

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Urban Jakša

Politična filozofija Étienna de La Boétija in koncept prostovoljne sužnosti

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Urban Jakša

Mentor: doc. dr. Andrej Kurnik

Politična filozofija Étienna de La Boétija in koncept prostovoljne sužnosti

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

Nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere.

Baruch de Spinoza, Tractatus Politicus

Politična filozofija Étienne de La Boétija in koncept prostovoljne sužnosti

Delo francoskega političnega teoretika Étienne de La Boétija, poleg Machiavellija verjetno enega največjih političnih filozofov 16. stoletja, je v Sloveniji pa tudi širše praktično neznano. Pričujoče delo ima tako namen v slovenskem jezikovnem prostoru prvič predstaviti politično filozofijo Étienne de La Boétija, zlasti njegov koncept prostovoljne sužnosti. Analizirali bomo pomen in uporabo koncepta pri de La Boétiju in se pri tem osredotočili predvsem na dialektično naravo koncepta, ki v sebi združuje dva nasprotna momenta: prostovoljnost (svoboda) in sužnost (nesvoboda). Sledili bomo genealogiji koncepta skozi zgodovino politične misli ter pokazali na aplikabilnost koncepta na področja politike, ekonomije in psihologije. Odgovoriti bomo poskušali na vprašanje, če in kako so de La Boétijeva razmišljanja relevantna za današnji čas.

Ključne besede: Étienne de La Boétie, prostovoljna sužnost, moč, svoboda, dialektika, državljanska nepokorščina

Political philosophy of Étienne de La Boétie and the concept of voluntary servitude

The work of French political theorist Étienne de La Boétie, probably one of the greatest political philosophers of the 16th century, is practically unknown in Slovenia and beyond. The aim of this thesis is thus to present the political philosophy of Étienne de La Boétie, especially his concept of voluntary servitude. The importance of the concept and La Boétie's use of it will be analyzed, focusing mostly on the dialectical nature of the concept, which unites in itself two opposing moments: voluntarism (freedom) and servitude (lack of freedom). We will follow the genealogy of the concept through the history of political thought and show the applicability of it on the fields of politics, economics and psychology. We will try to answer if and how La Boétie's reflections can be relevant for our time.

Key words: Étienne de La Boétie, voluntary servitude, power, freedom, dialectics, civil disobedience

KAZALO VSEBINE

1 UVOD	6
1.1 TEMA, RELEVANTNOST IN POMEN MAGISTRSKEGA DELA	6
1.2 CILJI, VPRAŠANJA IN HIPOTEZE	7
1.3 METODOLOGIJA IN METODE PROUČEVANJA.....	9
1.3.1 <i>Dialektična metoda</i>	9
1.3.2 <i>Primerjalna analiza</i>	10
1.3.3 <i>Zgodovina idej ali arheologija?</i>	11
2 ÉTIENNE DE LA BOÉTIE IN RAZPRAVA O PROSTOVOLJNI SUŽNOSTI	13
2.1 ZGODOVINSKI KONTEKST.....	13
2.2 ŽIVLJENJE IN DELO ÉTIENNA DE LA BOÉTIEJA.....	16
2.3 RAZPRAVA O PROSTOVOLJNI SUŽNOSTI	18
2.4 NOTRANJA DIALEKTIKA KONCEPTA PROSTOVOLJNE SUŽNOSTI.....	21
3 PROSTOVOLJNA SUŽNOST V SFERI POLITIKE (GENEALOGIJA KONCEPTA PROSTOVOLJNE SUŽNOSTI)	24
3.1 ANTIČNA FILOZOFIJA.....	24
3.2 KONTRAKTUALISTI.....	27
3.2.1 <i>Hobbes</i>	27
3.2.2 <i>Rousseau</i>	29
3.2.3 <i>Locke</i>	31
3.3 RAZSVETLJENCI.....	33
3.3.1 <i>Spinoza</i>	33
3.3.2 <i>Hegel</i>	34
3.3.3 <i>Nietzsche, Schopenhauer, Feuerbach</i>	36
3.4 SODOBNA POLITIČNA FILOZOFIJA.....	37
3.4.1 <i>Libertarizem</i>	38
3.4.2 <i>Levi anarhizem</i>	39
3.4.3 <i>(Post)strukturalizem</i>	40
4 PROSTOVOLJNA SUŽNOST V SFERI EKONOMIJE	42
4.1 PROIZVODNJA.....	42
4.1.1 <i>Dvojni obraz svobode</i>	43
4.1.2 <i>Tradicionalno in mezno suženjstvo</i>	44
4.1.3 <i>Pravica do zasebne lastnine kot temelj prostovoljne sužnosti</i>	46
4.2 POTROŠNJA.....	47
4.2.1 <i>Blagovni fetišizem</i>	48
4.3 MARKETING IN SPEKTAKEL.....	49
4.3.1 <i>Ekonomski, politični in osebni marketing</i>	50
4.3.2 <i>Spektakel in ideološki aparati države</i>	52
5 PSIHLOGIJA MNOŽIC IN PROSTOVOLJNA SUŽNOST	55
5.1 PARADOKS TRADICIONALNE VZGOJE: PREK SUŽNOSTI V SVOBODO.....	55
5.2 PARADOKS LIBERALNE VZGOJE: PREK SVOBODE V SUŽNOST.....	57
5.3 PARADOKS SVOBODE: NJENA NEVZDRŽNA LAHKOST IN BEG PRED NJO	63
6 SKLEPNE MISLI	68
7 LITERATURA	70

1 UVOD

»K znanosti ne drži velika cesta, in da se bodo povzpeli na njene svetle vrhove, lahko upajo samo tisti, ki jih ni strah, da bi se utrudili pri vzpenjanju po njenih strmih stezah.«

Karl Marx, k francoski izdaji Kapitala, 1872

1.1 Tema, relevantnost in pomen magistrskega dela

Étienne de La Boétie v svetu sodi med pomembne, a manj poznane politične teoretike, kar velja *a fortiori* za naš jezikovni prostor. V slovenščini nimamo nobenega prevoda La Boétiejevih del, le-teh ne moremo najti v nobeni slovenski knjižnici niti v angleščini, Francoski Inštitut Charles Nodier v Ljubljani pa premore za zdaj edini izvod La Boétiejeve Razprave o prostovoljni sužnosti v izvorniku – francoščini. Čeprav La Boétieja mnogi postavljajo ob bok Machiavelliju kot (so)utemeljitelja sodobne politične filozofije in politologije¹, je boljše poznan kot najboljši prijatelj Michela de Montaigna, znamenitega francoskega esejista in pisatelja (Goyard-Fabre 1983, 29–76). Ker je avtor, s katerim se bom pretežno ukvarjal v svojem magistrskem delu, pri nas praktično nepoznan, ni težko razumeti, da ga celostno ne obravnava nobeno diplomsko, magistrsko ali doktorsko delo v slovenščini in da gre torej za prvi poskus predstavitve La Boétiejeve politične filozofije pri nas.²

Že takoj na začetku se nam tako zastavlja več vprašanj. Kako je mogoče, da je mislec, ki je v Franciji izredno poznan ter tudi sicer v svetovnem merilu spada med pomembne, a manj brane politične filozofe, tako slabo poznan pri nas? Je razlog za to relativno večji vpliv nemških in britanskih intelektualnih okolij in relativna oddaljenost slovenske intelektualne elite od francoskih intelektualnih vplivov (z izjemo kasnejših vplivov eksistencializma, strukturalizma in post-strukturalizma)? Gre, nasprotno, razlago iskati v časovni oddaljenosti avtorja, ki je umrl leta 1563, torej skoraj pol tisočletja nazaj in so njegova razmišljanja posledično dojeta

¹ Ker se bomo s pojmi politična filozofija, politologija (politična znanost) in politična teorija pogosto srečevali v nadaljevanju, jih je najbolje pojasniti že na tem mestu, kljub temu da se morda komu ločnice zdijo samoumevne in razlaga nepotrebna. Politično filozofijo razumem kot *filozofsko disciplino*, ki se ukvarja z vprašanjem idealne politične skupnosti oziroma *izhaja iz ideala*. Politologijo (politično znanost razumem kot sinonim politologije) pa razumem kot *družbeno vedo*, ki se ukvarja z raziskovanjem politike kot umetnosti možnega ter vselej *izhaja iz obstoječe politične realnosti*. Politično teorijo razumem kot *del politologije*, ki se ukvarja z raziskovanjem *dialektičnega odnosa med idejami (ideologijami) in politično prakso*.

² Edino delo v Sloveniji (ne pa tudi v slovenščini), ki se ukvarja z de La Boétiejem je diplomska naloga Isabelle Cernac: *Les idées politiques d'Étienne de La Boétie à travers Le discours de la servitude volontaire* iz leta 2007.

kot nerelevantna za naš prostor in čas ter za izzive, ki ju prinaša? Ali gre nemara tudi pri La Boétiejevih delih za to, da je bila njegova misel enostavno preveč subverzivna in neprebavljiva za njegov čas ter tako sprejeta s politično motivirano 'zaroto molka', kot je Engels menil za Marxov Kapital³? Z vprašanji recepcije Razprave o prostovoljni sužnosti se v pričujočem delu ne bomo neposredno ukvarjali, ampak nas bo bolj zanimala pregnantnost koncepta prostovoljne sužnosti (*servitude volontaire*)⁴, njegova genealogija, aplikacija na področja politike, ekonomije in psihologije ter relevantnost La Boétiejevih razmišljanj za sodobno politično filozofijo.

1.2 Cilji, vprašanja in hipoteze

Namen magistrskega dela torej ni zgolj predstavitev politične filozofije Étiennea de La Boétija in njegovega koncepta prostovoljne sužnosti, ampak predvsem slediti razvoju koncepta skozi zgodovino politične misli in misliti nekatere politične, ekonomske in psihološke probleme skozi prizmo tega koncepta. Zanimala nas bo relevantnost La Boétiejevih razmišljanj za današnji čas in pomen njegovega doprinosa k razvoju drugih konceptov in teorij.

Poleg zgoraj naštetih, so cilji magistrskega dela še:

- 1) razumeti in razložiti La Boétiejevo filozofijo skozi prizmo specifičnega zgodovinskega konteksta njenega nastanka;
- 2) predstaviti koncept prostovoljne sužnosti kot osrednji koncept La Boétiejeve politične filozofije;
- 3) proučiti notranjo dialektiko koncepta prostovoljne sužnosti;
- 4) raziskati genealogijo koncepta prostovoljne sužnosti skozi zgodovino političnih idej;
- 5) pokazati na aplikabilnost koncepta prostovoljne sužnosti za različna področja – od politike in ekonomije do psihologije množic;
- 6) pokazati na relevantnost de La Boétiejevih razmišljanj za sodobno politično filozofijo

³ Engels (1977, 221 – 231).

⁴ *Servitude volontaire* prevajam kot 'prostovoljna sužnost' in ne kot 'prostovoljno suženjstvo', kar je sicer pogosta napaka. Medtem, ko je suženjstvo posebna oblika družbenega odnosa, v kateri suženj pravno-formalno ni svoboden (v nekaterih primerih se mu ne priznava niti status človeka oz. subjekta), gre pri sužnosti za povsem drugačen način podreditve, ki nima pravno-formalnega temelja, ampak jo lahko razumemo bolj v smislu hlapčevstva, podredljivosti, uslužnosti (servilnosti). Ali drugače: suženjstvo nikoli ni prostovoljno, sužnost pa vselej.

Izhajajoč iz najpomembnejšega dela Étiennea de La Boétija, *Razprave o prostovoljni sužnosti*, se bomo najprej posvetil paradoksalnemu (ali zgolj dialektičnemu?) konceptu prostovoljne sužnosti, kot osišču celotne politične filozofije tega francoskega misleca. Zanimalo nas bo (raziskovalno vprašanje): kdo in na kakšen način so poznejši avtorji (vede ali nevede) nadaljevali misel, ki je zajeta v La Boétijevem konceptu prostovoljne sužnosti in kakšna je genealogija tega koncepta skozi zgodovino in na različnih poljih vednosti? Naša hipoteza je, da je koncept prostovoljne sužnosti izredno pregnanten koncept⁵, ki ga lahko, kljub relativni neznanosti njenega avtorja in konteksta pojavitve, v različnih pojavnih oblikah najdemo pri številnih in radikalno različnih kasnejših političnih filozofih, četudi so do podobnih konceptov prišli posredno ali sploh ne da bi poznali La Boétijevo misel. Poskusili bomo tudi poiskati in identificirati nastavke za koncept prostovoljne sužnosti pri de La Boétijevih predhodnikih, pri čemer se bomo naslonili zlasti na antično filozofijo, ki jo je, še zlasti rimske klasike, omenjeni avtor tudi odlično poznal.

V zadnjih desetletjih smo v akademskem prostoru pričali zanimivemu postmodernemu pojavu, ko avtorji iz parafina zgodovine povlečejo tega ali onega (bolj ali manj) obskurnega filozofa oziroma teoretika, se 'obesijo' na nek njegov koncept in o tem v najboljšem primeru napišejo članek, v najslabšem pa skozi prizmo tega koncepta (pre)interpretirajo denimo celotno poznejšo zgodovino filozofije ali pa celotno zgodovino političnih bojev. Tem postmodernim poskusom je inherentna, zanimivo, povsem Heglovska zasnova – v najbolj partikularnem želijo najti univerzalno. Resnico iščejo v najbolj skritih kotičkih zgodovine, pogosto z lučjo pri belem dnevu, kot pravimo. Takšni 'fiksaciji' se včasih ne uspejo upreti niti zelo eminentni misleci; od Foucaultove obsedenosti za Raymondom Rousselom, Las Meninas, kitajskimi enciklopedijami in zaporniškimi urniki do Badioujeve preokupacije z apostolom Pavlom ter Negrijeve in Hardtove fiksacije na Spinozovo multitudo, da mislecev anglo-saksonske analitične tradicije, ki so skušali razložiti svet skozi en koncept, niti ne naštevamo.⁶ Vsekakor se pri našem delu zavedamo nevarnosti te *overinvestment* in jo na tem mestu zato tudi izpostavljam.

⁵ Tu želim opozoriti predvsem na to, da mi gre za analizo (genealogije) koncepta prostovoljne sužnosti, ne za analizo kronologije uporabe te besedne zveze. To, povedano v jeziku strukturalne lingvistike, pomeni, da bom pri drugih avtorjih iskal isti označenec pa čeprav bo zakrit z drugačnimi označevalci.

⁶ Omenimo le Fukuyamo in njegov koncept konca sveta in Huntingtonov koncept konflikta civilizacij.

1.3 Metodologija in metode proučevanja

Zastavitev magistrskega dela je kritična in interdisciplinarna ter upošteva tako sinhrono (kontekstualna, tekstovna analiza), kot diahrono (genealoška analiza) perspektivo. V ospredju bosta metodi analize primarnega vira – *Razprave o prostovoljni sužnosti* in analiza sekundarnih virov. Pri obravnavi *Razprave o prostovoljni sužnosti* in koncepta prostovoljne sužnosti se bomo naslonili na nekatere redke tekste (v večini gre za predgovore in spremne študije k izdajam *Razprave o prostovoljni sužnosti*), ki sistematično obravnavajo La Boétijevo misel, denimo Rothbardov uvod v *The Politics of Obedience* in Bonnefonove opombe in študije k de La Boétijevim zbranim delom (*Oeuvres complètes d'Estienne de La Boétie*).

1.3.1 Dialektična metoda

Dialektično metodo je v filozofiji razvil Hegel, ki se je pri tem naslonil na predhodno delo Heraklita, sholastične filozofije, Spinoze in nemške klasične filozofije. Dialektika je sovražna formalni aristotelovski propozicijski logiki, ki jo obtožuje nezmožnosti misliti nasprotja: »tako po navadi tudi pričakuje, da se bo kakemu navzočemu filozofskemu sistemu bodisi pritrjevalo bodisi oporekalo, in vidi v izjasnitvi o njem le bodisi eno bodisi drugo. Različnost filozofskih sistemov ne dojema tolikanj kot napredujoči razvoj resnice, kolikor v različnosti vidi le oporečje« (Hegel 1998, 10).⁷ Formalna logika si z izključitvijo možnosti protislovja ter identitete identitete in ne-identitete⁸ zapre možnost misliti objekt v svojem razvoju, njegovo procesualno dimenzijo. Svet vidi kot urejen, v ravnovesju, brez protislovij: »Dokler gledamo stvari kot mirujoče in nežive, vsako zase, drugo poleg druge in drugo za drugo, seveda ne naletimo na nobena protislovja v njih. Tu nahajamo neke lastnosti, ki so delno skupne, delno različne, da, druga drugi protislovne, toda v tem primeru so porazdeljene na različne stvari in torej nimajo nobenega protislovja v sebi« (Engels 1948, 137).

⁷ V Znanosti Logike Hegel formalni logiki očita še shematičnost, togost, inertnost, formalističnost, abstraktnost, praznost, kvantitativnost, deskriptivnost, komparativnost in analitičnost: »Njena določila veljajo v svoji negibni togosti in so le na zunanji način povezana med seboj. Pri sodbah in sklepih se operacije zvaja in naslanja predvsem na kvantiteto določil, in zato vse temelji na zunanji razliki, na goli primerjavi, vse se sprevrže v povsem analitičen postopek in brezpojmovno kalkuliranje« (Hegel 2001, 43).

⁸ Heglovo epistemologijo je mogoče označiti kot identiteto identitete in ne-identitete. Pri Heglu, ki gre tu za korak dlje od Schellinga, gre za sovpadanje opozicije subjekta in objekta z identičnostjo subjekta in objekta, ki se kaže kot edina možna (in zato nujna) forma spoznanja.

Kaj upravičuje uporabo dialektične metode v moji magistrski nalogi?⁹ Najprej je to sam koncept prostovoljne sužnosti, kjer imamo opraviti z *notranjo dialektiko*, saj v sebi združuje dva nasprotna momenta: svobodo in sužnost. Uporaba dialektične metode je tu nujna, saj v skladu s formalno logiko koncept prostovoljne sužnosti ni mogoč, je logična napaka in neobstoječa kategorija. Drugi argument v prid uporabe dialektične metode je diahrona perspektiva analize (analiza zgodovinskega razvoja idej, transformacije, mutacije, odnos med kontinuiteto in diskontinuitetami), ki razkriva *zunanjo dialektiko*, ki se kaže na ravni povezav in odnosov med idejami in koncepti. Tu, kjer formalna logika vidi le posamezne izseke, točke v času, in stanja, nam dialektična metoda ponudi procesualno optiko, ki skozi mehanizem negacije, odpravljanja opozicij in njihovega ponovnega vzpostavljanja, poveže posamezne momente in nam omogoči pregled nad razvojem ideje skozi časovna obdobja in širom različnih področij. Pri tem velja omeniti, da je uporaba dialektične metode del analize primarnih in sekundarnih virov, leži v njenem temelju in je torej več kot zgolj način analize, saj gre bolj za pogled, kot za orodje.

1.3.2 Primerjalna analiza

Kot sem zapisal že zgoraj, bom s primerjalno analizo tekstov La Boétiejevih predhodnikov in naslednikov, skušal izpostaviti ključne podobnosti in razlike ter orisati zgodovinski razvoj koncepta prostovoljne sužnosti. Kot pravi Hopkins (2008, 249), nam lahko primerjalna perspektiva pokaže običajne stvari z drugačne plati oziroma razkrije prej skrite elemente in izpostavi določene vzorce. Le s primerjanjem idej določenega avtorja z idejami drugih avtorjev, ki so pripadali istemu zgodovinsko-kulturnemu kontekstu, lahko podamo oceno pomena njegovih razmišljanj. Šele skozi primerjalno perspektivo vzpostavimo idejni kontekst, ki je pogoj zgodovinske analize idej. Tu ne gre za hermenevtiko v stilu Gadamerjevega kroženja med tekstom in kontekstom, saj sta pri tovrstni primerjalni analizi, ki se je bomo lotili v pričujočem delu, bistveni časovna dimenzija in posledično diahrona perspektiva.

Eden izmed ciljev magistrske naloge je pokazati na relevantnost La Boétiejevih razmišljanj za sodobno politično filozofijo. To lahko storimo s pomočjo primerjalne analize, saj z njo identificiramo podobnosti in razlike med politično-ekonomsko-družbenim kontekstom 16.

⁹ Na tem mestu je potrebno opozoriti na to, da dialektična metoda ne pomeni formalne aplikacije dialektičnih kategorij (teza, anti-teza, sinteza oziroma negacija in negacija negacije) na objekt, temveč nasprotno – identifikacijo dialektike, notranjih nasprotij v objektu samem.

stoletja in sodobnosti. Metoda primerjalne analize odlično dopolnjuje dialektično metodo, ki si jo lahko mislimo kot globinsko in vertikalno. Primerjava rabe La Boétiejevih idej na različnih področjih, nam za razliko od toka idej, ki ga zajame dialektična metoda, pokaže razvejenost idej po različnih področjih ter vzpostavi nekakšen pregled površinske horizontalne drevesne strukture idej.

1.3.3 Zgodovina idej ali arheologija?

Da sta poljubnost in spontanizem v izbiri in uporabi metod neprimerna, kažeta pa tudi na pretencioznost raziskovalca, je opazil Foucault, ko se je soočil s problemom uvedbe nove metode: »obstaja že dovolj metod, ki so sposobne opisati in analizirati govorico, tako da bi neizbežno izgledalo naduto, če hočemo dodati še eno« (Foucault 2001, 145). Zakaj torej ob vseh že navedenih metodah potrebujemo še eno metodo? Katera je ta metoda, kaj lahko z njeno uporabo pridobimo in kaj nam lahko odkrije?

Metoda zgodovine idej bi tu bila povsem odveč, saj isti teren pokrijeta že dialektična in primerjalna metoda, zato pa se zdi smiselna uporaba Foucaultove arheološke metode. Gre za povsem drugačno metodo, saj je »arheološka deskripcija idej natanko opuščanje zgodovine idej, sistematično zavračanje njenih postulatov in njenih postopkov, poskus da se zgradi neko povsem drugo zgodovino od tistega, kar so povedali ljudje« (Foucault 2001, 148–9). Foucault našteje 4 temeljne razlike med zgodovino idej in arheologijo:

1. »Arheologija ne poskuša definirati mišljenj, predstav, podob, tem in preganjanj, ki se skrivajo ali manifestirajo v diskurzih; temveč poskuša definirati te diskurze same, te diskurze kot prakse, ki se pokoravajo pravilom« (*ibid.*, 149).
2. »Arheologija ne teži k temu, da bi odkrila nepretrgano in neopazno tranzicijo, ki blago povezuje diskurze s tistim, kar jim predhodi, jih obdaja ali jim sledi« (*ibid.*, 149).
3. Arheologija definira »tipe in pravila diskurzivnih praks, ki prečijo individualna dela, ki jih včasih v celoti obvladujejo in jim vladajo, ne da bi jim karkoli ušlo; ki pa včasih vladajo zgolj enemu delu teh del« (*ibid.*, 150).
4. Arheologija ni »nič več in nič drugega kot neka vnovična pisava: neka urejena transformacija tistega, kar je bilo že zapisano v ohranjeni formi zunanosti. Ne gre za

vrnitev k sami skrivnosti izvora; gre za sistematično deskripcijo nekega diskurza-objekta« (*ibid.*, 151).

Če povzamemo: gre za analizo diskurzov; njihovih tipov, pogojev in pravil; za analizo diskurzivnih praks (kot političnih in ideoloških orodij), za poudarek na analizi diskontinuitet, za premik od iskanja skritih pomenov besedil k iskanju pravil, ki obvladujejo njihovo produkcijo (Foucault 2001, 145–51).

Arheološka metoda je za naš projekt uporabna, saj se v nasprotju z dialektično in primerjalno metodo loti meta-analize; prouči diskurze, znotraj katerih delujejo misli in ideje, razmerja med temi idejami pokaže v luči takratnih razmerij moči in tako analizi vsebinsko-tematskega konteksta doda še analizo politično-ideološkega konteksta.¹⁰ Arheološka metoda se razlikuje od Derridajeve dekonstrukcije, saj ne gre za analizo igre nasprotij in protislovij znotraj teksta (razen če celoten diskurz razumemo kot tekst). Gre nam predvsem za identifikacijo trenj in bojev na področjih, kjer delujejo La Boétiejeve ideje in koncepti. Zanima nas na kakšen način so La Boétiejeve ideje intervenirale v diskurz tiste dobe, kako (če sploh) so ga prestrukturirale, kje in na kakšen način so pustile svoj pečat. Arheološka metoda nam omogoči, da namesto idej na sebi opazujemo ideje za sebe, namesto dialektike znotraj koncepta ali med koncepti z arheološko metodo odkrivamo učinke idej na svoje okolje (politični kontekst, razmerja moči, diskurzivne prakse).

¹⁰ Na tem mestu nikakor ne trdim, da je vsebinsko-tematski kontekst ločen od politično ideološkega konteksta, saj se vsebina idej neke dobe oblikuje pod vplivom in znotraj določenih razmerij moči v družbi. Ločitev je tu zgolj analitične narave in za potrebe metodološke razmejitev.

2 ÉTIENNE DE LA BOÉTIE IN RAZPRAVA O PROSTOVOLJNI SUŽNOSTI

»Pour ce coup, je ne voudrais sinon entendre comme il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon qu'ils lui donnent.«¹¹

Étienne de La Boétie, Razprava o prostovoljni sužnosti

2.1 Zgodovinski kontekst

Preden preidemo na analizo La Boétijevega dela, se pomudimo pri zgodovinskem kontekstu njegovega nastanka ter pri ključnih procesih in dogodkih, ki so neposredno vplivali na avtorja in njegov način razmišljanja ter pisanja. Opravimo najprej pripravljalna arheološka izkopavanja, proučimo plasti v katerih se nahajajo najdbe, da bi se v naslednjem koraku lahko posvetili analizi tega, kar smo izkopali. Najprej bomo na kratko orisali splošni zgodovinski kontekst Evrope 16. stoletja, za tem pa še posebni zgodovinski kontekst Francije, v kateri je živel in kot jo je poznal La Boétie.

