

Mark Losoncz

Odbijanje rada – od pohvale lenjosti do strukturalne kritike

1. Mesija sedmog dana

„Pogledajte na ptice nebeske kako ne seju, niti žnju, ni sabiraju u žitnice; pa Otac vaš nebeski hrani ih.“ (Jevanđelje po Mateju, 6:26)

152

U početku beše Bog, ništa drugo nije postojalo osim njega. Ne znamo šta ga je navelo na to da stvori svet (možda baš usamljenost? ili dosada? nedostatak zabavnog spektakla?). Sve u svemu, Bog je u jednom trenutku odlučio da će stvoriti svet. Prvo je napravio svetlost, zatim je stvorio vodu, zemlju, biljke, zvezde i životinje... Na kraju je stvorio i čoveka: muškarca i ženu. Nakon šestog dana, započeo je sedmi dan i Bog se odmarao. Nije li očigledno o čemu je reč? Svet je rezultat rada, a Bog je iscrpljen radnik. U rabinskoj literaturi se na mnogim mestima tvrdi da će *shabbat* kao ponavljanje božanskog sedmog dana, tj. božanskog ne-rada, doneti mesijansko doba. Sedmi dan je posebna tvorevina velikog tehničara, jer je on već i anticipacija onoga što prevazilazi stvaranje, trud, ulaganje, iscrpljenost i rad. Posmatranje i sećanje na akt stvaranja je istovremeno i okretanje prema onome što će doći. Franz Rosenzweig je naglašavao (*Der Stern der Erlösung*) da pomoću ne-rada sedmog dana slavimo izbavljenje koje je upisano u proces stvaranja. „Šta drugo bi bilo izbavljenje, ako ne pomirenje otkrovenja i stvaranja! I šta drugo bi bio prvi i nužan preduslov takvog pomirenja, ako ne čovekov mir nakon obavljenog rada ... Mir treba da bude izbavljenje, a ne prikupljanje snage za novi rad.“ Čak i kada se rad tumači kao dužnost prema zajednici i Bogu, jasno je da je rad kazna: „zemlja da je prokleta s tebe, s mukom ćeš se od nje hraniti do svog veka“ – rekao je Bog Adamu. Međutim, kazna se udvostručuje. Adamov potomak, ili barem član izabranog naroda, biće kažnjen ako ne bude poštovao praznik koji nadmašuje tu prvobitnu kaznu. Poznate su stroge zabrane u judaizmu koje se tiču rada subotom (a značaj ne-rada se ne može svesti samo na subotu; simptomatično je kako je Jair Lapid, izraelski ministar finansija molio ultraortodoksnu *haredim* zajednicu da se priključi modernom sistemu rada). Mi imitiramo Boga, a onaj koji bude došao imitiraće i nas. Rad je kazna za Adama, ali treba kazniti i onoga zbog čijeg se rada dolazak Mesije odlaže.

Hrišćanski egalitarizam je – slično judaizmu – predstavljao doprinos tome da fizički rad(nik) ne bude prezren, on je delimično i bio uspešan u tome. Isus je bio stolar, Petar je bio ribar, Matej je bio carinik, Pavle je bio izrađivač šatora... Ipak, ta „rehabilitacija“ nije značila glorifikaciju rada, ona nije značila da je rad kriterijum društvenog priznanja ili integracije. Kada se u nekim monaškim redovima zahtevao rad (*Ora et labora* – „Radi i moli se“ – glasi klasično benediktinsko geslo), taj zahtev je bio deo tehnike sopstva i načina subjektivacije, dakle rad je služio samo kao disciplinsko sredstvo u askezi da bi se postiglo nešto sasvim drugo. Drugačije rečeno: nije rad vredan, već lenjost omogućava greh. Sadržaj rada, uspeh i korist bili su irelevantni u monaškim redovima u odnosu na svrhu koju treba postići, a bogaćenje je iz etičke perspektive bilo više nego problematično u hrišćanstvu. Još je i Blaise Pascal smatrao da je vrednovanje ovosvetovnog rada znak sujete, odnosno da se u takvom trudu pokazuje samo lukavstvo, u najgorem smislu te reči. Te norme se nisu menjale u hrišćanstvu sve do protestantizma. Sedmi dan je i za hrišćane važio kao dan ne-rada kojeg se treba držati (npr. nedeljni rad je u Engleskoj još i u 19. veku predstavljao predmet kažnjavanja). Sedmi dan je sećanje na doba ne-rada, kao što je i anticipacija budućnosti: ne-rada koji će doći. Od tada ne-delanje neće biti samo ne-deljom i svi ćemo biti ptice nebeske.

