

Martin Hergouth*

O etiki kapitalizma

Kapitalizem Marxovega časa se je nemara dalo prepričljivo opisati z zanašanjem na pretežno objektni besednjak – njegovi mehanizmi podrejanja so nemara bili res pretežno zunanji, niso očitno posegali v notranjost subjekta, motivacija je bila predvsem ohranitev lastne eksistence, v zameno za kar je delavec za čas delovnega dne dal produkcijskemu procesu na razpolago svoje telo in njegove zmožnosti. V današnji fazi kapitalizma – nemara lahko za njen začetek vzamemo slavno izjavo Margaret Thatcher, da ji gre za »spreminjanje duše« – pa nekaj vse bolj napeljuje, da je za njen ustrezen opis in kritiko treba seči globlje v subjektno pojmovnost.

Bistven element tradicije kritike kapitalizma, za katerega se zdi, da teh sprememb v njegovem delovanju ne more preživeti nedotaknjen, je teorija alienacije, vsaj alienacije, kot je razumljena v »klasični« lukácsevski zastavitvi: kot izginjanje kvalitativnih, subjektnih, individualnih prvin dela v kapitalistični produkciji, ki se s tem vzpostavlja kot subjektu tuj, objektiven, reificiran in reificirajoč red. Vse subjektno po tej shemi ostaja zunaj sistema in s tem potencialno antisistemsko, izvor revolucionarnega obrata prisvojitve, ko bo reificiranost prekoračila kritično točko.

Toda smiselna se zdi diagnoza, da imamo danes opravka s kapitalizmom, ki mu bolj uspeva mobilizirati subjekt *kot subjekt*. Očrtamo lahko dva etična fenomena, značilna za sodobni kapitalizem, ki nista enostavno združljiva s klasično shemo alienacije in sta v resnici, vsaj na prvi pogled, tudi v določenem nasprotju drug z drugim.

Po eni strani se zdi, da sistem kapitalističnega izkoriščanja danes vse pogosteje in vse bolj zadeva (in zahteva) celega človeka, ne le njegovih telesnih delovnih zmožnosti, temveč tudi splošno osebno pripadnost delu, kar navsezadnje pomeni opuščanje vseh struktur normativnosti, na katere bi se lahko oprl zunaj delovnega procesa.

* Filozofska fakulteta UL

V isti sapi pa je vendarle prav tej isti dobi lasten tudi globoko zakoreninjen etični impulz, po katerem ekonomsko delovanje, vključitev v sistem, samo na sebi nikakor ni posebej moralno cenjeno, da je torej v najboljšem primeru moralno nevtralnno, toda vedno nevarno blizu zdrs v brezno odbijajoče neavtentičnosti. Vztrajajoča možnost takšne neodobravajoče etične sodbe bi se nam pravzaprav morala zdeti izjemno nenavadna poteza kapitalističnega sistema. Vključiti se v ekonomski sistem navsezadnje pomeni le vključiti se v enoten režim presojanja legitimnosti delovanja družbe in nikakor ni očitno, kako lahko to znotraj te iste družbe velja za nekaj spornega. Takšno negativno vrednotenje ne velja namreč le za situacije, kjer se očitno proizvajajo trpljenje in nepravilnosti: že sama vključitev v sistem, vsaj za določeno (toda dovolj pogosto) nazorsko držo (res pa, da to, razumljivo, načeloma velja v primerih, ki so vsaj nekoliko odmaknjeni od neposredne skrbi za preživetje), šteje kot nekaj bolj ali manj zavrženega (to držo povzema sintagma »prodati se«). V preteklosti je bilo precej teoretske energije investirane v analizo in kritiko ideologij, ki legitimirajo in vzdržujejo kapitalizem kljub vsej nevzdržnosti in nepravilnosti. Toda ali se nam ne bi moralo iz nekega vidika zdeti presenetljivo prav nasprotno: kako je mogoče, da tako dolgo in stabilno vzdrži sistem, ki je enkrat prav po *šibkosti* lastne legitimacijske ideologije, ki torej znotraj sebe nenehno poraja notranji odpor do sebe?

In res, mnenje o načelni etični spornosti kapitalizma kot takega je tako splošno razširjeno – in v socialnem kontekstu humanistike to verjetno drži še nekoliko bolj –, da bi ob površnem branju pričujoči članek lahko razumeli kot nekoliko naivno navdušeno dokazovanje precej nekontroverznih stališč. Toda članek je smiseln, ravno kolikor zahteva *suspensijo* te samoumevnosti o etični spornosti kapitalizma in namesto tega poskuša izslediti njene precizne pojmovne izvore v pogojih in imperativu delovanja, ki jim je podvržen posameznik v kapitalizmu. Če imam prav in sta oba pola tega protislovja globoko vgrajena v mehanizme sistema, potem ta globinska protislovnost sistema zahteva razlago. Da bi si to protislovnost razjasnili, je treba nekako povezati objektivi jezik kritike politične ekonomije s subjektivnimi kategorijami delovanja in moralnosti. V ta namen bom poskušal Marxa vpeti v ozadje njegove filozofske pojmovnosti, torej v Heglovo filozofijo. Natančneje, zaključek razdelka »Duh« *Fenomenologije duha* nam ponuja dobro izhodišče za to, ker hkrati vsebuje močno konceptualizacijo primerne zgodovinskega momenta (v analizi in kritiki francoske revolucije) in okvir teorije (družbeno umeščene) delovanja (v poglavju »Sebe zagotovi duh.

