

Ivan Urbančič

K TEORIJI NACIJE, NARODA, ETNOSA S POSEBNIM OZIROM NA SLOVENCE

Prispevek širi in pogloblja razpravo tematike, ki jo je avtor začel v knjigi Uvod v vprašanje naroda. Prvi del, ki je namenjen problemom teorije, obravnava več tematskih sklopov. To so: 1. vprašanja o usodi etničnega, narodnega in nacionalnega v sodobnih procesih svetovne univerzalizacije človeškega življenja; 2. problem teoretičnega razlikovanja etnosa, naroda in nacije; 3. razliko in izvorno istost marksistične in klasično filozofske teorije nacije; 4. vprašanje o smislu sinteze etničnega in »ekonomskega« v zgodovinski genezi nacije; 5. končni pojem nacije in problem etničnega; 6. izmikanje etničnega v etnologiji, sociologiji in drugih družboslovnih znanostih; 7. poskus vnaprejšnje skice bistva etničnosti. Drugi del prinaša, glede na teoretične postavke prvega dela izpeljan oris nekaterih možnosti in nemožnosti slovenskega naroda in njegove kulture danes.

Der Beitrag knüpft an diejenigen Fragenstellungen, welche der Verfasser in seinem Buch »Einleitung in die Frage der Nation« gestellt und entwickelt hatte. Der erste Teil, der mit den Problemen der Theorie sich befasst, behandelt und bringt folgende Themen: 1. die Fragen über das Schicksal des Ethnischen und Nationalen in gegenwärtigen Weltprozessen der Universalisierung des menschlichen Lebens; 2. das Problem der theoretischen Auffassung der Unterschiede des Ethnos, des Volkes und der Nation; 3. der Unterschied und die ursprünghche Selbstigkeit der marksistischen und der, aus klassischen deutschen Philosophie abgeleiteten, Theorie der Nation; 4. die Frage über den Sinn der Vereinigung des Ethnischen und des »Oekonomischen« in der geschichtlichen Genesis der Nation; 5. den Endbegriff der Nation und das Problem des Ethnischen; 6. einen Hinweis auf den Entzug des Ethnischen in der Ethnologie, Sociologie und in anderen Gesellschaftswissenschaften; 7. einen Versuch einer vorgängigen Skizze des Wesens des Ethnischen. Der zweite Teil bringt im Umriss einige gegenwärtige Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des slowenischen Volkes, gesehen im Lichte der Theorie des ersten Teiles des Beitrags.

nacija, narod, etnos, svetovna univerzalizacija človeškega življenja, marksizem, etnologija, sociologija, etnično, ekonomsko

I. PROBLEM TEORIJE¹

1. Vprašanja o usodi etničnega, narodnega in nacionalnega v sodobnih procesih svetovne univerzalizacije življenja

Nedvomno je, da v našem času narašča zanimanje za problematiko nacije ali naroda in ljudstva ali etnosa. Čeprav so v Evropi narodna gibanja, značilna za prej-

šnja stoletja njene zgodovine, v glavnem končana, se srečujemo danes s podobnimi narodnimi gibanji v Afriki, Aziji, Indiji, Latinski Ameriki, na Srednjem vzhodu. To so gibanja vzpostavitev samostojnih narodov in narodnih držav. Vendar dobivajo vprašanja naroda in narodne identitete človeka in narodne kulture tudi v Evropi dandanes neko novo nepričakovano težo in smer. Vprašanje naroda je postalo v takoiimenovanem razvitem svetu na poseben in nov način aktualno: v času naglo napredujoče generalizacije in univerzalizacije možnosti človeškega bivanja v pogojih visoko razvite znanstveno tehnične industrijske proizvodnje in potrošnje, svetovnega prometa in trga ipd., ki presegajo vsake etnične ali narodne meje in tudi dejansko izravnavajo ali celo brišejo vse narodne in/ali etnične razlike in z njimi tesno povezane posebne celostne narodne kulture, se obenem zbuja in krepi zahteva po neki trdni, stabilni človeški identiteti in domovini ter s to identiteto zagotovljeni kontinuiteti, po lastni narodni kulturi ipd. Nasproti generalni (rodovni) brezimnosti in brezdomovinskosti možnih načinov sodobnega človeškega bivanja, ki jo nosijo s seboj razviti sodobni svetovni družbenoekonomski procesi z vanje spadajočimi znanostjo, tehniko, tehnologijo, organizacijo, prometom itd., vstaja na drugi strani zahteva po neki določnejši »ozemljenosti« in lastni faktični domovinski človeški identiteti ter le-tej lastni kulturi in duhovnosti. Nasproti brezdomovinskemu človeku razvite univerzalne proizvajalne sile in njenih sredstev se dviga človek lastne domovinske identitete in išče le-to spet v narodu ali celo v ožjih regionalnih mejah. To nakazuje nekaj spornega v sodobnem človeku.

Kardelj je pred več kot četrto stoletja zapisal, da stopa človeštvo »sedaj v novo fazo razvoja proizvajalnih sil«, ki da »nujno premaguje ozke nacionalne meje, zbližuje narode in vključuje človeka direktno v mehanizem svetovnega gospodarstva«. Ta proces bo, po Kardelju, »iz človeka napravil direktnega občana sveta«. Nobenega dvoma ni, da je tak, v mehanizem svetovnega gospodarstva vključeni »občan sveta«, po svojem bistvu narodne ali etnične meje in omejenosti obrezmejena, bogato razvita univerzalna proizvajalna sila, ki se je kot taka sprostila nekdanjih narodnih ali etničnih vezi in omejenosti. Ta etnična določenost ali meja človeka se kot omejenost kaže z vidika sprostitve v brezmejno rodovnost »občanstva sveta«. V času od omenjenega Kardeljevega zapisa v drugem predgovoru k njegovemu *Razvoju slovenskega narodnega vprašanja* do danes smo bili priče kar skokovitemu »razvoju« proizvajalnih sil in sredstev. Zato lahko rečemo, da je človeštvo danes že sredi nove faze razvitosti proizvajalnih sil in smo zato tudi sredi naglih procesov »premagovanja ozkih nacionalnih mej«, kakor pravi Kardelj. Če pa se človek dandanes, v času teh izredno intenzivnih in naglih procesov pozitivne in po tej teoriji napredne univerzalizacije možnosti in načinov svojega bivanja in s tem ukinjanja narodnih mej in razlik bivanja – svoje etničnosti in narodnosti in določene »ozemljene« identitete sproščajoči se delovni človek – v svetu in pri nas nenadoma in z nepričakovano silovitostjo obenem obrača k svoji domovini in svoji določeni narodni identiteti in njeni meji, vstaja vprašanje, ali je ta nepričakovani pojav mogoče ustrezno razumeti in razložiti s stališča take ali podobnih teorij naroda. Kaj se ne bo takšno obračanje k narodu, narodni identiteti, narodni kulturi ipd. z vidika take teorije neogibno prikazalo kot reakcionarno? Kardelj govori o tem v VI. oddelku svojega prej omenjenega *Predgovora*. Taki pojavi so označeni tam kot reakcionarni nacionalizem. Njegove korenine vidi Kardelj 1. v ostankih buržoaznega nacionalizma, 2. neenakomerni gospodarski razvitosti Jugoslavije, 3. v negativni reakciji na tendence velikodržavnega birokratskega centralizma, 4. v slepem prakticizmu trenutnih majhnih koristi in 5. v vsem reakcionarnem, idejno zaostalem in dezorientiranjem. Ne glede na te razlike svojega izvora pa je nacionalizem z vidika te teorije vedno reakcionaren. In spet se nam zastavlja vprašanje: ali se obračanje sodobnega človeka k lastni narodni identiteti z vidika te teorije lahko pokaže kako drugače kakor