2. *Leisured gentleman* i svi ostali

“Kada je trebalo da se opiše Platonov ideal, Leo Strauss je upotrebio pravu englesku džentri reč: *leisured gentleman*” – piše G. M. Tamás. Mirna sfera ne-rada (čija je cena, ponekad samo u diskursu legitimacije: duh, imovina i moć) prema takvom idealu jeste mesto gde dokoličarski džentlmen uživa u onome što je nedostižno i što mora da ostane nedostižno za bezvredne mase. Platonov opozicioni par većina/mase vs. izabrani (*hoi polloi* vs. *spoudaioi*), tačnije: njegov gest, kao prenosiva forma, služio je kao samorazumljiva strategija u mnogim zapadnim političkim teorijama – kontinuitet između Platona, engleskog džentlmena i Straussa nimalo nije slučajan. Osnovni habitus bi se mogao rekonstruisati ovako: “naravno da oni najbolji zaslužuju slobodu ne-rada, a najamni radnici, stranci i robovi služe tome da im se to obezbedi”. Ima bezbrojnih mesta u Platonovom opusu koja se tiču zabrane bavljenja zanatstvom i trgovinom za slobodne ljude, a prezir prema fizičkom radu uopšte igra određujuću ulogu. Objašnjavajući Ademantu zašto fizički radnici nisu sposobni da se bave delatnostima višeg reda (pa tako ni filozofijom), Sokrat je zaključio: “...njima su njihove veštine i bavljenje grubim poslovima upropastili tela i slomili im dušu, a niski poslovi su ih potpuno istrošili. Nije li to neminovno?” (Država 495d) Kod Aristotela možemo pronaći vrlo slične rečenice, primera radi o tome da u pravom polisu zanatski

radnik ne može da postane građanin. Samostalnost u odnosu na prinudu za rad se tretira kao uslov mogućnosti građanina, a za Aristotela je optimalno stanje ono u kojem su rad i vršenje građanskih prava u potpunosti odvojeni. Zanatlije, najamni radnici, pa čak i zemljoradnici previše liče na robove. Sve ovo se može prikazati kroz sledeće suprotnosti: sloboda građanina *versus* nužnost rada; političko delanje u svetlu javnosti *versus* delatnosti i transakcije u mraku *oikosa*; heroizam izuzetnih pojedinaca *versus* repetitivne i dosadne delatnosti; hrabro rizikovanje života *versus* puko održavanje života; *bios versus zoe*; zajedništvo kroz jezik *versus* nema proizvodnja u unutrašnjem metabolizmu sa prirodom. Te dihotomije nisu važile u svakoj povesnoj fazi antičkih Grka (prezir prema radu se produbio diferencijacijom staleškog društva) i nikada nisu važile u svakom segmentu društva, ali treba naglasiti da je bilo reči o strukturalnoj tendenciji koja je daleko prevazilazila koordinatni sistem grčkih zajednica. I sami Grci su bili svesni toga: Herodot je primera radi pisao o tome da svi varvarski narodi preziru ljude koji se bave zanatskim radom, dok oni koji se ne bave takvim stvarima, a znaju kako treba da se ratuje, smatraju se plemićima. Tako je kasnije i Ciceron napravio oštru razliku između slobodne i plemenite vrline, odnosno ne-slobodnih delatnosti koje su nižeg ranga i zaslužuju prezir. Taj prezir se nije odnosio samo na ropstvo, već na rad uopšte. Kako Otto Gerhard Oexle piše, interpretirajući Ciceronov stav: “vršenje manuelnog rada fizički, socijalno, moralno i intelektualno diskvalifikuje. I najamni rad ponižava čoveka, jer onaj koji prihvata najamninu time postaje rob.”

Negativan odnos prema radu je omniprezent u većini indoevropskih društava koja su, da upotrebimo klasičan termin Georges Dumézila, trofunkcionalna, dakle sastoje se od tri velika staleža (sa dodatnim suverenom ili bez njega): sveštenici – ratnici – radnici. Feudalna društva su bila ambivalentna u tom pogledu, ali su sa jedne strane i ona ponovila tu strukturu: *oratores – bellatores – laboratores*. Iako su takva društva u mitologijama, pesmama, legitimacijskim narativima, političkim teorijama, itd. predstavljena kao organsko jedinstvo u kojem svaki sloj ima svoju funkciju, jasno je da je reč o staleškim društvima sa strogim hijerarhijama u kojima je rad, a posebno fizički rad na dnu lestvice. Rad je prezren, on je sfera nužnosti. To se jasno vidi i na indoevropskim jezicima. Nemačka reč *Arbeit* nastala je iz glagola koji je označavao siročje, odnosno napušteno dete koje je izloženo teškom fizičkom radu, i sve do kraja srednjeg veka *Arbeit* se odnosio na taj nedostojni zadatak, na tu nesreću. Engleski *labour* etimološki potiče od latinskih reči *labor*, odnosno *laborare* koje su najpre označavale tugu i patnju robova i drugih ljudi koji su bili vezani. Francuski *travail*, odnosno španski *trabajo* potiču od latinske reči *tripalium* koja se odnosila na jaram pomoću kojeg su mučili i kažnjavali robove i sve one koji nisu bili slobodni. Tako i ruska reč *robot* potiče od slovenske reči *rob*. Svi ti indoevropski jezici sugerišu da raditi znači biti rob – raditi znači biti žrtva društvene nesreće. Slobodni ljudi naprosto ne rade.