Étienne de La Boétie se je rodil leta 1530 v mestecu Sarlat na jugozahodu Francije ter umrl leta 1563 nedaleč stran v Bordeauxu. Zgodovinski čas v katerem deluje naš avtor je torej predvsem 2. polovica 16. stoletja – obdobje izteka renesanse in humanizma v Italiji (Machiavelli umre leta 1527, Pico della Mirandola 1494 in Leonardo Da Vinci leta 1519) ter prihoda renesanse v Francijo. Za začetek občutnejšega renesančnega vpliva v Franciji lahko postavimo leto 1495, ko se Karel VIII. vrne z bojnega pohoda po Italiji, od koder prevzame nekatere renesančne ideje pa tudi vojni plen (umetnine) ki nato služijo kot zgled francoskim ustvarjalcem. Renesansa in humanizem dobita v Franciji svoje lokalne posebnosti, a zadržita bistvene značilnosti in ohranita kontinuiteto z izvornim italijanskim duhovnim gibanjem (Hozjan in Potočnik 2002, 162–165). Hkrati s širjenjem renesančnih vplivov, ki pomeni določeno revolucijo v mišljenju in obrat k človeku, v tem obdobju pride do morda še bolj usodnih dogodkov, ki imajo daljnosežne posledice na razvoj svetovne zgodovine. Gre namreč

¹¹ »V tem trenutku želim razumeti samo to, kako je mogoče, da toliko ljudi, vasi, mest in ljudstev včasih trpi pod enim samim tiranom, ki nima druge moči kot tiste, ki mu jo dajo le-ti« (La Boétie 1983, 132)

za Kolumbovo odkritje Amerike leta 1492,¹² ki pomeni prvi stik evropske civilizacije z radikalno drugačnimi kulturami ter tako sproži določeno krizo evropske (evropocentrične) kozmologije ter še utrdi renesančni skepticizem do vsega, kar je veljalo do tedaj.

V približno istem času na področju Svetega rimskega cesarstva (današnje Nemčije) deluje Marin Luther, ki leta 1517 s svojimi 95. tezami sproži reformacijo, ki pomeni prvi resnejši izziv za avtoriteto Cerkve po vzhodno-zahodni shizmi, ki se je zgodila skoraj pol tisočletja pred tem. Reformacija in zatem verske vojne zajamejo večji del Evrope in med drugim usodno vplivajo na politični razvoj Francije ter močno zaznamujejo La Boétieja in njegovo mišljenje.

Sredina 16. stoletja je tudi čas izjemne moči turškega imperija, ki s svojo vojaško močjo nezadržno prodira v osrčje Evrope. Tu ne gre le za turške vpade in plenjenje, kot jih poznamo na območju današnje Slovenije, ampak za precej bolj sistematično strategijo osvajanja, ki kulminira leta 1529, ko Turki sicer neuspešno oblegajo Dunaj. Ob vseh notranjepolitičnih in zunanjepolitičnih pretresih po Evropi v izbruhih pustoši kuga, proti kateri se oblasti in prebivalstvo še vedno ne znajo uspešno boriti. Črna smrt še poglubi bedo kmečkih množic, ki morajo ob samovolji in izkoriščanju fevdalne gospode prenašati še cerkvene davke in trpeti lakoto zaradi občasnih slabih letin. Evropo tako v istem obdobju kot verski spori pretresajo tudi kmečki upori, ki so sredi 16. stoletja še posebno številčni in množični. Mednje spadata tudi Slovenski kmečki upor 1515 in Hrvaško-slovenski kmečki upor 1573 ter Nemška kmečka vojna med leti 1524-1525 (Hozjan in Potočnik 2002, 192–196). Še zlasti pri slednji je izrazita povezava verskega in razrednega boja,¹³ saj slednji pri Luthru, še bolj pa pri Thomasu Müntzerju najde zaveznika in se do neke mere ideološko artikulira. Naključje ni niti, da se v tem obdobju v Evropi kažejo prvi zametki kapitalizma, ki začne v tradicionalne obrti uvajati nove metode proizvodnje in nove proizvodne odnose – založništvo in manufakturo. Dejstva, da je mogoče v Nemški kmečki vojni govoriti o razrednem boju in zaslediti številne podobnosti s kasnejšimi oblikami razrednega boja v zgodovini, ni prezrl Friedrich Engels, ki govori kar o 'nemški revoluciji' in piše: »Paralela med nemško revolucijo l. 1525 in revolucijo 1848–1849 se je tako vsiljevala, da je tedaj nisem mogel popolnoma opustiti. Obe sta potekali

¹² Upoštevati je potrebno, da so se informacije v tistem času širile bistveno počasneje kot danes in da so novice o odkritju Amerike prispele z večletno, v primeru oddaljenih in ruralnih predelov pa najverjetneje večdesetletno zamudo. Druga težava je bila, da so informacije o odkritju Amerike prihajale v valovih, bile nepopolne in ker so se večinoma prenašale ustno, polne raznih domišljjskih dopolnil, ki so zapolnila vrzeli v zgodbah in dodala marsikaj svojega.

¹³ Nemara bi lahko pri izbruhu Nemške kmečke vojne govorili celo o naddoločenosti, tako kot poskuša Althusser (1962) v eseju Protislovje in naddoločenost pojasniti začetek in uspeh Oktobrske revolucije v Rusiji.

v enakih oblikah, ko je ena in ista knežja vojska po vrsti zatrla različne krajevne vstaje drugo za drugo in so meščani nastopali dostikrat v obeh primerih na smešno podoben način« (Engels 1977a, IV 182).

Čas, v katerem živi Étienne de La Boétie, je tudi čas politične fragmentacije nemških in italijanskih dežel na eni strani, in centralizacijskih teženj v Španiji in Franciji na drugi strani. Tam ravno v tem obdobju začno nastajati države (ki pa še niso nacionalne!) v modernem pomenu besede. V Španiji in Franciji se začne vzpostavljati močna osrednja oblast in sčasoma se uveljavi absolutna monarhija, vzpostavi se enotna administracija, oblikuje se uradni jezik (v Franciji je zelo izrazito zatiranje regionalnih jezikov in dialektov), meje postajajo vse bolj stalne in postopoma se oblikuje koncept suverenosti. Centralizacija politične moči se ne dogaja le v praksi, ampak je utemeljena tudi v Machiavellijevi politični filozofiji, ki v Vladarju kliče po združitvi politično fragmentiranih in v permanentno vojno zapletenih italijanskih mestnih državic pod vodstvom enega vladarja. Kot pravi že na začetku Vladarja: »Tako Italija še vedno kakor mrtva čaka, kdo bi utegnil biti tisti, ki bo zacelil njene rane, naredil konec plenitvam v Lombardiji, vojnim dajatvam v Neapeljskem kraljestvu in v Toskani ter ozdravil njene že dolgo prisajene tvore. Videti je, kako prosi Boga, naj ji pošlje človeka, ki jo bo rešil teh barbarskih grozot in objestnosti; videti je, kako je vsa pripravljena in nared hoditi za praporom, samo če se bo našel kdo, ki ga poprime« (Machiavelli 2003, 93).

Če torej povzamemo splošni zgodovinski kontekst Evrope 16. stoletja: gre za eno izmed najbolj turbulentnih obdobj v evropski zgodovini in za čas, ko Evropo pretresajo številni konflikti (verski, razredni, idejni, zunanji). To je čas razmaha razsvetljskih idej, ki marsikje spodkopljejo vero v avtoriteto uveljavljenih družbenih institucij (Cerkve, plemstva, monarhije) in načnejo družbeni konsenz.

Potem, ko smo se seznanili z orisom družbeno-političnih dinamik v Evropi, pa si sedaj pogledjmo kakšen je v tem obdobju politični razvoj v Franciji, kako se tam zrcalijo turbulence, ki pretresajo Evropo in do kakšnega izraza pride razsvetljska miselnost v La Boétiejevi domovini.

Čeprav je Francija prek Burgundije in Provanse deloma v stiku z intelektualnim vrenjem renesanse in humanizma v Italiji, je v 15. stoletju prezaposlena z notranjimi problemi, predvsem s Stoletno vojno. Renesansa v Francijo tako prispe šele ko jo po invaziji Italije prinese kraljeva vojska. Če si na tem mestu dovolimo šalo, bi lahko rekli, da če bi Francozi takrat vedeli kako zelo bodo renesančne ideje zamajale temelje tedanje znanosti in družbeno-

političnih avtoritet, bi morda italijanske umetnine, knjige in ostale razsvetljenske artefakte, ki so jih domov prinesli kot plen, pustili ležati kar tam. Razsvetljenska miselnost še zdaleč ni bila splošno razširjena, ampak se je držala večinoma univerz in nekaterih razsvetljenih dvorov. Še zlasti univerze so pri difuziji naprednih idej igrale pomembno vlogo, a zaradi tega tudi pogosto prihajale v konflikt s cerkvenimi in posvetnimi avtoritetami (Hampton 2003, 181–184). Tudi La Boétieja, kot pripadnika ozke družbene elite, ki si je v tistem času lahko privoščila študij, je močno zaznamovalo univerzitetno okolje Univerze v Orléansu.

Kot je poudaril Augustin Thierry, je bilo 16. stoletje tudi stoletje politike. Polje politike se je prvič v zgodovini vzpostavilo kot avtonomni objekt proučevanja in se ločilo od etike, za kar gre zasluga Machiavelliju. Nič manj pomembni pa pri razmišljanju o politiki kot taki niso bili Thomas More, Erazem Rotterdamski in Lefèvre d'Étaples.¹⁴ Političnim problemom se niso mogli izogniti oziroma jih zreducirati na etične ali verske niti Luther, Calvin in Müntzer (Goyard-Fabre 1983, 59–60). Francijo v tem času zaznamuje naraščanje napetosti med verskimi skupnostmi, ki v zadnjih letih La Boétiejevega življenja prerastejo v odprti konflikt med rimskokatoliško Cerkvijo in hugenoti (francoskimi kalvinisti). Saint-Germainskemu ediktu o priznanju verske tolerance, ki ga izda Katarina Medičejska leta 1562, že čez slaba dva meseca sledi pokol hugenotov v Vassyju, istega leta pa še bitka v Dreuxu, kjer katoliška vojska porazi hugenotsko. Grozeča nevarnost verske vojne temeljito zaznamuje de La Boétiejevo življenje, njegov *Weltanschauung* in pisanje.

2.2 Življenje in delo Étienne de La Boétieja

Na tem mestu ne želimo podati podrobne biografije Étienne de La Boétieja, temveč le predstaviti nekaj ključnih dogodkov in procesov v njegovem življenju, ki so relevantni za razumevanje njegovega dela, ter v obrisih skicirati njegov intelektualni razvoj. Étienne de La Boétie se je, kot smo zapisali zgoraj, rodil leta 1530 v plemiški družini v Sarlatu. Njegov oče je bil poročnik, mati pa sestra predsednika lokalnega parlamenta v Bordeauxu. Oče, zatem pa tudi mama sta umrla zgodaj, tako da je skrb za mladoletnega Étiennea in za njegovo izobrazbo prevzel njegov stric in hkrati tudi boter. Že pri desetih letih se deček, ki ga je odlikovala izjemna bistrost, začel poglobljati v svet antične literature. Ob finančni podpori strica mu je

¹⁴ Lefèvre d'Étaples je v primerjavi z drugimi renesančnimi misleci izven Francije nekoliko manj poznan. Gre za francoskega renesančnega misleca in humanista, ki je bil sicer teolog. Čeprav je imel velik vpliv na reformacijo v Franciji, se sam nikoli ni zavzemal za shizmo, ampak si je prizadeval za notranjo prenovno Cerkve.

bil omogočen študij prava na univerzi v Orléansu.¹⁵ Omenjena univerza je v tistem času prostor širjenja novih in za tisti čas radikalnih renesančnih idej, ki nasprotujejo uveljavljenim sholastičnim dogmam in v skladu s Protagoro zatrjujejo, da je le »človek merilo vseh stvari.« De La Boétie se tudi na univerzi izkaže kot briljanten študent, s širokim spektrom interesov in globokim poznavanjem klasikov (še zlasti Cicera). Prav toliko kot študiju prava ali še bolj se posveča filozofiji, zgodovini, filologiji in poeziji – skratka gre za splošno izobraženega renesančnega humanista (Goyard-Fabre 1983, 17–20).

Leta 1554 je de La Boétie izvoljen v parlament v Bordeauxu,¹⁶ kjer opravlja funkcijo sodnika, svetovalca in pogajalca. V tem času spozna in se spoprijatelji z Michelom de la Montaignom in še danes je de La Boétie današnjim bralcem verjetno bolj kot po lastnih delih poznan kot najboljši prijatelj Michela de la Montaigna, ki je o njunem prijateljstvu pisal v svojih Esejih. Oba velika človeka tistega časa družijo skupno zanimanje za antiko, prevevajo ju renesančne ideje in humanistični ideali, zavzemanje za pravičnost in (predvsem versko) toleranco. Toleranca je sicer že dlje časa vrednota, za katero se zavzemajo intelektualci širom Evrope, med drugim tudi Thomas More in Pico de la Mirandola. De La Boétie je moral nemočno opazovati, kako je z razmahom verskih konfliktov njegovo prizadevanje za toleranco vedno znova naletelo na gluha ušesa. Ni mogel razumeti verskega fanatizma in do konca je ostal lojalen podpornik kralja in njegove politike, ki je priznavala katolicizem za državno religijo, a hkrati pozivala k reformi in tako skušala pomiriti sprti strani. De La Boétie, v vzpenjajoči se karieri tako na dvoru in v parlamentu, v trenutku najintenzivnejšega intelektualnega ustvarjanja in najodločnejšega političnega angažmaja nenadoma zboli in umre leta 1563 (Goyard-Fabre 1983, 21–28).

La Boétie naj bi Razpravo o prostovoljni sužnosti napisal v času študija leta 1549 pri svojih komaj osemnajstih letih. Delo je bilo objavljeno šele leta 1574, enajst let po avtorjevi smrti. Z razpravo (podrobneje jo bomo obravnavali v naslednjem razdelku) postane utemeljitelj politične filozofije v Franciji in so-utemeljitelj (skupaj z Machiavellijem) politične filozofije nasploh. Poleg Razprave o prostovoljni sužnosti de La Boétie ni napisal veliko. V njegovi

¹⁵ Omeniti velja, da je bil študij prava v Franciji v 16. stoletju precej drugačen od študija prava, kot ga poznamo danes. Študij je izhajal iz rimske jurisprudence, ki je bila neločljivo povezana s poznavanjem grških in rimskih klasikov, odpirala pa je vrata tudi v filozofijo, zgodovino, umetnost, študije mrtvih in živih jezikov. Prav tedaj je bil v Franciji študij prava v izjemnem vzponu, pravniki pa zelo čislani in iskani, ne le na sodiščih in kot odvetniki, temveč tudi na dvorih kot svetovalci. Ob tem je potrebno omeniti še, da je bila univerza v Orléansu za tisto v Parizu takrat druga največja v Franciji in sploh ena najbolj priznanih v Evropi (Goyard-Fabre 1983, 18–19).

¹⁶ Parlament je imel takrat predvsem svetovalno vlogo in zelo omejene pristojnosti, ki niso vključevale politične moči (zakonodajne funkcije), ampak je šlo bolj za administrativno in sodniško institucijo.

zapuščini poleg omenjenega dela najdemo le še skromen obseg poezije (nekaj sonetov) in prevode besedil antičnih avtorjev, omenimo le zgodovinarja Ksenofona in Plutarha. Posvetimo se zdaj podrobnejši analizi de La Boétiejevega *magnum opusa* - Razprave o prostovoljni sužnosti.

2.3 Razprava o prostovoljni sužnosti

Na tem mestu se ne bomo posvečali obnovi tega, četudi kratkega besedila, ampak bomo namesto tega izpostavili le nekaj najpomembnejših točk, ki so ključne za njegovo obravnavo. La Boétie začne Razpravo s citatom, ki ga Homer v Iliadi položi v usta Odiseju: »Ne vidim nič dobrega v služenju več gospodarjem. Naj le en bo gospodar, naj le en bo kralj« (La Boétie 1983, 131). La Boétie se strinja s prvim stavkom, a je kritičen do Homerja in zavrača njegov drugi stavek, saj po njegovem ne vemo zagotovo ali bo ta človek, ki mu je zaupana vsa oblast, dober ali ne. Na tej točki La Boétie poudari, da mu ne gre za primerjavo različnih oblik vladavine (monarhije, republike), ampak želi le razumeti, kako pride do tega, da »toliko ljudi, vasi, mest in ljudstev včasih trpi pod enim samim tiranom, ki nima druge moči kot tiste, ki mu jo dajo le-ti« (La Boétie 1983, 132). Lahko rečemo, da je že tu na samem začetku izpostavljena osnovna ideja besedila – gre za eno najbolj temeljnih vprašanj s področja politične filozofije – kako se vzpostavi odnos med vladajočim(i) in vladanimi ter zakaj in kako se ta asimetrični odnos ohranja, kljub temu, da vladani v moči (v povsem aritmetično-fizičnem smislu) daleč prekašajo vladarja, ki je en sam? Seveda se nam danes to vprašanje lahko zdi naivno; vemo, da v politiki ne gre le za seštevanje posameznih sil (kot se denimo dogaja v fiziki z vektorji), da je ključen dejavnik politične moči poleg represije kot fizične moči tudi ideologija ter da vladar v resnici nikoli ni sam, ampak vlada s pomočjo svojih pribočnikov, medtem ko ljudstvo nikoli ni homogeno, ampak ga vselej delijo različna prepričanja in interesi. Kljub tej navidezni naivnosti La Boétiejeve začetne zastavitve, lahko vidimo, da je v besedilu že na samem začetku v ozadju pravzaprav na delu spraševanje o legitimnosti vsake vladavine oziroma kakršne koli hierarhije, kar prepoznamo kot temeljno lastnost anarhizma. V tem pogledu se La Boétie ne kaže kot naiven politični filozof, ampak se vzpostavi tudi kot za svoj čas (ne pozabimo, da je bilo delo napisano v 1. polovici 16. stoletja!) izjemno radikalen mislec. Keohane (1977, 121) v nasprotju s tem izpostavlja konservativnejši vidik Razprave, in sicer kot prevladujoč ton in čustvo, ki ju je mogoče

zaslediti v Razpravi, izpostavlja La Boétiejev prezir do vulgarnih množic, saj so po njegovem mnenju preveč podložne in niso sposobne racionalne sodbe. Po mnenju Keohana gre za zelo elitistično razpravo pa tudi za zelo pesimistično. La Boétie vidi upanje zgolj v peščici neuklonljivih ljudi, ki se po svoji inteligenci, vrednotah in izobrazbi ločijo od množice. Le ta peščica naj bi bila torej sposobna ohranjati pri življenju plamen svobode,¹⁷ medtem ko je mogoče večino prebivalstva zvabiti v sužnost in jo prepričati, da se odreče svobodi v zameno za kruh in igre, za varnost, slavo, navidezno moč in bogastvo. Po mnenju Keohana (1977, 121) je tovrstni elitizem prevladoval v celotni francoski moralni in politični teoriji tistega časa. Kljub temu pa meni, da si La Boétie zasluži naziv humanista, saj se je kot večina renesančnih piscev zgledoval po klasični antiki, se je ukvarjal s problemi človeka in človeštva ter zaupal v človekove sposobnosti (pa čeprav jih je prisojal le peščici).

De La Boétie skuša na zastavljeno vprašanje, torej na vprašanje kako lahko ljudje prenašajo vladavino tirana, ki je sam brez moči in mu jo dajejo šele sami, odgovoriti na več načinov. Najprej išče vzrok v človekovi naravi, ki se mora včasih v strahu za lasten obstanek podrediti sili,¹⁸ vendar se zdi, da s tem pojasnilom ni zadovoljen in v nadaljevanju išče druge vzroke.¹⁹ Zdi se mu, da prebivalci kake dežele včasih najdejo med seboj kakega odličnika, ki se še zlasti v izrednih razmerah, izkaže s sposobnostjo predvidevanja, pogumom, modrostjo in večino vladanja. Temu človeku nato kot priznanje njegovih zaslug in v znak hvaležnosti poklonijo posebne pristojnosti, s tem pa ga »odstranijo z mesta kjer je delal dobro in ga postavijo na položaj, kjer lahko dela zlo« (de La Boétie 1983, 133).²⁰

La Boetie v svoji razpravi postavlja pod vprašaj legitimnost vsake avtoritete, ne le posamezne oblike vladavine, s čemer se uvršča med začetnike anarhizma. Nobenega dvoma ni, da se v konfliktu med vladarjem in ljudstvom postavlja na stran ljudstva in da ljudstvu priznava suverenost. Izredno zanimiva bi bila primerjava med La Boétijem in Machiavellijem, ki pa se ji v okviru pričujočega dela ne moramo podrobneje posvetiti. Opozorimo le na bistveno razliko v objektu proučevanja in namenu tekstov. Če je pri Machiavelliju objekt proučevanja

¹⁷ Tudi Machiavelli (1999, 175) meni, da »so bili vsi, ki so kovali zarote, veliki ljudje ali pa vladarjevi bližnji znanci.«

¹⁸ Na tem mestu zgolj opozorimo na podobnost s Heglovim smrtnim bojem dveh samozavedanj, skozi katerega vznikne odnos med gospodarjem in hlapcem. Tej podobnosti se bomo podrobneje posvetili v naslednjem poglavju.

¹⁹ De La Boétie meni, da bi v primeru podreditve nekaj posameznikov tiranu lahko govorili o strahopetnosti, v primeru podreditve tisočev ali milijonov pa ne gre več za strahopetnost.

²⁰ Tu lahko brez težav prepoznamo idejo o tem, da oblast kvari, anticipiramo lahko celo misel, da več pristojnosti (oblasti), kot je dano nekomu, večja je verjetnost zlorabe. V osnovi enako misel je stoletja kasneje še bolj jasno izrazil lord Acton.

vladar, so to pri La Boétiju vladani. Machiavelli je napisal priročnik za vladarja, v katerem pojasnjuje kakšne strategije in taktike naj uporabi, da si bo podredil ljudstvo in obdržal oblast. La Boétie je storil obratno; napisal je priročnik za vladane, nekakšnega anti-Vladarja. Na to namiguje celo alternativni francoski naslov Razprave - *Contr'un* ali *Proti-enemu*, v katerem razgalja strategije in taktike vladanja, v manjši meri pa tudi nakazuje pot do osvoboditve.

Naprednost La Boetiéjevega razmišljanja je mogoče prepoznati tudi v ločitvi med funkcijo vladarja in osebo, ki to funkcijo zaseda.²¹ Oseba vladarja ni nič močnejša, nič pametnejša od povprečnega človeka iz množice, vlada le zaradi in s pomočjo moči množice, ne zaradi svoje lastne moči. Prehod od svobode k sužnosti pri La Boétiju nosi pečat nenaravnosti, odmika od naravnega stanja k umetno ustvarjenemu stanju. Najhujše tako zanj ni sužnost sama, ampak dejstvo, da jo ljudje sprejmejo in celo vzljubijo in se torej obnašajo v nasprotju s svojo naravo, ki jim je kot najdragocenejšo lastnost podarila svobodo. La Boétie govori tudi o pozabi svobode in na tem mestu odpira vprašanje kolektivnega spomina. Nekoč svobodni ljudje so pozabili, da so bili nekoč svobodni (ali pa vsaj njihovi predniki), njihovo stanje sužnosti se jim zdi naravno in samoumevno. Kot pravi, je navada prvi vzrok prostovoljne sužnosti.

La Boétie v Razpravi navaja primere iz antične zgodovine in mitologije ne toliko, da bi pokazal svojo poznavanje zgodovine in poznavanje tekstov klasične antike, ampak predvsem zato, da bi se izognil cenzuri, saj bi bilo nanašanje na aktualne politične razmere, med katere sodi tudi vzpon moči in centralizacija monarhije, kar na ta način posredno in implicitno kritizira, lahko zanj osebno zelo nevarno. Kot menita Gunn in Wilding (2012, 177–178), so mnogi raziskovalci in analitiki na La Boétijevo razpravo gledali predvsem kot na mladostno delo napisano kot vaja v retoriki. Nemara to tudi res je, še bolj verjetno pa se nam zdi, da je bil tudi format vaje v retoriki bolj v funkciji zakrivanja subverzivne politične vsebine spisa in distanciranja od radikalnih stališč, ki so zastopana v knjigi.²² Po drugi strani drži, da je La Boétie celo življenje veljal (tako ga je opisoval njegov najboljši prijatelj Montaigne in tako se je opisoval sam) za predanega katolika, kljub temu, da so se na njegov tekst najbolj navezovali in ga za svojega smatrali Hugenoti, ki so bili s katoliki v izrazito sovražnih odnosih (Gunn and Wilding 2012, 177–178). Avtor Razprave o prostovoljni sužnosti je sicer dobro razumel politično vsebino verskih vojn. Sprevidel je, da ne gre toliko za boj med

²¹ Gre za spoznanje, ki se običajno pripisuje Maxu Weberu, ki je do njega prišel šele konec 19. stoletja.

²² Iz zgodovine znanosti in filozofije vemo, da so bila avtorjeva stališča, ki bi jih oblast lahko smatrala kot nevarnost ali napad nase, pogosto položena v usta zgodovinskih ali izmišljenih likov ali pa predstavljena v obliki retorične vaje, pogosto v dialogu, kjer ni bilo mogoče povsem povezati besed neke osebe z avtorjevimi stališči.

pogledi na vero, Boga, doktrinami in bogoslužjem, ampak predvsem za boj za politično prevlado nad ozemljem in ljudmi. Razumel je kako se religijo s pomočjo simbolike in spektakla zlorablja za politične cilje.

Vladar (oziroma politična oblast na splošno) po mnenju La Boétija uporablja dve glavni strategiji vladanja: eno za preproste ljudske množice in drugo za izobraženo elito. Naklonjenost prvih skuša kupiti z majhnimi darili in jo pridobiti skozi religijo in spektakel. Druge skuša kooptirati in jim v zameno za poslušnost ponuja v zameno predvsem slavo, čast, bogastvo in moč. Vendar kljub temu vedno obstajajo ljudje, ki se nočejo podrediti, ki ne priznavajo oblasti, ki hočejo svobodo in nad katerimi noben sistem ne more imeti popolne kontrole. La Boétie torej vidi vsako vladavino kot luknjičasto, saj vedno obstajajo razpoke v katerih se ohranja svoboda.