kot reakcionarni nacionalizem? Smemo v zvezi s tem novim pojavom še govoriti o nacionalizmu in reakcionarnosti? Je Slovenec, ki potrjuje in hoče svojo lastno slovensko identiteto in kontinuiteto, zato že reakcionarni nacionalist? Če ne, kaj je tedaj to njegovo hotenje in kje je njegov izvor in kakšen globlji smisel ima tedaj ta njegova »meja«? Kako razločiti nacionalizem od potrjevanja globlje človeške narodne identitete in nji lastne zahteve po kontinuiteti? So te zadeve res teoretično dovolj pojasnjene? Pri tem ne smemo pozabiti, da ta vprašanja niso nekaj zgolj teoretičnega, saj v njihovi smeri doseženi vpogledi določajo in uravnavajo naš praktični odnos do tega sodobnega dogajanja.

Vprašanje naroda je v naznačenem in še posebnem smislu aktualno tudi za Slovence in druge narode v Jugoslaviji, saj prav o tem Kardelj v prvi vrsti govori. Družbenoekonomska, tehnološka, politična itd. enotnost Jugoslavije kot države presega narodne in/ali etnične meje posameznih narodov in jih tudi v marsičem dejansko ukinja kljub federativni ureditvi. Kot nasprotje temu dogajanju vstaja zahteva po ohranitvi in uveljavitvi narodne identitete in kulture proti intencijam enotnosti. Obenem je opazen tudi obrnjen proces: premoč narodnega (ali celo regionalnega) nad »univerzalnim« (s tega vidika tako imenovanim jugoslovanskim »centralizmom«), speljana na ekonomsko in tehnološko področje, pelje h gospodarsko političnim, tehnološkim in drugim nemožnostim Jugoslavije, ker je ta »partikularizem« v nasprotju z univerzalnimi svetovnimi gospodarskimi in tehnološkimi procesi, ki se jim Jugoslavija ne more izogniti, ker so nji sami lastni. V sklopu vseh teh procesov je današnji položaj Slovencev kot naroda v Jugoslaviji še na poseben način vprašljiv in kočljiv. O tem bomo govorili v drugem delu te študije.

Smiselna raziskava prej omenjenih družbenih procesov predpostavlja teorijo. Nikakor namreč ni tako, da teorija naroda šele rezultira iz empiričnih raziskav. Brez nekega vnaprejšnjega pojma o tem, da sploh biva nekaj takega kot *narod*, nam iz neskončne množice faktov ni mogoče niti izbirati in opazovati *relevantnih* faktov naroda. Pri nas je marksistična teorija naroda v glavnem splošno sprejeta in nam že skoraj postaja kar samoumevna in nevprašljiva. Zato menimo, da nam tudi dandanes, v času novega *vprašanja naroda*, temeljito različnega od tradicionalnega *narodnega vprašanja*, marksistična teorija naroda omogoča ne le primerno interpretacijo sodobnega dogajanja na polju naroda oz. nacije, temveč tudi primeren praktičen odnos do sodobnih vprašanj in pojavov v zvezi z narodom. Tako se zdi, da nam ustrezno razloži sodobna dogajanja, o katerih tu govorimo. Razloži namreč s tem, ko nam najprej daje splošno teorijo naroda *kot naroda*, tj. ko nam na podlagi razvoja proizvodilne sile pokaže genezo bistva naroda, bivanje naroda in konec naroda v svetovni zgodovini ter nam obenem teoretično utemelji našo strategijo in taktiko prehoda (konca) naroda v obče človeško svetovno skupnost ali komunizem.

Marksistična teorija naroda ne postavlja naroda kot kakega cilja zgodovinskega gibanja, niti ni narod oziroma narodno bivanje človeka zanjo izhodišče in temelj. Marksizem je kritika epohe narodnih državljanskih družb in držav s stališča osvoboditve in sprostitev živega dela iz njegove zaslužjenosti v kapitalnem procesu in omejenosti njegovega bivanja v mejah narodno-buržoaznih družb in držav. Po njem je gibanje človeštva naravnano k svetovnemu komunizmu kot višji obliki svobodnega in s tem neomejenega (po narodu, etničnosti ipd.) človekovega bivanja. Kritika epohe kapitalizma je obenem že kritika samega principa državljanskih narodnih družb in držav: nacionalizma in modernih nacij. Oboje si namreč sopripada v edinstveni moderni družbeno-zgodovinski formaciji. V tem splošnem okviru marksistične teorije ima svoje mesto tudi posebna marksistična teorija naroda. Temeljno načelno stališče te teorije je človek kot zgodovinsko razvita bistvena proizvodilna sila. Ta je vsakokratna zgodovinska totaliteta bistvenega bogastva mnogoterih zmožnosti in moči, kakor se izkazujejo v množecih se potrebah in načinih zadovo-