3. Zajednice obilja

Ukoliko se vratimo zajednicama koja su bila mnogo više horizontalno strukturirana i manje hijerarhična, pokazaće se ljudski odnosi u kojima rad kao samostalna kategorija ne igra nikakvu ulogu. Simptomatično je da u jezicima tih zajednica uopšte ne postoji posebna reč za “rad” u današnjem smislu. I uopšte: ekonomske delatnosti su u toj meri deo ostalih institucija (rodbinskih struktura, religijskih odnosa itd.) da je čak i govor o samostalnoj ekonomskoj sferi besmislen. Karl Polányi je smatrao da u skladu sa tim ni “rad” nije bio potčinjen ekonomskim motivima: on se vršio zbog odnosa recipročnosti, radosti, priznanja ili ne-ekonomskog takmičenja, a misliocima nije padalo na pamet da na neki način izrade tezu prema kojoj čovek mora da jede, pošto se radilo o evidenciji, o samorazumljivoj funkcionalnosti, dakle, nije bilo potrebno još dodatno govoriti o nekakvoj efikasnosti ili produktivnosti. Opovrgavajući tezu prema kojoj „divljaci“ vode ratove zbog ekonomskih razloga, Pierre Clastres je naglašavao da „primitivne ekonomije“ nisu ekonomije opstanka, preživljavanja i oskudice. Za razliku od takve ocene, on govori o civilizacijama užitka, dokolice i obilja. Bez obzira na to koliko su pomenute interpretacije jednostrane, takve primedbe nam omogućavaju da shvatimo zašto u tim zajednicama nedostaje rad u modernom smislu.

4. Povesni novum kapitalizma

Do sada nije bilo reči o glorifikaciji nekih ranijih društvenih formacija, već o razumevanju strukturalnih razlika. “Istorizujte, istorizujte, istorizujte... To je prvi zadatak u marksizmu” – rekao je Fredrick Jameson, a to načelo treba primeniti i na terenu radikalne povesnosti rada. Pomenuti modeli služe tome da se pokaže apsolutni novum kapitalizma. “Rad” je bio kazna i ropstvo, ili je bio shvaćen kao deo tehnike sopstva, ili se uopšte nije pojavio kao samostalna i odvojena društvena sfera ... Uprkos tome što su se društvene formacije suštinski razlikovale jedne od drugih postoji izvesno “negativno zajedničko” među njima: nije postojala glorifikacija rada zbog samoga sebe kao nit vodilja za dobar život, zatim rad nije bio centralni mehanizam socijalizacije i nikome nije palo na pamet da pomisli da je rad izvor svakog društvenog bogatstva.

Govoriti o kapitalizmu znači govoriti o društvu gde je rad određujuća forma koja podrazumeva da ljudi masovno otuđuju svoju radnu snagu i time doprinose autovalorizaciji kapitala koja se za njih pojavljuje kao nezavisna i strana sila. Istorijski gledano, uslov mogućnosti društva rada je proces prvobitne akumulacija kapitala koji predstavlja odvajanje širokih narodnih

masa od elementarnih uslova za život, od sredstava za proizvodnju i zajedničkih dobara, odnosno od *commons*-a. U Engleskoj eksproprijacija počinje u 14. veku i uključuje u sebe suštinski višak u odnosu na puku ekonomsku prinudu: državni, politički eksces nasilja. Narodne mase su proterane sa teritorije gde su do tada živele i uvedeni su strogi zakoni protiv onih koji su pokušavali da izbegnu prinudu najamnog rada; tako je započeo rat protiv komunalističkih poduhvata i lenjosti. Radi se o složenom procesu koji je sadržao kriminalizaciju i stigmatizaciju siromaštva, odnosno ne-rada. Paralelno sa tim su se pojavili i mislioci koji su sanjali o narodnim masama u kojima svi rade (veliki liberalni mislioci su tako razmišljali – Locke je želeo da već i dete od 3 godine radi, a Bentham je rekao da deca od 4 godine treba da rade). Borba protiv ne-rada je bila najviše očigledna u ratu protiv praznika. Istorijski opisi često ukazuju na to da su seljaci često jednu trećinu godine proveli slaveći praznike (štaviše, Karl Kautsky piše na jednom mestu o selu gde je bilo 240 praznika godišnje). U tom smislu je nastanak kapitalizma intervencija u vremensku dinamiku ranijih zajednica koja je rezultirala uništenjem predkapitalističke svakidašnjosti. Tako se npr. i u Francuskoj revoluciji predlagalo da se uvede “nedelja” koja će se sastojati od 10 dana i samo bi jedan dan služio za odmaranje (a Francuska revolucija je inače uvela i zakon o zabrani prošenja).

Opisujući istorijski proces nastanka kapitalizma, Marx u *Grundrisse*-u kaže sledeće: “Oni koji su lišeni svojine su mnogo više skloni tome da postanu vagabundi, razbojnici ili klošari, nego radnici”. Ta rečenica je ključna iz dva razloga. *Prvo*, ona sugerise da je susret mase novca i narodnih masa bila kontingentnog karaktera, u altiserijanskom smislu. Reč je o aleatornom procesu konfrontacije sila koji je s onu stranu teleološke determinisanosti – masovni najamni rad pretpostavlja nasilnu intervenciju, kriminalizaciju siromaštva i ne-rada, itd. *Drugo*, time Marx zapravo tvrdi da “u početku beše odbijanje rada”. Ne postoje široke narodne mase koje bi tek tako samovoljno potčinile sebe prinudi rada, ili drugačije rečeno: prirodna sklonost prema radu ne postoji. Pored prinude su uvek postojale i linije bekstva.