Kljub temu pa pri La Boétiju ne najdemo nobene prave teorije prevrata, upora ali revolucije, ampak kvečjemu nekaj, kar bi lahko imenovali za zamatke teorije ne-kooperacije ali pasivnega upora (ki so jih pozneje razvijali Henry David Thoreau, Gandhi, Negri, Holloway in drugi). To je točka, kjer je La Boétie najbolj izviren ter hkrati luciden in presenetljivo naiven. Iz njegovega nasveta »soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres«²³ – »odločite se da ne boste več služili, in prosti boste« – veje neka neznosna lahkost osvoboditve in z njo nekakšen prezir do množic, ki so si same krive za svoj položaj.²⁴

2.4 Notranja dialektika koncepta prostovoljne sužnosti

Kot je bilo omenjeno že v uvodu na začetku, koncept prostovoljne sužnosti v sebi združuje dva nasprotna, izključujoča se momenta, oziroma tezo in antitezo: prostovoljnost (svobodo) in sužnost (nesvobodo). Poglejmo si zdaj поближе dialektiko teh dveh momentov.

Zanimivo je, da La Boétie prostovoljne sužnosti ne omenja praktično nikjer, razen v naslovu istoimenske razprave,²⁵ pa vendar skozi različne prispele govori o tem konceptu.

²³ La Boétie 1983, 168.

²⁴ Spominja na »qu'ils mangent de la brioche!« Marije Antoniete.

²⁵ Samo enkrat je prostovoljna sužnost omenjena v samem besedilu (z izjemo naslova), in sicer pravi takole: »Rekli bomo torej, da se človeku vse stvari, na katere se navadi, zde naravne, torej je prvi razlog za prostovoljno sužnost navada« (de La Boétie 1983, 150).

Deloma je temu tako zaradi novosti koncepta.²⁶ Da bi ga lahko La Boétie uporabil, ga je prisiljen razložiti in ta razlaga zavzame večji del razprave, kar priča o tem, da gre za zapleten in problematičen koncept. Kljub temu, da razlaga koncepta nameni veliko prostora, le-tega nikoli eksplicitno ne definira. Morda je v tej vsebinski nedoločenosti tudi čar koncepta prostovoljne sužnosti, saj dopušča različne interpretacije, ki se osredotočajo na različne pomenske nianse te sintagme. Tem niansam se bomo v luči zgodovinskega razvoja (genealogije) ideje prostovoljne sužnosti in njene povezave s sorodnimi razmišljanji posvetili v naslednjem razdelku, pred tem pa si pogledjmo kako, na sebi lasten posreden način, prostovoljno sužnost definira La Boétie.

La Boétie v prvem odstavku razprave postavi vprašanje, ali je bolje da človek služi enemu ali več gospodarjem oziroma ali je republika boljša oblika vladavine kot monarhija. Kljub temu, da to vprašanje zastavi takoj na začetku, pa nanj ne odgovori, z njim se celo ne želi ukvarjati, saj pravi: »To vprašanje naj ostane za nek drugi čas, saj zahteva samostojno obravnavo, ki na sebi prinaša vse vrste političnih razprav« (La Boétie 1983, 132).²⁷ Ne moremo zanesljivo vedeti, ali se La Boétie tega vprašanja ni želel lotiti zaradi njegove politične občutljivosti ali pa je menil da res zasluži posebno obravnavo in ga je morda želel obravnavati kdaj kasneje. Če nas prvi odstavek vodi v slepo ulico, pa nas drugi odstavek razprave takoj popelje k njenemu bistvu, saj v njem La Boétie kar najjasneje izrazi svoj namen in poda prvo posredno in implicitno definicijo prostovoljne sužnosti: »V tem trenutku želim razumeti le, kako je mogoče, da toliko ljudi, toliko vasi, toliko mest, toliko narodov, trpi enega samega tirana, ki nima druge moči, kot tisto, ki mu jo dajejo sami; ki jim lahko škodi le, če so sami pripravljene to trpeti; ki jim ne more prizadejati nobenega zla, razen če raje trpijo, kot da se mu zoperstavijo« (La Boétie 1983, 132). Ta element, da smo ljudje pogosto raje pripravljene trpeti, kot se upreti, se v besedilu na različnih mestih še večkrat ponovi. Tudi sicer gre za znan motiv, ki ga pred tem srečamo vse od Platona in Epikteta do sodobne politične filozofije. Gre za dolgo genealogijo, ki bržčas kulminira v Heglovi dialektiki gospodarja in hlapca, kot analizi procesa podrejanja. Ta motiv pa nam ni tuj niti Slovincem, saj je v javnem diskurzu pogosto govora o hlapčevski identiteti, ki da je rezultat stoletij življenja pod tujimi vladarji, ki so v kolektivni spomin vtisnila neizbrisen pečat. Vsi veliki družbeno politični pretresi, od NOB do nedavnih vstaj se morajo torej soočiti s to oviro.

²⁶ Deloma bi lahko rekli, da razlaga koncepta skozi metafore, prisprodebe, aluzije in primere iz zgodovine sodi k tedanjemu stilu pisanja, ki je močno črpal iz grško-rimskih klasikov zgodovinopisja in leposlovja.

²⁷ V izvorniku je uporabljena beseda "*dispute*", kar lahko prevajamo bodisi kot razprava ali v bolj zaostreni obliki kot nestrinjanje in konflikt.

Zanimiva so tudi La Boétiejeva razmišljanja o napredovanju oziroma povzdigovanju ljudi na višje položaje zaradi zaslug. Takole pravi: »Če so prebivalci države odkrili neko veliko osebnost, ki je pokazala veliko sposobnost zaščite prebivalstva, veliko drznost pri njegovi obrambi, veliko skrb pri vladanju, in če se jo od tedaj navadijo ubogati ter ji podelijo določene privilegije, ne vem, če je to modro, saj jo s tem premestijo z s položaja, kjer je počela dobro in povišajo na mesto, kjer lahko dela slabo« (La Boétie 1983, 133). Naš avtor torej zagovarja, naj ljudje, ki delajo dobro, ostanejo na istem položaju, saj z njihovim povišanjem tvegamo, da jih bodo privilegiji in nova funkcija 'spridili' in bodo začeli delati slabo. Pri tem je jasno razvidno da je de La Boétie sposoben dobro razlikovati med osebo in funkcijo, ki jo le-ta zaseda in da se zaveda vpliva konteksta na njeno delovanje. V zgornjem navedku je razvidna previdnost glede distribucije moči, in že lahko slutimo kasnejše besede Lorda Actona o tem, kako oblast kviri, absolutna oblast pa kviri absolutno.

3 PROSTOVOLJNA SUŽNOST V SFERI POLITIKE (GENEALOGIJA KONCEPTA PROSTOVOLJNE SUŽNOSTI)

»Razsvetljenje je človekov izhod iz nedoletnosti, ki je je kriv sam.«

Immanuel Kant, Kaj je razsvetljenje?

La Boetijev koncept prostovoljne sužnosti se brez dvoma umešča v polje politike in političnega, zato ga bomo najprej obravnavali na njegovem domačem terenu.²⁸ Pri tem se bomo naslonili na nekaj klasikov politične filozofije, ki bodo služili kot osnova za genealoško sledenje konceptu skozi zgodovino.²⁹ Večina avtorjev, ki jih bomo obravnavali v nadaljevanju se neposredno ne navezuje na La Boetija in ga tudi ne navaja, kar pa ne pomeni, da z njegovim delom niso bili seznanjeni. Vprašanje seznanjenosti z deli La Boetija bi zahtevalo obsežno in celostno tekstualno analizo celotnih korpusov del vseh obravnavanih avtorjev, čemur se v pričujočem delu ne moremo zadovoljivo posvetiti, zato bomo to vprašanje pustili ob strani. Poleg genealogije koncepta (oziroma tematike) prostovoljne sužnosti, bo poudarek tudi na analizi razvoja koncepta – zanimalo nas bo kako in v kakšno smer je vsak od obravnavanih avtorjev obravnaval to tematiko in v katere smeri jo je razvijal dalje.

3.1 Antična filozofija

Številni predsokratiki, še zlasti sofisti, so vznik razmerja sužnosti pojasnjevali z bojem in jih upravičevali z večjo močjo gospodarja nasproti sužnju, na primer Heraklit: »Boj je oče vsemu, je vsemu kralj: ene izkaže za bogove, druge za ljudi, iz enih naredi sužnje iz drugih svobodne« (Sovre 2002, 75). Kalikles je menil, da je »krivico trpeti sramotnejše ko krivico delati« in »da je pravično, ako ima plemeniti in močnejši več ko manj močni« (Sovre 2002,

²⁸ Kasneje se bomo posvetili tudi aplikaciji koncepta prostovoljne sužnosti na področje ekonomije in psihologije. Pri tem je pomembno vedeti, da sferi psihologije in ekonomije seveda nista sferi politike, sta pa vseeno politični sferi v smislu, da lahko tudi na teh področjih prepoznamo določena razmerja moči, ideološke in politične diskurze ter procese.

²⁹ Vnaprej velja opozoriti, da ta genealogija ne more biti ne reprezentativna ne izčrpna, saj bi v tem primeru le to poglavje nekajkrat presežlo predvideno dolžino pričujočega magistrskega dela. Prvi kriterij izbire avtorjev je bila tematska sorodnost, torej obravnava prostovoljne sužnosti, četudi ta koncept ni bil eksplicitno uporabljen. Drugi kriterij izbire sta bila predvsem prepoznavnost in pomen avtorjev, saj sem s tem želel pokazati na pomen tematike prostovoljne sužnosti v zgodovini politične misli in izpostaviti dejstvo, da so se z istim ali podobnim konceptom in tematiko ukvarjali avtorji, ki jih štejemo med klasike politične teorije.

155). Enakega mnenja je bil Trasimachos Halkedonski, ki je trdil, da »pravica ni drugo kot pravica močnejšega« (Sovre 2002, 158). Na to razmerje so vselej gledali ne le s politično realistične in pragmatične pozicije, ampak predvsem s perspektive vladarja ter ljudstvo smatrali za pasivno. Pomembna izjema je bil Evripides, ki je podobno kot La Boétie menil, da vladani v ničemer niso slabši od svojih vladarjev oziroma, da se ljudje razlikujejo le po njihovem družbenem statusu, funkciji, nazivu in imenu: »Kar sužnja sramoti, je zgolj ime; v vsem drugem suženj vrl in pošten, za las ni slabši kakor svobodnjak« (Sovre 2002, 194). Sokrat s svojo intervencijo moralne filozofije prekine dolgo realistično tradicijo³⁰ v zgodnji politični filozofiji, pozornost odvrne stran od vladarjev in nastavi ogledalo ljudstvu samemu. Ljudi, ki veljajo za izobražene in cenjene nadleguje z vprašanji, na katera ne znajo odgovoriti ter si s svojimi provokativnimi pogledi, ki rušijo ugled in legitimnost vladajočih, nakoplje njihov bes ter na koncu tudi smrtno obsodbo. Njegove besede v obliko dialogov prenese Platon, pri katerem najdemo tudi enega najzgodnejših motivov prostovoljne sužnosti v politični filozofiji – prisposodo o votlini.

Platon opisuje skupino ljudi, ki živijo priklenjeni na jamsko steno. Vse svoje življenje zrejo v sence, ki jih proizvaja ogenj in različni predmeti, ki ga zakrivajo, vse to pa se dogaja za njimi, tako da vidijo le sence predmetov, ne predmetov samih. Ker je to vsa realnost, ki jo vidijo, ujetniki menijo da je to tudi vsa realnost, ki obstaja. Enemu od ujetnikov se uspe osvoboditi in sprevidi, da sence ne predstavljajo realnosti (Platon 2006, 1162–1163). Do tu imamo opraviti z običajno obliko sužnosti in prisile (ujetniki v jami prikovani ob steno ipd.), ki sicer ni politična, ampak epistemološka, lahko bi rekli celo ideološka.³¹ Gre za sužnost, ki ima elemente prostovoljnosti, saj bi ujetniki ostali ujetniki tudi po tem, ko bi jih nekdo želel osvoboditi,³² ali kot pravi Platon, bi tistega »ki bi jih skušal osvoboditi ter voditi gor, ubili, če bi ga na kakšen način lahko zgrabili z rokami in umorili« (Platon 2006, 1164). Platon sicer ne pojasni kako so se ljudje znašli v votlini, a lahko si predstavljamo, da jih je z zvijačo ali obljudo tja speljal kak odličnik, ki so mu zaupali in verjeli ter da so po nekaj rodovih življenja v votlini pozabili, da je bil njihov rod kdaj svoboden. Tudi, če bi jih osvobodili okov, bi ostali

³⁰ Pogosto se na to tradicijo pozablja, saj so se predsokratiki (z izjemo sofistov in nekaterih posameznikov) ukvarjali predvsem z osnovnimi ontološkimi in epistemološkimi vprašanji nastanka in delovanja kozmosa, sil v naravi, razmerja med ljudmi in bogovi in tako naprej. Za utemeljitelja realizma v politični teoriji in kot utemeljitelja same politične teorije tako nekoliko nepravilno postavljamo Machiavellija in s tem delamo krivico tem avtorjem, ki so o podobnih temah, včasih tudi na podoben način, pisali skoraj dve tisočletji pred njim.

³¹ Nesvoboda, vkljenjenost in nezmožnost premikanja so bolj kot v funkciji politične kontrole v funkciji kontrole zavesti in spoznavanja zapornikov.

³² Tudi La Boétie prostovoljno sužnost obravnava bolj kot podaljšanje prisilne sužnosti (ljudje so v bistvu prosti pa kot vztrajniki še vedno ostajajo vpeti v stare vzorce delovanja), kakor proces zaslužnjevanja.

ujetniki svojih predstav in ne bi hoteli zapustiti jame – ostali bi v razmerju prostovoljne sužnosti (do samih sebe).³³

Kdo od starih bi o suženjstvu in sužnosti vedel več od nekoga, ki je sam bil suženj? Epiktet, ki se je rodil kot sin sužnje in sam ostal suženj do svoje osvoboditve, je živel med letoma 50 in 120 našega štetja ter deloval kot tajnik na Neronovem dvoru. Kot meni Senegačnik (2000, 157), naj bi bila izkušnja suženjske usode »vzrok temu, da je bil vse življenje tako rekoč obseden z iskanjem neodvisnosti in svobode, pa četudi le v njeni negativni obliki, kot zanikanje vsake omejitve in prisile (takšna negativna koncepcija svobode je pravzaprav zelo značilna za helenistične filozofije).« Pri Epiktetu najdemo idejo o prostovoljni sužnosti (ki sicer ne nastopa pod tem imenom) v nekoliko jasnejši obliki kot pri starih Grkih. Vzroka za podrejanje ljudi ne išče v tiranu ali v represiji, ki jo ta vrši nad njimi, temveč v ljudeh samih, saj pravi: »Kaj torej vznemirja ljudi in jim naganja strah v kosti? Tiran in njegovi telesni stražarji? Nikar! Bitja, ki je po svoji naravi svobodno, ne more vznemiriti in prestrašiti nič drugega kot ono samo« (Epiktet 2000, 26). Naslanja se torej na pojem (človeške) narave, v katero postavlja temelj (ne)svobode človeka. Človek je torej po svoji naravi svoboden in le on sam lahko svojo svobodo omeji ali se ji odpove. Kot primer svobodnega človeka navaja Diogena³⁴ in pravi takole: »Diogen je bil svoboden. Kako to? Ne zaradi tega, ker bi bil sin svobodnih staršev (saj ni bil), ampak ker je bil sam tak, ker je odpravil iz svojega življenja vsa oprijemališča, za katera bi se lahko nanj obesila sužnost, in ker ni bilo poti, po kateri bi se mu lahko kdo približal; na njem ni bilo šibke točke, za katero bi ga lahko zgrabil in zasušnil« (Epiktet 2000, 102). Sužnost po Epiktetu vselej nastopi kot posledica neke šibke točke, je nekaj, kar se naseli v vrzeli, ki obstaja v subjektu in ki se potem kot rakasta tvorba razrašča in sčasoma obvlada celoten subjekt. Človek je zaradi svoje notranje šibkosti po Epiktetu pripravljen žrtvovati ali celo prodati svojo sužnost za občutek varnosti ali ugodja. Pri njem najdemo celo nastavke teorije blagovnega fetišizma (ki jo bomo v poglavju o prostovoljni sužnosti v sferi ekonomije obravnavali nekoliko kasneje): »Prenehajte že, pri bogovih vas rotim, občudovati snovne dobrine, nehajte že prodajati same sebe v sužnost – najprej stvarem, potem pa zaradi njih še ljudem, ki jih lahko zagotovijo ali pa odvzamejo« (Epiktet 2000, 43).

³³ Kot trdi Marx (1977, 150–188), je za uspešno emancipacijo Žida potrebna tudi njegova emancipacija od samega židovstva (in države od religije). Podobno je pri dekolonizaciji: emancipacija ni le emancipacija od kolonialnega sistema, osvoboditev izpod tuje nadvlade, ampak tudi in predvsem emancipacija od prevzetih in ponotranjenih kolonialnih form razmišljanja, emancipacija od notranjega kolonizatorja, kar je odlično razumel Frantz Fanon (2003, 15–35). Ne gre le za gospodarja zunaj nas, ampak predvsem za gospodarja znotraj nas – tudi na ta način lahko vidimo razliko med neprostovoljno in prostovoljno sužnostjo.

³⁴ Gre za Diogena iz Sinope (znanega tudi pod imenom Diogen iz soda ali Diogen cinik) in ne za Diogena Laertskega.

Ta navedek je sicer tipičen ne le za Epikteta, ampak za celotno stoiško filozofijo, od Zenona do Seneke in Marka Avrelija, saj stoicizem temelji ravno na vzpostavitvi določene distance in indiferentnosti do materialnega sveta, na osvobajanju od vsega, kar bi nas lahko prizadelo in na sprejemanju in sprijaznjenju z vsem, kar nam življenje prinaša. Vendar pa s tem, ko se tako trudimo, da ne postanemo sužnji svojih strasti, ravno postajamo sužnji na neki meta-ravni – postajamo sužnji svojega strahu pred sužnostjo.

Po zatonu Rimskega cesarstva, vzponu krščanstva in vzpostavitvi fevdalizma, v zahodni filozofiji nastopi dolgo obdobje, ko razprava o prostovoljni sužnosti (pa tudi o svobodi) domala zamre. Nadomestijo jo pozivi k ubogljivosti in podrejanju, ki temeljijo na Svetem pismu. Tako je v Pismu Efežanom denimo zapisano: »Sužnji, ubogajte svoje zemeljske gospodarje kakor Kristusa, v strahu in trepetu, v preprostosti srca, ne zaradi videza, kakor da bi hoteli ugajati ljudem, ampak kot Kristusovi sužnji, ki iz srca izpolnjujejo Božjo voljo. Služite z dobro voljo kakor Gospodu in ne kakor ljudem. Saj veste, da bo vsak prejel od Gospoda po tem, kar bo naredil dobrega, bodisi suženj bodisi svobodnjak« (Sveto Pismo 2003, Ef6:5–8). Krščanstvo, sprva progresivno in emancipatorično versko pa tudi politično gibanje, se izteče v zahtevo po podreditvi zemeljski avtoriteti kot predstavnici božje avtoritete in vse do renesanse je postavljanje legitimnosti te povezave pod vprašaj skrajno nevarno početje, tako, da so se Machiavelli, La Boétie in drugi renesančni avtorji³⁵ prvič po več stoletjih ponovno lotili vprašanja svobode na splošno in posebej prostovoljne sužnosti. Ker smo zgodovinski kontekst La Boétijevega dela osvetlili že na začetku pričujočega dela, se na tem mestu ne bomo ponovno vračali k renesančnim razpravam, ampak si bomo v nadaljevanju ogledali, kako ideja o prostovoljni sužnosti nastopa pri politično-filozofskih naslednikih renesanse – angleških in francoskih kontraktualistih.

3.2 Kontraktualisti

3.2.1 Hobbes

Thomas Hobbes velja za začetnika kontraktualizma, oziroma političnih teorij, ki se sklicujejo na koncept družbene pogodbe. Hobbes v *Leviatanu* razpravlja o družbeni ureditvi in zagovarja

³⁵ Sem lahko prištejemo še Pico della Mirandola, Montaigna pa tudi Galileo Galileja in Giordana Bruna, čeprav se nista primarno ukvarjala z vprašanjem človeka in njegove svobode.

družbeno pogodbo, v kateri je oblast položena v roke absolutnemu suverenu. Morda bolj kot sama pogodba, je znan njegov opis naravnega stanja – *Bellum omnium contra omnes* (vojne vseh proti vsem),³⁶ nas pa bo zanimal predvsem prehod iz naravnega stanja v stanje družbe, torej sklenitev družbene pogodbe. Strah pred drugimi, ki nam strežejo po življenju, da bi ohranili ali povečali svoje bogastvo, je po Hobbesu glavni razlog vstopanja v pogodbene odnose. Da bi zaščitili sami sebe, smo pripravljeni sklepati kompromise in se obvezati, da se bomo v zameno za življenje in njegovo varnost, odpovedali svobodi ali udobju. »Pogodbe v katere vstopamo zaradi strahu so obvezujoče. Na primer, če se zavežem, da bom sovražniku plačal odkupnino ali služil v zameno za svoje življenje, sem k temu primoran. Gre za pogodbo, pri kateri eden dobi življenje, drugi pa zanj dobi denar ali služenje« (Hobbes 2006, 92–93).³⁷ Da bi ohranili sami sebe, se ljudje, ki so dotlej predstavljali brezoblično skupino posameznikov (*multitudo*) povežejo v skupnost (*commonwealth*), pri čemer oblast nad seboj zaupajo enemu ali več ljudem (Hobbes 2006, 120).³⁸ Kot vidimo, je Hobbesova politična filozofija diametralno nasprotna La Boétievi, saj zagovarja prostovoljno podreitev družbeni pogodbi, pa čeprav za ceno svobode, medtem ko slednja ostaja za La Boetieja najpomembnejša človeška lastnost, ki je nikoli ne bi smeli žrtvovati. Vendar pa moramo opozoriti, da ne La Boétie, ne Hobbes na odpoved svobodi in na prostovoljno sužnost ne gledata v absolutnih kategorijah – nikoli se namreč ne odpovemo (in ne moremo odpovedati) vsej svobodi in nikoli se ne moremo (ali nas ne morejo) tako zaslužniti, da bi bili povsem nesvobodni, kar je dokazoval že prej omenjeni Epiktet.

³⁶ Gre za anarhično stanje v katerem ne more uspevati nobena družba, nikakršna obrt ali umetnost in kjer je ob vsesplošnem nasilju in nevarnosti človekovo življenje, kot se izrazi Hobbes (2006, 89) »*solitary, poor, nasty, brutish, and short*«, oziroma samotno, revno, neprijetno, kruto in kratko.

³⁷ Po današnjih pravnih normah bi bile takšne pogodbe, kot jih predlaga Hobbes, nične. Nekaj stoletij kasneje se je z vprašanjem svobode, da se odpovemo svobodi (preko pogodbe) ukvarjal John Stuart Mill, ki je menil takole: »S tem ko se proda za sužnja, se odpove svobodi; odpove se kakršnikoli prihodnji rabi svobode. S tem torej pobije svoj prvotni smoter, sam namen, ki je upravičitev tega, da upravlja s seboj. Ni več svoboden, ampak je sedaj v položaju, ki ga ne moremo več smatrati v njegovo korist in v katerem bi prostovoljno želel ostati. Načelo svobode ne more zahtevati, da naj bo svoboden, da bi se odpovedal svobodi. Ni svoboda, da ti je dopuščeno, da si odtujiš svobodo.« (Mill 1991, 114). Gre za navedek, ki ga je Fuchs (2001, 232) izpostavil kot mesto, kjer se Mill odpove svojemu absolutnemu liberalizmu in pragmatično pristane na antiliberalno in paternalistično prepoved odpovedi lastni svobodi.

³⁸ Hobbes razlikuje med tremi oblikami vladavine: monarhijo, aristokracijo in demokracijo, pri čemer je sam jasno na strani prve.

3.2.2 Rousseau

Rousseau v svoji politični filozofiji niha med občudovanjem naravnega stanja svobode in nujnostjo vsaj delni odpovedi le-temu in podreditvi avtoriteti družbene pogodbe. V Družbeni pogodbi razlikuje med izvornim stanjem svobode in trenutnim stanjem sužnosti, saj pravi: »Človek se rodi svoboden, a vsepovsod je vkovan v verige. Tisti, ki se ima za gospodarja drugih, je sam še večji suženj kot oni« (Rousseau 2001, 13). Zanimiv je predvsem drugi stavek, saj gre za anticipacijo nekakšne napačne zavesti ali ideologije – tisti, ki se ima za gospodarja drugih, misli, da je svoboden, pa je v resnici dvakrat suženj – prvič ker je podvržen neki drugi avtoriteti (bodisi zemeljski bodisi nebesni), drugič pa, ker je suženj lastne predstave o tem, da ni suženj.³⁹ Podobno kot v Družbeni pogodbi, začne Rousseau tudi v Emilu,⁴⁰ katerega prvi stavek se glasi: »Vse je dobro, kar pride iz stvarnikovih rok, vse se spridi v človekovih rokah« (Rousseau 1997: 31). Svoboda in enakost ter vse dobro so nam dani s strani stvarnika, ljudje pa smo ta darila nehvaležno zavrgli. V nadaljevanju Rousseau razvije še nekaj podobnih idej, ki gredo v smer kritike civilizacije in idealizacije naravnega življenja.⁴¹ Če pri Hobbesu človek šele z žrtvovanjem (dela) svoje svobode in z vstopom v prostovoljno sužnost postane človek v polnem pomenu besede, pa je za Rousseauja vsako žrtvovanje svobode korak stran od človeškosti: »Odreči se svoji svobodi pomeni odreči se svoji človeškosti, pravicam človeštva, celo svojim dolžnostim« (Rousseau 2001, 18). Če je pri Hobbesu veljavna vsaka pogodba, tudi tista, ki je sklenjena iz strahu in potrebe po samoohranitvi, tudi tista, ki ima za posledico prehod v sužnost, pa je Rousseau (2001, 17) drugačnega mnenja: »Trditi, da nekdo preda samega sebe brezplačno, je trditi nekaj absurdnega in nepojmljivega; tako dejanje je nezakonito in nično že samo po sebi, kajti tisti, ki to stori, ni pri zdravi pameti. Trditi pa nekaj takega o celotnem ljudstvu pomeni proglasiti ga za norega; a norost ni vir pravice.« Francoski kontraktualist opozarja na nepovratnost takšnih pogodb že v Razpravi o izvoru neenakosti med ljudmi, saj pravi: »Ko se ljudstva navadijo na gospodarje, ne morejo več shajati brez njih« (Rousseau 1993, 14). V Družbeni pogodbi gre še dlje, ko meni da »suženj zgubi v okovih vse, celo željo, da bi se jih rešil;

³⁹ Tukaj najdemo podobno strukturo, kot pri Sokratovem vztrajanju, da »ve le to, da ničesar ne ve«, kar ga dela za najmodrejšega človeka v Grčiji. Človek, ki živi v sužnosti in se tega zaveda, vsaj razume svoje stanje, razume v čem je svoboden in v čem ne.