ljevanja le-teh, v proizvodnih zmoglostih: znanosti, tehniki, tehnologiji, organizaciji, industriji itd. Vsa ta bistveno človeška vsebina je v razvitem kapitalizmu po eni strani sicer razvito univerzalno bistveno bogastvo, po drugi strani pa je najprej postavljena in veljavna za kapital le kot delovna sila in kot sredstvo kapitala in tako kot posebno blago, nato pa je v svojem družbenem bivanju omejena še z narodno-državljsko mejo. Narodnost ali etničnost se s tega vidika, namreč z vidika nastajajočega univerzalnega svetovno-zgodovinskega človeka in njegove skupnosti – komunizma – kaže tej teoriji kot omejenost oziroma omejena človeškost, kakor pomenijo omejenost človeka že v narodni državljanski epohi presežene fevdalne ali plemenske ali kastne in podobne oblike človeškega skupnega bivanja. Vztrajanje pri narodnosti in s tem upiranje obrežmejitvi sebe v univerzalno proizvodilno silo univerzalnih potreb in načinov zadovoljevanja le-teh se kaže tej teoriji kot reakcionarno. Dopusča ga le v okvirih svoje taktike in strategije prehoda narodno-državljske družbe v komunizem. Lenin je v svojih spisih razvil to še danes veljavno marksistično taktiko in strategijo prehoda narodno-državljske družbe in države (nacije!) v komunizem. O tem sem pisal v knjigi *Uvod v vprašanje naroda*.

Stoječemu na naznačenem stališču tako razvitega univerzalnega človeka proizvajalca (pri čemer proizvodnje ne smemo misliti v ekonomistično zoženem smislu), se marksizmu narod, narodnost, narodna država in narodno-državljska družba ne kažejo več kot imanentni večni cilji gibanja zgodovine, ampak kot nekaj izrazito prehodnega. Iz naznačenih premis se marksistična teorija in praksa v odnosu do naroda kažeta kot *principialno* anacionalni oziroma čez-nacionalni, kar pa marksizma v njegovi teoretično utemeljeni strategiji in taktiki prehoda ne ovira, da ne bi v konkretnih zgodovinskih primerih in okoliščinah zastopal interesov narodne osvoboditve in podpiral ustanovitve nacije kot zadnjega koraka na razvojni poti h komunizmu. Toda marksistična teorija in iz nje izpeljana strategija in taktika v odnosu do naroda postane problematična v času, ko se nam vprašanje naroda zastavlja na docela nov in nepričakovan način, v času, ko narodnost in s tem globlja domovinska identiteta človeka nista več ogroženi od zunaj, od kake tuje sile ipd., ampak od univerzalnih, generalizirajočih procesov, ki potekajo v narodu samem, v njegovi lastni proizvodnji, znanosti, tehniki, tehnologiji, organizaciji, prometu in menjavi, vsebinah izobrazbe, potrebah in načinih zadovoljevanja le-teh, v družbenih odnosih itd. v vsem javnem življenju, v času torej, ko se nastajajoči univerzalni ali generalni proizvajalec od svoje tako dosežene neomejene brezdomovinskosti nenadoma išče ozira po neki svoji *domovinski identiteti* in se noče izgubiti kot brezimni vijakec v gigantskem mehanizmu svetovnega gospodarstva, kakor ga tudi ne navdušuje več »občanstvo sveta« kot ene same velikanske tovarne. In tu vidimo izvir naraščajočega zanimanja za narod, nacijo, za etnično ipd. Od tod izhaja tudi spodbuda in zahteva po ponovnem temeljitem pretresu samih osnovnih pojmov in dosedanjih teorij: faktične človeške bivanjske identitete, narodnosti, naroda, nacije, etnije, etničnega, kulture in duhovnosti, domovine itd.

Kljub vsemu pa se nam *bistvo* naglo odvijajočih se svetovnih procesov ukinjanja in izravnavanja vseh dosedanjih razlik človeškega sveta – med njimi še posebno narodnih razlik in posebnosti – danes nekako prikriva. Zlahka prezremo bistvo teh procesov, ker so nam preblizu, ker se odvijajo kot naše lastno življenje. Te procese zagledamo najprej na vseh področjih moderne proizvodnje: v znanostih, v tehniki in tehnologiji, v industriji, v organizaciji proizvodnje in ustrezno le-tej organizaciji družbe, v vsebinah moderne izobrazbe itd. Vse to so univerzalna, od narodnosti in njenih mej neodvisna izkazovanja moderne proizvodilne sile, torej modernega človeka kot delavca. In vendar so to obenem takšna izkazovanja modernega človeka, ki vse bolj in bolj, v širino in globino določajo in nosijo epohalni način bivanja modernega človeka. To pomeni: skoraj že vse dejanske bivanjske možnosti modernega človeka so po svojem osnovnem značaju univerzalne, brezdomovinske, iste za Slo-

venca ali Japonca ali koga drugega, ne glede na še obstoječe narodno-državljske meje. Tisto, v čemer se še zadržuje narodna posebnost in s tem tudi omejenost, se umika vse bolj samo še v zasebno sfero, v sfero privatnosti in kot se zdi – vse bolj in vse bolj naglo izgublja svojo dosedanjo zavezo in usodnost. To so v prvi vrsti materni ali narodni jezik, domača narodna literatura in tradicionalna narodna kultura v ožjem pomenu besede. To so naša domovina, naša narodna zgodovina, naša narodna korenina. Naš slovenski jezik, naše slovensko slovstvo, naši narodni običaji, narodna kultura itd. kot nosilci naše narodne identitete so v svetovnem merilu in v perspektivi prej omenjenih univerzalnih svetovnih procesov nekaj privatnega, privativnega, omejujočega. Isto velja tudi za te zadeve drugih narodov. Priča smo glasovom, ki pravijo, da je vse to že balast in ovira nadaljnjemu »razvoju«.