Moralnost«). Poskušal bom torej odgovoriti na vprašanje, ali in kako marksovski prikaz kapitalistične dinamike intervenira v in spremeni osnovne pogoje delovanja v moderni družbi, kot jih je predstavil Hegel.

Heglova teorija dejanja v poglavju »Moralnost« *Fenomenologije duha*

Heglova obravnava *moralnosti* v *Fenomenologji duha* ima neko posebej zanimivo potezo, in sicer: dovolj jasno je umeščena na določeno zgodovinsko mesto. Nahaja se na koncu najbolj izrecno zgodovinskega dela *Fenomenologije*, razdelka »Duh« oziroma, natnačneje, po njegovi kulminaciji v momentu francoske revolucije (»Absolutna sovoboda in strahovlada«). Francoska revolucija je (za Hegla) značilno obravnavana kot ambivalenten fenomen: je nastop absolutne svobode ideja zmožnosti čiste samodoločitve duha kot enotnega suverenega ljudstva. Toda ta ideal se pokvari v trenutku udejanjenja, zahteva po neposrednem udejanjenju obče volje (in zgolj nje) ne prenese momenta posebnosti in pade v vrtinec destruktivnega samonanašanja, »furijo izginjanja«.

Za temo, ki jo obravnavamo tukaj, ni nezanimivo, da ima svojevrstno strukturo »furije izginjanja« tudi sam kapital, le da je kapital obenem tudi »furiya proizvodjanja«: gibanje kapitala je neskončno vračanje abstraktne občosti vrednosti k sami sebi, vendar je v tem primeru onemogočen revolucionarni kratek stik občosti same s sabo, ker je to vračanje speljano preko krogotoka produkcije in konzumpcije. Nauk tu je, da sta kapitalizem in revolucija dve nasprotni, toda sopripadajoči si, najabstraktnejši pojmovni podobi modernosti, ki jo, sedaj vidimo, opredeljuje *ontologija obče človeške dejavnosti*.

To je torej zgodovinski kontekst, kamor se zdi Heglu smiselno umestiti obravnavo moralnega delovanja. To je bolj razumljivo, če upoštevamo, da za Hegla moralnost ni nekaj naknadnega glede na pojem dejanja, temveč je vsako avtonomno delovanje po pojmovni nujnosti vedno že moralno. Moralnost je *Aufhebung* revolucije v smislu, da se posameznik po izkustvu uničujočega vrtinca revolucije umakne in sprijazni z zasebnim življenjem, le da sedaj revolucionarni imperativ občosti ponotranji. Znajde se torej na poziciji Kantove moralne filozofije: zahteva po občosti njegovih dejanj za subjekt ni več prisotna kot imperativ političnega delovanja, temveč kot notranji moralni zakon. Z besedami Rebecce

Comay: »Moralnost je tako podaljšanje terorja z drugimi sredstvi«¹. Subjekt se mora sedaj soočiti s protislovjem, kako to čisto občost moralnega zakona privede do konkretnega delovanja, ne da bi se primešali zanj patološki vzgibi.

Zanimal nas bo predvsem zadnji, najbolj slikovit razdelek poglavja o moralnosti, »Vest, lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje«². Hegel se v tem poglavju nasploh premika podrobno in počasi in zdi se, da se do zadnjega razdelka teren problema ne premakne posebej daleč. Prva figura, ki jo tu srečamo, figura »vesti«, je sicer postavljena kot uspešna razrešitev protislovij med občim zakonom in njegovim udejanjanjem, kolikor »vest« pomeni ravno instanco notranjega prepričanja o pravilnem delovanju, odločitev o uspešni razrešitvi konflikta – toda ta razrešitev se bo v nadaljevanju izkazala za enostransko in neutemeljeno. V grobem lahko tako ta razdelek opišemo, ne zares kot naslednjo stopnjo, temveč kot *dramatizacijo* protislovij moralnega nazora, pri čemer je vsaka stran protislovja – med načelom delovanja in načelom občosti – pripisana eni podobi zavesti: prepričani delujoči zavesti ter presojojaoči zavesti. Poglavje se bo zaključilo z njunim soočenjem in končno njuno spravo.