⁴⁰ Rousseau, Jean Jacques (1997) *Emil ali o vzgoji*. Novo mesto: Pedagoška obzorja.

⁴¹ Rousseaujeva kritika seveda ni kritika celotne zahodne civilizacije, temveč le njenega trenutnega stanja in ustroja. Je otrok svojega časa, ki z meščanskega stališča kritizira aristokracijo, njene norme, vrednote in institucije, med katere sodi tudi vzgoja, o kateri govori v Emilu. Vzgoja bi morala po njegovem temeljiti bolj na spodbujanju in razvijanju otrokove lastne ustvarjalnosti, ozirati bi se morala na otrokov značaj in upoštevati njegove interese (Kontio 2003: 10–16).

sužnost ljubi, kakor so Odisejevi tovariši ljubili svojo preobrazbo v živali« (Rousseau 2001, 15). Tu je Rousseau veliko bližje La Boétiju kot Hobbes. Za razliko od La Boétija, ki je v resnici skeptičen do vsake oblasti,⁴² pa verjame, da so bili vladarji prvotno postavljeni kot varuhi svobode in da bi morali še naprej opravljati to funkcijo. Medtem, ko je La Boétie veliko bolj občutljiv za zlorabe oblasti, Rousseau še vedno nekoliko naivno verjame v to, da je poslanstvo vladarjev v osnovi dobro: »Nesporno je torej, in to je temeljno načelo vsakega političnega prava, da so si ljudje postavili glavarje zato, da bi branili njihovo svobodo, in ne zato, da bi jih zaslužili. Če imamo vladarja, je rekel Plinij Trajanu, je to zato, da nam ni treba imeti gospodarja« (Rousseau 1993, 69).

Rousseau razlikuje med naravno in državljansko svobodo – da bi pridobil drugo, se mora odreči prvi: »Tisto, kar človek z družbeno pogodbo izgubi, sta njegova naravna svoboda in neomejena pravica do vsega, kar ga mika in kar lahko doseže; to pa, kar pridobi, sta državljanska svoboda in lastništvo nad vsem, kar ima« (Rousseau 2001, 26). Kar je še bolj zanimivo pa je, da poleg implikacije prostovoljne sužnosti v njegovi politični teoriji nastopa tudi antipod te ideje, namreč ideja o prisilni svobodi: »Da torej družbeni dogovor ne bi bil prazen obrazec, vsebuje nepisano obveznost, ki edina daje moč ostalim, namreč, da bo vsakogar, ki bi se upiral podrežati obči volji, k temu prisililo vse telo: kar ne pomeni nič drugega, kakor da bo prisiljen biti svoboden« (Rousseau 2001, 26). Obča volja je torej za Rousseauja tista, ki posamezniku zagotavlja svobodo, ki mu preprečuje, da bi se ji odpovedal in tako varuje njegovo človeškost. Tako kot La Boétie, tudi Rousseau meni, da lahko človek zapade v sužnost le zaradi svoje šibkosti, ne zaradi zunanjih razlogov. Rousseau svobodo razume kot podrežitev svojim lastnim zakonom: »slediti nagibom poželjivosti je suženjstvo, pokoravati se zakonom, ki si jih sam postaviš, pa je svoboda« (Rousseau 2001, 27). Gre torej za nasprotje med podreditvijo čustvom in instinktom na eni ter razumom na drugi strani.⁴³ Zanj je bistvo družbene pogodbe dejstvo, da vsak sam sebe podredi obči volji (ki ni enako kot volja vseh ljudi, ki je le seštevek posameznih volj) in s tem postane član nedeljive celote, ki je civilna družba. Za Rousseauja predstavlja pristop k družbeni pogodbi najbolj prostovoljnije dejanje na svetu, saj pravi: »En sam zakon je, ki že po svoji naravi zahteva enoglasno privolitev vseh. To je družbena pogodba. Kajti civilna združitev je najprostovoljnije dejanje na svetu; ker se vsak človek rodi svoboden in je sam svoj gospodar, si ga nihče in pod nobeno

⁴² Keohane (1977, 127) meni, da so La Boétijejeve premise anarhistične, saj nasprotuje vsem oblikam institucionalizirane avtoritete in dominacije. V nasprotju s tem je Keohane vidi La Boétijev zaključek, ki ni prav nič anarhističen in ne poziva k nikakšni revolucionarni akciji. Kot bomo pozneje videli pri Rousseauju, se La Boétie posveti predvsem obravnavi procesa podrejanja.

⁴³ Gre za formulacijo, ki nam je znana že od stoikov.

pretvezo ne more podvreči brez njegove privolitve« (Rousseau 2001, 97). Tu navidezno prihaja v konflikt s prvim stavkom svoje Razprave o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi, saj tam pravi, da se človek rodi svoboden a je (sedaj) vsepovsod vkovan v verige, tu pa prehod od predhodnega naravnega stanja k sedanjem državljanškemu stanju definira kot dejanje, ki je svobodno ter ki ima za cilj in posledico svobodo. Iz zagate se spretno reši z univerzalno metodo za razreševanje paradoksov – dialektiko: »Kako!? Da se lahko svoboda ohranja le s podporo sužnosti? Morda. Skrajnosti se dotikajo. Vse, česar ni v naravi, ima svoje hibe, in civilna družba jih ima več kakor vse drugo. Včasih je tvoj položaj tako nesrečen, da si lahko ohraniš svobodo le na škodo svobode drugega in da je državljan popolnoma svoboden le, če je suženj do skrajnosti zaslužjen. Tak je bil položaj Šparte. Kar pa se tiče vas, moderni narodi, sužnjevi sicer nimate, pač pa ste sužnji vi sami; njihovo svobodo ste plačali z lastno« (Rousseau 2001, 90).

3.2.3 Locke

John Locke velja za klasičnega liberalnega avtorja in je kot tak imel ogromen vpliv ne le na politično, ampak tudi na ekonomsko misel (nekateri temelje neoliberalizma iščejo prav pri njegovi obsedenosti z zasebno lastnino). Vendar pa nas bodo tukaj zanimale predvsem njegove ideje, ki se navezujejo na idejo prostovoljne sužnosti in na proces podrejanja ter katerih večino najdemo v Drugi razpravi o oblasti. Gre za teorijo družbe, ki je v opisu naravnega stanja bližje Hobbesu kot Rousseauju, torej ga vidi kot kaotično stanje vojne vseh proti vsem.

Locke, za razliko od Hobbesa, kjer je naravno stanje stanje vojne vseh proti vsem, loči med naravnim stanjem, kot stanjem popolne svobode in enakosti, ter vojnim stanjem, ki se vzpostavi, ko ljudje začno sreči en drugemu po življenju, ali kot pravi sam Locke: »*razlika med naravnim stanjem in vojnim stanjem*, ki sta, čeprav so ju nekateri pomešali, tako daleč drug od drugega, kakor sta daleč na eni strani stanje miru, dobrohotnosti, vzajemne pomoči in ohranitve ter na drugi strani stanje sovražnosti, zlobe nasilja in vzajemnega uničevanja« (Locke 2010, 145). Za predmet pričujočega dela je najzanimivejša Lockova obravnava suženjstva, ki sledi obravnavi naravnega in vojnega stanja. Ne strinja se z Robertom

Filmerjem,⁴⁴ in njegovo definicijo svobode kot stanja, ki vsakomur dopušča, da počne kar se mu zljubi, kot da ga ne omejujejo zakoni. Locke ponudi svojo definicijo svobode, ki v sebi vključuje omejitve, saj pravi: »Svoboda človeka v družbi je, da je podrejen le zakonodajni oblasti, ki je nastala s soglasjem v politični skupnosti, in v nobeni drugi, v tem da ni podrejen gospostvu nobene volje in omejitvam nobenega zakona, razen tistega, ki ga bo uveljavila zakonodajna oblast v skladu z zaupanjem, ki je vanj položeno« (Locke 2010, 148). Locke torej svobodo v prvi vrsti definira kot svobodo v okvirih podreditve zakonodajni oblasti – prostovoljno sužnost abstraktnim zakonskim normam, ki so produkt kolektivnih odločitev. Gre torej na nek način za podreditev svoji lastni volji, izraženi skozi občo voljo – za podreditev ljudstva samemu sebi. Kot pri drugih dveh kontraktualistih, tudi Lockova teorija družbene pogodbe vsebuje moment prostovoljne odpovedi svobodi, ki poraja prostovoljno sužnost, pri tem pa izpostavlja pomen začetne svobode: »Človek, ki nima oblasti nad svojim lastnim življenjem, namreč ne more s sporazumom ali s svojim soglasjem niti samega sebe zaslužjiti drugemu« (Locke 2010, 148).

Za Locka je svoboda tesno zvezana z lastništvom, zanj je 'imeti' temelj 'biti'. Privatne lastnine ne razume zgolj v smislu lastništva stvari, ampak jo aplicira tudi na osebe z uvedbo pojma samolastništva: »Čeprav so Zemlja in vsa podrejena bitja skupna last vseh ljudi, ima vsak človek v lasti svojo osebo, do katere razen njega nihče nima pravice« (Locke 2010, 151). Iz samolastništva izpelje tudi lastništvo nasploh, saj je človek prek lastništva nad seboj lastnik tega, kar proizvede. Prostovoljna sužnost se skozi to perspektivo zvede na odpoved zasebni lastnini in, če ta Lockov argument pripeljemo do konca in apliciramo na sodobnost, lahko vse oblike skupne lastnine in kolektivne proizvodnje od kmečkih zadrug do delavskih kooperativ razglasimo za oblike prostovoljne sužnosti. Kot bomo videli na koncu tega poglavja, so temu sklepu odločno nasprotovali socialisti in levi anarhisti, ki so kolektivno lastnino in kolektivne oblike proizvodnje razumeli diametralno nasprotno od Locka – kot oblike skozi katere je mogoče udejanjati neposredno ekonomsko demokracijo (kot zamenjavo ali komplement politične demokracije) in ki odpirajo pot za izhod iz prostovoljne sužnosti skozi ekonomsko emancipacijo. Na tem mestu velja poudariti, da se je razprava o ekonomskem vidiku prostovoljne sužnosti, ki jo je odprl Locke, nadaljevala šele v 19. stoletju, ko so jo v polemiki s klasično politično ekonomijo najprej načeli utopični socialisti in anarhisti, za tem pa še marksisti. Do takrat je, tekom razsvetljenstva in še zlasti nemške klasične (idealistične)

⁴⁴ Angleški politični teoretik znan predvsem po delu Patriarcha, v kateri ponudi obrambo naravne oziroma božanske pravice monarhov do vladanja.

filozofije, ki vzpostavlja most med razsvetljenstvom in romantiko, prevladovala razprava o političnih in metafizičnih vidikih prostovoljne sužnosti, kar si bomo pobližje pogledali v nadaljevanju.

3.3 Razsvetljenci

3.3.1 Spinoza

Če kdo, je Spinoza zaslužen za to, da se je vprašanje prostovoljne sužnosti iz okvirov političnih in redkeje ekonomskih razprav preneslo na metafizično raven in se ga obravnavalo v kontekstu binarne dvojice svoboda/nujnost. Temelja Spinozove metafizike sta zavrnitev Descartesovega dualizma in rigidnega ločevanja med duhom in telesom ter zavrnitev sholastičnega transcendentalizma. Namesto tega za temelja svoje metafizike v Etiki vzame monizem in imanenco ter vse podvrže enemu zakonu – zakonu nujnosti: »V naravi stvari ni danega ničesar slučajnega, ampak je vse iz nujnosti božje narave določeno za to, da biva in deluje na neki določen način« (Spinoza 2004, 118). Ta metafizična predpostavka pa ima konsekvence tudi v polju političnega. Kot zapiše v pismu G. H. Schullerju (Spinoza 2002, 908): »pravim, da je svobodno le tisto, kar obstaja in deluje le iz nujnosti svoje narave.« Nesvobodno po Spinozi obstaja in deluje po drugem ali celo po Drugem. Za Spinozo je svoboda torej nujnost delovanja podreditev samemu sebi, je delovanje v skladu s svojo (vnaprej določeno) naravo – gre za precej mehanično predstavo, v kateri je svoboda razumljena kot sledenje našemu 'notranjemu programu'.

Svoboda je nujnost, mehanično in v poenostavljeni obliki, pravi Spinoza,⁴⁵ in s tem postavi temelj za nemško klasično filozofijo, zlasti za Hegla, ki je svobodo razumel kot prepoznanje nujnosti, čeprav elemente prepoznanja, reflektivnosti in (samo)zavedanja najdemo tudi pri Spinozi, zlasti ko zavrača poglede stoikov, ki so prostovoljno sužnost videli kot sužnost našim telesnim potrebam in afektom ter svetovali njihovo obvladovanje. Za Spinozo obvladovanje afektov ni tako pomembno, kot je pomembno razumevanje njihovega delovanja. Vsak od nas je »zmožen umeti svoje afekte vsaj deloma jasno in razločno, če že ne popolnoma, in potemtakem tudi doseči, da od njih manj trpi« (Spinoza 2004, 334). Tu Spinoza z nekoliko

⁴⁵ Še enkrat na nekoliko drugačen način v Teološko-politični razpravi: »svoboda nujnosti delovanja ne odpravi, temveč jo, nasprotno, postavi« (2003, 48).

naivno vero v razum⁴⁶ že utira pot razsvetljenstvu. Najpomembnejša tema njegove Teološko-politične razprave je zagovor svobode (filozofskega) razmišljanja (nasproti teološkemu dogmatizmu), ki ga Spinoza vidi v tesni zvezi s svobodo: politična svoboda (odsotnost prisile) zagotavlja svobodo razmišljanja (odsotnost samocenzure), ki ponovno podpira politično svobodo (kritično razmišljajoči, nepodredljivi državljani). Prostovoljna sužnost pri Spinozi dobi obliko odpovedi rabi razuma, intelektualne lenobe, ali, kot v spremni študiji k Teološko-politični razpravi, zapiše Jan Bednarik: »Spinoza in Goya se spogledujeta: spanec razuma ustvarja pošasti« (Spinoza 2003, 311).

Polje razuma in politike se stikata tudi v drugih dveh razpravah: Razpravi o izboljšavi uma in Politični razpravi. V slednji meni, da je »človek najbolj neodvisen tedaj, ko ga v največji meri vodi razum, in da je potemtakem najmočnejša in najbolj neodvisna tista država, ki je utemeljena in vodena z razumom« (Spinoza 1997, 62). Hkrati svobodo poveže z upanjem in nesvobodo s strahom, kar je storil že La Boétie, ki je strah navedel kot enega glavnih razlogov za prostovoljno sužnost: »Svobodno množico namreč vodi bolj upanje kakor strah, podvrženo pa, nasprotno, bolj strah kakor upanje: kajti prva si prizadeva skrbeti za življenje, druga pa samo izogniti se smrti« (Spinoza 1997, 63). To misel, ki je skoraj identična kot pri La Boétiju, dalje razvije v Teološko-politični razpravi, kjer, nanašajoč se na ljudstvo, zapiše: »Po odstranitvi kralja bo začutilo potrebo, kot so jo nekoč preroki, da ga nadomesti z drugim, ta pa bo postal tiran ne po svoji volji, marveč po sili razmer« (Spinoza 2003, 266–7). Gre za zelo sorodno misel tisti, ki jo o premestitvi človek z mesta, kjer dela dobro, tja kjer lahko škodi, razvije La Boétie.

3.3.2 Hegel

Morda bi nam kdo zameril, če bi od Spinoze prešli neposredno k Heglu, brez da bi pri tem omenili vsaj Kanta. Kant za predmet pričujoče razprave ni posebno zanimiv, saj se njegov prispevek k razpravi o prostovoljni sužnosti bolj umešča v splošno razsvetljijsko stališče, kot da bi ga oblikoval poseben pristop k predmetu. Tako v Eseju *Kaj je Razsvetljenstvo?* Slavno

⁴⁶ Za razsvetljenstvo je značilna vera v vlogo razuma pri izboljšanju družbe. Večini avtorjev je skupen optimizem in prepričanje, da lahko že z razumevanjem določenega problema ta problem rešimo. Konkretno pri Spinozi: če afekte razumemo, si zmanjšamo ali celo odpravimo trpljenje. Razum tu nastopa kot univerzalno zdravilo, ima blažilno in emancipatorno vlogo. Marx je kot eden najpomembnejših kritikov tovrstnega lepodušništva v 11. tezi o Feuerbachu ostro ločil interpretacijo in spreminjanje sveta, še bolj uničujoč pohod proti razsvetljijskemu malikovanju razuma pa je nadaljevala frankfurtska šola, predvsem Adorno in Horkheimer v Dialektiki razsvetljenstva.

meni, da je »človekov izhod iz nedoletnosti, ki je kriv sam« (Kant 1987, 9–13). Gre torej za že prej omenjeno idejo o tem, da razum omogoča človeku izhod iz prostovoljne sužnosti, v kateri je tičal zaradi neuporabe razuma oziroma zaradi intelektualne lenobe. Tudi nasploh je, kar se tiče dialektike svobode in nujnosti, Hegel bolj črpal iz Spinoze kakor iz Kanta, sebe je štel za spinozista, spinozizem pa za sploh edino mogočo filozofijo. Pri obravnavi Heglovega prispevka k razumevanju prostovoljne sužnosti, se bomo naslonili na znameniti razdelek o gospostvu in hlapčevstvu iz Fenomenologije duha.

Samozavedanje je po Heglu na sebi in za sebe šele, ko obstaja za neko drugo samozavedanje, oziroma ko jo slednje pripozna. Vse do te točke nam je Hegel slikal podobo in proces samozavedanja, kot čisto ukvarjanje Duha s samim seboj, torej kot na prvi pogled popolnoma intrasubjektivno dejavnost, sedaj pa smo priča dramatičnemu obratu, saj se postopek samozavedanja razcepi in preide v intersubjektivnost. Imamo dve samozavedanji, ki obe želita pripoznanje s strani drugega, da bi lahko bili za sebe, ter se tako zapleteta v boj: »Razmerje obeh samozavedanj je torej določeno tako, da se sami in drugo drugo *potrdita* z bojem na življenje in smrt« (Hegel 1998, 105). Iz tega boja izide kot zmagovalec samozavedanje, ki za pripoznanje zastavi svoje življenje, kot poraženec pa samozavedanje, ki se je zaradi strahu pred smrtjo pripravljeno temu pripoznanju odpovedati: »Oba momenta sta bistvena; – ker sta najpoprej neenaka in nasprotna in se še ni podala njuna refleksija v enotnost, sta kot dve nasprotni podobi zavesti; ena samostojna, ki ji je bistveno zasebstvo, druga nesamostojna, ki ji je bistvo življenje ali bit za neko drugo; ono je *gospodar*, to je *hlapec*« (Hegel 1998, 106). Samozavedanje se pri Heglu vzpostavlja v razmerju do drugega samozavedanja prek mehanizma odrekanja pripoznanju in prostovoljne podreditve drugemu samozavedanju. Spet imamo strah (pred smrtjo), kot ključni motivator te podreditve, tega prehoda v prostovoljno sužnost, ki nam je znan že iz La Boétijevih formulacij.

Še bolj zanimiva je nemara podobnost med La Boétijevo in Heglovo anticipacijo razpok v oblastni strukturi. Za La Boétija je ključen moment zavedanje ljudstva, da tiran vlada le s pomočjo njegove lastne moči – da jih tepejo njihove lastne roke in brcajo njihove lastne noge. Gre za ugotovitev, da je vladar odvisen od ljudstva, rečeno z Žižkom (2004, 110): »lahko pa subjekt deluje tudi kot praznina, tako da suspendira svojo simbolno učinkovitost in na ta način drugega prisili, da se zave, kako je drugega subjekta izkušal kot Vodjo le zato, ker se je do njega obnašal kot do Vodje.« Hegel razpoko v oblastni strukturi oziroma možnost njene preobrnitve ali odprave vidi predvsem v dejstvu, da se »gospodar nanaša *na reč posredno po hlapcu*« (Hegel 1998, 106). Hlapec je torej tisti, ki je na nek način primaren in samostojen, saj

je v stiku z rečjo (predmetnostjo), gospodar pa le prek njega. Hlapec se kot samozavedanje omejuje na obdelovanje reči, gospodarju pa »postane s tem posredovanjem neposreden odnos kot čista negacija reči ali užitek«, gospodar je po Heglu med reči in sebe vrnil hlapca, preostane mu, da se »spoji le z nesamostojnostjo reči in jo čisto uživa; plat samostojnosti pa prepušča hlapcu, da jo obdeluje« (Hegel 1998, 107). Te precej ezoterične Heglove izjave gre brati predvsem v smislu, da hlapčevsko samozavedanje, kljub temu, da izgubi svobodo, pridobi privilegiran odnos do predmetnosti, z obdelovanjem oziroma delom, pa pride do same sebe, kar pomeni, da pride do samopripoznanja – postane samozavedanje za sebe, iz tega pa sledi: »S tem ponovnim najdenjem sebe po sebi sami postane služehča zavest *svoja glava* [eigener Sinn], ravno v delu, v katerem se je zdelo, da je le *tuja glava*« (Hegel 1998, 109). Podreditev je vselej le zunanja in Hegel, tako kot La Boétie, verjame, da lahko podrejeni prek razumevanja samega sebe in svojega položaja (pri Heglu prek dela, pri La Boetiju ni povsem jasno kako) to podreditev kot družbeno razmerje odpravi.

V naslednjem razdelku obrobno obravnavamo prispevke Nietzscheja, Schopenhauerja in Feuerbacha k razpravi o prostovoljni sužnosti, bolj kot zaradi njih samih zato, ker nam bo poznavanje njihovih stališč in povezave, ki jih ustvarijo med konceptom prostovoljne sužnosti in drugimi konteksti (konceptualnimi aparati, polji vednosti) služilo kot prehod k obravnavi prostovoljne sužnosti v okviru sodobne politične filozofije.

3.3.3 Nietzsche, Schopenhauer, Feuerbach

Če je nemška klasična filozofija prostovoljno sužnost predstavila iz polja politike in ekonomije v polje metafizike, pa je Nietzsche razpravo nadaljeval na terenu etike. Za filozofa, ki je zaničeval Sokrata, ker je fokus grške filozofije od ontoloških in epistemoloških vprašanj prestavil na etična vprašanja, je etika dobrega in zlega v osnovi hlapčevska etika, podrejanje njenim zapovedim pa nič drugega kot prostovoljna sužnost. Za Nietzscheja je človek nekaj, kar je treba preseči, nekaj, kar je vedno v postajanju, kar se mora, če se želi ohraniti, vselej razvijati in izpopolnjevati: »Človek je vrv, napeta med živaljo in nadčlovekom – vrv nad prepadom«, je »most in ne cilj: na človeku je mogoče ljubiti to, da je *prehod* in *zahod*« (Nietzsche 1999, 14). Vse kar je šibkega, si zasluži, da propade. Padel je Bog, pasti morata tudi hlapčevska etika dobrega in zlega ter hlapčevstvo samo. Izhod iz prostovoljne sužnosti so

afirmacija, želja po spoznanju, veselje do življenja in volja do moči, ki zaznamujejo prehod od človeka k nadčloveku.

Če Nietzsche kot enega od vzrokov sužnosti vidi predvsem krščansko-judovsko manihejsko moralo dobrega in zla, se Schopenhauer in Feuerbach lotita same religije⁴⁷ in Boga razumeta kot odgovor na nevzdržnost svobode. Schopenhauer meni, da za bolečino »iščemo zunanji posamični vzrok, tako rekoč pretvezo, podobno kot si svoboden človek naredi malik, da bi imel gospodarja« (Schopenhauer 2008, 337). Za Schopenhauerja je svobodna volja pravzaprav svoboda od volje; zanikanje volje, krotitev želje, pri čemer se močno približa Stoikom, zlasti Seneki, ki pravi: »*Non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est.*«⁴⁸ Za Feuerbacha pa je prostovoljna sužnost povezana s procesom (samo)odtujitve, ko se človeku njegovo lastno bistvo kaže kot božansko. Levi heglavec Feuerbach v svoji antropološko-filozofski kritiki krščanstva Boga predstavi kot *bricolage* projekcij človekovih pozitivnih ali zaželenih lastnosti. Bog ni nič drugega kot projekcija človeka v sfero božanskega, projekcija ki je ne prepozna več kot človeške, kot zrcalne slike samega sebe, ampak kot odtujeno bistvo. »Religija so sanje človekovega duha. Toda tudi sanj ne najdemo v nič ali v nebesih, ampak na zemlji – v kraljestvu dejanskosti, samo da dejanskih stvari ne vidimo v luči dejanskosti, ampak v očarljivem sijju imaginacije in samovolje« (Feuerbach 1982, 69). Tu Feuerbach prostovoljno sužnost vidi v alienaciji, osvoboditev pa v tem, da človek spet pride k svojemu bistvu – samega sebe prepozna v božanstvu, ki ga časti. Spet je na delu rdeča nit razsvetljenske filozofije - ideja o nesvobodi, ki izvira iz dogmatizma in odrešilni moči razuma.⁴⁹

3.4 Sodobna politična filozofija

La Boétijeva politična filozofija in koncept prostovoljne sužnosti sta v 20. stoletju še bolj relevantni kot v preteklih obdobjih. Avtor Razprave o prostovoljni sužnosti je danes živahno truplo, za katerega se trgajo teoretiki različnih političnih provenienc – od levih anarhistov do

⁴⁷ Schopenhauer iz te kritike izvzame krščanstvo in se osredotoči na kritiko čaščenja malikov, medtem ko je pri Feuerbachu krščanstvo ravno osrednji predmet kritike.

⁴⁸ »Ni reven tisti, ki ima malo, ampak tisti, ki hoče veliko« (Epistulae Morales ad Lucilium, pismo II, 6. odstavek, dostopno na: http://www.intratext.com/IXT/LAT0230/_P2.HTM, 24. 11. 2012).