Paralelno sa procesom generalizacije najamnog rada u socijalnim teorijama se pojavio i rad kao samostalna i određujuća kategorija, najpre kod već pomenutog Lockeja koji je tvrdio da rad uložen u stvari predstavlja (prirodno) pravo na svojinu, a on je istovremeno i prvi mislilac koji je smatrao da je rad centralni izvor vrednosti (“najveći deo vrednosti čini rad”). Isto tako se i na polju ekonomije (koja u ovo vreme nastaje kao relativno samostalna disciplina, mada se i dalje nalazi u okviru takozvanih tzv. moralnih nauka) pojavljuje rad kao fundamentalni pojam. Marx je nekoliko puta naglasio da je društvo kapitalističkog načina proizvodnje uslov proizvodnje kategorije rada – u tom smislu je kapitalizam uslov mogućnosti karijere pojma rada počevši od fiziokrata i Adama Smitha. Pomenuta strukturalna promena u društvu se reflektuje i u filozofijama prosvetiteljstva i nemačkog idealizma u kojima se čovek pojavljuje kao *homo faber* (iako je svet

istovremeno predstavljen i kao otuđena stvar po sebi; o tome vidi Lukácsevu analizu protivrečnosti u građanskoj filozofiji).

/ Ekskurs o građanskim teorijama društva / Međutim, dok kritičke teorije naglašavaju značaj prvobitne akumulacije kapitala i strukturalni novum prinude masovnog najamnog rada, građanske teorije društva tu suštinsku transformaciju društva često opisuju skroz drugačije. Nastanak kapitalizma je predstavljen kao proces sveopšte emancipacije, kao nestanak neefikasnih i izolovanih feudalnih jedinica, a da bi objasnili kako je rad postao centralna forma društvene integracije, istoričari se pozivaju na uticaj novih ideja, pre svega na protestantizam (pohvala poziva [Beruf] kod Luthera – svako treba da radi intenzivno; u kalvinizmu intenzivni rad postaje vrednost za sebe, bez obzira na to da li će se na taj način postići izbacivanje ili ne – rad tako postaje smisao ovozemaljskog života; “mi živimo za rad”, kaže Zinzendorf). Sa druge strane, građanska historiografija se često poziva na dostojanstvo rada u gildovima i drugim organizacijama, zatim se tvrdi da se u gradu pojavila građanska klasa čiji se status zasnivao na obavljenom radu. S pravom se ukazuje na način na koji je nova uloga “manuelnog rada” u prirodnim naukama doprinela promeni u odnosu prema radu. Međutim, takve historiografije ne mogu da objasne zašto i kako se dogodila opšta transformacija srednjovekovnog društva.

5. Sablast vrednosti

Formalno gledano, kapitalizam je bio prostorno-vremenski novum, jer je uveo jasnu razliku između radnog mesta i domaćinstva, odnosno radnog vremena i slobodnog vremena. Rad ima prostorni i vremenski primat u strukturalnom smislu: prostor ne-rada zavisi od prinude rada, a vreme ne-rada zavisi od vremena rada (ipak, valja dodati da je kriza društva rada istovremeno i kriza tih razlika). Tek u društvu robne proizvodnje se izjednačavaju sve sfere i institucije s obzirom na rad. Veliki deo društvenih konflikata određuju unutrašnji odnosi podele rada, prava vezana za nju itd. To podrazumeva da se svaki “poziv” izjednačava sa radom: sveštenik, vojnik i manuelni radnik su svi radnici, u njima se više ne otelovljuju staleške hijerarhije, već se nalaze na istom planu imanencije. Sa druge strane, postoji čak i borba za to da se za neke vrste delatnosti prizna da je rad u pitanju (recimo u slučaju domaćeg rada, ili u slučaju staranja o starim licima). Rad više nije samo fizički rad, već može da bude bilo šta. Pojam rada u tom smislu označava jednu praznu formu koja može da se odnosi na potpuno različite stvari – i to je bilo nezamislivo pre sto godina.

Društveno bogatstvo je mnogo šire od onoga što “rad” može da proizvede: simboličke strukture, umetnička dela, afektivni odnosi između članova porodice itd. takođe čine sadržaj društvenog bogatstva. Za nas je sada od

centralnog značaja da je ne-rad takođe deo društvenog bogatstva. Reč je o onom aspektu društvenog bogatstva koji se nikada ne vidi u zvaničnim ekonomskim statistikama. U logici kapitalizma je stvaranje društvenog bogatstva (*wealth, Reichtum, richesse*) potčinjeno samoposredujućim mehanizmima vrednosti (*value, Wert, valeur*). Reč je o dinamici koja je puna protivrečnosti: kretanje kapitala doprinosi eksplozivnom razvoju moderne nauke i tehnologije, ono na revolucionarni način povećava neposrednu proizvodnu snagu znanja, ali dok proširuje društveno bogatstvo, i dalje mu je potreban masovni ljudski rad kao uslov vrednosti i viška vrednosti. Budući da za samovalorizujući proces kapitala sama vrednost predstavlja motivaciju, zbog te prinude on još uvek mora da intenzifikuje produktivnost rada, a proizvodne snage i dalje hoće da meri pomoću radnog vremena, iako bi povećanje slobodnog vremena i smanjenje značaja rada predstavljali pravi društveni razvoj. Protivrečnosti kapital *versus* kapital (odvojenost proizvodnih snaga prema kontingenciji takmičenja i društvena podela rada *a posteriori* u zavisnosti od fluktuacije cena) i kapital *versus* rad (kapital kao društveni odnos i kao samovalorizacija mrtvog rada – dakle, proizvodnja se vrši radi transformacije proizvedenog u reprezentaciju vrednosti) onemogućavaju značajnu minimalizaciju društveno potrebnog rada. Iracionalnosti društvene podele rada u kapitalizmu odgovara hiperracionalizam organizacije konkretnog rada.