Motor (mestoma ne zelo jasnih) premen med mnogimi podobami zavesti, na katere trčimo v tem razdelku (»vest«, »moralni genij«, »lepa duša«, moralizirajoči »osebni sluga« ter že omenjeni »delujoča« in »presojojaoča zavest«) je, enostavneje povedano, dejstvo, da četudi je zavest v podobi vesti še tako prepričana sama vase, mora pravilnost lastnega delovanja še vedno upravičiti pred drugimi, kar pomeni, da mora njeno delovanje še vedno spremljati naracija; še več, dejanje sploh ni popolno brez te naracije. Četudi se v izhodišču zdi utemeljevanje zgolj postransko dopolnilo dejanja, se izkaže, da dejanje brez te naracije še ni nič, vsa vsebina dejanja se skriva šele v njej. To je razlog, da zavesti postane govorjenje o dejanju pomembnejše od dejanja samega, – če je dejanje pomembno predvsem kot izražanje, povnanjanje subjektivnosti, potem je treba poskrbeti predvsem za subjektivno plat dejanja. Zavest tako svoj moralni napor osredotoči na to *izrekanje* pred drugimi. »Duh in substanca njihove povezave je torej medsebojno zagotavljanje o svoji vestnosti, dobrih namerah, razveseljenost nad to vzajemno čistostjo in naslajanje nad veličastjem svojega védenja in izre-

¹ Rebecca Comay, *Mourning Sickness*, Stanford University Press, Stanford, 2011, str. 93.

² Hegel, *nav. delo*, str. 322. (Od tod naprej: »Vest«.)

kanj, gojenja in negovanja te odločnosti.«³ Toda po Heglu v nobenem primeru ni mogoče popolnoma odpraviti razmika oziroma momenta arbitrarnosti med dejanjem in njegovo naracijo. Zavest je načeloma vselej zmožna upravičiti svoje delovanje in se braniti pred potencialnimi izzivalci, ki dvomijo o pravilnosti, o občem značaju dejanja – toda prav tako lahko izzivalci to samoobrambo vedno zavrnejo in jo označijo kot hinavski poskus preoblačenja partikularnih interesov v obče sprejemljive razloge. V sklepnem momentu tega gibanja, zavesti tako postane ne-bistvenost njenega predmetnega delovanja očitna, vrača in zapira se nazaj vase, postane nedejavna »lepa duša«.

Še en možen način, kako kar najbolj zgoščeno, četudi nekoliko poenostavljeno, zajeti prehode, ki jih doživlja zavest v poglavju »Vest,« pelje preko pojma *ironije*. Pojem se sicer v tem delu *Fenomenologije* ne pojavi, je pa vsekakor izjemno strukturno pomemben pojem Heglove filozofije, produkt njegovega soočanja z romanticizmom, kar je nedvomno referenca našega poglavja.⁴ In najbolj pomembno, pojem se pojavi ob zaključku razdelka »Moralnost« v *Orisu filozofije pravice* - in tam je povezava z mestom *Fenomenologije duha*, ki nas zanima, eksplicitna. Ironijo Hegel opredeli kot »Vrhunec subjektivnosti ... Obstoji torej v tem, da človek sicer dobro ve, kaj je nravno objektivno, vendar se, nepripravljen pozabiti nase in se odreči sebi, ne potopi v njegovo resnobo in ne deluje iz nje-ga, temveč ga v tem odnosu drži stran od sebe in sebe ve kot tisto, kar tako hoče in sklene in kar prav tako lahko hoče in sklene tudi drugače.«⁵ Ironija je torej drža, v kateri se temeljna notranja protislovnost delovanja zaostri do skrajnosti: subjektivnost, ki svoje delovanje ve bistveno kot *svoje* delovanje, kot samoizražanje, kot izraz lastnega gospodovanja nad svetom, prav zato v tem delovanju, v svetu nasploh, ne more priti do ničesar *dejanskega*. In to nam omogoča uvid v kontinuiteto med radikalno razlikujočima se podobama zavesti, ki zasedeta oder v sklepnem dejanju poglavja. Ironija kot lahkotnost delovanja, ki ji v dejanju nikoli ne more iti zares, ker ji delovanje služi le kot sredstvo povnanjanja subjektivnosti, že vsebuje to nečimrnost, ki nazadnje vodi lepo dušo do sploh opustitve, zavračanja delovanja. Ironija je tako le korak stran od *cinizma* (utelešenega v figuri osebnega sluge, za katerega noben junak ni junak), ki v vsakem

³ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 333.

⁴ Cf. Jamila Mascot, »When Negativity Becomes Vanity: Hegel's Critique of Romantic Irony«, *Stasis journal* <http://www.stasisjournal.net/all-issues/1-politics-of-negativity/13-when-negativity-becomes-vanity-hegel-s-critique-of-romantic-irony>

⁵ G.W.F Hegel, *Oris filozofije pravice*, Krtina, Ljubljana, 2013, str. 140.

dejanju vidi neizogibnost hinavščine, ker nobeno dejanje ni možno brez momenta posebnosti, če nič drugega, vsaj v tem, da gre delujoči zavesti v dejanju nujno za afirmacijo same sebe v dejanju, bolj kot za dejanje samo.

V sklepnem delu poglavja se tako ti skrajni stališči presojojaoče in delujoče zavesti soočita druga z drugo. Toda izhajata iz iste nečimrnosti, kar pomeni, da sta za Hegla enako konsekventna in enako zgrešena neuspela poskusa delovanja. Protislovje poglavja, ki nastane s tem razcepom pa se, dovolj edinstveno v *Fenomenologiji*, ne razreši z enostavnim preходом na neko novo raven, temveč v spravi, v vzajemnem uvidu in odpuščanju zla, ki ga vidita druga v drugi. Na tej točki *Fenomenologije* torej ni več nobene razlike med tem, kaj je resnično *za zavest*, in kaj *za nas* (bralce). Nova podoba duha nastane, ko zavesti spoznata nerazrešljivost nasprotja, v katerega sta se zapletli in preko tega spoznanja ustvarita skupnost.