⁴⁹ Vendar pa kljub tej moderni zasnovi Feuerbach v svoji analizi sodobnosti kaže tudi elemente, ki bodo postali značilni za postmoderno filozofijo. Takole denimo pravi za svoj čas: »Seveda pa je za ta čas, ki daje prednost podobi pred rečjo, kopiji pred originalom, predstavi pred stvarnostjo, videzu pred bistvom, sprememba prevara, absolutno zanikanje ali že kar prezbožna profanacija; zakaj sveta je samo iluzija, profana je zgolj resnica« (Feuerbach 1982, 69).

libertarcev; od zagovornikov skupnega do njihovih gorečih nasprotnikov, kot bomo videli na koncu poglavja, pa se je posthumno dobro vklopil tudi v razprave postmoderne filozofije.

3.4.1 Libertarizem

Libertarizem⁵⁰ je La Boétija hitro vzel za svojega predvsem zaradi njegovega poudarjanja svobode, še bolj pa zaradi lastnosti te svobode, ki se odlično sklada s politično filozofijo desnih liberalcev. Svoboda, za katero se zavzema La Boétie, je v prvi vrsti svoboda *od*, odsotnost represije oblasti – kar bo Isaiah Berlin, eden izmed ključnih liberalnih avtorjev 20. stoletja, kasneje v svojem delu Dva koncepta svobode poimenoval *negativna svoboda*, ki je po mnenju libertarcev edina zveličavna, saj zavzemanje za *pozitivno svobodo* vselej vodi nazaj v sužnost (Berlin 1969). Prostovoljna sužnost jim je kot koncept všeč tudi zato, ker implicira, da je vsak sam odgovoren za ohranjanje svoje svobode in da je vsak sam kriv, če se pusti speljati v sužnost – Hayekov *magnum opus* ima, ne po naključju, naslov Pot v hlapčevstvo. Gre torej za poudarjanje osebne odgovornosti in za vero v to, da je posameznik vselej gospodar svoje usode, vsak, ki uspe, pa *self-made man*.

Ko Hayek (1991, 26) našteva očete liberalizma, La Boétija ne omeni, zanimivo pa je, da omeni Montaigna, ki se s politično filozofijo praktično ni ukvarjal, pa še njega omeni ne kot teoretika liberalizma, ampak individualizma. Tudi sicer La Boétie dolgo časa ni posebno zanimiv za libertarce, najverjetneje zaradi časovne in prostorske distance – gre za avtorja, ki je pisal v 16. stoletju, v francoskem jezikovnem in kontinentalnem filozofskem kontekstu, gre torej za filozofa, ki bi moral biti anglo-ameriški analitični filozofiji že po definiciji nezanimiv. Vendar pa se med libertarci v zadnjem času vse bolj krepi zanimanje zanj, na kar kaže tudi dejstvo, da je leta 2008 pod okriljem Ludwig von Mises Instituta (*sic!*) izšel prevod Razprave o prostovoljni sužnosti v angleščino. Rothbard (2008) v spremni študiji La Boétija postavi za predhodnika Hanne Arendt, retroaktivno pa kar za borca proti totalitarizmu. S pomočjo dvomljivih interpretacij njegove filozofije obračunava s socialisti in s komunističnimi idejami.

⁵⁰ Uporabljam izraz libertarizem in v tem sledim Willu Kymlicki (2005), ki tako označuje politično misel, v katero sodijo med drugim Ludwig von Mises, Ayn Rand, Friedrich von Hayek in Milton Friedman. Nekateri bodo ugovarjali, da med libertarce lahko štejemo tudi leve anarhiste (Bakunina, Kropotkina in Goldmanovo), vendar sam menim, da je tako le, če upoštevamo zgolj njihove poglede na svobodo in damo prednost njihovim političnim pred ekonomskimi pogledi. Pogosto se uporabljata tudi izraza liberalizem in neoliberalizem, ki pa sta še bolj problematična in manj točen.

3.4.2 Levi anarhizem

Tudi leva politična misel si poskuša prisvojiti La Boétija. Ker bo marksistična tradicija podrobneje obravnavana v poglavju o prostovoljni sužnosti v sferi ekonomije, se bomo tu posvetili predvsem levo-anarhistični apropiaciji La Boetijeve politične filozofije in koncepta prostovoljne sužnosti.

Simone Weil in Gustav Landauer sta bila med prvimi pomembnejšimi anarhisti, ki so citirali La Boétija, ki danes velja za enega od začetnikov teorije državljske nepokorščine in pasivnega odpora. Njegova teorija je blizu zlasti tistim na levici, ki se strinjajo z revolucionarno vsebino marksizma, a zavračajo njegove metode, predvsem prevzem oblasti in vzpostavitev diktature proletariata. Levi anarhizem namreč ne zavrača le buržoazne oblasti, ampak oblast nasploh; prizadeva si za ukinitve delitve na vladajoče in vladane ter za podrtje hierarhij, ki obstajajo v družbi. Predstavnik te miselne tradicije je Holloway (2002, 25), ki pravi: »Sveta ne moremo spremeniti prek države. To nam povesta tako teoretska refleksija kot tudi celotno stoletje neuspešnih izkušenj.« Kot rešitev ponuja spreminjanje sveta brez boja za oblast, kar je v nekoliko drugačni in manj elaborirani obliki predlagal že La Boétie, ko je ljudi pozval, naj nehajo služiti vladarju, naj ga nehajo podpirati s svojimi dejanji, pa bo sam padel. La Boétie nima revolucionarnega programa, ki bi stekel potem, ko bi se znebili monarha, niti nima ambicije osvojiti oblasti, pri čemer mu sledi Holloway (2002, 26) in nas poziva, da si revolucijo predstavljamo »ne kot osvojitve oblasti, temveč kot razpustitev oblasti.«

Negrijeva in Hardtova analiza oblasti Imperija je v določenih točkah zelo podobna La Boétijevi analizi oblasti tirana – v obeh primerih gre za zajedalsko oblast; za oblast, ki nima lastnega vira moči, ampak se napaja iz tistih, ki jim vlada, ali kot pravita Negri in Hardt (2003, 140): »Oblast ni nekaj, kar nam gospoduje, temveč jo sami ustvarimo.« Spet se spomnimo na La Boétijevo formulacijo, da so roke, ki tepejo ljudstvo, njihove lastne roke in da tiran nima več moči kot slehernik iz ljudstva. Parazitska imperialna oblast je zgolj »negativni ostanek, inverzija operacije multitude, je zajedavec, ki svojo življensko moč črpa iz sposobnosti multitude, da vseskozi ustvarja nove vire energije in vrednosti« (Negri in Hardt 2003, 291). Bolj ko je multituda aktivna, bolj utrjuje oblast Imperija. To velja celo za upore multitude: »Kadar je delovanje Imperija učinkovito, to ni zaradi njegove lastne moči, ampak ga poganja okrevanje od upora multitude proti imperialni oblasti« (Negri in Hardt 2003, 290). Spomnimo se le na posledice maja 1968 – kratkotrajno izboljšanje položaja delavcev (dvig

plač), pridobitev nekaterih liberalnih individualnih pravic v stilu *droge, sex in rock&roll*, na dolgi rok pa še povečana represija, dominacija desnice in zagon novega gospodarskega cikla.

3.4.3 (Post)strukturalizem

Foucault velja za družbenega in političnega teoretika, ki je pomembno zaznamoval sodobni pogled na oblast. Zanj ta ni neka središčna točka, ki jo lahko lociramo (kot je bil na primer kralj), ampak obstaja skozi mrežo odnosov, ki prečijo vladajoče in vladane in se udejanjajo skozi mikrofiziko oblasti. Po Foucaultu se je oblast otresla fizičnih bremen in teži k netelesnosti ali drugače; z vpisom v telo samega subjekta ji ni več potrebno poseganje v prostor, ampak se zadovolji z nadzorom: »Kdor je podrejen polju vidnosti in to ve, sam prevzame prisile oblasti; spontano jih uporablja na samem sebi; vase vtisne oblastno razmerje, v katerem igra hkrati obe vlogi; postane načelo svoje lastne podvrženosti« (Foucault 2004, 222). Nenehno nam torej gledajo pod prste, ocenjujejo naše delovanje, merijo naš uspeh in nam sodijo. Mar ni prostovoljna sužnost danes v veliki meri utemeljena prav na strahu pred temi oblastnimi postopki in posledično na tem, da vseskozi priznavamo svojo nekompetentnost soditi in odločati o določeni stvari, ki spada v domeno te ali one stroke? Da se z izgovorom, da za to nismo kvalificirani ali pristojni, odrečemo odločanju in ga prepustimo strokovnjakom – od gurujev ki usmerjajo naše prehranjevanje, fizično aktivnost in opremljanje stanovanja, do strokovnjakov in tehnokratov, ki jih ljudstvo vse bolj vidi kot odrešitelje in kliče na pomoč, naj vendarle prevzamejo krmilo države. Kot pravi Foucault (2004, 333): »živimo v družbi profesorja-sodnika, zdravnika-sodnika, vzgojitelja sodnika, socialnega delavca-sodnika; vsi omogočajo vladavino univerzalnosti normativnega; in vsakdo izmed njih tam, kjer je, temu podreja telesa, gibe, obnašanja, vedenja, spretnosti, dosežke.«

Poststrukturalizem (in postmodernizem na splošno) prelomi z razsvetljskimi obrazci. Ni več neomejene vere v razum, v velike pripovedi, omajane so vera v objektivnost in napredek, pogosto se postmoderniste obtožuje relativizacije in cinizma. Takšni očitki letijo denimo na Baudrillarda (1999, 313), po katerem je danes heglavska dialektika gospodarja in hlapca razpadla, oba pola pa sta združena v obliki prostovoljnega suženjstva: »Kaj se zgodi z gospodarjem brez služabnika? Na koncu terorizira samega sebe. In s služabnikom brez gospodarja? Konča tako, da izkorišča samega sebe. Danes je oboje združeno v moderni obliki prostovoljnega suženjstva.« Kritika je bila neusmiljena tudi do Deleuza in Guattarija (2004), s

katerima Negri in Hardt delita številne značilnosti (konceptualni aparat, post-strukturalistične nazore, politične strategije). Očitajo jima ezoteričnost in hermetičnost, nepotrebno produkcijo označevalcev, abstraktnost in nejasnost. Na tem mestu omenimo le, da je njuna politična filozofija, čeprav na nominalni ravni progresivna, precej težko prevedljiva v prakso, saj govorita o ravni imanence, nomadizmu, rizomatski strukturi ter številnih drugih pojmi, ki jih je potrebno obsežno (in nikoli zadovoljivo) pojasnjevati skozi nize metafor.

V pričujočem poglavju smo večkrat zaslutili, da koncept prostovoljne sužnosti ni omejen na delovanje v politični sferi, temveč deluje tudi skozi asimetrijo ekonomskih odnosov. Tvegali bomo trditev, da je danes prav ekonomska sfera tisto področje, ki je najbolj imanentno politično. Medtem, ko se je institucionalna politika depolitizirala in jo vse bolj obvladujejo različne oblike upravljanja (menadžmenta), je področje ekonomije polje, v katerega se umeščajo odločevalski procesi, ki so po svoji naravi izredno politični.⁵¹ V naslednjem poglavju bomo tako koncept prostovoljne sužnosti obravnavali v kontekstu ekonomskih odnosov.

⁵¹ Pripomnimo, da je ekonomiji kot vedi uspelo doseči tako velik vpliv na sprejemanje političnih odločitev ravno zaradi njene navidezne ločitve od politike, ko so marginalisti pometli s politično ekonomijo. Danes je ta vpliv še toliko večji zaradi anti-političnega sentimenta, ki polje političnega razume kot umazano in spletkarsko, ekonomiji pa se je s prevzemom metod iz naravoslovja uspelo, bolj ali manj uspešno, predstaviti kot objektivna znanost. Kljub temu, se je z gospodarsko krizo ki smo ji priča danes, v krizi legitimnosti znašla tudi ekonomska veda, ki je obstoječi sistem zagovarjala in podpirala.

4 PROSTOVOLJNA SUŽNOST V SFERI EKONOMIJE

»Konvergenca definira družbo, našo družbo, v kateri ni več razlike med gospodarstvom in politiko, ker v obeh vsevprek vlada enaka govorica – družbo torej, v kateri je politična ekonomija, povedano dobesedno, končno postala realizirana.«

Jean Baudrillard, Simulaker in simulacija.

Če smo se do sedaj ukvarjali predvsem s prostovoljno sužnostjo kot političnim konceptom pa si na tem mestu pogledajmo kako koncept figurira v sferi ekonomije.⁵² Pri tem nas bosta zanimali sferi proizvodnje in potrošnje pa tudi vloga ekonomske propagande oziroma marketinga. Nemara ima to poglavje še najmanj skupnega z originalnim pomenom La Boétijevega koncepta prostovoljne sužnosti, saj se naš avtor omejuje predvsem na razmerja moči, ki se vzpostavljajo in ohranjajo skozi neposredno politično oblast. To je seveda povsem razumljivo, saj sta bili v 16. stoletju politična in ekonomska oblast pa tudi razumevanje obeh sfer še združeni. Kljub temu lahko v izvirnem tekstu identificiramo nekaj La Boétijevih idej v zvezi s prostovoljno sužnostjo v sferi ekonomije in s pomočjo kasnejših avtorjev na celosten način predstavimo, kako se vzpostavlja in ohranja prostovoljna sužnost na ekonomskem področju iz z ekonomskimi sredstvi. V prvem razdelku si bomo podrobneje ogledali polje proizvodnje, v drugem se bomo posvetili potrošnji, v tretjem razdelku pa bomo obravnavali še marketing in spektakel, kot bistvena podporna stebra ekonomske prakse in ideologije danes. Za konec se bomo posvetili še aktualnemu primeru neplačanih praks, kot ekonomski obliki prostovoljne sužnosti *par excellence*. V prvih dveh razdelkih se bomo naslonili predvsem na analize Marxa in Engelsa, v tretjem pa na Bernaysa, Deborda in Althusserja.

4.1 Proizvodnja

Proizvodnja je tisti del ekonomije, ki ga danes v večji meri zakrivata trg in potrošnja. Imamo enciklopedično znanje o blagih, a veliko manj vemo o tem, od kod prihajajo ali na kakšen način ter v kakšnih pogojih so bila proizvedena. Potrebno je poudariti, da tega pogosto ne

⁵² Zavračamo sicer rigidno vsebinsko delitev na ekonomijo in politiko, saj neoliberalna ekonomska veda ravno na ta način poskuša zanikati svojo političnost in se prikazati kot čista nezainteresirana znanost, ki le ugotavlja objektivne transhistorične zakone trga. Kljub temu, da na vsebinski ravni tej delitvi nasprotujemo, smo na formalni ravni iz analitičnih razlogov in iz prizadevnosti za jasnost obravnave, prisiljeni (bolj) politične in (bolj) ekonomske aspekte prostovoljne sužnosti obravnavati ločeno.

vedo niti tisti, ki so vključeni v sam proizvodni proces, saj se je z industrijsko revolucijo, ki je v želji po čim večji produktivnosti do skrajnosti izpeljala delitev delovnega procesa, dokončno ločilo proizvajalca od proizvoda. Ta je pred tem v svoji obrtniški delavnici obvladoval vse faze proizvodnega procesa, od načrtovanja do prodaje izdelka, medtem ko delavec za tekočim trakom nima več pregleda nad celotnim procesom⁵³ Proizvodnja je v nekem smislu postala nezavedno sodobnega potrošnika.

Marx je bil celo prepričan (v skladu s svojo delovno teorijo vrednosti), da: »ni menjava tista, ki uravnava velikost vrednosti blaga, temveč je nasprotno velikost vrednosti blaga tista, ki uravnava njegova menjalna razmerja« (Marx 1986, 65). Če hočemo torej res razumeti ekonomijo in ekonomske odnose, se moramo usmeriti stran od sfere menjave (trga), ki nam je vsem na očeh, in njihovo bistvo iskati v sferi produkcije, ki se sodobnemu potrošniku kaže kot nekaj skritega.

4.1.1 Dvojni obraz svobode

Na ekonomskem področju je mehanizme liberalne svobode kot prostovoljne sužnosti v sferi proizvodnje prvi razkril Marx. Dvojni obraz svobode kot svobode od zemljiškega gospoda in tlake ter svobode od proizvodjalnih sredstev je 'svobodne proizvajalce' silil v mezdna razmerja ali 'mezдно suženstvo', kot sta ga imenovala Marx in Engels (Marx 1986). Čim so se znebili enih okov, jim je trg nadel druge, oziroma jih prisilil, da si jih nadenejo sami. Kot delavec imam torej pravico, da s svojo delovno zmožnostjo svobodno razpolagam in jo, če želim, prodam za ceno, ki so jo na trgu pripravljene plačati, ali, kot pravi Marx (1977, II., 675): »Delovna sila je torej blago nič bolj in nič manj kot sladkor. Prvo blago merimo z uro in drugo s tehtnico.« Delavec je popolnoma svoboden, saj ga nihče več ne more neposredno prisiliti k delu. Ta svoboda pa je povsem iluzorna, saj delavec nima ničesar razen svoje delovne zmožnosti⁵⁴, ki jo mora iz dneva v dan prodajati oziroma dajati v najem, v zameno za plačilo, ki ga ohranja pri življenju. Gre bolj za prostost kot za svobodo, za povsem negativno svobodo, ki pa brez njene pozitivne dopolnitve vodi nazaj v sužnost.

⁵³ Proizvodni proces je ločen od načrtovanja produkta na eni in od marketinga in distribucije na drugi strani. Hkrati je notranje členjen in posamezni deli so pogosto proizvedeni ne le v različnih proizvodnih enotah, ampak tudi na povsem različnih koncih sveta. O odtujenosti in blagovnemu fetišizmu kot posledicah te ločitve bo govora v naslednjem razdelku, ko se bomo posvetili potrošnji.

⁵⁴ V zgodnejših prevodih Marxovih del v slovenščino se uporablja predvsem izraz delovna sila, vendar je ustrežnejši prevod delovna zmožnost, saj kapitalist kupi neki potencial, torej zmožnost, iz katerega se potem (v skladu z zahtevami kapitalista) razvije takšna ali drugačna sila.

La Boétije je prostovoljno sužnost razumel predvsem kot politično podreitev vladarju, ki se zgodi bodisi iz strahu, navade ali želje po koristi. Danes prevladujoči tip prostovoljne sužnosti predstavlja veliko bolj perfiden mehanizem podreditve. Po eni strani je podreitev še manj prostovoljna, saj do nje ne pride iz strahu, navade ali želje po koristi, temveč iz gole potrebe in gona po samoohranitvi, po preživetju. Po drugi strani gre, sicer na videz, za podreitev posameznemu lastniku kapitala, v resnici pa za podreitev abstraktnemu vladarju, ki ga predstavlja razred lastnikov kapitala, med delavcem in kapitalistom pa poseduje trg, ki ga je sodobna ekonomska znanost obdala z avro nepristranskosti in nevtralnosti.

Marx in Engels sta na več mestih opozorila, da je mezdni delavec »pravno in dejansko suženj posedujočega razreda, buržoazije, tako zelo njen suženj, da ga prodaja kot blago in da njegova cena raste in pada kot cene blaga. Če se poveča povpraševanje po delavcih, cene delavcem rastejo, če se manjša, jim padajo. Če povpraševanje tako zelo pade, da ostane nekaj delavcev neprodanih, da 'obleže na zalogi', pač obleže in, ker od samega ležanja ne morejo živeti, poginejo od lakote« (Engels 1977, I. 648). Sodobni mezdni delavci se torej nemara nahajajo celo v slabšem položaju kot sužnji (denimo v antičnih sužnjelastniških družbah ali plantažnih gospodarstvih kolonialne dobe). Poglejmo si sedaj razlike med 'tradicionalnim' (neprostovoljnim) in mezdnim (prostovoljnim) suženjstvom.⁵⁵

4.1.2 Tradicionalno in mezдно suženjstvo

Za Marxa je vznik prostovoljnega suženjstva bistveno vezan na vznik prostega trga, ki sproži proces komodifikacije – vse, vključno z delovno zmožnostjo, postane blago, ki se za določeno ceno menja na trgu za druga blaga. Kot pravi Marx (1977, II., 678): »Delo pa ni bilo vedno blago. Delo ni bilo vedno mezдно delo, tj. *svobodno delo*. Suženj ni prodajal svojega dela gospodarju sužnjev, kakor tudi vol ne prodaja svojih storitev kmetu. Suženj je obenem s svojim delom enkrat za vselej prodan svojemu gospodarju.« Suženj je torej z nakupom postal

⁵⁵ Na tem mestu uporabljam izraz prostovoljno suženjstvo, saj s tem ohranjam Marxov izraz, hkrati pa poudarjam opozicijo med neprostovoljnim suženjstvom in prostovoljnim suženjstvom. Na tem mestu velja prav tako omeniti, da v starem veku nismo imeli le neprostovoljnega suženjstva, kakor tudi v sodobnem kapitalističnem sistemu ne poznamo le prostovoljnega suženjstva. V starem Egiptu so lahko ljudje sami sebe (pa tudi žene in otroke) prodali v suženjstvo, da bi s tem odplačali dolgove. Tudi Engels loči med dednim (tradicionalnim, neprostovoljnim) in prostovoljnim suženjstvom ter zavrne poenostavljeno predstavo o dednem suženjstvu in nespremenljivosti odnosov v fevdalizmu, ko zapiše: »Ves srednji vek se je dogajalo, da so ljudje prostovoljno postajali tlačani, in v Nemčiji se je to dogajalo še po tridesetletni vojni« (Engels 1948, 112). Danes pa, kljub temu, da je prevladujoča oblika suženjstva prostovoljno suženjstvo, še vedno obstaja tudi 'tradicionalno' neprostovoljno suženjstvo. Eden takšnih primerov je predvsem trgovina z belim blagom in prisilna prostitucija.

trajna lastnina svojega gospodarja do konca svojega življenja, ali do osvoboditve, če se ga je gospodar pač usmilil. Kljub temu, da je šlo za stanje skoraj popolne nesvobode,⁵⁶ je imel suženj zagotovljeno določeno mero eksistencialne varnosti, saj je bilo njegovemu lastniku v interesu, da ga zadostno nahrani in obleče, da bo lahko delal. Sužnji so bili dragi in bolezen sužnja je za gospodarja pomenila pomemben izpad dohodka, smrt pa tudi znatno zmanjšanje premoženja, zato je večina gospodarjev skrbela za to, da so svoje sužnje ohranjali pri življenju in sposobne za delo, če že niso z njimi lepo ravnali.

V srednjem veku in s fevdalnimi odnosi se, v primerjavi z antičnim sužnjelastništvom, poveča svoboda večine prebivalstva, ki deluje v tlačanskem razmerju do zemljiškega lastnika. »Tlačan prodaja le del svojega dela. Ne dobiva pa tlačan plačila od zemljiškega lastnika; nasprotno, zemljiški lastnik dobiva od tlačana tribut. Tlačan pripada zemlji in donaša plodove zemljiškemu gospodu« (Marx 1977, II., 678). Če je suženj last gospodarja, je tlačan delna last zemljiškega gospoda, saj mu daje na voljo le del svoje delovne zmožnosti (neposredno prek tlake in posredno prek dajatev), medtem ko s preostankom svobodno razpolaga, v kolikor pač ta svoboda ne skopni pod težo ekonomske nujnosti preživeti sebe in družino, seveda. S tem ko se poveča svoboda tlačana *vis-à-vis* kmetu, pa se zmanjša tudi njegova eksistencialna varnost; zemljiški gospod ni od enega tlačana tako odvisen, kot gospodar od enega sužnja in ima manjši interes, da ga ohranja pri življenju. Suženj je vzdrževana oseba (njegovo vzdrževanje gospodar sicer plačuje s sadovi njegovega dela), medtem ko mora tlačan sam poskrbeti za svoje preživetje.

Svobodni delavec oziroma sodobni mezdni delavec se razlikuje od sužnja in tlačana po tem, da pravno-formalno ni vezan ne na gospodarja, ne na zemljiškega gospoda, ne na zemljo. Ni v lasti nikogar in s svojo delovno zmožnostjo svobodno razpolaga. Razlika se kaže, kot ugotavlja Marx, v tem, da svobodni delavec »prodaja samega sebe, in sicer v obrokih. Dan za dnem prodaja na dražbi 8, 10, 12, 15 ur svojega življenja najboljšemu ponudniku, lastniku surovin, delovnih orodij in življenjskih potrebščin, tj. kapitalistu« (Marx 1977, II., 678). Mezdni delavec je torej prostovoljni suženj po obrokih, za 8, 10, 12, 15 ur na dan se prodaja v suženjstvo, dovoli, da ga kapitalist vpreže v delo za strojem in uporabi njegovo delovno zmožnost. Vendar, kdo v resnici sili svobodnega delavca v to, da se v kapitalističnem sistemu dnevno prodaja v mezdno suženjstvo? Očiten odgovor je, da ga v to sili ekonomska nujnost,

⁵⁶ Sužnji so imeli v prostem času, ko jih gospodar ni potreboval, pravico ukvarjanja z ekonomsko dejavnostjo (na primer s preprodajo blaga), sadov le-te pa jim nihče ni imel pravice odvzeti. Nekateri so s tem prišli do takega premoženja, da so si lahko od gospodarja kupili svobodo.

saj le s prodajo dela lahko zasluži mezdo, ki mu omogoča preživetje, vendar pa moramo tu iti dlje in se vprašati še, kako to, da nima druge možnosti in, da lahko le na ta način preživi. Ključ do tega odgovora leži v pravici do zasebne lastnine, ki jo kritično pretresamo v naslednjem razdelku.

4.1.3 Pravica do zasebne lastnine kot temelj prostovoljne sužnosti

Buržoazna pravica do svobode se, kot ugotavlja Marx, izteče predvsem v pravico do zasebne lastnine: »človekova pravica svobode ne temelji na povezavi človeka s človekom, ampak nasprotno na ločitvi človeka od človeka. To je pravica te ločitve, *pravica* omejenega, nase *omejenega* individua. Praktična uporaba človekove pravice svobode je človekova pravica *privatne lastnine*« (Marx 1977, I., 173). Kapitalizem razume svobodo kot svobodo, da ravnamo egoistično, v nasprotju z interesi družbe, »človekova pravica privatne lastnine je torej pravica, da samovoljno (à son gré), ne glede na druge ljudi, neodvisno od družbe uživa svoje premoženje in razpolaga z njim, pravica sebičnosti« (Marx 1977, I., 173). Gre za a(nti)socialno pravico, ki je utemeljena na ločitvi človeka od človeka in »vsakemu človeku dopušča, da v drugem človeku ne najde udejanjenja, ampak oviro svoje svobode« (Marx 1977, I., 173).