V naznačeni proces preplavljanja narodnih posebnosti in razlik in s tem preseganja in podiranja narodno-državljskih mej, njihove popolne prepustnosti za omenjene univerzalne vsebine moderne človeškosti oziroma za načine ali možnosti modernega univerzalnega človeškega bivanja, so zajeti tako že konsolidirani narodi s svojimi državami, kakor tudi šele pravkar nastajajoči narodi v Aziji, Afriki, Latinski Ameriki, na Srednjem vzhodu. Videti je, kakor da so moderni univerzalni procesi te danes nastajajoče narode, ki se šele vzpostavljajo v svoji posebnosti in torej meji, prehiteli, jih – tudi v obliki svetovnega trga in blokvske politike – izpodkopavajo in preplavljajo, še predno so se uspeli zares ustanoviti. Podirajo se dosednji tradicionalni človeški odnosi in vsebine določljive človeške identitete se izgubljajo v nastajajočem brezmejnem modernem univerzalizmu. Tega izgubljanja *tal* dosedanje človeške (vedno narodne) *identitete* in s tem *kontinuitete* in možnosti *identifikacije, pripadnosti, zavezanosti* neki skupnosti »svojih« ne smemo vzeti površno. Z izmikanjem teh *tal* v prihajajočem brezmejnem univerzalizmu in brezdomovinskosti izgubljajo svojo doslej zavezujočo moč tudi vse duhovne in izobrazbene vsebine narodno-državljske epohe, ki so jih nosile dosedanja filozofija, slovstvo, umetnost, verovanja in vrednote in celo znanosti kot nosilke resnice. Zavezujočo moč izgublja takorekoč vse vezivo dosedanjega človeškega bivanja. To dogajanje, neposredno sovisno z dogajanjem konca naroda, je znano in opisano pod imenom »nihilizem«. *Nihilizem pomeni prihajajočo epoho ničevosti vsega bitnega in zavezujočega. Z vidika naših vprašanj je konec naroda, tudi ob ohranjenih narodno-državnih mejah, ena »razsežnost« nihilizma.*

Toda znotraj tega, doslej le v najbolj grobih potezah naznačenega modernega univerzalizma človeka kot bistvene univerzalne proizvajalne sile, univerzalizma, ki od 19. stoletja do danes nezadržno zavzema svet, se dogaja v našem času nekaj, kar se najprej zdi kot neko nasprotje temu univerzalizmu, kot neko vračanje nazaj. Namesto da bi narodna gibanja pojemale, vstajajo tudi tam, kjer jih ne bi bil nihče pričakoval in kjer zanje ni skoraj nikakršne ekonomske utemeljitve ali nuje. Namesto da bi pomen narodnosti v sodobnem sproščanju človeka v univerzalno svetovno rodovno bitje pojemale, dobiva na čuden način vse večjo tehtnost. Namesto da bi moderni človek proizvajalec kot bistvena univerzalna proizvajalna sila v prej opisanem smislu našel zadoščenje svobode v svoji razvitosti do takega univerzalnega nevezanega bitja, se od takega sebe odvrča, išoč nova tla svoje narodne in domovinske identitete. Namesto da bi emfatično potrjeval svoj doseženi univerzalizem, se mu ta prikaže kot nihilizem in ta kot puščava, ki ogroža njegovo človeško bivanje. Namesto da bi sodobni človek kot razvito univerzalno proizvajalno bitje dojemal svoje narodne meje (ne le v geografskem, temveč v bitnem smislu) kot svojo človeško omejenost in jo skušal odpraviti, se vsepovsod z »brezumno slo« obrača spet k narodu in k svoji domovini kot tlom svoje edinstvene človeške identitete in torej svoje faktične človeške biti. Navidez se to dogaja kot *renesansa narodnosti* in narodnega gibanja oziroma naroda v smislu nacije. Zelo hitro pa se to preinterpretira v reakcionarni nacionalizem. In vendar je ta *takó* prikazana »renesansa narodnosti« kot taka

že razlaga nekega novega pojava po že utečenih in veljavnih dosedanjih teorijah in pojmi naroda, kakor so po svojem principu nastale v prejšnjem stoletju. Prav to je skrajno problematično. In te razlage uravnavajo naš praktični odnos do teh pojavov.

Očitno pa postaja, da epohalni konec naroda kot naroda in z njim prihajajoča izguba oziroma odprava narodne identitete človeka – za človeka ne bo dosežek višje in boljše človeškosti, kakor se je zdelo, marveč prej njeno opustošenje in razkroj. Izguba narodne identitete nikakor ni kaj zelo preprostega in nedolžnega; in narodnosti očitno tudi ni mogoče prikazovati kot zgolj neko omejenost nasproti univerzalnosti človeštva. Zato nam konstelacija prej naznačenega napredujočega nad- oziroma čez-narodnega univerzalizma in naznačene renesanse narodnosti in iskanja nove narodne oziroma domovinske identitete človeka zastavlja danes docela na novo *radikalno vprašanje naroda*. Temu novemu epohalnemu vprašanju odgovarjamo najprej s tem, da se odrečemo razlaganju te takoimenovane »renesanse narodnosti« po doslej obstoječih teorijah naroda.

Vprašanje je namreč, ali moremo to novo dogajanje primerno razlagati po shemah dosedanjih teorij naroda? Kako po marksistični teoriji z ekonomskimi interesi narodne buržoazije utemeljiti in razložiti danes take pojave, kot so npr. prebuditev Valižanov, »narodno brezumje« Baskov ali, če hočete, tudi naših Albancev in celo Romov? So separatistične tendence na podlagi jezikov v Indiji res do kraja razložljive le z interesi srednje (tj. narodne!) buržoazije? Je žilavo vztrajanje narodnih posebnosti v Sovjetski zvezi, ohranjanje teh narodov kot narodov kljub političnemu tlačenju in državnemu univerzalizmu na ruski podlagi, razložljivo le s postavko reakcionarno buržoaznih elementov, ostankov preteklosti ali nekih ekonomskih nesorazmerij med njimi? Je za ohranitev slovenstva danes res zadostna razlaga in utemeljitev zgolj ekonomski interes? Je za človekovo narodno in domovinsko identiteto, ki se začena kazati kot edinstveni ustroj človeškega zgodovinskega bitja, zares in edino brez ostanka relevanten le ekonomski interes, le njegova univerzalna proizvodnja in menjava? Je danes res mogoče tako imenovano »renesanso narodnosti« na različne načine razlagati po shemah tradicionalnih teorij kot zgolj začasno omejenost človeka?, kot ostanek preteklosti? ali kot nekaj še zgolj neizživetega?