Ta zaključek lahko deluje kot določeno razočaranje. Robert B. Pippin⁶ tako, denimo, obžaluje odsotnost očitnih vezi, ki bi napotovala na formacijo racionalnega sklopa institucij, kakršnega Hegel opisuje v *Orisu filozofije pravice*. Zaključek poglavja ne ponudi nobenih kriterijev – ali vsaj zasnove zanje – po katerih bi se dejanja lahko presojala kot pravilna ali napačna. Sled zločinskosti v dejanju ni odpravljena, situacija se razreši le zato, ker presojojaoča zavest v situacijo všteje samo sebe, svoje dejanje presojanja dojame kot dejanje, ki je zato lahko podvrženo isti kritiki, in na podlagi tega se med zavestima vzpostavi enakost. Toda tako dejanje kot njegovo presojanje v tej spravi izgineta.

Zdi se, da moramo torej to poglavje razumeti predvsem kot prikaz nezmožnosti izolirane zavesti, da upraviči svoje delovanje v razmerju do neke zunanje, nevtralne instance; ni nobene metapozicije presojanja dejanj, temveč slednje vedno že predpostavlja prehodno sopripadnost skupnosti in s tem napotuje na to, kar bo v *Filozofiji pravice* obravnavano kot sfera npravnosti. Torej, vsako dejanje, gledano v izolaciji, nosi madež zla, in odpuščanje tega zla priskrbi šele z vpetostjo v normalizirajoč okvir institucij.

⁶ Robert B. Pippin, »Recognition and Reconciliation« in Katarina Degliorgi ur.), *Hegel: New directions*, Acumen, Chesham 2006, str. 139.

Kapital kot režim delovanja

Nas pa torej zanima, v kakšnem smislu lahko to Heglovo obravnavo moralnosti aktualiziramo v kontekstu kapitalizma in ali lahko preko tega dobimo uvid v pogoje in omejitve delovanja, ki so naloženi sodobnemu posamezniku.

V ta namen najprej nekaj pojasnil: a) V kakšnem smislu natančno tu mislimo pojem kapitala in kaj pomeni misliti ga kot *režim delovanja* in b) kaj natančno je tisto, kar nas napeljuje, da področja moralnosti ne pustimo tam, kjer ga je pustil Hegel, torej kot preabstraktne, še ne dejanske sfere delovanja, ki dobi svojo dovršitev šele v bolj določeni sferi npravnosti.

Glede na določeno zagatnost pojma je nemara tu smiselni nekaj pojasnil: kako natančno tu uporabljamo pojem kapitala. Kapital, zapopaden v čistosti svojega pojma, seveda ni nobena konkretna reč v svetu, ne pripada redu uporabnih vrednosti, ne smemo ga zamenjati s pojmom produkcijskih sredstev niti s pravnim odnosom lastništva – kapital je najprej zaloga nakopičene abstraktne vrednosti, ki s tem nakopičenjem vzpostavlja privilegirano družbeno mesto začenja družbene dejavnosti (produkcije). Ta pojmovni razvoj, ki desubstancionalizira pojem kapitala, je navsezadnje že stvar vsakdanjega izkustva: dolgo je že, kar se je kapital dalo ustrezno zamišljati v upodobljivi kombinaciji tovarne in njenega lastnika. Po razvoju finančnega sektorja in mehanizmov financiranja se kapitala očitno ne da enačiti s kontinuiteto posameznega produkcijskega procesa, niti s pravno formo podjetja (samo pomisliti je treba na kompleksne pravne strukture multinacionalnih korporacij, z njihovimi podružnicami in podizvajalci) in niti z lastniško funkcijo (ki pač lahko seže do popolne pasivnosti). Prej ga je treba razumeti kot celoten institucionalen sklop lastništva/financiranja/upravljanja, ki, vzeto skupaj, sestavlja osrediščen mehanizem razporejanja družbeno potrebnega dela, tj. legitimnega delovanja v ekonomski sferi.

V tem smislu je mogoče kapital najabstraktnejše (v tej abstraktnosti se sicer izgubi marsikaj pomembnega o kapitalu, vendar ne pomembnega za tukajšnje cilje) zapopasti kot *režim delovanja* – razporeditev moči potencialnega delovanja, s pomebnim dodatkom, da vsako tako delovanje šteje le, če privede do tržne realizacije, tj., če to delovanje privede do tega, da se povrne v abstraktno formo denarja. Na način, ki ga bomo še določili, med tema dvema formama obstoja

kapitala – nakopičena abstraktna vrednost in konkretno udejanjenje v produkcijskem procesu – obstaja napetost.