Pravica do zasebne lastnine je tista pravica, ki ohranja družbene neenakosti političnim in državljanskim pravicam navkljub. Gre za pravico, ki ohranja ekonomske privilegije razreda posestnikov in preprečuje spremembo *statusa quo*. Ljudi efektivno deli na lastnike (zemlje, kapitala, proizvodnih sredstev, ipd.) in ne-lastnike, oziroma ljudi, ki nimajo v lasti ničesar razen sami sebe, svoje delovne zmožnosti. Ta razlika, ki jo lahko imenujemo tudi razlika med kapitalom in delom, se vzpostavlja in ohranja v sferi proizvodnje. »Vsakokratna razdelitev potrošnih sredstev je le posledica razdelitve produkcijskih pogojev. Le-ta razdelitev pa je odvisna od načina produkcije. Kapitalistični način produkcije npr. temelji na tem, da so stvarni produkcijski pogoji dodeljeni nedelavcem v obliki lastnine kapitala in lastnine zemlje, medtem ko je množica samo lastnik osebnega produkcijskega pogoja, delovne sile« (Marx 1977č, IV., 494). Zasebna lastnina kapitalistom zagotavlja svobodo (za ohranjanje svojega življenja niso prisiljeni prodajati svoje delovne zmožnosti in se zasužnjevat), še več –

omogoča jim, da to stanje ohranjajo s pomočjo (samo)zasušnjevanja drugih, ki omogočajo njihovo preživetje, da bi preživel sami.⁵⁷

Prostovoljna sužnost je torej utemeljena na institutu zasebne lastnine, ki je temelj delitve dela v kapitalistični proizvodnji. Vendar pa mezdno suženjstvo, ki se odvija v proizvodnji ostaja skrito pod navidezno nevtralnostjo trga, ki vsakemu da, to kar mu gre in kar si sam zasluži. Morda se komu zdi, da smo pri obravnavi razlike med sfero proizvodnje in potrošnje (produkcije in konzumpcije) zašli v manihejsko pretiravanje in, da prvo vidimo kot domeno suženjstva, drugo pa kot prostor svobode in enakosti, zato sedaj pod drobnogled vzemimo potrošnjo in pogledjmo ali ni tudi v tej sferi mogoče najti oblik prostovoljne sužnosti.

4.2 Potrošnja

Proizvodnja in potrošnja sta neločljivo povezani in le delitev dela ter ideologija prostega trga zakrivata to povezanost. Potrošnje ni brez proizvodnje dobrin, te pa ni brez povpraševanja po njih. Blago obstaja le, če obstaja trg zanj, če nekdo po njem povprašuje, hkrati pa »produkt šele v konzumpciji postane dejanski produkt. Obleka npr. postane obleka šele z aktom nošenja« (Marx 1977c, IV., 22). Sferi proizvodnje in potrošnje med seboj navznoter povezuje trg, navzven pa ustvarja vtis njune ločenosti. Ideologija potrošništva in neomejena sla po bogastvu nista nič drugega kot obliki prostovoljne sužnosti in tudi Marx se je zavedal, da sta tako proletarec kot kapitalist oba ujetnika sistema, v katerem delujeta. Medtem, ko se delavci do smrti izčrpavajo v nenehni proizvodnji, se lastniki kapitala do smrti nažirajo v nenehni potrošnji.⁵⁸ Če imamo v sferi proizvodnje mezdno suženjstvo, imamo v sferi potrošnje blagovni fetišizem, ki ni nič drugega kot komplement prvega in svojevrstna oblika prostovoljne sužnosti.

⁵⁷ Prostovoljno suženjstvo v sferi ekonomije pa ne deluje le na ravni posameznikov, ampak na ravni celotnih držav, saj te pogosto same odpravljajo delavske pravice (in okoljske standarde), da bi s tem pritegnili tuja podjetja in investicije. Gre za prostovoljno sužnost v smislu odrekanja suverenosti države multinacionalnim podjetjem, od najmilejših oblik (preferenčna davčna stopnja za velika tuja podjetja) do ustvarjanja izvoznouvoznih con, na katerih države suspendirajo svojo jurisdikcijo in s tem ustvarjajo oaze prostovoljnega suženjstva, ki jih s pridom izkorišča kapital.

⁵⁸ Hrbtina stran lakote in podhranjenosti v tretjem svetu so bolezni privilegiranih premožnih v prvem svetu, med katerimi so debelost, visok krvni tlak, diabetes – večinoma posledica preobilne diete.

4.2.1 Blagovni fetišizem

V meznem suženjstvu kakor v blagovnem fetišizmu ne gre za podreditev posamezni avtoriteti, ampak v prvem primeru za podreditev potrebi (preživeti) in v drugem primeru za podreditev želji (posedovati, trošiti). Tako potreba kot želja se realizirata v potrošnji – vsak posameznik z dohodki od proizvodnega sredstva, ki ga poseduje, kupuje blaga v skladu s svojimi potrebami in željami ter jih troši. Medtem ko delavcu trošenje narekuje samoohranitev pa kapitalistu trošenje narekuje želja, ki temelji na blagovnem fetišizmu.⁵⁹

Blagovni fetišizem je po Marxu, enostavno povedano, mistifikacija družbenih odnosov, ki v kapitalistični družbi zadobijo »fantazmagorično obliko razmerja med reči«. Ker se v produktih udejanjeno delo realizira šele *post festum*, v procesu menjave, so njihov izvor, povezava s procesom proizvodnje, in s tem njihov družbeni značaj potisnjeni v ozadje. V samem proizvodu ni nič skrivnostnega, skrivnost postane šele, ko postane blago, torej ko stopi v razmerje z drugimi blagi.⁶⁰ Uporabno vrednost predmeta zasenči njegova menjalna vrednost, ta pa se zdi objektivno določena s strani Smithove nevidne roke trga, ki deluje po naravnih zakonih (Marx 1986, 73–74).⁶¹ Blagovni fetišizem tvori osrednji del buržoazne ideologije. Gre za fenomen, ki je zasidran v ekonomski bazi, končuje pa se v višavah nadstavbe in zastira konkretne, materialne družbene pogoje. Koncept blagovnega fetišizma izvira iz koncepta odtujitve, ki ga srečamo pri Heglu, podrobneje pa so ga razvili t. i. mladoheglavci, zlasti Feuerbach. Potrebno pa je omeniti, da je bila Marxova teorija blagovnega fetišizma tarča številnih kritik tako sodobnikov, kot poznejših avtorjev, tako marksistov kot nemarksistov. Priznati je treba, da si Marx na nekaterih mestih privošči trditve, ki zelo odstopajo od njegove sicer materialistične pozicije in bi jih prej pripisali Heglu.⁶² Marx je bil (in to je tudi sam priznaval) v marsičem Heglov učenec. Običajna pojasnitev idealističnih elementov v Marxovi filozofiji pravi, da je Marx, ko je od Hegla prevzel

⁵⁹ Blagovnemu fetišizmu ne zapadajo le kapitalisti, ampak tudi delavci in sploh vsi akterji v kapitalističnem sistemu. Ne gre za osebno kaprico, ampak za videz, ki ga proizvaja sam sistem kapitalistične proizvodnje.

⁶⁰ »Skrivnost blagovne oblike je tedaj enostavno v tem, da zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje delovnih produktov samih, kot družbene naravne lastnosti teh reči, in zato tudi družbeno razmerje producentov do celotnega dela kot družbeno razmerje med predmeti, ki eksistira zunaj producentov« (Marx 1986, 72).

⁶¹ Blagovni fetišizem ni univerzalna lastnost vseh produkcijskih načinov, temveč je lasten kapitalizmu. V prejšnjih zgodovinskih obdobjih ga ne najdemo, saj je šele industrijska revolucija postvila temelje zanj. Množična proizvodnja je namreč zahtevala delitev dela, posledica tega pa je bila odtujitev končnega proizvoda od proizvajalca. Medtem, ko je srednjeveški čevljar čevelj v celoti izdelal sam, danes vsak delavec izdelava le del končnega produkta: ta vezalke, oni podplat, spet drugi šiva skupaj kose usnja,

⁶² Tako na primer, ko govori o suknjiču kot ekvivalentu platna, pravi, da je »kljub njegovemu zapetemu pojavu platno spoznalo v njem sorodno lepo vrednostno dušo« (Marx 1986: 54).

dialektično metodo, s tem prevzel tudi nekatere vsebinske elemente njegovega idealističnega filozofskega sistema. Balibar (1994, 215) na primer meni, da analiza blagovnega fetišizma pri Marxu še ni prebila idealistično-filozofske lupine. K Marxovi teoriji so svoje razmisleke prispevali filozofi, sociologi, politologi, ekonomisti, kulturologi in celo psihoanalitiki (slednji zlasti v povezavi s Freudovo teorijo seksualnega fetišizma). Zadostuje naj, da omenim zgolj Györgya Lukácsa, ki je razvil koncept blagovnega fetišizma v povezavi z reifikacijo, ki naj bi bila ključna ovira pri vzpostavljanju razredne zavesti (Lukács 1967).⁶³

Hrbtna stran blagovnega fetišizma je torej reifikacija⁶⁴ – tako kot se razmerja med stvarmi kažejo kot razmerja med ljudmi, tako se tudi razmerja med ljudmi kažejo kot razmerja med stvarmi. Vsak od nas se torej predstavlja z blagi, ki jih poseduje in naša identiteta je vse bolj vezana na to kakšna blaga trošimo. V tem smislu smo sužnji potrošnje – da bi zadovoljili svoje želje in ustrezali željeni podobi samih sebe (ki nam jo ustvarja in vsiljuje marketing, o katerem več v naslednjem razdelku), smo prisiljeni kupovati in trošiti vedno nove produkte, prostovoljno postanemo sužnji stvari, življenjskega sloga in videza, ki ga ponujajo.

4.3 Marketing in spektakel

De La Boétie kot enega izmed zgodovinskih primerov prostovoljne sužnosti in zasužnjenja s soglasjem opisuje taktike Rimljanov, ki so se posluževali podkupovanja in spektakla (kruha in iger), da so na svojo stran pridobili vladane (La Boétie 1983, 155–6). Takole pravi: » Tirani so razdelili darila v obliki četrtnine merice žita, vina in novcev in od povsod je bilo slišati "Naj živi kralj!"« (La Boétie 1983, 156). Vladarji so si torej tekom celotne zgodovine kupovali naklonjenost ljudi, kupovali svojo pravico da jim vladajo. Ljudstvo na drugi strani, je bilo tekom celotne zgodovine pripravljeno v zameno za darila pristati na to, da se mu vlada in za

⁶³ Z blagovnim fetišizmom so se ukvarjali tudi Guy Debord, Georg Simmel, Louis Althusser in Jean Baudrillard, če omenimo le nekaj najpomembnejših.

⁶⁴ Na prvi pogled se zdi, kot da sta alienacija in reifikacija že vključena v konceptu blagovnega fetišizma, saj ta v širšem smislu zajema tako element alienacije (mistifikacija družbenih odnosov in produktov dela), kot tudi element reifikacije (družbeni odnosi postanejo odnosi med rečmi in obratno). Če smo nekoliko pozornejši, opazimo, da stvar ni tako preprosta. Mogoče je razbrati verigo kavzalnosti, ki poteka od alienacije prek blagovnega fetišizma in se konča pri reifikaciji. Odtujitev produktov dela (oz. blag, ko le-ti vstopijo na trg) od njihovih producentov je namreč predpogoj za to, da se blaga taistim individuumom kažejo kot skrivnostna, njihova vrednostna razmerja pa kot (naravno) dana. Prav ta paradoksalni misticizem objektivnosti pa omogoča, da individuumi v svojih produktih in njihovih medsebojnih razmerjih ne prepoznajo svojega lastnega dela in svojih lastnih medsebojnih razmerij, da so torej njihovi odnosi skriti za odnosi med blagi (kar je spet pogoj alienacije). Če smo po spodletelih poskusih zaobjema dveh konceptov v enem in prisilnega dialektičnega poenotenja tokrat uspeli vse tri koncepte povezati v kavzalno verigo, pa se tokrat nakazuje problem cikličnosti, ki grozi, da nas bo zapeljal v tautologijo.

malenkostna darila prodati svojo svobodo. Pri tem La Boétie opozarja, da vladarji ljudstvu v resnici nikoli ničesar ne podarijo, ampak mu kvečjemu vrnejo majhen del tega, kar so mu odtujili (La Boétie 1983, 156). Prostovoljna sužnost pa ne nastopa le na ravni neposredne fizične prisile in prodaje svobode, ampak tudi na ravni posredne psihične podreditve. Gre za sužnost na ravni želje, ki jo danes vse bolj obvladujejo različne oblike marketinga, propagande in spektakla, ki jih obravnavamo v nadaljevanju.

4.3.1 Ekonomski, politični in osebni marketing

Živimo v družbi, kjer imajo množični mediji izjemen vpliv na mnenja in formacijo želja posameznikov. Medijske kanale za komunikacijo izkoriščajo tako politični kot gospodarski subjekti, ki nas želijo prepričati v to, da je stališče ali produkt, ki ga zastopajo, prav to, kar si želimo. Kot se je izrazil oče marketinga in odnosov z javnostjo,⁶⁵ Edward Bernays: »Vladajo nam in z našo zavestjo upravljajo ljudje, za katere nikoli nismo slišali. To je logična posledica načina, na katerega je organizirana naša demokratična družba. Velikansko število ljudi mora sodelovati na ta način, če želijo živeti v dobro delujoči družbi« (Bernays 2005, 37).

Ekonomski marketing nas spodbuja k nenehnemu trošenju in proizvodov ne kupujemo iz potrebe ampak zaradi želje. Ob poplavi oglasnih sporočil postanemo sužnji potrošništva, te vseobsegajoče ideologije sodobnosti. Želimo to, kar od nas želijo drugi, prepričujemo se, da res potrebujemo ta novi pralni prašek in tisti novi telefon. Prostovoljno si nadenemo okove blagovnega fetišizma in delamo zato, da lahko trošimo. Če je včasih prodajalec kupca prosil naj kupi njegovo blago, je danes ob posredovanju marketinga ta odnos postavljen na glavo: »V okvirih starega načina prodaje je proizvajalec potencialnemu kupcu rekel, "Prosim kupi moj klavir." Nov način prodaje je potencialnega kupca spodbudil k temu, da od proizvajalca zahteva: "Prosim prodaj mi klavir."« (Bernays 2005, 79). Če pomislimo na ljudi, ki ob vsakem novem Applovem izdelku čakajo ure in ure in celo spijo pred trgovinami, da se lahko med prvimi dokopljejo do tako zelenega proizvoda,⁶⁶ lahko zaključimo le, da so Bernaysove besede po 85 letih še bolj aktualne kot kadarkoli prej.

⁶⁵ Bernays je svojo 'obrt' imenoval propaganda, kar danes zveni zelo totalitarno politično, pa vendar bolj iskreno kot marketing ali oglaševanje. Tudi za časa Jugoslavije se je reklamam na televiziji reklo ekonomsko-propagandna sporočila, saj pri marketingu pravzaprav ne gre za nič drugega, kot za ekonomsko propagando, tj. manipuliranje z množicami za doseg ekonomskih ciljev.

⁶⁶ Morda je kupec, ki pred vrati trgovine dneve vnaprej šotori in čaka, da bo lahko kupil to, kar mu je zapovedala neka oglaševalska kampanja, najbolje ilustrira kaj pomeni prostovoljna sužnost v sodobni potrošniški družbi.

Bernaysove analize in nasvete so hitro prevzela ne le podjetja, temveč tudi politične stranke, vključno z nacističnim propagandnim strojem. Danes pa so politične stranke Bernaysov marketinški pristop prevzele in izpilile do skrajnosti. Od ekonomske propagande smo prek politične propagande prišli do političnega marketinga. Tako se stranke obnašajo vse bolj kot podjetja, svoje ideje predstavljajo kot proizvode in z njimi tekmujejo na trgu volivcev ter skušajo doseči čim večji tržni delež oziroma čim večje število glasov. Če podjetja poskušajo potrošnike prepričati v to, da si želijo nek proizvod, poskušajo politične stranke volivce prepričati v to, da si želijo, da jim vlada prav ta ali ona stranka. Politični marketing ni nič drugega kot poziv k prostovoljni sužnosti, politično glasovanje pa klic k podreditvi tistemu političnemu akterju, katerega 'proizvod' nas je najbolj prepričal. Spremembo od diskurza starih političnih elit do diskurza sodobnih oblastnikov odlično opiše naslednji navedek: »Disraeli je cinično izrazil dilemo, ko je rekel: "Slediti moram ljudem, mar nisem njihov voditelj?" Lahko bi dodal: "Voditi moram ljudi, mar nisem njihov služabnik?"« (Bernays 2005, 109). Če je bila včasih politična avtoriteta jasno v rokah politika-voditelja in je bil ta prisiljen bolj ali manj poslušati ljudi, upoštevati njihove interese in jih prepričevati v svoj prav, je danes lahko politik mirne vesti 'služabnik' ljudstva, saj le-ti od njega pod vplivom političnega marketinga zahtevajo prav tiste politike, ki jih sam uveljavlja. Ko si podrediš glave ljudi, ni več potrebe po nadzoru njihovih teles – prav zato prostovoljna sužnost deluje tako osvobajajoče – odreši nas vidne prisile in nas podredi nam samim.

Podjetja in politične stranke pa niso edini subjekti, ki se poslužujejo marketinških strategij in marketinškega diskurza. Tudi od posameznikov se pričakuje, da se bodo tržili in poskušali prodati: »Vse nas spodbujajo, naj delujemo kot korporacije: izdelamo naj si življenjski načrt ciljev, izvajamo dolgoročne naložbe, smo fleksibilni, problikujemo podjetje našega življenja in sprejemamo tveganja, ki so nujna za zvišanje dobička« (Salecl 2010, 24). Gre še za eno obliko prostovoljne sužnosti, ko se odrečemo svojemu statusu subjekta in se objektificiramo (ali reificiramo) – predstavljamo se kot blago, ki ga je mogoče kupiti na trgu. Zatekamo se k osebnostnemu marketing, k upravljanju s samim seboj (*self-management*), v nas se stikata proizvodnja in potrošnja, s tem ko nekaj proizvajamo hkrati proizvajamo sami sebe⁶⁷ in s tem, ko nekaj trošimo hkrati trošimo sami sebe: »Neobrzdano trošenje neredko napeljuje ljudi k temu, da začnejo trošiti sami sebe; samopoškodovanje, anoreksija, bulimija in zasvojenost so le najočitnejše oblike tega pojava« (Salecl 2010, 10). Trošenje samega sebe poleg tradicionalnega trošenja delovne sile in s tem tudi delovne zmožnosti danes torej ne poteka le

⁶⁷ Ob delu pridobivamo izkušnje, veščine, kompetence in se oblikujemo v določen 'profil'.

v proizvodnji, ampak tudi v potrošnji. Morda najboljši in najbolj ekstremen primer tega je izredno samo-destruktiven način življenja zaposlenih v finančnem sektorju v ZDA: v delovnem času so pod izjemnim stresom, od jutra do večera preživijo v pisarnah in bulijo v ekrane, komaj se utegnejo prehranjevati, vseskozi so pod izjemnim pritiskom, v prostem času pa se predajajo drogam, prostituciji, hitri vožnji in nasploh živijo zelo tvegano življenje, ki ga s časoma tudi iztrošijo. »Kapitalizem osvobaja sužnja in ga dela za potrošnika, toda brezmejno trošenje se bo končalo, ko bo potrošnik potrošil sam sebe« (Salecl 2010, 57).

4.3.2 Spektakel in ideološki aparati države

Dejali smo že, da po La Boétieju (1983, 156) do prostovoljne sužnosti v nasprotju s prisilno sužnostjo pride s prevaro ali na način podkupovanja, pri čemer naš avtor izpostavlja rimsko geslo *panem et circenses* – kruha in iger. Spektakel poskuša misliti kot sredstvo nadzora tudi Debord (1992), v čigar politični misli ta nastopa kot glavno orožje buržoazije za prikrivanje razrednega boja in za zaslepitev in cepitev vladanih: »Ideološko-totalitarni razred na oblasti je oblast sveta, postavljenega na glavo: bolj kot je močan, bolj zatrjuje, da ne obstaja« (1992, 101). Debord (1992, 17) zagovarja tezo, da sta reprezentacija in videz nadomestila realno družbeno življenje. Zgodovino razume kot »regresijo od biti k imeti in od imeti k zdeti se.«⁶⁸ Spektakla ne smemo razumeti kot »napačno zavest« ali mistifikacijo realnosti. Kot pravi Debord, je spektakel resnica našega časa. Poleg tega spektakel nima substance, edino kar je v njem nespremenljivo, je spreminjanje samo (Debord, 1992, 65). Spektakel je fenomen individualizirane družbe, v kateri je vsak posameznik omejen nase in na svojo privatno lastnino, ki je dokončala proces kolonizacije družbenega življenja (Debord 1992, 39). Posameznik je v družbi spektakla tudi sam del spektakla, sam reproducira mrežo videzov in podob, ujet je v permanentnost trenutka. Gre za prostovoljno sužnost na ravni predstave, saj nam vladajoča ideologija vseskozi vseljuje idejo o tem, da smo sami v celoti odgovorni za svojo usodo in nam zagotavlja, da je naše življenje v naših rokah ter da je vse odvisno od naših izbir in odločitev. Prostovoljno se odrečemo sistemskemu pogledu na svet, ki upošteva družbene, politične in ekonomske determinante ter sprejmemo dekontekstualiziran in individualističen pogled na svet – od svobode omejene s pogoji realnosti preidemo k sužnosti z ničemer omejenega spektakla.

⁶⁸ V izvorniku so uporabljeni izrazi: *de l'être en avoir* in *de l'avoir au paraître*, kar lahko beremo tudi kot: od 'Biti k posesti' in 'od posesti k videzu'. Pri tem je zanimivo, da gre v nasprotno smer kot večina sodobnih analiz, ki postindustrijsko družbo v razmerju do industrijske opisuje kot premik od imeti k biti.

Po La Boétiju pot v sužnost lahko poteka bodisi s silo ali s prevaro, dihotomija, ki v grobem ustreza in je v nadgrajeni različici ponovljena v Althusserjevi definiciji funkcij represivnih in ideoloških aparatov družbe: »Z ideološkimi aparati države mislimo neko določeno število realnosti, ki se neposrednemu opazovalcu kažejo kot posebne in specializirane institucije« (Althusser 2000, 70). Tako imamo verski, šolski, družinski, pravni, politični, sindikalni, informacijski in kulturni ideološki aparat države. Represivni aparat države je en in deluje na očeh javnosti, medtem, ko je ideoloških aparatov države več in delujejo v zasebni sferi. Althusser (2000, 72) meni, da »vsak državni aparat, naj bo represiven ali ideološki, "deluje" hkrati s silo in ideologijo, vendar s hudo pomembno razliko, zaradi katere ni mogoče zamenjati ideoloških aparatov države z (represivnim) aparatom države.« Če to ugotovitev prenesemo na področje naše razprave, bi lahko rekli, da država najprej poskuša ljudi podrediti s pomočjo ideoloških aparatov in jim dati občutek, da se podrejujejo prostovoljno. Ideološki aparati države so torej nekakšni organi propagiranja prostovoljne sužnosti. Šele ko njim ne uspe in ko se ljudstvo ne želi prostovoljno podrediti, stopijo v igro represivni aparati, ta težka konjenica razredne države. Z drugimi besedami: ko vse poteka normalno, to pomeni, da so ideološki aparati države uspešni, šele ko se aktivirajo represivni aparati države, vidimo da ima država težave z ohranjanjem obstoječega reda. Za Althusserja (2000, 87) je ideologija »predstava imaginarnega razmerja med individuumi in njihovimi realnimi razmerami«, prostovoljno sužnost pa lahko v tej perspektivi razumemo kot predstavo imaginarnega razmerja (svobode) med individuumi in njihovimi realnimi razmerami (sužnostjo). Tu ne gre le za napačno zavest, za zmoto, ko si ljudje predstavljajo, da so svobodni, čeprav v resnici niso. Tu ne gre le za predstavo, ampak tudi za način delovanja v skladu s to predstavo, kar pojasnjuje koncept interpelacije (v subjekta) (Althusser 2000, 95–102). Gre za to, da je ideologija »mogoča le za konkretne subjekte, in ta usoda ideologije je mogoča samo prek subjekta: kar pomeni, *prek kategorije subjekta* in prek njenega delovanja« (Althusser 2000, 96). Althusser gre v svoji interpretaciji ideologije celo tako daleč, da jo skoraj enači z motivacijo za delovanje, razume jo kot osnovni impulz, ki iz individuumu s pomočjo mehanizma interpelacije naredi subjekta, hkrati pa zatrjuje, da so individuumi *vselej-že* (formulacija, ki je zelo značilna za francoske strukturaliste in poststrukturaliste) subjekti, kar posledično pomeni, da se je tudi interpelacija *vselej-že* zgodila in da smo *vselej-že* subjekti ideologije. Z Althusserjem bi lahko Rousseauja parafrazirali nekako takole: človek je *vselej-že* vkovan v verige ideologije, a se lahko s tem, ko se je zave na nek način osvobodí.⁶⁹

⁶⁹ Ta osvoboditev seveda ne pomeni izstopa iz ideologije, saj v resnici (vsaj po Althusserju) ničesar ni izven nje. Gre za to, da če se ideologije zavemo, jo na nek način onesposobimo. Še vedno obstaja, a lahko se ji upiramo.

V tem poglavju smo skušali koncept prostovoljne sužnosti aplicirati na ekonomsko področje, pri čemer smo najprej obravnavali objektivna momenta proizvodnje in potrošnje, za tem pa smo se posvetili kratki analizi povezave med prostovoljno sužnostjo, marketingom in spektaklom, ki nas je privedla v docela psihološke vode. Povsem na mestu je torej, da prostovoljni sužnosti, potem ko smo jo obravnavali v njenih zunanjih in večinoma intersubjektivnih pojavnih oblikah, sedaj sledimo na njen domači teren – v človeško glavo.