Marksistični in drugi teoretiki naroda v našem času, soočeni z naznačeno »renesanso narodnosti« in z omenjenimi novimi vprašanji, se navadno obnašajo neprincipialno. Včasih procese odpravljanja in konca naroda, ki sem jih omenil, odrivajo na daljno prihodnost in s tem prezrejo proces univerzalizacije, ki je v teku. Soočeni s sodobno »vstajo narodnosti«, jo razlagajo bodisi po starih shemah razlage narodnih gibanj zunaj evropskega sveta, ali pa jo zvrčajo na ostanke narodnoburžoaznih elementov ipd. ter jo tako diskvalificirajo kot reakcionarna gibanja (posebno še, kadar gre za narodne pojave znotraj lastnih »dežel socializma«). Ali pa se vedejo v svojih izjavah eklektično, vnašajoč v svojo principialno kritično teorijo naroda neke nji heterogene elemente, ki jih princip njihove teorije ne dopušča. Taki neprincipialnosti zapadejo npr. s tem, ko se jim zdi, da lahko v svojo teorijo sprejmejo postavko ohranitve naroda kot naroda, v njegovi vsakokratni posebnosti, tudi še v komunizmu kot univerzalni človeški skupnosti. Vendar – kar je odločilno – »renesanso narodnosti« prikazujejo iz principov, ki temu sodobnemu dogajanju ne dopuščajo, da bi se pokazalo v svoji lastni epohalno novi svojskosti in bistvenosti, v svojem epohalno novem tonu. Trdim sedaj tole: če naj klasično marksistična teorija naroda ostane dosledna svojemu epohalnemu principu, načelno nima »instrumentarija« za novo epohalno primerno prikazovanje tistega, kar tu z velikimi pridržki imenujemo »renesansa narodnosti« v sodobnem svetu. Pri tem moramo dodati, da tudi druge, nemarksistične tradicionalne teorije naroda nimajo možnosti za primereno odgovarjanje na ta vprašanja našega časa.

Danes gre za to, da se:

a) ovemo navadno nezavednih ali samoumevnih shem obravnave in pojmovanja naroda;

b) da se ne pustimo več mamiti s temi ali onimi tradicionalnimi teoretičnimi pojmi naroda in da prenehamo s kombiniranjem elementov teh teorij odhajajoče epohe svetovne zgodovine;

c) da poskusimo ugledati in dojeti narodnost kot ireduktibilno eksistencialno možnost zgodovinskega bivanja človeka v njegovem izvornem edinstvenem ustroju, ki ga sedaj imenujemo etnična struktura. Dojeti in vzeti v mar ta edinstveni izvorni ustroj človeškega bivanja je naloga tudi tedaj in prav tedaj, kadar smo postavljeni pred epohalno novo vprašanje naroda.

Potrebno je misleč izkusiti tisto, k čemur se išoč obrača sodobni človek iz brezmejnega univerzalizma in brezdomovinskosti ter tako dognati, kako spadata skupaj človeškost in etnična struktura.

2. Problem teoretičnega razlikovanja etnosa, naroda in nacije

Naroda v njegovi epohalni zgodovinskosti (nacije) ne moremo ustrezno pojmiti, če ga jemljemo kot neko večjo skupino in skupnost ljudi z nekimi posebnimi značilnostmi glede na druge – sosedne – skupine in skupnosti ljudi. Kot take značilnosti se navadno našteva npr. isti jezik, sorodnost, vsem lasten občutek in/ali zavest sopripadnosti svoji skupnosti, strah pred tujim ali sovražnost do tujega, ljubezen do svojega, lasten značaj in nravi ali običaje in navade, psihične lastnosti, vedenjske vzorce, mentaliteto, habitus, rasne posebnosti, lastna izročila v pesmih, pripovedkah, zgodbah ipd., dalje verovanja in mite, daljše skupno življenje, torej skupna zgodovina in tradicije idr. Tudi če se k tem narodnim lastnostim ali posebnostim prišteje še specifične načine proizvodjanja dobrin in orodij ali gospodarjenja, specifične potrebe in načine zadovoljevanja potreb, z njimi povezane navade in običaje itd., ne bomo po tej poti nikdar zagledali bistva naroda kot epohalno zgodovinskega pojava. Narod kot tak epohalno zgodovinski pojav ni niti vsota niti sestav kakih značilnosti in posebnosti, po katerih se množica posameznikov prišteva ali pa je prišteta k neki skupnosti. Ljudje so zmeraj živeli v skupnostih, zato niti skupnost kot skupnost, z vsemi prej naštetimi značilnostmi svojih individuov in njihovega načina življenja, še ni nikakršno bistveno določilo naroda kot epohalno zgodovinskega pojava. Skoraj vse našteje lastnosti in posebnosti spadajo v najširše razumljeno *kulturo skupnosti*, ki se jo potem imenuje ali *etnijska* ali *narod* ali *nacija*. Po taki poti zato tudi ne moremo principialno razlikovati etnije, naroda in nacije. Navidezne razlike oblašajo zato na bolj ali manj poljubne nebitvenosti. Tako npr. se reče, da je etnija manjša (da je združenje nekaj rodov ali plemen), nacija je velika npr. lahko združenje več etnij ali narodov, narod pa je nekaj vmes med etnijo in nacijo. Po takem gledanju je nacija »višje« razvita skupnost, etnija in narod pa sta »nižje« razviti skupnosti. Toda pri tem kljub takemu »višje« – »nižje« ostajajo značilnosti navsezadnje iste pri vseh. Ali pa se reče, da je za nacijo značilna država, za etnijo pa ne, čeprav načelno ni nemogoče, da se tudi etnija formira v lastno državo. Historični primeri za to obstajajo. Nekateri pa rečejo, da je za etnijo bistveno značilno *občutje ali čustvo* sopripadnosti k »svojim«, sočasno s čustvom strahu ali odpora ali sovražstva do tujega ali drugečnega, medtem ko naj bi za nacijo bila značilna *zavest* o sopripadnosti in svobodna *zavestna odločitev* za skupnost »svojih«. S tem v zvezi se nekaterim raziskovalcem zdi, da je nacija na ta način nekaj ustvarjenega, medtem ko sta etnija ali narod nekaj »naravno danega«. K taki zavestni odločenosti za nacionalno skupnost se potem lahko prišteje še državnost. Toda raziskovalci pri tem spet ugotavljajo, da tudi pri etniji in pri narodu ni izključena zavestna in hotena sopripadnost svojim, tako da tudi to ne bi bila kaka bistvena razlika. Tudi če se govori o nacionalnem prestižu in ponosu in patriotizmu, tega ni mogoče omejiti samo na

nacijo. Nekateri menijo, da je etnija starejša skupnost, nacija pa novejša, da so vezi etnične skupnosti manj čvrste, kot so vezi nacionalne skupnosti. Vendar pa spet ne izključujejo možnosti, da je tudi kaka sodobna skupnost še lahko etnija, kakor tudi narod in nacija nista nekaj, česar v starejši zgodovini ne bi bilo, saj da poznamo tudi v starejši zgodovini zelo velike narodne skupnosti in države. Razen tega pa je tudi pri starejši etniji lahko vez skupnosti individuov bolj ali manj čvrsta, saj so znane etnije z zelo čvrsto povezanostjo svojih individuov v skupnost. Vsi pa tudi vedo, da ime »nacija« pravzaprav pomeni toliko kot naše ime »narod«, tako da se za nekatere tudi z njima poimenovane stvari razlikujejo le poimenovalno, one same pa pravzaprav ne bistveno. Podobno je tudi pri imenih etnos in ljudstvo. Trditve o naciji kot epohalno zgodovinskem pojavu, torej samo v novejšo epoko svetovne zgodovine spadajočem pojavu, se s stališča takega – rekli bi: značilnostnega – pojmovanja naroda, nacije in etnije kažejo kot empirično historično, empirično kulturološko, sociološko, etnološko ipd. problematične, če ne celo kot izpodbite.