Tu najprej polemična razmejitev: Nam ta strukturna poteza kapitala – namreč razpetost med abstraktno občostjo čiste potencialnosti ter konkretnostjo, posebnostjo in raznoterostjo *realnega gospodarstva* – služi kot izhodišče za razmeroma šibko interpretacijo kapitala kot *režima delovanja*. Obstajajo pa sodobnejši poskusi vzporednega Marxa in Hegla, ki iz istega izhodišča napredujejo do močnejših zaključkov in kapital primerjajo z veliki pojmi Heglove filozofije, kot so pojem, ideja, duh. Omeniti bi morali, denimo, Moisha Postoneja z njegovo tezo o analognosti oziroma ujemanju pojmov kapitala in duha⁷. Problem, ki ga vidim v tej tezi, je, da je vzdržna samo, kolikor ostane izjemno abstraktna in ne posebej informativna. Res je, da imata pojma duha in kapitala skupno osnovno strukturo enotnosti abstraktne občosti in raznoterosti posebnega. Toda strukture tega tipa – tj. strukture (poskusa) totalizacije, posredovanja med občostjo in posebnostjo – v Heglovi filozofiji najdemo vsepovsod; prav tako bi lahko govorili tudi o »ideji«, »pojmu« ali, konec koncev, o »subjektu«. Da bi torej tej enačbi duh = kapital lahko pripisali kak globlji pomen, bi morali bolj upoštevati specifično funkcijo, ki jo pojem *duha* ima v Heglovi filozofiji. Gotovo je sicer tudi kapital taka struktura totalizacije ali, nemara, neskončna ambicija totalizacije oziroma subsumpcije družbenega življenja, toda hkrati ima očitno strukturne poteze, ki ga od heglovskih pojmov uspešne totalizacije, kot je duh, očitno razlikujejo. Predvsem duh kot uspešen princip enotnosti zgodovinskega družbenega življenja ne dopušča jasne izločitve iz imanence tega življenja. Kapital pa se po drugi strani kaže kot izrazito vsiljiv oziroma nasilen, torej, ne izgubi značaja nečesa tujega in zunanjega glede na družbeno življenje, ki ga poskuša subsumirati. (Obstaja razlog, zakaj obstaja mnogo upornih glasov in gibanj proti kapitalu in le malo proti duhu.) Ta razlika torej zahteva razlago, se pravi, opis, kako kapital vendarle ni popolna struktura zajetja; nujen je opis *spodletelosti tega zajetja*. Toda to, opozarjam, ne pomeni, da je kapital tisti, ki mu spodleti – kapital je ta spodletelost. Če te spodletelosti ne bi bilo, ne bi bilo nobenega prostora za etično ogorčenje nad kapitalom; zgodilo bi se natanko tisto, kar bi se moralo.

⁷ Moisha Postone, *Time, Labor and Social Domination*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str.78.

Kapital in nrvnost

Poglejmo sedaj zadevo z druge plati: če je kapital spodletelost udejanjanja, potem je smiselno razmisliti, kako forma kapitala – ključen fenomen modernosti, ki ga Hegel v svoji filozofiji ni zapopadel – deluje pri razrešitvi problema delovanja. Pri Heglu dobijo zagate zgolj-moralnega delovanja svojo razrešitev v fiksaciji, ki jo omogoča šele konkreten socialni red nrvnosti: ta mu omogoča, da si, ko gre za delovanje, vselej postavlja bolj določena vprašanja in mu ni treba iskati nemogočega odgovora na to, kako ravnati *dobro nasploh*.

Kapitalizem, trdimo, nepopravljivo šibi in krha okvir nrvnosti, na katerega se je zanašal Hegel. To seveda ne pomeni, da je Hegel meril na družbo danih, tradicionalnih vlog; je pa njegova poltiična filozofija bistveno strukturirana kot napor, kako v družbo vključiti moderni princip avtonomne posameznikove določitve lastne posebnosti na način, ki bi obenem zajezil oziroma zamejil moment razpustitve, ki jo to vključuje. Civilna družba kot sfera delovanja, kjer ta napetost najbolj pride do izraza, vsebuje naslednje mehanizme, ki preprečujejo, da bi posameznikovo delovanje, njegov razvoj lastne posebnosti obvisel v praznini: dejstvo da mora posameznik svojo posebnost poobčiti na način, da jo podredi zadovoljevanju neke potrebe znotraj *sistema potreb* in drugič preko članstva v profesionalnih združenjih, »korporacijah«, preko katerih je do neke mere obvarovan pred kontingentnostmi trga in preko katerih lahko doseže neko drugo formo pripoznanja – poklicno čast – kot pa zgolj kopičenje bogastva.

Kar zadeva slednje, zgolj pripomnimo, da očitno v obliki, kot si jo je zamišljal Hegel, stanovske organizacije (razen izjem) ne morejo nuditi opore pred transformativnim in razpuščajočim gibanjem kapitalizma – stabilne poklicne identitete so ravno tisto, kar kapitalizem transformira in razpušča. Tudi če določena stabilnost poklicev in stanov še zdaleč ni povsod odpravljena, pa jo imamo danes vedno težje za nekaj normalnega, iz tega področja relativne fiksnosti, se zdi, izpadajo vedno širši sektorji prebivalstva in gospodarstva.