5 PSIHOLOGIJA MNOŽIC IN PROSTOVOLJNA SUŽNOST

»Podložniki se zaradi strahu borijo za lastno hlapčevstvo kot za svobodo.«

Baruch de Spinoza, Teološko-politična razprava

V tem poglavju si bomo približje pogledali, kako prostovoljna sužnost deluje v sferi psihologije, torej kako se udejanja na ravni psiholoških procesov individuumov v družbi. V nadaljevanju se bom naslonil na avtorje, ki izhajajo večinoma s področja (socialne) psihologije in psihoanalize, predvsem na Saleclino *Disciplino kot svobodo*, Beauvoisovo *Razpravo o liberalni sužnosti* in Frommovo monografijo *Strah pred svobodo*, ki so še posebej relevantne za našo temo. Rdeča nit poglavja bodo trije paradoksi, s pomočjo katerih bomo poskusili analizirati La Botéijeve nastavke in jih s pomočjo sodobnih avtorjev razviti naprej: paradoks tradicionalne vzgoje, paradoks liberalne vzgoje in paradoks svobode kot take.

5.1 Paradoks tradicionalne vzgoje: prek sužnosti v svobodo

La Boétie v svoji razpravi psihološkemu vidiku prostovoljne sužnosti sicer ne posveča veliko pozornosti, saj se posveti predvsem obravnavi prostovoljne sužnosti na interpersonalni, sociološko-politični ravni, kljub temu pa ponudi nekaj misli in psiholoških razlag, brez katerih slednjih ni mogoče razumeti. Eno od pomembnejših mest najdemo na straneh 139–140, kjer se dotakne paradoksa socializacije, oziroma vprašanja kako lahko skozi vzgojo, ki vsaj v svoji tradicionalni obliki (ki je tudi edina, ki jo je La Boétie poznal), ubogljivost in poslušnost oblikujemo subjekt, ki je sposoben samostojne in svobodne misli: »Brez dvoma, če živimo v skladu s pravicami, ki nam jih je dala narava in z lekcijami, ki smo se jih naučili, smo seveda ubogljivi do staršev, kasneje, kot subjekti razuma, pa nismo nikogaršnji podložniki « (La Boétie 1983, 139–140). La Boétie se zaveda pomena tega vprašanja, saj pravi, da se z njim ukvarjajo vse filozofske šole, vprašanje pa ni danes nič manj relevantno, kot je bilo skoraj pol tisočletja nazaj. Prav to vprašanje z genealoško in psihoanalitsko metodo obravnava Renata Salecl, zato si v nadaljevanju za izhodišče vzemimo nekaj njenih misli iz dela *Disciplina kot svoboda*.

Če mora biti danes v luči liberalne vzgoje (ki se ji bomo posvetili nekoliko kasneje) poučevanje takšno, da je otroku všeč, torej zanimivo in celo zabavno, pa tradicionalna vzgoja temelji na disciplini: »Teza, da mora biti poučevanje zabavno, bi bila težko sprejeta v času nemške klasične filozofije, ko sta filozofa Kant in Hegel razmišljala o vprašanju, ali ni ravno discipliniranje uma, ki poteka preko poučevanja težko razumljivih snovi (na primer latinščine) predpogoj za to, da bo um kasneje zmožen svobodnega razmišljanja« (Salecl 2010, 8). K temu dodajmo še dejstvo, da je tradicionalna vzgoja pogosto temeljila na učenju podatkov na pamet (denimo poezije, latinskih citatov), gre torej za idejo, da naj bi discipliniranje skozi duhamorne in repetitivne vaje (*repetitio est mater studiorum*), ki posamezniku tekom socializacijskega procesa ne daje nikakršne svobode izbire in ne dovoljuje nobene kreativnosti, privedlo do subjekta zmožnega svobodnega razmišljanja. Podobno je prepričan sam La Boétie, saj kot pravi » v naši duši je naravno seme razuma, ki, hranjeno z dobrim nasvetom in navado, vzcveti v vrlino, v nasprotnem primeru pa, ko jo obkrožajo grehi, se zaduši« (La Boétie 1983, 140). Namen vzgoje je torej v najsplošnejšem smislu nadzor nad dejavniki, ki izhajajo iz okolja: spodbujanje dobrih vplivov (skozi repetitivnost vzgoje, ki naj priuči določene navade) in varstvo pred slabimi (skozi prakse discipliniranja in striktno regulacijo časa)⁷⁰. Pri tem ne moremo spregledati dejstva, da ima La Boétie zelo sodobno predstavo o razvoju otroka, saj z drugimi besedami artikulira to, kar bodo kasneje trdili razvojni psihologi in socio-biologi: imamo določene predispozicije, ki se uveljavijo le, če okolje (vključno z vzgojo) ugodno vpliva in jih omogoči ter hkrati prepreči ali omeji delovanje negativnih dejavnikov.

Kot pravi Saleclova (2010, 121), je temeljna teza Kantove pedagoške teorije, da je »disciplina pogoj vsakršnega izobraževanja in temelj celotne vzgoje. Vzgojo otroka namreč sestavljajo tri faze, ki postopoma vpeljujejo otroka v svet odraslih: prva faza je vzreja, nato sledi disciplina, vrhunec oziroma zadnja stopnja pa sta poučevanje in moralni trening.« Za Kanta »otrok še ni občan, ampak se šele oblikuje v občana – otrok namreč ne sme uporabljati svobodne volje, ampak se jo mora učiti uporabljati«, saj »do razsvetljenjskega mišljenja lahko pridemo le preko mehanskega – preko drila in discipliniranja« (Salecl 2010, 122). Pri tem se nam vsiljuje vprašanje, kako je mogoče skozi discipliniranje in prisilo, ki ne dopušča svobodnega

⁷⁰ Skozi zgodovino najdemo številne primere, ko so poskušali skrajšati počitnice šolarjev oziroma omejiti njihov prosti čas, saj le-ti takrat niso bili podvrženi strogemu nadzoru, kar bi lahko imelo po mnenju nekaterih slabe posledice za njihov razvoj (predajanje dolgočasju, postopanje, uganjanje vragolij z drugimi otroki). V času industrijske revolucije je postal prosti čas tudi ekonomsko neupravičen. Engels v Položaju delavskega razreda v Angliji omenja nekega tovarnarja, ki se je boril proti uveljavitvi maksimalne dolžine delovnega dne za otroke z argumentom, da bodo potem prepuščeni sami sebi, se potikali naokrog in zganjali vragolije, medtem ko je v tovarni poskrbljeno za njihovo vzgojo.

razmišljanja tekom socializacijskega procesa, oblikovati svobodno razmišljajoči subjekt. Mar ni iskati pot do svobode skozi metode, ki so tej nasprotne tako, kot da bi se skozi laganje učili poštenja ali skozi nasilje učili nežnosti?

Enega od odgovorov na to vprašanje ponuja že Kant, ki anticipira kasnejše psihoanalitične razlage. »Za Kanta so namreč disciplina, dril, prisila vzgoje nujni pogoj subjektive vključitve v družbeni simbolni univerzum« (Salecl 2010, 128). Tako meni, da se »še preko moralnega zakona, ki ga predstavlja etični imperativ in ki ga prav preko vzgoje ponotranjimo, človek zaveda sebe kot moralnega bitja« (Salecl 2010, 123). Z drugimi besedami bi lahko rekli, da se mora otrok naučiti vrednosti svobode, to pa je mogoče doseči le po negativni poti – z odtegotvanjem le-te. Če nam je svoboda položena v zibelko in nas nikoli nihče v ničemer ne omejuje, bomo svobodo smatrali za samoumevno, ne pa za nekaj za kar se je treba boriti in znati ohranjati. Locke meni, da mora pokornost »postati otrokova narava. To pa lahko postane le tako, da že zelo majhnim otrokom "vcepimo pokornost in prijaznost" ter jih naučimo upreti se užitku ali bolečini« (Salecl 2010, 97). Da bi v človeku vzbudili željo po svobodi mu je ne smemo preprosto podariti, ampak ga moramo izzvati, da si jo poskuša pridobiti. Svoboden posameznik je tisti, pri katerem svoboda operira kot želja na ravni njegove libidinalne ekonomije.

Psihoanaliza ima do tega jasno stališče. Po Grosrichardu (1980, 110) mora otrok v očetu ljubiti Zakon, kar pomeni, da so temeljni kamen neodvisnega in svobodnega posameznika ponotranjena 'pravila igre', oziroma Zakon, saj brez etičnega kompasa svobode ne znamo ceniti, niti ne vemo kaj z njo početi. Psihično stanje, ki dobro predstavlja prisotnost svobode in odsotnost ideje kaj z njo početi, je stanje anksioznosti ali tesnobe – tiranija ega, ki se bohota ob nerazvitem superegu, a ne ve ne kam, ne kako. »Šele vzgoja, ki je prisila, omogoča vstop v razsvetljenje – sodoben posameznik je torej rezultat ponotranjenega zakona, prisile, nasprotno pa vodi permissivna ideologija v despotizem *par excellence*« (Salecl 2010, 129).

5.2 Paradoks liberalne vzgoje: prek svobode v sužnost

Če smo v prejšnjem razdelku obravnavali razvoj svobodnega subjekta skozi ponotranjenje zakona, ki poteka s pomočjo prisile, discipliniranja in kaznovanja, pa si v tem razdelku pogledjmo njegovo nasprotje – vzpostavljanje nesvobodnega, konformističnega in odvisnega subjekta skozi liberalno oziroma permissivno vzgojo.

Permisivna vzgoja, ki je sicer plod humanističnega uma, je razmeroma pozno vstopila v izobraževalne institucije in kurikulume. O njej lahko zares govorimo šele v 70. letih prejšnjega stoletja, ko je bila zasnovana kot eksplicitno ideološki projekt: »Vzgoja utemeljena na svobodi, naj bi bila oblika boja proti totalitarizmu in fašizmu. Individuum, ki bo osvobojen prisile v šoli, naj bi kasneje spontano izbral svobodo in demokracijo« (Salecl 2010, 129). Gre torej za psihologijo v službi hladne vojne,⁷¹ ki pa ne doseže svojega domnevnega namena. »Posledica permisivne vzgoje tako ni razvoj sodobnih, odgovornih posameznikov, ampak ravno nasprotno – oblikuje zlomljenega, odvisnega individua, ki je brez moralne zavezanosti in zato nesposoben pravega intersubjektivnega odnosa. Hkrati pa se takšen posameznik avtoriteti ne more upreti; samo subjekt, ki "pozna pravila igre" in si je zgradil lastno zavest, je zmožen spopada z avtoriteto« (Salecl 2010, 141). Tu je potrebno poudariti, da ne gre za neuspeh – permisivna vzgoja ravno s tem, ko oblikuje omenjen tip individua, naredi gromozansko uslugo političnim in ekonomskim elitam, ki veliko lažje vladajo neavtonomnim posameznikom in jih izkoriščajo.

La Boétie nikoli ne uspe zadovoljivo odgovoriti na vprašanje zakaj se ljudje odrečejo svobodi, zakaj jo žrtvujejo. Deloma je neuspeh posledica napačno zastavljenega vprašanja oziroma napačnih predpostavk, na katerih temelji. La Boétijevo vprašanje namreč temelji na predpostavki, da ljudje svobodo imajo in se tega dejstva celo zavedajo, nakar se ji odrečejo (v zameno za užitek, varnost ali kakšno drugo korist). Psihološke raziskave kažejo, da je proces podrejanja veliko kompleksnejši in pogosto poteka na nezavedni ravni. Kot bomo videli, ljudje večinoma precenjujejo svobodnost svojih odločitev in osebnim dejavnikom pripisujejo veliko večjo težo kot dejavnikom, ki izvirajo iz okolja oziroma iz situacije v katerem se posameznik nahaja. Pogosto se celo dogaja, da tudi takrat, ko nas v neko odločitev prisilijo okoliščine, le-to interpretiramo kot posledico svobodne izbire. « Ta 'temeljna napaka' (iskanje vzrokov v osebi in ne v situaciji, razmerah) lahko torej državljana pripelje do tega, da se pusti vleči za nos in da prisega, kako je tisto kar nekdo hoče od njega, natanko tisto, kar je hotel narediti sam, ker mu to 'nekako' ugaja, in da je zato dobro, da je naredil to, kar je naredil, in ne nečesa drugega » (Beauvois 2000, 14). Kar nas pravzaprav šele dela nesvobodne, ni le naša odvisnost od okoljskih vplivov (družbenega konteksta), ampak predvsem pomanjkanje

⁷¹ Zanimivo je kako je psihologija vzgoje v tem času igrala na karto humanizma in poudarjala kako ji gre za oblikovanje avtonomnih posameznikov, medtem ko je v istem času psihološki behaviorizem na drugih področjih psihologije človeku skorajda odrekel avtonomijo. Gre za čas izrazito nehumanih (in nehumanističnih) praks, denimo razmaha lobotomije in elektrokonvulzivne terapije v psihiatriji, Ciinih priročnikov za mučenje ter tajnih poskusov psihološkega inženiringa z uporabo drog, kemikalij, hipnoze in senzorne ali spalne deprivacije (MKULTRA).

zavedanja o njih - dajanje prevelike teže osebnostnim razlogom in zanemarjanje odnosov avtoritete in podrejanja. Ključen pri tem je proces racionalizacije, ki dejanje pod prisilo preinterpretira kot dejanje iz naše svobodne volje: »Subjekti, ki jim je podeljena svoboda (in na splošno samo ti), pozneje najdejo nekaj privlačnega na tem, za kar so bili zaprošeni in so to storili, enako kot so to storili tisti, ki jim ni bila podeljena svoboda. Skratka, subjekti, ki jim je bila podeljena svobodna izbira, se vedejo enako kot drugi, le da potem drugače razmišljajo, ali natančneje, to dejavnost, ki jim je bila izsiljena, potem spremenijo v vrednoto« (Beauvois 2000, 15). Beauvoisova analiza mehanizmov podrejanja se osredotoča na socio-kognitivne procese, zanj pa je ključno razlikovanje med vzrokom in razlogom. Vzrok je pri tem potrebno razumeti kot določilo dejanja (nekaj kar je dejanje povzročilo), razlog pa kot pomen dejanja, kot teorijo s katero razložimo (ne pa tudi pojasnimo) dejanje. Pogosto na vprašanje zakaj smo naredili nekaj, navedemo razloge, saj bodisi pravih vzrokov ne poznamo, bodisi jih nočemo poznati. V introspekciji privlečemo na dan teorijo, ki ima zgolj estetsko vrednost in dejanje razloži, pogosto zgolj zato, ker gre za standardno teorijo razlage nekega dejanja, ki jo (pre)pozna tudi spraševalec.

Beauvois (2010, 23–31) omenja raziskavo, ki jo je sam izvedel, in v kateri so študentom kadilcem za sodelovanje pri izpolnjevanju dveh vprašalnikov obljubili 50 frankov. Ko so ti prišli, da bi izpolnili vprašalnik, so jim povedali, da jim lahko zaradi zmanjšanja sredstev za raziskavo (to nas spominja na aktualno znanstveno-raziskovalno dejavnost v Sloveniji, mar ne?) izplačajo le 30 frankov pa tudi, da so jim pozabili povedati, da se bodo morali naslednjih 18 ur vzdržati cigaret.⁷² 95% študentov je nove pogoje sprejelo,⁷³ nato pa so jim razdelili vprašalnik o tem zakaj so se odločili za testiranje. Med razlogi so bili : 1) pomembnost poskusa, 2) prisila okoliščin in 3) priložnost, da za 18 ur neham kaditi. Številni so izbrali prvi ali tretji razlog, čeprav je jasno, da prav gotovo to nista bila razloga za sodelovanje pri raziskavi, ampak je šlo za retroaktiven proces racionalizacije. Odgovori obeh skupin so bili zelo podobni, čeprav je jasno, da je kontrolna skupina, ki je, še preden je privolila v testiranje, razpolagala z vsemi informacijami, ravnala bolj v skladu s svojo voljo in manj pod pritiskom okoliščin, kot testna skupina. »Zdi se, da ljudi vse napeljuje na to, da mislijo in sklepajo tako, da ovire, celo kadar so realne, minimizirajo ali jih cello preprosto zanikajo« (str. 38) Tu imamo opraviti z ideologemom neoliberalne ekonomije, ki govori o avtonomnem in svobodnem posamezniku, ki se racionalno odloča v skladu s svojimi sebičnimi interesi in ki

⁷² Kontrolni skupini študentov so še pred začetkom raziskave povedali pogoje: 30 frankov in 18 ur brez kajenja.

⁷³ V kontrolni skupini je bilo takih, ki so sprejeli pogoje le 5%.

ima usodo v svojih rokah; je '*self-made man*', ki 'dela na sebi' in 'poskuša biti to, kar je'. Kot v nadaljevanju pravi Beauvois (2010, 46): »Pogosto pozabljam, da je obnašanje, ki smo ga opazovali in ki ga zdaj poskušamo razumeti, le implikacija neke vloge, ki jo akter mora igrati ali v katero je zaradi različnih razlogov privolil.« Prav neverjetno je, kako močno na naše mnenje vplivajo vloge, kar so nenazadnje pokazali tudi eksperimenti, eden takih je na primer eksperiment, kjer sta bili v skupini študentov dvema naključnima posameznikoma dodeljeni vlogi zagovornika in nasprotnika Fidela Castra v razpravi. Kljub temu, da so ostali študentje vedeli, da osebi le igrata vlogi, so jima tudi še po tem (včasih pa že celo preden se je razprava začela!) pripisovali bodisi osebno naklonjenost ali nasprotovanje Castru. (Beauvois 2010, 46–47) Gre za t. i. proces atribucije, ki kaže na problem zamenjave vloge s tistim, ki neko vlogo igra, kar se kaže tudi na ravni napačnega logičnega sklepanja v vsakdanjem življenju, ko pravimo »Ta *mati* lepo skrbi za svojega dojenčka: to je materinska *ženska*. Ta *šef* znanjšuje razliko za svojim tekmečem: to je dinamičen *moški*« (Beauvais 2010, 49). V kontekstu prostovoljne sužnosti bi lahko, zmotno, s tem ko bi zamenjali vlogo in osebo, ki jo opravlja, dejali: ta *suženj* ubogljivo opravlja svoje naloge: to je ubogljiv *človek*.

Kot kaže ne gre le za vprašanje epistemologije, razlikovanja med razlogi in vzroki ter pravilnega prepoznavanja le-teh, ampak tudi za vprašanje družbene norme, ki nas navaja k napačnemu sklepanju ali kot pravi Beauvais (2010, 57): »V naših družbah obstaja neka *družbena norma presojanja*, družbena norma internalnosti, zaradi katere pripisujemo vrednost razlagam, ki poudarjajo vzročno težo akterja.« Z drugimi besedami: družba spodbuja in nagraduje internalnost in posameznike, ki pripisujejo večjo težo subjektivnemu faktorju akterja, kot objektivnemu faktorju strukture. »Vse se torej dogaja, kot bi vas neka normativna sila, ki bi od vas zahtevala, da pokažete družbeno vrednost, vodila, da se pri izbiranju razlag, ki lahko pojasnijo dogodke, kažete bolj 'internalne'« (Beauvais 2010, 61). Razvoj internalnosti in slepe pege, ki nam onemogoča razumeti vpliv okoliščin na naše delovanje, nastane pod vplivom permisivne vzgoje, ki temelji na pozitivni kritiki, pohvalah in spodbudah ter navideznem spodbujanju avtonomnega obnašanja v obliki individualne svobode. Ključni element pri tem je nekaj, kar Beauvais imenuje 'podelitev svobode'.

Beauvais kot pojasnitev navaja zgodbo o malem Pierru in malem Sergu. Obema se zdijo šolske počitnice prekratke, a nekega dne njuno šolo obišče gospa z ministrstva in ju prosi, da napišeta pismo ministru glede tega, kako ocenjujeta dolžino počitnic. Nato jima pove, naj predstavita argumente za skrajšanje počitnic. Malemu Pierru 'podeli svobodo', saj mu pove, naj ministru piše le, če sam želi in se tako odloči, malemu Sergu pa te 'svobode' ne podeli.

Oba storita enako – napišeta pismo, v katerem zastopata stališče nasprotno svojemu. Čez nekaj tednov spet preverjajo menenje obeh glede dolžine počitnic. Sedaj je razlika v tem, da Serge mnenja ni spremenil, Pierre pa je svoje mnenje približal tistemu, ki ga je moral zagovarjati - razlika je torej v tem, da je Pierre svojo odločitev racionaliziral, Serge pa ne (Beauvois 2010, 110–114). Paradokсна 'podelitev svobode' (prvice so priborjene, ne podeljene) deluje na način 'to naredi, le če si sam tako želiš' in ima »še en vidik, ki iz nje naredi pravi paradoks. Prav tista oseba, ki vam podeli svobodo, pričakuje vašo podreditev. Kar pričakuje od vas, je torej *svobodna privolitev v podreditev*« (Beauvois 2010, 114). Ključno vprašanje, ki si ga zastavlja tudi Beauvois, je, ali subjekt privoli v dejanje (vsebino) ali v podreditev (odnos-formo)? Ker se v procesu racionalizacije vsebina spremeni, forma pa ostane enaka, je odgovor jasen – subjekt privoli v podreditev.

Naj na tem mestu eksplicitno zapišemo in navedemo kavzalno verigo za to, kar je bilo implicitno že izraženo: Podelitev svobode povzroči kognitivno disonanco (neskladje med našimi načeli in vrednotami na eni ter našimi dejanji na drugi strani), ki sproži proces racionalizacije (upravičevanje naših dejanj, zblíževanje dejanj z našimi načeli in vrednotami), ta pa pelje naravnost v prostovoljno sužnost. Čeprav sodobna psihologija (niti psihoanaliza) ne uspeša zadovoljivo in v celoti pojasniti tega procesa, lahko precej zanesljivo trdimo, da je trik v postopni podreditvi (proces racionalizacije) – malo po malo izgubljam svobodo in se podrejamo, tako da tega niti ne opazimo. V nadaljevanju si pogledjmo učbeniški primer, ki morda najjasneje in tudi najbolj dramatično obravnava psihološki proces podrejanja, v tem primeru strokovni avtoriteti.

Verjetno med najslavnejše raziskava podrejanja v socialni psihologiji sodijo Milgramovi eksperimenti, ki so, ko so jih v šestdesetih letih prejšnjega stoletja izvedli v ZDA, povzročili pravo eksplozijo ne le v akademski, temveč tudi v širši javnosti, saj so pokazali na zaskrbljujoče dejstvo, da se je bila velika večina ljudi v ustreznih okoliščinah (nagovor moralne avtoritete, odveza odgovornosti, aktivno spodbujanje) pripravljena ne le podrediti, ampak tudi pod podreditvijo izvajati izjemno nečloveška dejanja (Beauvois 2000, 13). Pod nadzorom psihologa so preučevanci zavzeli vlogo spraševalcev in testnim subjektom, ki so bili v resnici plačani igralci, ob nepravilnih odgovorih s pritiskom na gumb dodelili elektrošok. Ob aktivnem spodbujanju psihologa (moralne avtoritete) in ob vidni bolečini testnih subjektov, so posegali po vse močnejših elektrošokih, nekateri so celo pritisnili na gumb, nad katerim je bila oznaka 'smrtno nevarno'. Kako pojasniti ravnanje preučevancev? Tukaj namreč nimamo neposredno opravka s svobodo, njenim podeljevanjem ali

žrtvovanjem, ampak z odsotnostjo odgovornosti, ali kot pravi Beauvois: »in prav v takem položaju se je znašel Milgramov subjekt. Argument, ki ga išče in ki mu očitno zares zapre usta, ko ga sliši, je, da nikakor ne more biti odgovoren za to, kar se lahko zgodi. Od eksperimentatorja pričakuje, da bo morebitno škodo prevzel nase.« (Beauvois 2010, 124). Podrejanje je torej v tem primeru povezano z vprašanjem odgovornosti;⁷⁴ včasih je podrejanje beg pred odgovornostjo (svobodne odločitve), včasih je odsotnost odgovornosti (njena delegacija na drugi subjekt) šele pogoj za podreitev. Na tej točki se Beauvois spomni na povezavo z La Boetijem in konceptom prostovoljne sužnosti: »Milgram imenuje stanje, v katerega se pogrezajo njegovi eksperimentalni subjekti, aktersko stanje. Kdor se bo spomnil, bo tu pomislil na čudoviti koncept prostovoljne sužnosti, ki naj bi bila značilna, če verjamemo La Boétiju, za podrejanje ljudstva njegovemu tiranu« (Beauvois 2010, 125). Še več, Beauvois si ob tem zastavlja praktično enako vprašanje, kot La Boétiju na začetku Razprave o prostovoljni sužnosti: »Kako se lahko psihično normalni ljudje, ki jim svoboda in neodvisnost veliko pomenita in si prizadevajo za samozadostnost, tako zlahka pogreznejo v stanje, v katerem postanejo misleče (ali racionalizirajoče) orodje, tudi če morajo delovati v nasprotju s svojimi motivacijami, prepričanji in v času celo v nasprotju z moralo« (Beauvois 2010, 129). Akterji sicer primerjajo dejanje, ki se od njih zahteva – s svojimi moralnimi standardi, vendar pa ta 'primerjalni organ', kot mu pravi Beauvois, nima skoraj nikakršnega vpliva v primeru, da akterja za dejanje prosi določena avtoriteta (in ga s tem tudi odveže odgovornosti). »Ljudje težko privolijo – brez očitnega razloga – v početje stvari, ki so zanje sporne (ki so v nasprotju z njihovim prepričanjem oziroma motivacijami). Prav zato morajo spremeniti prepričanje, še preden privolijo v pisanje besedila, ki je v nasprotju z njihovim prepričanjem. Ko bodo začeli verjeti v to, kar pravijo, bodo na neki način odkrili dobre razloge za to, da so privolili v izrekanje teh besed. Tu se soočamo s psiho-socialno različico pascalovske stave, ki jo je Brassensov brezvernež priredil: "Pretvarjajte se, da verujete, in kmalu boste verovali"« (Beauvois 2010, 187–188). Kot torej vse kaže, je precejšen del našega ravnanja, za katerega domnevamo, da je plod naše svobodne volje, pravzaprav zgolj akt podreditve avtoritetam (nortanjim-moralnim ali zunanjim), oziroma, kot meni Fromm (1960, 172): »Veliko število naših odločitev v resnici niso naše odločitve, ampak zanje menimo da smo jih sprejeli mi, čeprav smo se v resnici podredili pričakovanjem drugih, pri čemer nas je vodil strah pred osamitvijo in pred bolj neposrednimi grožnjami našemu življenju in udobju.« Fromm gre, kot

⁷⁴ Na tem mestu lahko govorimo o odvezi odgovornosti za lastna dejanja in suspenzu družbenih pravil (prepovedno je mučiti, poškodovati in ubiti človeka), ki ju preučevancem zagotavlja vodja eksperimenta. To pa je ravno stanje, ki nam je znano iz zgodovine politične misli kot Hobbesovo naravno stanje.

bomo videli v nadaljevanju, še veliko dlje, saj z zgodovinsko analizo pokaže na hrbtno stran procesa emancipacije – proces bega pred svobodo. Preden se posvetimo nekoliko bolj celoviti obravnavi njegovega najpomembnejšega dela, pa tu navedimo še en njegov citat, ki dobro ilustrira njegovo radikalni skepticizem do obstoja individualne svobode: »V resnici, ko pogledamo pojav človekovih odločitev, nas preseneti v kakšni meri ljudje zmotno razumejo odločitve kot *njihove*, čeprav gre za podreitev konvenciji, dolžnosti ali je preprosto rezultat pritiska. Skorajda se zdi, da so *originalne* odločitve komparativno redek pojav v družbi, ki domnevno postavlja posameznika za vogelni kamen svojega obstoja« (Fromm 1960, 173).