/ Ekskurs o granicama liberalizma / Liberalizam se vrti oko odvajanja onoga javnog (u značenju države) i onoga privatnog (u značenju civilnog društva). Želja da se ono javno redukuje na minimalnu državu može se razumeti jedino u kontekstu tog metaokvira. Pošto se ne-sloboda identifikuje sa javnom prinudom, ne postavlja se pitanje o legitimnosti prinude u sferi onoga privatnog. Najamni rad se pojavljuje kao ispoljavanje slobode i od strane radnika, iako se oni koji rade nalaze u šumi logističkih, tehničkih, hijerarhičnih i drugih prinuda. Liberali misle da je dovoljno ograničavati javno pravo i državni monopol nasilja (tu treba imati u vidu razliku između ideologije i stvarnosti, jer upravo „tržišno društvo“ pretpostavlja maksimalnu državu), ali postoji niz prinuda i izvan te sfere. Najveća ne-sloboda je upravo u privatnoj sferi, na radnom mestu gde se odvija veliki deo našeg života. Zato kritika liberalizma mora naglašavati da sfera rada nije sveta i intimna privatna sfera odvojena od pitanja zajednice, već je mesto stvaranja društvenog bogatstva gde se takođe mogu postaviti pitanja o legitimnoj prinudi, slobodi i mogućnosti participacije.

6. Mislići odbijanje rada

Razrađene kritike društva rada postoje barem od Gracchusa Babeufa koji je zagovarao društvenu transformaciju koja će rezultirati radikalnim smanjivanjem društveno potrebnog radnog vremena i promenom konkretnih formi stvaranja društvenog bogatstva. Ipak, antisistemiški poduhvati su bili ambivalentni u odnosu prema radu. Sa jedne strane, radnički pokret je interiorizovao norme društva rada i ponovio je glorifikaciju rada iz svoje perspektive. Radnik je bio predstavljen kao herojski Prometej sa crvenom kladivom, a sociokulturne karakteristike radničke klase su često bile shvaćene kao znakovi veselog ouvrierskog komunizma koji je već u datom trenutku koegzistentan sa parazitskim sistemom – u pohvali autentičnosti eksploatisane klase upravo je suština nestala: želja za krajem klasnog društva koji *per definitionem* uključuje u sebe i nestanak radničke klase. Sa druge strane, postojale su i utopijske fantazije o budućem društvu u kojem će muka fizičkog rada biti zamenjena zajedničkim užitkom (npr. kod Fouriera).

Izvesne ambivalentne tendencije su prisutne i kod Marxa. Na tragu škole kritike vrednosti bi se moglo reći da postoji razlika između egzoteričnog i ezoteričnog Marxa i u pogledu odnosa prema radu. Sa jedne strane možemo čitati Marxa koji smatra da je rad kao antropološko-transistorijsko delanje baza svih društava i predstavlja horizont svakog uspešnog *Bildunga* (“Marx kao industrijalizovani Schiller”), odnosno da je centralna uloga rada najveća vrlina *Fenomenologije duha* i ekonomskih mislioca. Sa druge strane možemo otkriti i potpuno drugačije tendencije, pre svega Marxa kao kritičara društva rada koji se ne zadovoljava odbacivanjem najamnog rada, već zahteva i radikalnu promenu konkretnih oblika rada i radikalnu redukciju radnog vremena. “«Rad» je po svojoj prirodi neslobodna i nedruštvena aktivnost koja je određena privatnom svojinom i stvaranjem privatne svojine. Dakle ukidanje privatne svojine će postati stvarnost tek kada će istovremeno biti i ukidanje «rada».” (Karl Marx, *Über Friedrich Lists Buch “Das nationale System der politischen Ökonomie”*, 1845) “Carstvo slobode počinje tek tamo gde prestaje rad koji je određen nevoljom i spoljašnjom celishodnošću; po prirodi stvari, ono leži izvan oblasti materijalne proizvodnje ... Sloboda se u ovoj oblasti može sastojati samo u tome da udruženi ljudi, proizvođači, racionalno uredi ovaj svoj promet materije s prirodom, da ga stave pod svoju zajedničku kontrolu ... umesto da on njima gospodari kao neka slepa sila; da ga vrše najmanjim utroškom snage i pod uslovima koji su najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. Ali to uvek ostaje carstvo nužnosti. Tek izvan njega počinje razvoj ljudske snage, koji je sam sebi svrha, pravo carstvo slobode, ali koje može procvetati samo na carstvu nužnosti kao svojoj osnovi. Skraćenje radnog dana je osnovni uslov.” (*Kapital* III) Te rečenice su s one strane glorifikacije rada, kao što se ograđuju i od utopijskih fantazija koje bi rad u potpunosti zamenili igrom i užitkom. Upotrebom izraza “carstvo nužnosti” (Marx

skoro sa istim rečima opisuje rad kao što ga je pre više od 2000. godina opisao Aristotel čiji je uticaj određujućeg karaktera na mnogim mestima (*Kapitala*) Marx ide drugim putem nego egzotični Marx koji je često odredio rad kao pravu mogućnost ispoljavanja ljudske kreativnosti i slobode. Valja spomenuti i čuvene fragmente o mašini u *Grundrisse*-u koji već pokazuju smer koji nadmašuje logiku vrednosti u kojoj rad čini kriterijum stvaranja društvenog bogatstva.