Toda danes je vse bolj problematična tudi ideja, da je ekonomski sistem moč opisati kot »sistem potreb«. Ne gre za to, da Hegel ne bi predvidel spreminanja in širjenja področja človeških potreb – delitvi na umetne in naravne potrebe je izrecno nasprotoval. Toda obravnavati ekonomijo kot sistem potreb pomeni postaviti te potrebe kot nekaj minimalno predobstoječega produkciji, ki naj jih

zadovoljuje, kot njen zunanji smoter. Toda očitno je kapital avtonomna socialna forma, ki ga bo težnja po povnanjanju v produkciji gnala neodvisno od tega, ali onkraj te produkcije čaka kakšna potreba.

Če Hegel ločuje med zgolj moralnim delovanjem, ki se mora utemeljevati iz čiste praznine občosti in npravnim delovanjem dodatno utemeljenim v določenem socialnem kontekstu, pa iz gornjih razlogov trdim, da delovanje v okviru kapitala predstavlja vmesni modus delovanja; vmesen zato, ker proizvaja vedno nova *prazna izhodišča delovanja*. To se dogaja na dva načina: s tehnološkim razvojem, ki do tedaj potrebno delo naredi nesmiselno, ter s kopičenjem profitov ki se morajo tako ali drugače spraviti v produkcijo. To praznjenje izhodišč tako velja tako za stran kapitala kot dela.

Ta prazna izhodišča delovanja so tisto, kar v Heglovo teorijo ni ni zares všteto. V ekonomiji, ki je ne more več uokvirjati etični okvir služenja potrebam, je delovanje ponovno izpostavljeno patologijam, ki jih je Hegel opisoval glede moralnega delovanja; upravičeno pričakujemo, da se bo zapletlo v enake težave glede doseganja intersubjektivnega pripoznanja.

Tiranija posplošene ironije

Če začnem počasi strnjevati in preiti k tistemu, kar sem si v uvodu postavil za nalogo: moralizirati politično ekonomske-kategorije – predvsem formo kapitala – se pravi, prikazati, kakšen moralni utrip in držo vtisnejo življenju, ki ga organizirajo.

198

Po teoretski izpeljavi smo prišli do teze, da bo ta moralnost, ki jo s seboj nosi kapital, verjetno pripeljala do podobnih neuspehov delovanja, kot jih je izkazovala zavest na stopnji Heglove moralnosti – pač zato, ker v heglovskem okviru vsako delovanje brez drugega konteksta *je* moralno delovanje in kapitalizem stalno vzpostavlja in udejanja takšne brezkontekstualnosti. Sedaj nam gre za to, da predstavimo smer mišljenja, ki to tezo operacionalizira.

Najprej lahko ugotovimo, da je kapital soočen z istim protislovjem med ohranjanjem čistosti lastne občosti (tj. svojega obstoja v formi abstraktne nakopičnene vrednosti) in nujnosti udejanjanja v konkretnosti produkcije, ki pomeni tveganje, da ta spust ostane nepripoznano nepovraten. Obdobja heglovske zgledega

obnašanja kapitala, ko ta ve, da se njegova občost ohranja zgolj v nenehnem udejanjanju v posebnem in se v njem ne izgubi, prekinjajo momenti kriz, ko je zanesljivo obča le utelešena vrednost sama – denar. Z Marxovim slikovitim opisom: »To protislovje postane očitno v tistem trenutku produkcijskih in trgovinskih kriz, ki se imenuje denarna kriza. ... Še ravnokar je meščan, pijan od prosperitete in v prosvetiteljski domišljavosti, razglašal denar za prazno blodnjo. Le blago je denar. Le denar je blago! Se zdaj razlega po svetovnem trgu, njegova duša vpije po denarju, tem edinem bogastvu, kakor jelen ruka po sveži vodi.«⁸

To pa velja prav zato, ker bi nasploh lahko držo kapitala nasproti svojemu udejanjanju opisali kot ironično. To je sedaj tista spodletelost oziroma nepopolnost dejanja kapitala, o kateri sem govoril zgoraj: kolikor se kapital udejanja v produkciji, počne to z enako neiskrenostjo in nečimrnostjo, ki smo ju prej opazovali pri ironični vesti. Ves smoter produkcije uporabnih vrednosti je, da se povrnejo v – za presežno vrednost povečano – formo abstraktno-obče menjalne vrednosti. Kapital kot potencialnost delovanja ima edini smoter krepiti ta potencial delovanja in vse delovanje, ki ga sproža, je podrejeno temu smotru. Za kapital očitno velja Heglov opis ironične subjektivnosti, da »Uživa le samega sebe.«⁹

Četudi se zdi, da sem do te točke izpeljave zanemarljivo večinsko človeško perspektivo na delovanje kapitala, namreč perspektivo *delovne sile*, pa od tega nisem tako oddaljen. Seveda klasična teorija alienacije, po kateri delavec z vstopom v produkcijo preda kakršnokoli sled avtonomije in se prelevi v zgolj mehanično orodje izpolnjevanja diktata produkcijskega procesa, še vedno opiše dobršen del realnosti – ne more pa nam več veljati za ustrezen splošen opis položaja delovne sile. Velika sprememba v delovanju kapitala, ki jo tu poskušam zasledovati, je na širokih področjih ekonomije bistveno spremenila prav ta status delovne sile: vsepovsod je opaziti tendenco, da kapital zanika specifično asimetrično formo meznega razmerja in delavca predstavlja kot formalno enakovrednega partnerja v menjavi, ki mora svojo uporabnost za kapital najprej šele samostojno zagotoviti.

