta Jalušič, Krtina, Ljubljana 1996, str. 49 in celotno tretje poglavje.

³³ Michael Hardt in Antonio Negri, *Skupno*, str. 321.

še več, delo da modernemu skupnemu njegovo specifično demokratično obliko. Delu je inherentna demokratična zmožnost, v kateri se na političen način izraža neka inherentna in bistvena značilnost dela, namreč njegova sodelovalna dimenzija. Delo je intrinzično politično, politika, intrinzična delu, pa je bistveno demokratična oblika. Normalno je in prav nič presenetljivo, da smo tako dolgo zapostavljali to razsežnost dela, tako močne in učinkovite so bile namreč sile, ki so vedno znova ujele politične zmožnosti dela in mu odvzele njegove lastne demokratične zmožnosti: kapitalistične strategije prevzema sodelovanja, ki jih je Marx opisal v 11. poglavju 1. knjige *Kapitala*, so služile natanko temu cilju, da so namreč zastrle in izbrisale te zmožnosti prav pred pogledom tistih, ki so njihovi akterji ter nosilci smisla in dometa političnih, demokratičnih družbenih praks sodelovanja, ki so implicirane v delu. Prav temu namenu je služilo krčevito zagovarjanje politično šibke koordinacije trgov proti politično močnemu sodelovanju dela. Te sile in njihove moči so, kot vemo, dejavne še danes: toda vse večja ločnica med kapitalom in sfero proizvodnje po drugi strani omogoča, da delo v razmerju do teh sil osvaja vse več maneverskega prostora, s katerim bo kapitalu postopoma preprečilo, da bi še naprej prevzemal moči, lastne delu, sodelovanju, avtonomiji in ustvarjanju.

Trije elementi nam omogočajo, da na podlagi dela ter imanentno delu prepoznamo demokracijo kot družbeno obliko, kot režim življenja, in ne toliko kot obliko vladavine ali političnega režima: *avtonomija* akterjev, *sodelovanje*, ki se ga poslužujejo, ter končno *odločitve*, ki so jih ti akterji sposobni sprejeti z ozirom na obliko delovnega procesa, njegove predmete, cilje in smisel. Zaradi teh treh značilnosti lahko rečemo, da je delovni kolektiv hkrati vedno tudi javni prostor, in sicer nujno demokratičen javni prostor. Delovne prostore in delovne kolektive lahko v tem smislu obravnavamo kot vire, iz katerih se lahko demokratično oblika družbenega življenja razvije, razgrne in razširi na sosednje javne prostore, vse dokler ne osvoji celotne dane družbene formacije. V vsakem delovnem kolektivu lahko tako vidimo kraj, iz katerega bodo črpali boji in strategije, ki želijo znotraj celote družbenih razmerij hegemonizirati demokracijo kot družbeno obliko življenja.

32

Če hočemo pravilno razumeti ta predlog, moramo upoštevati dejstvo, da družbo sestavlja množstvo javnosti ali javnih prostorov, in ne zgolj *en sam* javni prostor, postavljen nasproti državi kot taki. To lahko bolje razumemo na podlagi Deweyjeve teze, da neka javnost nastane tedaj, ko se pričnejo akterji zavedati, da jih

posledice določenih delovanj kolektivno zadevajo:³⁴ tako postane jasno, da lahko v isti družbi obstaja več javnosti, da se lahko več javnosti artikulira druga glede na drugo, da lahko celo utemeljujejo druga drugo, in sicer v primeru, ko se v njih izoblikuje zavedanje, da jih v isti meri zadevajo posledice določenih dejanj. Zato se pridružujemo distinkciji, ki jo je predlagala Nancy Fraser, namreč distinkciji med »šibkimi« in »močnimi javnostmi«. »Šibke« imenuje N. Fraser tiste javnosti, ki s svojimi »praksami deliberacije vodijo izključno v izoblikovanje nekega mnenja«, medtem kot »močne« javnosti »v svojem diskurzu vključujejo hkrati izoblikovanje mnenja in sprejetje odločitve«. ³⁵ Ko je ta odločitev sprejeta, se pojavi vprašanje, kako se lahko v isti družbeni formaciji artikulirajo in soobstajajo šibke in močne javnosti. Na konkretnem primeru to pomeni, da je treba določiti potencialna razmerja med množico javnosti, kot so denimo različna društva ter interesne skupine, ter močno javnostjo, ki jo tvori parlament. Ta je nedvomno močna javnost v pravkar opisanem smislu, saj se parlamentarni postopki deliberacije končajo z odločitvami, ki veljajo kot zakoni. Toda javnosti, ki jih proizvedejo akterji dela, torej javnosti, ki imajo za svoje delovanje prav dejavnost dela in proizvodjanja, postavijo to distinkcijo med šibkimi in močnimi javnostmi pod vprašaj: če se močna javnost razlikuje od šibke po tem, da je poleg diskusije sposobna tudi odločanja, potem je delovni in kooperativni kolektiv močna javnost, saj je zanj bistveno natanko odločanje o sebi, o svoji organizaciji, o obliki svojega sodelovanja, tako kot tudi o samem predmetu dela in svojem smislu. Pripoznanje vsakega delovnega kolektiva kot močne javnosti, ki ni sposobna zgolj sodelovanja in avtonomije, temveč tudi odločanja, bi nedvomno proizvedlo neko do zdaj še nepoznano intenzifikacijo družbenega življenja, razbelilo bi demokratično obliko družbenega življenja. »Emancipacija« bi lahko rekli prav takšni identifikaciji življenja, dela in demokracije.

Prevedel Aljoša Kravanja

33

³⁴ »Trajne, obsežne in resne posledice združenega delovanja vodijo v nastanek javnosti« (John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 72).

³⁵ Nancy Fraser, »Repenser l'espace public: une contribution à la critique de la démocratie réellement existante«, v: Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, prev. Estelle Ferrarese, La Découverte, Pariz 2005, str. 140.