Teorije o naciji kot epohalno zgodovinskem pojavu kljub temu in na različne načine razvijajo mnogi teoretiki nacije oziroma naroda. Marksisti razvijajo teorijo, da je nacija proizvod kapitalizma in da je nastala na prehodu fevdalizma v kapitalizem. Nacija se jim kaže kot zgodovinski pojav kapitalistične družbenoekonomske zgodovinske formacije. Vendar marksistični teoretiki pri tem zelo pogosto speljujejo nacijo zgolj na kapital. Po takem gledanju se kapital – preko buržoazije kot svojega agenta – polasti neke razpoložljive etnije ali razpoložljivega naroda, lahko tudi več etnij in/ali narodov in ustvari iz njih enotno nacijo. Tako nastanejo nacije kot medsebojno razmejene tvorbe ali sestavi *dejanskosti* kapitala v mednarodni konkurenci. Mednarodna ali svetovna dejanskost kapitala – konkurenca – zahteva formiranje takih večjih, medsebojno razmejenih narodno državnih kapitalskih sestavov, ki v medsebojnem odnosu vzpostavljajo mednarodno kapitalsko konkurenco kot mednarodno – svetovno – dejanskost kapitala. Kapital ne more doseči svetovne dejanskosti, se razširi čez ves svet, če ne vzpostavi svetovne konkurence. Zakaj prav konkurenca je njegova dejanskost, kakor je izrecno pokazal Marx. Svetovno konkurenco kapital vzpostavi, ko s pomočjo svojega agenta – buržoazije – doseže neko *razmejitev* na posebne zaključene kapitalске velesestave, med katerimi se lahko vzpostavi odnos kapitala do sebe kot drugega, kar je Marxova definicija za *konkurenco*, v kateri je dejanskost kapitala. Kapital lahko pride v odnos do sebe kot drugega v svetovnem merilu le, ko se pojavi kot kapital različnih, medsebojno razmejenih nacij in njihovih držav. Nastajajoča buržoazija ali nova družbena elita znotraj kakega že obstoječega naroda ali dane etnije oziroma več bolj ali manj sorodnih etnij postane *kot* agent kapitala zato nosilka »nacionalne ideje«: narodno-državlanske in državne osamosvojitve, razmejitve nasproti drugim, avtonomije ali neodvisnosti samoodločanja in samodoločanja itd., vzpostavljajoč s tem *nacionalno gibanje* in noseč narodno-demokratsko buržoazno revolucijo, ki ukine fevdalni red ali kateri koli drugi red in vzpostavi novi *narodno-državljanski red*. Narodna buržoazija visoko dvigne nov tip izobrazbe, razvije iz sebe novo inteligenco in visoko novo kulturo, obenem pa potisne oziroma preoblikuje dotedanjo fevdalno družbeno elito in njeno kulturo. Z vidika kapitala je bistvo vsega tega dogajanja samo v vzpostavitvi mednacionalne svetovne konkurence kot svetovne dejanskosti kapitala. Zakaj brez konkurence kapital ni *dejanski*. Zato je vstaja *nacij* pogoj njegove svetovne dejanskosti, ki ga kapital izpolni. Marksisti, ki tako gledajo na nacijo, prikazujejo zato kot gonilo tega novega družbenega dogajanja kapital, katerega prvi agent je kapitalna buržoazija kot nova epohalna družbena sila.

Za tako nacionalno *razmejitev* se kapital, oblikujoč nacije, torej polasti narodov ali etnij, kakor jih pač zgodovinsko že najde v njihovih razlikah in mejah. V čem je sedaj, po taki teoriji, razlika med nacijo in narodom ali etnijo? Pravzaprav samo v tem, da *nacije* notranje združuje in medsebojno *povezuje konkurenca*: one so v

takšnem medsebojnem *spopadu*, v katerem skušajo druga drugo uničiti in se prav s tem in po tem istem odnosu obenem medsebojno omogočajo in vzdržujejo kot nacije. Ta nenehni *spopad* je namreč ravno tisto, kar je nacijo ustvarilo, oziroma zaradi česar je nacija sploh nastala: *konkurenca*. V nji je nacija *dejanska*. Tako imenovano »bratstvo nacij« ali »mednarodni mir« zato ne izključuje, ampak ravno vključuje kot svoj nepogrešljiv nadrejeni moment nenehni mednacionalni boj in spopadanje in tekmovanje, ki se lahko izkazuje »miroljubno« ali »agresivno« na mnogotere načine v različnih oblikah: od kulture, športa in znanosti in tehnologije do ekonomije, politike in krvave vojne. Zgolj in samo mir med nacijami bi peljal takoj k stagnaciji in propadanju nacij. Mir je zato vedno le sestavni moment vseobsežnega spopada.