Velika inovacija kapitalizma zadnjih desetletij je torej v tem, da avtonomija delovne sile za kapital ni nič škodljivega. To pa tudi pomeni, da delovna sila pre-

⁸ Marx, *Kapital*, str. 109.

⁹ Hegel, *Oris filozofije pravice*, str. 140.

vzame držo kapitala, kar zadeva delovanje (za to gre pri popularizaciji pojma »človeški kapital«). Seveda s pomembno razliko: edino kapital je tisti, ki določa dostop do družbene pripoznanosti dela in s tem nenazadnje možnosti preživetja. Edino kapital občost že poseduje, delovna sila mora na drugi strani imeti ironično držo do lastnega delovanja, toda brez možnosti umika v neaktivnost – kapitalizem ni kraj za lepe duše. Njena ironija je *prisilna ironija* človeškega kapitala in CV-ja: imperativ delovanja, ki pa obenem ne sme biti delovanje v smislu podreditve zunanjemu smotru, temveč dejanje *kot* samopovnanjanje.

V nekem smislu pride v primerjavi s klasično shemo izkoriščanja in alienacije do pravega obrata: če je tedaj kapital izkoriščal *občost* delovne zmožnosti, v novem produkcijskem režimu kapital vedno bolj izkorišča zmožnost *uposebljanja* delovne sile. To *zahtevo po posebnosti* je treba razumeti kar najbolj dobesedno. Prav kolikor je neka dejavnost vnaprej obče pripoznana, standardizirana, je z vidika kapitala takoj manj privlačna, vsaj dolgoročno. Po eni strani so prav take dejavnosti najbolj verjetno tehnološko nadomeščene (kot je opazal že Hegel sam, čim bolj mehanično je neko delo, tembolj verjetno je, da bo dejansko prepuščeno stroju), če pa že to ne, pa bodo ostale neprivilčne vsaj v smislu, da bodo prej tržno zasičene, tj. ne bodo predstavljale nikakršne konkurenčne prednosti. Izraz te zagate kapitala je jasno viden v vedno intenzivnejših zahtevah po »kreativnosti« in »inovativnosti« dela. Toda sedaj lahko vidimo, da je za tem splošnejša zahteva po *posebnosti*, ki se jo da, če te kreativnosti in inovativnosti ni, zadostiti tudi na manj bleščeče načine, med drugim, denimo, s poskusi privatizacije, tj. iztrganja že obče pripoznanih dejavnosti iz sfere javnosti (in javnega financiranja) in s splošno težnjo, da se namesto obče pripoznanih funkcionalnih struktur vzpostavlja netransparentne privatne hierarhije. Rečeno kar najbolj zaostreno: ob odsotnosti obče sprejetih idej o nujno potrebnem delu se kapitalistična organizacija ne bo kar ustavila ali omejila, le v obupani gonji po novih mehanizmih ekstrakcije vrednosti bo vedno bolj brisala mejo, ki ekonomsko delovanje loči od *zločina* (gibanje, ki ga, denimo, izjemno jasno prikaže film *Nightcrawler* (2014) Dana Gilroya).

Kapital namreč v zadnji instanci zahteva *subjekt kot tak*, ne v zanikanju njegovih subjektivnih kvalitiet, kot sta svoboda in samodoločanje, temveč njihovo uspešno uporabo, le da skladno s cilji kapitala. Imperativ delovanja, ki ga postavlja kapital, se z odsotnostjo občeveljavnih idej, kaj bi bilo treba početi, nikakor ne zrahlja, postaja pa vedno bolj nedoločen in prazen. Ena bolj iskre-

nih formulacij tega imperativa se je posrečila – v resnici ne zelo presenetljivo – Tonyju Blairu, ko je zadnjič nagovarjal laburistični kongres s pozicije vodje stranke: »Značaj tega spreminjajočega se sveta je ravnodušen do tradicije. Neodpustljiv do ranljivosti. Brez spoštovanja do preteklega slovesa. Nima navade in prakse. Je poln priložnosti, toda te gredo samo k tistim, ki se hitro prilagajajo, počasi pritožujejo, ki so odprti, voljni *in zmožni spremeniti se*.«¹⁰

Spremeniti se – toda ne da bi bilo povedano, spremeniti se v kaj, predvsem se zahteva sprememba sama, tj., na subjekt sodobnega kapitalizma se v prvi vrsti naslovlja zgolj zahteva po določitvi, ki pa sama ostaja nedoločena.