Istorijski materijalizam je često ponovio glorifikaciju produktivnosti, a to važi posebno za one zemlje gde se projekat realsocijalizma poklapao sa procesom nasilne modernizacije. Tako je i za Lenjina socijalizam usavršavanje, štaviše: intenzifikacija kapitalizma. Odnosi proizvodnje se menjanju, nema više eksploatacije, ali se sama proizvodnja jedva menja – socijalizam je prema toj viziji asketska kalkulacija sa produktivnošću, a ta tendencija se ispoljava i u Lenjinovom divljenju prema tejlorizmu, odnosno u bičevanju građanske lenjosti. Radnici moraju da rade intenzivno i celo društvo postaje velika fabrika gde su samožrtvovanje i disciplina najveće vrline. Iako su društveni odnosi drugačiji u pogledu svojinskih odnosa, kapitalistička etika rada ostaje netaknuta. Za razliku od takvog pristupa, u humanističko-romantičarskom antikapitalizmu (npr. kod Fromma) glavni predmet kritike je otuđeni rad. Rad tumačen u duhu modela otuđenja jeste izgubljeno blago, tj. autentična rodna suština kojoj se treba vratiti. Konkretni rad se suprotstavlja anonimnosti apstraktnog rada, a konzervativna kritika sanja o revoluciji kvaliteta samo da bi mogla da hvali rad još glasnije. Lenjinistička volja za produktivnošću i humanističko-romantičarsko nostalgija prema kvalitetu su u izvesnom smislu komplementarne: Lenjin želi da se radi više, a Fromm želi da se radi bolje.

Misliti odbijanje rada znači prevazići koordinatni sistem pohvale rada. Mi ćemo samo kratko predstaviti najvažnije tokove mišljenja odbijanja rada:

– Lafargueovo *Pravo na lenjost* je predstavljalo jedan od prvih znakova otpora prema kultu rada u klasičnom radničkom pokretu. Lafargue smatra da je antisistemske poduhvat interiorizovao vladajuću radnu etiku, a istovremeno ističe i razvoj tehnologije koji omogućava da se rad svede na minimum. Međutim, Lafargue je često sklon tome da rad zamisli kao individualnu strast koja se odvija na nivou morala: “radnička klasa ... biće primorana da prekine sa svojim sklonostima prema asketskom životu”, “da bi proletarijat postao svestan svoje moći, mora se osloboditi predrasuda hrišćanskog, ekonomskog i slobodnomislilačkog morala”. Sa druge strane, komunizam se jednostrano zamišlja kao društvo ekscesa potrošnje.

– “Nemojte raditi nikada!” je bilo jedna od glavnih lozinki situacionista, a Debord je u jednom trenutku čak tvrdio da ta rečenica predstavlja minimalni program situacionista. Taj aspekt se otelovio i u samoj formi situacionističkog delanja, tako npr. Debord i Jorn naglašavaju da uloženi rad u situacionističke

proizvode treba da bude što manji (a sam Debord je malo toga napisao), a i ono uloženo treba da ostane nevidljivo. “Pravo pitanje je organizacija dokoličarskog vremena, a danas već i država radi na tom pitanju – međutim, od toga može da nastane samo stadion ili TV.” Treba li podsećati na to da je za situacioniste pohvala slobodne kreativnosti istovremeno i kritika pasivne kontemplacije u društvu spektakla? Zatim kod Deborda kritika razmenske vrednosti uvek ide zajedno sa kritikom konkretnih oblika rada koji su pod uticajem diktature vrednosti (o Debordovoj anticipaciji *Wertkritik* škole vidi knjigu Anselma Jappea). U situacionističkom mišljenju odbijanja rada su veoma značajne i Vaneigemove knjige, pre svega *Knjiga užitaka*.