Toda nacije kot take kapitalske veleenote ali makro sestavi v medsebojni konkurenci so to in tako le v tem, namreč v *kapitalskem odnosu*. S tem pa njihove faktične vsebine še nikakor niso izčrpane; kakor npr. tudi visoko razvita avtomatična mašinerija industrije, čeprav je oblika kapitala, po svojem vsebinskem bogastvu ni brezpogojno vezana za kapital, četudi je kapital gonilo njenega razvoja in nastanka. Ne glede na to, da je npr. zlato denar, ostaja še vedno kovina z mnogoterimi uporabnimi fizikalnimi lastnostmi in s posebno estetsko vrednostjo za človeka. In četudi bi bil kapital gonilo za odkrivanje teh lastnosti zlata in za razvitje njegove estetske vrednosti, ni ne eno ne drugo vezano na kapital, ampak je neodvisno od njega. To, da je zlato denar, sploh ni nikakršna posebna lastnost zlata, ampak je neki njegov način biti. Če to analogno prenesemo na nacijo in se vprašamo, katere so tiste njene posebne lastnosti ali bistvene značilnosti, ne glede na njeno »kapitalsko formo«, se zadeva spet zaplete. Če še tako natančno empirično raziščemo nacijo glede na take njene značilnosti in/ali bistvene lastnosti, spet ne bomo našli nobene bistvene razlike med nacijo in narodom ali etnijo. Pokaže se celo, da tudi spopada ni mogoče izključevati iz odnosa etnije, ali naroda do drugih etnij ali narodov. Iz zgodovine vemo, da so se etnije (še prej plemena in rodovi) in narodi zmeraj na različne načine medsebojno spopadali, se uničevali ali tudi podpirali ipd. Spopad med nacijami zato spet ni nekaj, česar med narodi in etnijami ne bi poznali. Očitno je sedaj namreč tole: če je kapital »preustvaril« narod v nacijo iz svoje lastne zahteve po svoji svetovni dejanskosti, ki je mednacionalna konkurenca, potem narod (ali etnos) s to »preustvaritvijo« v nacijo ni niti pridobil nobene nove lastnosti ali bistvene, esencialne, substancialne značilnosti, po kateri bi se sedaj kot nacija bistveno razlikoval od naroda ali etnije, niti ni kake svoje lastnosti izgubil. Ampak: nacija je tedaj le *poseben način biti ali poseben način bivanja naroda*. Način bivanja česa pa nikakor ni kaka njegova lastnost, ki bi jo na njem lahko opazovali in raziskovali med drugimi njegovimi lastnostmi. Podobno kakor tudi tega, da je zlato denar, ni mogoče na zlato opazovati in raziskati med drugimi njegovimi lastnostmi.

Marksistični teoretiki nacije takega tipa pravijo, da je nacija proizvod kapitalizma in razlikujejo nacijo od naroda in etnosa. Vendar ostaja pri tem nejasno, v kakšnem smislu je nacija tak proizvod, če med etnosom ali narodom in nacijo ni mogoče najti nobene bistvene razlike ali značilnosti ali lastnosti, ki bi bila dostopna znanstveni empirični raziskavi. Marksistična teorija naroda oziroma nacije hoče biti znanstvena, vendar je njena osnovna trditev, njen prvi pojem – epohalnost nacije – zunaj polja možne znanstvene raziskave. S tem še nikakor ni rečeno, da je ta marksistična teorija nacije zgrešena, ampak je samo ugotovljena neka spornost med marksizmom in znanostjo v tem pogledu. Vendar nas sedaj to posebno vprašanje ne zanima. Ob tezi, da je kapitalizem ustvaril nacijo, vprašujemo: kaj je pravzaprav bilo s tem ustvarjeno, če se nacija v vsebinskem bogastvu svojih značilnosti in lastnosti sploh ne razlikuje bistveno od naroda ali etnosa? Če je nacija le poseben način biti naroda ali etnosa, je očitno zgrešeno razvijati teorijo nacije kot takšne skupnosti, ki da se po določenih lastnostih in značilnostih bistveno razlikuje od naroda ali et-

nosa. V takem postopku je očitna zgrešena pot te teorije, ki pelje neogibno v mnoge nejasnosti, nesporazume in direktne nesmisle. S tem pa pelje tudi do usodnih pogreškov v praktičnem odnosu do nacije oziroma narodov.

Primernejša od naznačene kapitalске marksistične teorije nacije se mi zdi tista marksistična teorija nacije, ki je izpeljana iz temeljne postavke razvoja proizvodjalnih sil. Ni docela različna od prejšnje, vendar so v nji drugačni poudarki in drugačne osvetlitve glavnih tem. V prvi vrsti je globlja in širša, saj se šele na njeni podlagi pokaže zgodovina kot zaporedje družbenoekonomskih formacij ali epoh, tako da se tudi kapitalška ali narodno-državljska epoha v celoti kaže le kot svetovno-zgodovinska veleepizoda na podlagi stalnega in načelno brezmejnega razvoja proizvodjalnih sil. Vanjo spada zgodovinski nastanek, razvoj in konec *nacije* oziroma nacionalno-državljske oblike družbe. Ker je živa proizvodjalna sila vsakokratna povezanost dejansko delujočih, delovno proizvodnih človeških individuov v nekem sistemu odnosov in na neki določeni stopnji razvitosti svojih zmožnosti, se na tej podlagi tudi družbene oblike človeških skupnosti pred moderno nacijo, torej narodi in ljudstva ali etnosi v fevdalizmu in v antiki, kakor tudi sužnjeposestniške, kastne in še starejše gentilne oblike skupnosti prikazujejo kot nastale na podlagi in v sovisnosti določenih nižjih stopenj razvitosti proizvodjalne sile in le-tem ustreznih proizvodnih in družbenih odnosov individuov teh nižjih oblik človeških skupnosti. Celoten proces razvoja proizvodjalnih sil skozi vse te oblike je kot proces *bistvenega* – človeškega – bogatenja žive proizvodjalne sile in torej proces razvoja človeštva (razvoja tako pojmljene *človeškosti* človeka) obenem po svoji smeri proces svetovne generalizacije in univerzalizacije človeka, ki se na tej poti osvobaja svojih plemenskih, gentilnih, etničnih, regionalno narodnih itd. in nazadnje svojih nacionalnih *omejenosti* in *mej*. Tako se po Kardeljevi besedi razvija človek v dejanskega »občana sveta«, ki bo dejanski v komunizmu kot svetovni občečloveški skupnosti. Prehodi skozi te različne oblike imajo značaj družbenih revolucij. Nacije se npr. razvijajo v narodno-demokratskih buržoaznih revolucijah in gibanjih, konec nacij in prehod v komunizem pa v procesih socialističnih in komunističnih revolucij. Razvojne stopnje proizvodjalne sile skozi zgodovino si marksistična teorija odpira z analizo družbenoekonomske strukture v različnih družbenoekonomskih zgodovinskih formacijah. Natančneje rečeno: *šele analitično ugotovljene formativne različnosti družbenoekonomskih struktur dajejo tiste temeljne pojme o družbenoekonomskih formacijah, ki odkrivajo različne zgodovinske epohe in njihovo zaporedje nastajanja*. Tako odkritim zgodovinskim epoham pripadajo vsakokratne lastne dominantne oblike človeških skupnosti. Iz teh so potem šele določljivi bistveni pojmi nacije, naroda, etnosa ipd. Naznačeni temeljni pojmovni sklopi marksistične teorije šele pojasnjujejo možnost posebne marksistične teorije nacije, naroda, etnosa ipd. Ne smemo prezreti, da je celotna naznačena teorija nerazločljivo sovisna s čisto določenim filozofskim pojmovanjem *bistva človeka* (*človeškosti človeka*), ki ga najdemo v Marxovi filozofiji in ki ga je po svoje gojila evropska novoveška in predvsem nemška klasična filozofija, v katero je vraščen Marx. Nikakor namreč ni mogoče priti do bistvenih pojmov različnih zgodovinskih oblik človeških skupnosti mimo in brez odgovora na vprašanje, kaj je pravzaprav človek v svojem bistvu, kar je zmeraj filozofska zadeva. In morda je prav v tem težava sodobnih znanosti pri določanju pojmov nacije, naroda in etnosa: da nimajo v osnovi zavezujoče filozofije.