5.3 Paradoks svobode: njena nevzdržna lahkost in beg pred njo

Po tem, ko smo obravnavali svobodo v kontekstu vzgoje in socializacije, si sedaj pogledajmo še paradoks svobode same, oziroma njene hkratne zaželenosti in nevzdržnosti. Po eni strani po svobodi hrepenimo, si jo želimo, jo celo potrebujemo, se zanjo bojujemo ali zanjo celo tvegamo življenje. Po drugi strani pa, ko je imamo preveč, jo poskušamo izničiti, se ji odreči ali jo omejiti. Kot pravi Salecova (2010, 10): »Vendar se zdi, da posamezniki delajo vse, da bi omejili prav to svobodo in možnost izbire. New York Times (27. Avgusta 2000) je na primer poročal o bojazni, ki jo doživljajo Američani, ko morajo izbrati svojega dobavitelja elektrike. Članek je pojasnjeval, da je zadnjih dvajset let prevladovala ideologija, da bodo ljudje srečnejši in na boljšem, če bodo nenehno iskali najboljše priložnosti.«

Tu, kot je jasno že iz konteksta, imamo v mislih predvsem svobodo izbire, le-ta pa je v neoliberalni ideologiji omejena predvsem na ekonomsko izbiro: med različnimi vrstami blag, stili, načini življenja. To zelo omejeno (a še vedno pozitivno) razumevanje svobode v okviru ideologije, ki večinoma zagovarja le negativno svobodo⁷⁵ pa ne zadovolji človekove želje po svobodi. Prav nasprotno: pogosto je vir tesnobe in nezadovoljstva. »Raziskovalci problematike izbire radi poudarjajo, da preveč izbire ne prispeva k zadovoljstvu. Vsak potrošnik je že doživel, da se je v trgovini počutil nemočnega zaradi prevelikega števila ponujanih izdelkov« (Salec 2010, 14). Razlaga je zelo preprosta: večja, kot je možnost izbire, večja je možnost, da bo ta napačna. Več kot imamo na voljo artiklov, večja je možnost, da ne

⁷⁵ Številni filozofi in politični teoretiki, med drugim Isaiah Berlin, delijo svobodo na negativno in pozitivno. Tu ni mišljeno moralno vrednotenje svobode, temveč je negativna svoboda razumljena predvsem kot *svoboda od* (prisile, sužnosti), pozitivna svoboda pa kot *svoboda do* (udejstvovanja v najširšem smislu). Pri udejanjanju negativne svobode se mora država vzdržati določenih ravnanj, pri udejanjanju pozitivne svobode pa je potrebna njena aktivna vloga pri zagotavljanju možnosti za aktivno participacijo v družbi.

bomo ravnali kot racionalni potrošniki (za katere se predpostavlja da imajo popolne informacije ali 'enciklopedično znanje o blagih', kot je dejal Marx) in izbrali napačni artikel. Večja kot je izbira, težja je in z več tesnobe nas navdaja. Sodobni marketing je izredno uspešen pri perpetuiranju naše tesnobe, saj nam s tem, ko predstavlja vedno nove, boljše izdelke, generira občutek krivde, da nismo dobro izbrali. Da nismo dovolj racionalni ali da ne skrbimo dovolj dobro sami zase.⁷⁶ Z nevdržnostjo ekonomske svobode do izbire se poskušamo soočiti na več načinov: »Eden izmed načinov spopada s to bojaznijo postaja močno istovetenje z nekakšnim novim gospodarjem – od gurujev, verskih voditeljev, političnih skrajnežev do avtorjev priročnikov o samopomoči« (Salecl 2010, 12–13). Drugi vključuje kompulzivno trošenje v želji, da bi bili v koraku s trendi in inovacijami. Tu imamo opraviti z inverzijo mezdnega suženjstva, oziroma kot pravi Saleclova (2010, 12): »Kapitalizem vse bolj pretvarja proletarskega sužnja v svobodnega potrošnika.«

Zdi se, da je pogosta reakcija subjekta na svobodo, s katero ne ve kaj početi (na primer, ko je soočen z nepreglednim številom možnosti izbire, z nešteti življenjskimi slogi, ki ga navdajajo s tesnobo) ta, da to svobodo poskuša omejiti. »V vsakdanjem življenju lahko vidimo, kako si danes ljudje nenehno sami nalagajo omejitve, na primer z intenzivnim hujšanjem, ekstremno telovadbo, plastičnimi operacijami itd« (Salecl 2010, 15). »Če na eni strani oblikujemo stroge pravne zakone, pa na drugi strani spoznavamo, da nepisani zakoni, ki so bili nekoč posredovani prek družbenih avtoritet, ne delujejo več ter da je posameznik dojet kot tisti, ki si sam izbira svoje prepovedi« (Salecl 2010, 13). Zgoraj smo obširneje obravnavali posledice permisivne vzgoje⁷⁷ s psihoanalitične perspektive ter nujnost ponotranjenja Zakona za razvoj močne avtonomne osebnosti, zato tu navedimo le stališče utemeljitelja psihoanalize do problema samoomejitve svobode: »Že Freud je razlagal, da človeška želja hrepeni po tem, kar je prepovedano, in v časih, ko so se družbene prepovedi zmanjšale, so si ljudje običajno izmišljali nove ovire, samo da bi ohranili svoje stremljenje po objektu želje« (Salecl 2010, 19).

Da bi bolje razumeli koncept prostovoljne sužnosti in dialektiko svobode, ki deluje kot njegova podmena in substanca, se bomo v nadaljevanju naslonili na Ericha Fromma in njegovo epohalno delo Strah pred svobodo. Za izhodišče si vzemimo vprašanja, ki si jih na začetku obravnave omenjenih problemov zastavlja Fromm (1960, 4): »Ali ne obstaja morda

⁷⁶ Milo ki ga imamo uničiti le 80% bakterij, najnovejši izdelek proizvajalca X pa uniči več kot 90% bakterij, hkrati pa vsebuje še balzam za kožo, ima nevtralen pH faktor, diši po vijolicah, itd.

⁷⁷ Lahko govorimo celo o permisivni družbi, v kateri skuša liberalni pravni red posameznika na nominalni ravni čim manj omejevati, čeprav vemo, da vrag tiči v ekonomski sferi.

poleg vrojene želje po svobodi tudi instinktivna želja po podrejanju? Če ne, kako lahko pojasnimo privlačnost, ki jih imajo voditelji za mnoge danes? Ali smo podrejeni ponotranjenim avtoritetam, kot sta dolžnost ali vest, notranjim zahtevam ali anonimnim avtoritetam, kot je javno mnenje? Ali je v podrejanju skrito zadovoljstvo in kakšno je njegovo bistvo?«

Najprej si pogledajmo izvirno interpretacijo izгона iz raja kot izhoda iz prostovoljne sužnosti. Dve izmed najzgodnejših reprezentacij prostovoljne sužnosti po mnenju Fromma (1960, 27) najdemo v Bibliji, ki na samem začetku opisuje dva nasprotna momenta:

- 1) Raj oziroma človekovo prvotno stanje nesvobode (popolne podrejenosti Bogu, nevednosti) vendar tudi popolnega razkošja v rajskem vrtu.⁷⁸
- 2) Padeč in izgon iz raja zaradi 'grešnosti prvega dejanja svobode', to je poskusa posega po večnem življenju in spoznanju.

Fromm meni, da se s tem, ko »človek ravna v nasprotju z božjimi navodili, osvobaja prisile, ter iz nezavedne oblike predčloveškega življenja preide na raven človeka. S tem ko deluje v nasprotju z navodili oblasti, ko greši, je v svojem pozitivnem človeškem aspektu naredil prvo dejanje svobode, to je prvo *človeško* dejanje« (Fromm 1960, 27). Svoboda je torej po Frommu razumljena kot nekaj bistveno negativnega, nekaj kar se vzpostavlja šele z in skozi transgresijo postavljenih pravil, je dejanje s katerim žrtvujemo določeno mero udobja. Novo nastalo stanje, v katerem se znajde človek po izgonu iz raja, Fromm (1960, 28) opiše takole: »Sam je in svoboden, vendar nemočen in prestrašen. Novo pridobljena svoboda se izkaže za prekletstvo; prost je sladkih okov raja, vendar ni svoboden, da bi vladal sam sebi, da bi uresničil svojo individualnost.«⁷⁹ Tu vidimo nasproten motiv naši dozdajšnji obravnavi – ne procesa podrejanja, poti v prostovoljno sužnost, ampak proces emancipacije, poti iz prostovoljne sužnosti. Kot nas opozarja Fromm, gre za proces, ki je v svojem bistvu družben, celo političen, saj je emancipacija mogoča le s pomočjo drugih in v solidarnosti z drugimi ljudmi: »Ko enkrat pretrgamo primarne vezi, jih ne moremo več ponovno vzpostaviti; ko je raj enkrat izgubljen, se človek ne more več vrniti vanj. Samo ena možna in produktivna rešitev obstaja za razmerje individualiziranega človeka do sveta: njegova aktivna solidarnost z vsemi ljudmi in njegovo spontano delovanje, ljubezen in delo, ki ga ponovno združujejo s

⁷⁸ Človek je tukaj postavljen v vlogo zadovoljnega sužnja.

⁷⁹ V angleškem izvirmiku je veliko bolje vidna dihotomija negativne in pozitivne svobode, na katero meri Fromm: »*He is alone and free, yet powerless and afraid. The newly won freedom appears as a curse; he is free from the sweet bondage of paradise, but he is not free to govern himself, to realize his individuality.*«

svetom, ne s primarnimi vezmi, ampak kot svobodnega in neodvisnega posameznika« (Fromm 1960, 29).

Fromm v nadaljevanju podobno kot Hobbes meni, da človek v družbi (kot, da je možen človek izven družbe!) pridobi varnost, vendar izgubi nekaj svobode, saj se je prisiljen podrediti družbenim normam in pravilom. Pomembna ločnica, ki jo navaja Fromm, je prehod iz srednjega v novi vek, ki prinese tudi nove oblike podrejanja. V srednjem veku namreč ni mogoče govoriti o odsotnosti individualne svobode, saj individualnost, kot jo poznamo danes, še ni vzpostavljena »Šlo je za drugačne okove od tistih, ki sta jih stoletja kasneje človeku nataknila avtoritarizem in zatiranje. Srednjeveška družba človeku ni odvzela individualne svobode, saj *individuum* kot tak še ni obstajal; človek je bil s svetom še vedno povezan s primarnimi vezmi« (Fromm 1960, 35). To se odseva tudi v La Boétijevi filozofiji, ki skoraj ne pozna posameznika (razen v vlogi vladarja), ampak se vedno ukvarja z ljudstvom. Naslednja velika prelomnica nastopi z reformacijo, ki človeka navidezno osvobodi nekaterih spon, a ga hkrati podredi na veliko bolj krut način. Luther je ljudi res deloma osvobodil avtoritete Cerkve, zato pa je protestantska etika vzpostavlja tiranski nadjaz, ki je temeljil na popolni in neposredni podreditvi Bogu, ki zahteva popolno izničenje sebstva kot ključni pogoj za odrešitev. Ta element popolne predanosti avtoriteti, tako meni Fromm (1960, 69), bo kasneje v 20. stoletju igral ključno vlogo pri podrejanju posameznikov državi ali vodji.

Z zgodovinsko analizo spreminjajočega se odnosa človeka do sveta in analizo svobode in podrejanja Fromm pride do obrazca, ki povzema naše prizadevanje za svobodo, našo zaslepljenost z uspehi in končno delovanje naših intrapersonalnih sil, ki se temu upira. Zdi se, da je vedno na delu nekakšna heglovska zvijačnost Duha, ki nas vsakič, ko naredimo korak naprej po preprogi, skupaj s preprogo povleče za dva koraka nazaj ali v izvorni Frommovi (1960, 91) dikciji: »Z drugimi besedami, navdušeni smo nad razmahom svobode v odnosu do sil izven nas in zaslepljeni glede naših notranjih zadržkov, prisil in strahov, ki težijo k spodkopavanju pomena zmag, ki jih je svoboda izbojevala proti svojim tradicionalnim sovražnikom.« Gre tako rekoč za prehod od tradicionalne pokornosti zunanjim avtoritetam do samozasužnjevanja, prostovoljne sužnosti in pokornosti nam samim. Poglejmo si sedaj še enkrat, tokrat s psihološke perspektive, razloge, zaradi katerih si posameznik, potem ko se niti ni dobro osvobodil starih okov, že natika nove, še težje. Fromm svojo tezo o begu pred svobodo gradi na dvojnem pomenu svobode za modernega človeka, ki je »bil osvobojen tradicionalnih oblasti in je postal *posameznik*, ampak hkrati je postal izoliran, nemočen instrument namenov zunaj sebe, odtujen od samega sebe in drugih, še več: v tem stanju

spodkopava sam sebe, slabi in straši ter ga tako pripravi, da sprejme nove oblike sužnosti« (Fromm 1960, 233). Svoboda je torej v moderni družbi prišla do kritične točke, ko grozi, da se bo sprevrgla v svoje nasprotje, saj »človek ne more vzdržati te negativne svobode in ji torej skuša ubežati v novo sužnost, ki je nadomestek za primarne vezi, ki se jim je odrekel. Vendar te nove vezi ne vzpostavljajo resnične zveze med njim in svetom. Za svojo varnost plača tako, da se odpove integriteti svojega sebstva« (Fromm 1960, 205).

Z obravnavo psiholoških aspektov prostovoljne sužnosti smo poskušali utrditi poglobiti razumevanje prostovoljne sužnosti v sferi politike in ekonomije, ki smo se jima sicer v največji meri posvečamo kot sferama intersubjektivnosti. Pomembno je ohraniti v mislih predvsem dejstvo, da tako kot se nerazločljivo prežemata ekonomija in politika, prav tako tesno so povezani tudi psihološki in družbeni procesi, kar je La Boétie dobro razumel, saj prav to povezavo odlično izraža njegov koncept prostovoljne sužnosti.

6 SKLEPNE MISLI

V pričujočem delu smo skušali predstavitev politične filozofije Étienna de La Boétija, pri tem pa smo se osredotočili na njegov koncept prostovoljne sužnosti. Z arheološko metodo smo poskušali koncept umestiti v avtorjem čas in prostor, v diskurzivni okvir Francije v sredini 16. stoletja. Pri tem nas je posebej zanimala dialektičnost koncepta, ki v sebi združuje dva nasprotna pola – svobodo in nesvobodo. Da bi analizirali oba momenta, ne da bi izgubili napetost med njima ali paradoks redukcionistično odpravili na način formalne logike, smo uporabili dialektično metodo. Uporabi in variacijam koncepta prostovoljne sužnosti smo nato sledili skozi zgodovino politične misli ter s pomočjo nekaterih ključnih avtorjev skušali orisati genealogijo koncepta. Ob dialogu s preteklostjo smo vedno znova odkrivali relevantnost La Boétijevih razmišljanj za današnji čas in pomen njegovega doprinosa k razvoju drugih konceptov in teorij. Koncept prostovoljne sužnosti smo po začetni obravnavi na področju politike nato obravnavali še na ekonomskem in psihološkem področju, pri tem pa poskušali bralca opozoriti na povezanost teh sfer, saj so ločnice med njimi umetne, v pričujočem besedilu pa predvsem rezultat nujnosti linearne strukture ter prizadevanja po jasnosti.

Brez dvoma ima pričujoče besedilo svoje pomanjkljivosti in pošteno je, da nanje bralca opozorimo. Zavoljo koherentnosti, smo se v nalogi morali omejiti na le nekaj področij aplikacije koncepta prostovoljne sužnosti ter na ozek nabor avtorjev. Tako iz skrbi po ohranjanju rdeče niti, nismo predaleč zatavali v apliciranje koncepta na področju psihoanalize. Izogniti smo se bili prisiljeni tudi velikemu korpusu del marksistične teorije, ki obravnava različne odnose podrejanja in kjer ima koncept prostovoljne sužnosti pri problemu razredne zavesti lahko zelo močno pojasnjevalno vlogo. Samo omenili smo tudi teorije pasivnega odpora, čeprav se sodobni avtorji, predvsem anarhistične usmeritve, pri razvoju teorij pogosto sklicujejo na La Boétija. Zelo omejeno je bilo tudi naše navezovanje na dnevno družbeno, ekonomsko in politično dogajanje, čeprav lahko koncept prostovoljne sužnosti in emancipatorni potencial La Boétijeve politične filozofije dobro služita tako pri analizi kot pri družbeno-političnem angažmaju. V razlago in opravičilo lahko ponudimo le tezo, da bolj ko naše delo vpnemo v specifično realnost, v nek povsem določen čas in prostor, manjša je verjetnost, da bo delo relevantno še dolgo po tem, ko se bodo partikularne okoliščine te realnosti spremenile.

Med drugim je bil namen pričujočega dela predstaviti Étiennea de La Boétija, ki je v Sloveniji skorajda nepoznan ter spodbuditi k branju njegove Razprave o prostovoljni sužnosti, morda celo k odločitvi za prevod tega dela v slovenščino. Poskusili smo predstaviti tudi zanimivost La Boétijevega koncepta prostovoljne sužnosti za področja politične filozofije, ekonomije, psihologije in drugih ter izpostavili njegovo relevantnost za izzive sodobnosti. Ne nazadnje smo želeli na staro filozofsko vprašanje 'kaj je svoboda?' z obravnavo koncepta prostovoljne sužnosti pogledati iz nove perspektive. Nismo imeli namena podajati odgovorov, ampak predvsem odkriti, da kakšnih vprašanj nas pripelje aplikacija koncepta prostovoljne sužnosti na različna področja. Če se je bralcu pri tem utrnila kakšna nova ideja ali sprožil kak premislek, je namen pričujočega dela dosežen.

7 LITERATURA

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, in Nevitt Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.

Althusser, Louis. 1962. *Contradiction and Overdetermination*. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1962/overdetermination.htm> (4. december 2012).

--- 2000. Ideologija in ideološki aparati države, v: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba /*cf.

Bales, Kevin. 1999. *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*. University of California Press.

Balibar Etienne. 1994. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. New York: Routledge.

Baudrillard, Jean. 1999. *Simulaker in simulacija; Popoln zločin*. Ljubljana: Študentska založba.

Beauvois, Jean-Léon. 2000. *Razprava o liberalni sužnosti : analiza podrejanja*. Ljubljana: Založba Krtina.

Benton, Ted in Ian Craib. 2009. *Philosophy of Social Science*. Basingstoke, New York: Palgrave.

Berlin, Isiah. 1969. Two Concepts of Liberty, v: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press .

Bernays, Edward. 2005. *Propaganda*. Brooklyn: Ig Publishing.

Bonnefon, Paul (urednik). 1892. *Oeuvres complètes d'Estienne de La Boétie*. Bordeaux in Paris: G Gounouilhou in J. Rouam.

Cernac, Isabelle. 2007. *Les idées politiques d'Étienne de La Boétie à travers Le discours de la servitude volontaire : diplomsko delo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Chesterton, G. K. 1995. *Orthodoxy*. San Francisco: Ignatius Press.

- Debord, Guy. 1999. *Družba spektakla; Komentarji k Družbi spektakla; Panegirik: prvi del*. Ljubljana: Študentska založba.
- Deleuze, Gilles in Felix Guattari. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London, New York: Continuum.
- Dupré, Francis. 1984. *La solution du passage a l'acte: la double crime des soeurs Papin*. Littoral: Pariz.
- Engels, Friedrich. 1948. *Anti-Dühring*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1977a. Nemška kmečka vojna. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela, IV. zvezek*, 181–301. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1977b. Marxov Kapital, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela, IV. zvezek*, 221–231. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1977c. Položaj delavskega razreda v Angliji, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela, I. zvezek*, 221–231. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Epiktet. 2000. *Izbrane diatribe in priročnik*. Ljubljana: Študentska založba.
- Fanon, Frantz. 2003. *Peau Noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil.
- Feinberg, Joel. 1986. *Harm to Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 2001. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.
- Fromm, Erich. 1960. *The Fear of Freedom*. London: Routledge.
- Fuchs, Alan E. 2001. *Autonomy, Slavery, And Mill's Critique Of Paternalism. Ethical Theory and Moral Practice* 4: 231–251. Kluwer Academic Publishers.
- Goyard-Fabre, Simone. 1983. De la servitude volontaire – Introduction, v : *Discours de la servitude volontaire*. Paris: GF Flammarion.
- 2008. La vie d' Étienne de La Boétie, v: La Boétie, Étienne in Murray N. Rothbard. *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

- Grosrichard, Alain. 1980. Otrok in služabnik, *Problemi*, 8–9, 99–142.
- Gunn, Richard and Adrian Wilding. 2012. Holloway, La Boétie, Hegel. *Journal of Classical Sociology* 12, 173.
- Hampton, Timothy. 2003. *Literature and Nation in the Sixteenth Century: Inventing Renaissance France*. New York: Cornell University Press.
- Hamraoui, Éric. 2005. Servitude volontaire: l'analyse philosophique peut-elle éclairer la recherche pratique du clinicien? *Travailler* 1(13), 35–52.
- Hayek, Friedrich August. 1991. *Pot v hlapčevstvo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Hegel, G. W. F. 1998 *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- 2001. *Znanost logike I*. Ljubljana: Analecta.
- Hobbes, Thomas. 2006. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Holloway, John. 2004. *Spreminjamo svet brez boja za oblast*. Ljubljana: Študentska založba.
- Hozjan, Andrej in Dragan Potočnik. 2002. *Zgodovina 2*. Ljubljana: DZS.
- Hopkins, Jonathan. 2008. Comparative Methods. V: Marsh, David (ur.) in Gerry Stoker (ur.). 2008. *Theory and methods in political science*. Basingstoke, New York : Palgrave Macmillan.
- Kant, Immanuel. 1987. Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo? *Filozofski vestnik* 8(1): 9–13.
- Keohane, Nannerl O. 1977. The Radical Humanism Of Étienne de La Boétie. *Journal of the History of Ideas* 38(1), 119–130. University of Pennsylvania Press.
- Kymlicka, Will. 2005. *Sodobna politična filozofija: uvod*. Ljubljana: Krtina.
- La Boétie, Étienne. 1983. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: GF Flammarion.
- La Boétie, Étienne de in Paul Bonnefon (urednik). 1892. *Oeuvres complètes d'Estienne de La Boétie*. Bordeaux in Paris: G Gounouilhou in J. Rouam.
- Lefèvre, Daniel. 2007. Montaigne et La Boétie : Deux images de l'amitié. *Imaginaire & Inconscient* 20, 15-21.

- Locke, John. 2010. *Dve razpravi o oblasti*. Ljubljana: Krtina.
- Lovett, Frank. 2006. *Locke, Rousseau, Mill, And The Problem Of Consensual Domination*. Midwestern Political Science Association: Conference Papers.
- Lukács, Georg. 1971. Reification and the Consciousness of the Proletariat, v: *History & Class Consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Machiavelli. 2003. *Vladar. V: Politika in morala*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Marx, Karl. 1977č. Prispevek k židovskemu vprašanju. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela, I. zvezek*, 150–188. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1977d. Mezdno delo in kapital. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela, II. zvezek*, 660–706. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1977e. Uvod v ocrte politične ekonomije (Prvi osnutek) 1857–1858. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela, IV. zvezek*, 11–46. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1977f. Kritika Gothskega programa. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela, IV. zvezek*, 479–509. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1986. *Kapital: Kritika politične ekonomije, prvi zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mill, John Stuart. 1991. On Liberty. V: *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Negri, Antonio in Michael Hardt. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Platon. 2006. *Država, v: Zbrana dela I*. Celje: Mohorjeva družba.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Reich, Wilhelm. 1975. *The Mass Psychology of Fascism*. Harmondsworth: Penguin.
- Rigolot, François. 2005. Friendship and Voluntary Servitude: Plato, Ficino, and Montaigne. *Texas Studies in Literature and Language* 47(4). Austin: University of Texas Press.
- Rothbard, Murray. 2008. The Political Thought of Étienne de La Boétie, v: *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.

Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.

Salecl, Renata. 2010a. *Disciplina kot pogoj svobode*. Ljubljana: Založba Krtina.

--- 2010b. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Schopenhauer, Arthur. 2008. *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Slovenska matica.

Senegačnik, Brane. 2000. Veličina in nemoč Epiktetove svobode. V: Epiktet. *Izbrane diatribe in priročnik*. Ljubljana: Študentska založba.

Sovre, Anton. 2002. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.

Spinoza, Baruch de. 1997. *Dve razpravi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2002. *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

--- 2003. *Teološko-politična razprava*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2004. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze – študijska izdaja. 2003. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Virilio, Paul. 1996. *Hitrost osvoboditve*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze

Žižek, Slavoj. 2004. *Paralaksa: za politični suspens etičnega*. Ljubljana: Analecta.