– Za *Wertkritik* školu (*Krisis, Exit, Streifzüge...*) važna inspiracija dolazi od mnogih mislioca i škola: Pashukanis, Isaak Illich Rubin, Frankfurtska škola (vidi npr. odeljak “Sloboda od rada” u *Manifestu* Adornoa i Horkheimera), *Neue Marx-Lektüre* itd., a među najsrodnijim misliocima kritike vrednosti su Jean-Marie Vincent (posebno *Kritika rada*), André Gorz (*prvenstveno Kritika ekonomskog uma*) i Moishe Postone (pre svega *Vreme, rad i socijalna dominacija: reinterpretacija Marxove kritičke teorije*). Najvažnija karakteristika je potpuno napuštanje dijalektike objektivnosti i subjektivnosti prema kojoj iz otuđenosti radničke klasi sledi njegov potencijal u odnosu na emancipatorske promene. Radnička klasa je okarakterisana pre svega kao varijabilni kapital, tj. kao konstitutivni momenat samovalorizacije kapitala i reprodukcije sistema, a ne kao subjektivnost koja već anticipira ono što će doći. Iako se smatra da je klasična radnička klasa (koja je mnogo više funkcionisala kao stalež i njeni članovi su imali zajednički sociokulturni identitet) nestala, nimalo se ne poriče opšta eksploatacija: „Nijedna vladajuća klasa u istoriji nije vodila tako neslobodan i patetičan život kao progonjeni menadžeri Majkrosofta, Dajmler-Krajslera ili Sonija. Svaki srednjovekovni plemić bi duboko prezirao ove ljude. ... Oni su i sami obične sluge idola rada, puka funkcionalna elita iracionalne društvene svrhe po sebi.“ (grupa *Krisis*: Manifest protiv rada). Naglasak je na apstraktnim i slepim mehanizmima logike profita koji ima izvesnu sablasnu samostalnost. Rad se interpretira kao puki otuđeni momenat u subjektivnom samoposredovanju kapitala, te kao sredstvo za nagomilavanje mrtvog rada. Smatra se da je mikroelektronska revolucija i razvoj organizacije proizvodnje omogućila radikalnu transformaciju društva („prvi put je brzina inovacije u proizvodnji veća od brzine inovacije na polju proizvoda“) koja bi rezultirala društvom u kojem stvaranje društvenog bogatstva ne bi bilo potčinjeno apstrakciji vrednosti. U tom smislu se treba radovati zbog toga što više ne postoji „dostojanstvo rada“. Rad u strogom smislu (kao povesna specifičnost moderne) se tretira kao anahronistički ostatak kapitalizma koji je zapravo već *passé*. Osnovni paradoks neoliberalizma se sastoji u tome da pored ogromnog društvenog obilja rastu radno vreme, siromaštvo i strukturalna nezaposlenost, a to se tumači kao rezultat nepremostivih protivrečnosti kapitalizma. Istovremeno

se kritikuju i anahronističke strategije koje zanemaruju činjenicu da se kriza društva rada ne može nadmašiti pomoću simulacije potrebe za novim radnim mestima i borbom za „pravo na rad”. Ipak, kada je reč o *Wertkritik* školi, nužno se pojavljuje pitanje koliko je opravdana potpuna eliminacija perspektive klasne borbe, odnosno kakve su praktične implikacije te dijagnoze.

– U anarhističkoj literaturi je određujuću ulogu igrala knjiga Boba Blacka *Ukidanje rada* koja počinje sa rečenicom „Niko ne bi trebalo da radi“. Black ne kritikuje samo produktivističko društvo i konzumerizam, već i „političku levicu“ koja se ograničila na kritiku najamnog rada i nije napadala rad kao takav, odnosno glorifikovala je rad u skladu sa radnom etikom kapitalizma. Umesto patnje koju svaka vrsta rada nosi sa sobom, Black predlaže promenu društva koja će rad pretvoriti u produktivnu igru. Blackova „zero-work“ pozicija je naišla na mnoge kritike, između ostalog zbog njegove sklonosti da pitanje rada svodi na individualnu ravan, odnosno zbog utopijskog karaktera. Ne treba zanemariti ni bogatu anarhističku tradiciju kritike rada, odnosno tendencije koje eksplicitno zagovaraju odbijanje rada, vidi npr. neke od tekstova na sledećem sajtu: <http://infokiosques.net/travail>.

– „Da bi se borila protiv kapitala, radnička klasa prvo mora da se bori protiv sebe, jer ona jeste kapital” (Mario Tronti). „Ako želite da isprovocirate socijalistu da bude besan ili da bude demagog, isprovocirajte ga po pitanju odbijanja rada!” (Antonio Negri). Italijanski operaizam i autonomizam je koristio izraz *rifiuto del lavoro* ne samo na teorijskom planu, već i u praksi: osporavanjem radnog procesa, sabotажom, napuštanjem radnog mesta ili spavanjem... Iza tih strategija ne stoji samo tvrdnja da nakon dovršenog procesa realne supsumcije rada kapitalu logika profita nije ništa drugo do parazitiranje na stvaranju društvenog bogatstva, već i uvid da svaka ekonomska objektivnost zavisi od subjektivnosti – subjektivnost proletarijata i klasna borba se otelovljuje na posredan način i u najamnini, krizi ili profitnoj stopi... U tom „kopernikanskom obrtu” pitanje „ko?” zamenjuje pitanje „šta?”. Međutim, iz te hipertrofije subjektivnosti ne sledi kult radničke klase, već njeno ukidanje. Borba se zapravo na kraju krajeva ne vodi za „samoupravljanje radnika”, već za ne-rad. U italijanskom autonomizmu rast slobodnog vremena je fundamentalni momenat emancipacije. Na teorijskom polju je ta strategija značila analizu protivrečnosti kapitalizma zbog kojih je i sama logika vrednosti u krizi. Međutim, valja napomenuti da je *postoperaismo* uvek imao ambivalentne tendencije, a neke od teškoća su najviše očigledne kod kasnog Negrija koji je odbijanje rada zamenio glorifikacijom onoga što je nazvao kognitivno-afektivnim, imaterijalnim radom.