Sklep

Ta razmislek naposled ponuja trdneje sistemsko utemeljene in razporejene etične fenomene, ki sem jih orisal na začetku. Etični pomen in zavezujočnost ekonomske dejavnosti, v smislu heglavske npravnosti, sta odvisna od tega, ali ta dejavnost sodi v splošno razširjeno predstavo o tem, kar je »treba početi«, tj. o tem, kar vsaj posredno, zadovoljuje neko potrebo. Kapitalistični produkcijski način je specifičen v tem, da so akterji v njem vedno znova – zaradi tehnološkega razvoja in konkurenčnega boja, ki prej ali slej zasičita vsako dejavnost – prisiljeni prebijati ta okvir splošno sprejetih potreb. Zdi se, da imamo danes opraviti s kapitalizmom, kjer se obseg tega drugega modusega delovanja, ireduktibilnega na nujnost, veča. Ključni uvid, ki sem ga poskušal podati v pričujočem članku, je, da nikakor ni točka zloma kapitalizma (četudi morda težje vzpostavlja organizacijsko stabilnost), temveč določeno izčiščenje njegove logike delovanja – tu, ko ni več obremenjen z zunanjo smotnostjo, privzame obliko brezciljne neskončne ironije uposebljanja. To je tudi točka, kjer klasična formulacija problema alienacije odpove, kolikor poudarja zgolj protipostavljenost subjekta in objektne realnosti kapitalistične ekonomije. Kapital sedaj namreč ne posrka subjekta v

¹⁰ Mimogrede, prav ta citat nam omogoča videti, da je ta zgodovinska preusmeritev socialdemokratskih strank, katere ime je Blair, nekoliko manj nerazumljiva. Kakorkoli presenetljivo se zdi, da je to funkcijo ventrilokista kapitala prevzela leva stranka, pa je pravzaprav še veliko bolj nemogoče to izjavo si predstavljati iz ust konservativnega politika. Konservativna politika, četudi naklonjena kapitalu, mora tega še vedo legitimirati z vsaj ohlapnim sklicevanjem na dani »naraven« ali vsaj najmanj škodljiv red stvari. Levica na drugi strani pa je vedno težila k artikulaciji nepogojene občosti, in potem, ko je opustila projekt splošne alternative kapitalizmu, popolno sprejemanje pozicije kapitala ni zares nekonsekventno.

neki, subjektu tuj red, pač pa dejansko proizvajata tujost v smislu, da zahteva delovanje, ki izstopa iz dane normalnosti: zahteva subjektovo *lastno postajanje-tuj* na način, ki je popolnoma združljiv z zahtevo po njegovi avtentičnosti.

Od tod potem izhaja tudi navidezno protislovna naraščajoča etična kontroverznost kapitalizma, orisana v uvodu: kapital zahteva vse več subjekta, toda v zameno mu – razen mezde, in niti to ni samoumevno – ne ponudi ničesar občega, za moralno ekonomijo lastnega delovanja je subjekt odgovoren sam, kar pomeni, da se navzven ne reši suma egoizma (zato lahko že sama vključitev v sistem ekonomskega delovanja učinkuje moralno sporno, kot izdaja oziroma prodaja samega sebe).

In to je pravzaprav bistvo tega, kar je v zadnjih desetletjih tako zmedlo levice in njen mobilizacijski potencial. Zagate levice v poznem kapitalizmu se najpogosteje poskušata pojasniti na ravni pogojev organizacije – razpad oziroma ošibitev sindikatov, atomiziranost in prekarnost delovnih razmerij ipd. Tu pa poudarjam večinoma spregledani moralni vidik oziroma korelat te organizacijske razlage. Vsak radikalnejši levi projekt se (bolj, kot je eksplicitno pripoznano) še vedno nujno opira na klasičen model alienacije, ki rodi homogeno množico izkoriščanih proti reificiranemu sistemu. Mehanizmi mobilizacije sodobnega kapitalizma, ki sem jih opisal, pa odločno brišejo jasnost takšne ločnice. V resnici jo nadomeščajo z novo, ki vsebuje veliko manj eksplozivnega revolucionarnega potenciala: bodisi si absolutno izključen iz sistema, bodisi si njegov sokrivec.

Literatura

Balibar, Etienne (2011), »Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: 'Qui vient après le sujet?'« v *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Pariz.

Comay, Rebecca (2011), *Mourning Sickness*, Stanford University Press, Stanford.

Hegel, G.W.F. (1995), *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana.

Isti (2013), *Oris filozofije pravice*, Krtina, Ljubljana.

Hergouth, Martin (2014), »Subjekt heglovskega kapitalizma« v *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja*, letn. 52, št. 3/4, str. 51-80.

Houlgate, Stephen (2010), »Action, Right and Morality in Hegel's *Philosophy of Right*« v Arto Laitinen (ed.) *Hegel on Action*, Palgrave Macmillan, London.

Marx, Karl (2012), *Kapital: Kritika politične ekonomije*, Sophia, Ljubljana.

- Isti (1977), »Pripombe k Millu« v *Marxova in Engelsova izbrana dela I*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Mascot, Jamila, »When Negativity Becomes Vanity: Hegel's Critique of Romantic Irony«, *Stasis journal* <http://www.stasisjournal.net/all-issues/1-politics-of-negativity/13-when-negativity-becomes-vanity-hegel-s-critique-of-romantic-irony>.
- Pippin, Robert B. (2006), »Recognition and Reconciliation« in Katarina Degliorgi (ed.), *Hegel: New directions*. Acumen, Chesham.
- Postone, Moishe (1993), *Time, labor, and social domination*, Cambridge University Press, Cambridge.