7. Semantička konfuzija? Boemski hedonizam? Politički program?

Jedna od mogućih optužbi na račun odbijanja rada jeste tvrdnja prema kojoj je reč o mešanju značenja rada uopšte i najamnog rada. Sugerije se da iz ukidanja najamnog rada nužno sledi i transformacija konkretnih oblika rada, dok izraz „odbijanje rada“ stvara utisak da je u pitanju naivna utopijska fantazija čija hedonistička vizija („igra“, „užitak“, „erotizacija delanja“...) zanemaruje činjenicu da će rad uvek biti potreban. Nije li očigledno da će rad postojati i u postkapitalističkom društvu, kao što je postojao i pre kapitalizma? I čini se da je subjekt mitologema odbijanja rada zapravo interiorizovao aristokratski ili boemski prezir prema radu – kao da se radi o pukom produžetku imaginarijuma nekakve elite. Sve u svemu, smatra se da su teorije odbijanja rada počevši od Lafargueovog “hedonističkog marksizma” (Kolakowski) stvorili žargon koji ostavlja loš utisak o kritici sistema i ostaje u samoći onoga nerealnog.

Ipak, trebalo bi pogledati koliko te prividne banalnosti pogadaju ideju odbijanja rada, a moguća je i drugačija perspektiva prema kojoj upravo spomenute “evidencije” proizilaze iz ideologema vladajućeg sistema – ionako bi trebalo da bude sumnjivo kada se nešto toliko olako opovrgava. Insistirajući na transistorijskom karakteru invarijante zvane rad, kritika odbijanja rada zapravo ne primećuje radikalnu povesnost rada i naturalizuje jednu povesnu specifičnost. Praveći se da je semantički kontinuitet reči „rad” kroz različite epohe samorazumljiv, kritika odbijanja rada zanemaruje činjenicu da je kapitalizam jedino društvo u kojem se rad može pojaviti i kao dominantni medij za posredovanje društvenih odnosa. Umesto da se rad tretira kao kritička kategorija, on se neutralizuje kao antropološki fakticitet koji time ostaje netaknut. Međutim, ne treba li genezu kapitalizma opisati kao dijalektičko uspostavljanje relativno autonomne sfere rada i onoga ekonomskog, odnosno prinude masovnog najamnog rada? U feudalnom sistemu na postoji ono ekonomsko kao samostalna logika koja bi se mogla odvojiti od političkih, religijskih, rodbinskih itd. institucija, a nije postojao ni najamni rad kao dominantna forma – “idem na radno mesto”, “šta radiš u slobodnom vremenu?”, “gde si se zaposlio?”, to su bila nepostojeća pitanja, čak i za radnike gradskih gildova. Tvrdnja prema kojoj je kapitalizam jedini sistem koji se može odrediti kao društvo rada ne sugerije “da se ranije nije radilo”, već predstavlja opis strukturalnih razlika, a isto tako ni odbijanje rada se ne odnosi na ukidanje produktivne delatnosti uopšte, već na ukidanje jednog strukturalnog mesta. „Tražiti od radničke klase da prisvoji i pod samoupravljačku kontrolu stavi sredstva za proizvodnju kakva su danas, znači zahtevati od nje da prisvoji i samoupravljački kontrolira vlastite okove” – piše André Gorz. Ali Gorzovu rečenici ne treba razumeti samo kao zagovaranje promene konkretnih oblika rada, već i kao zahtev da se ukida strukturalno mesto rada u društvu, odnosno da

rad više ne bude kriterijum stvaranja društvenog bogatstva. Ukidanje najamnog rada još nije ukidanje protivrečnosti zbog kojih društveno potrebni rad ne može da se redukuje. Puki zahtev „rezanja obima rada” nije svestan apstraktnih prinuda koje se tiču intenzifikacije rada, a koje prevazilaze eksploataciju na pojedinim radnim mestima.

Prigovor koji se tiče „boemskog hedonizma” već ni empirijski nije istinit, dovoljno je misliti samo na izraz *rifiuto del lavoro* koji je bio određujući za svakidašnju praksu italijanskih radnika. Ipak, treba se suočiti sa činjenicom da je odbijanje rada kao neposredna strategija bila najpopularnija u trenutku skoro potpune zaposlenosti, dakle u periodu države blagostanja. Nije li neoliberalizam rad pretvorio u privilegiju? Nije li “odbijanje rada” anahrono danas? Međutim, upravo su te tendencije rezultirale novom fetišizacijom rada koja je istovremena nova radna etika i ideologija “dostojanstva rada”, odnosno stigmatizacija nezaposlenih. Odbijanje rada više ne može da bude nomadizam fleksibilnog rada koji je izgubio svaki emancipatorski potencijal, ali je ukazuje na protivrečnosti kapitalizma i u pogledu rada aktuelnije nego ikada. Odbiti osećaj krivice zbog nezaposlenosti, odbiti strategiju koja se zadovoljava zahtevanjem novih radnih mesta, odbiti “samoupravljanje” fabrika koje ne ukida strukturalno mesto rada, odbiti društvo u kojem se opsesivno simulira potreba novih tipova rada...

U vreme pisanja ovog rada je stigla vest da je poljska država ukinula pravo na osmočasovno radno vreme.