Z vidika našega vprašanja teorije nacije, naroda, etnosa itd. se sedaj že lahko vidi, da so v okviru marksizma kakor pojem nacije izvedljivi tudi pojmi naroda, etnije ali etnosa itd. na principialno isti, čeprav ne enak način iz razvoja proizvodjalnih sil in le-tem ustreznih proizvodnih odnosov. Epohalne stopnje razvitosti proizvodjalnih sil se pokažejo, kakor smo rekli, iz analize vsakokratne epohalne družbenoekonomske strukture. V knjigi *Uvod v vprašanje naroda*² sem pokazal klasičen marksistični pojem nacije, po katerem je nacija epohalno zgodovinska sinteza ali

zedinjenje družbenoekonomske strukture in etnične strukture (glej str. 127–163 in 179–194). Ta pojem ni klasičen zato, ker bi morda izviral od takoimenivanih »klasikov« marksizma, ampak je klasičen po svoji preprosti, čvrsti in izvorni teoretični fakturi. Glede na prejšnji premislek je sedaj očitno, da sta kakor nacija tudi narod in/ali etnos zgodovinski sintezi ali zedinjenji etnične strukture in družbenoekonomske strukture, seveda le-te na ustrezni epohalno nižji stopnji razvitosti proizvodjalne sile. Tako je *nacija* zedinjenje etnične strukture in družbenoekonomske strukture *epoke kapitalizma*. S tem pa smo spet pred vprašanjem, ali je ono etnično, ki se vsakikrat zedinjuje z neko epohalno družbenoekonomsko strukturo, po svojih značilnostih bistveno različno pri naciji, narodu in etnosu. V marksistični teoriji iščemo odgovor na to vprašanje zaman. V tej teoriji najdemo zelo izdelano teoretično analizo družbenoekonomskih zgodovinskih struktur, medtem ko ostaja tisto *etnično* v nekakšni nevprašljivi samoumevnosti in nepojasnenosti. Razlike med nacio, narodom, etnosom itd. se v okviru pojmovnih možnosti marksistične teorije lahko zvajajo le na *zgodovinsko formativne razlike družbenoekonomskih struktur; tisto etnično samo*, tisto, kar naj bi se kot »etnična struktura« zadinjevalo z vsakokratno epohalno družbenoekonomsko strukturo vzpostavljajoč tako vsakikrat ali nacio ali narod ali etnos itd. v njihovih epohalnih razlikah, ostaja tu tako v fenomenskem pogledu in še bolj v strukturnem pogledu popolnoma nepojasnjeno. Ko pa se ali če se glede teh razlik med nacio, narodom in etnosom obrnemo na znanosti: sociologijo, etnologijo, antropologijo, kulturologijo ipd., nam te kakih bistvenih razlik kratko malo ne morejo pokazati, saj se jim kažejo empirično ugotovljive značilnosti nacije, naroda in etnosa takorekoč pri vseh treh v glavnem iste.

Omenili pa smo že prej, da ustvaritev nacije iz naroda ali etnosa na prehodu fevdalizma v kapitalizem, pravzaprav ne doda »etnični strukturi« naroda ali etnije, iz katerih nacija nastaja, nobene nove bistvene značilnosti, po kateri bi se nacija v tem pogledu bistveno razlikovala od naroda ali etnije. Rekli smo, da je nacija, ki jo posredno, preko nove družbene elite – buržoazije – ustvari kapital, pravzaprav samo neki *edinstveni način biti* naroda ali etnosa, ki pa ostaja v svojih, znanstvenemu opazovanju in raziskovanju dostopnih, značilnostih ali lastnostih bistveno nespremenjena. Natančneje rečeno: ono *izvorno etnično* (kar koli naj že to bo) ostaja v svojih različnih načinih biti – bodi nacije, naroda ali etnosa – vendarle *bistveno isto*. Tako pridemo do naslednje možne ugotovitve: da marksistična teorija po svojem lastnem principu podaja v epohalnih razlikah nacije, naroda, etnosa lahko le zgodovinsko formativne edinstvene *načine biti* tistega *izvorno etničnega* (»etnične strukture«), ki se udejanja v etnosu, v narodu, v naciji vsakokrat v nekem edinstvenem načinu svoje biti. To pomeni, da ono izvorno etnično *je tako* kot nacija in *je tako* kot narod in spet *je tako* kot etnos. Pri tem ima ta »*je tako*« vsakokrat svoj zgodovinsko formacijski – epohalni – smisel. Poskus pa, da bi na naznačeni marksistični podlagi formacijskih epohalnih razlik nacije, naroda, etnosa postulirali in raziskovali še bistvene ali esencialne značilnosti oziroma lastnosti, po katerih naj bi se bistveno razlikovali nacija, narod, etnos, se mora neogibno ponesrečiti. Tako namreč ne najdemo nobenih bistvenih značilnosti ali lastnosti, po katerih bi se nacija, narod in etnos bistveno razlikovali. Tisto etnično v njih ostaja vseskozi isto. S tem pa se zapletemo še v težavo, da se nam zaradi nepojasnenosti načelnih pojmovnih možnosti te teorije pojavi neko nasprotje med marksistično teorijo, ki trdi »bistvene razlike« (v tej formulaciji je že skrita ta težava!) nacije, naroda, etnosa in med znanstveno raziskavo, ki ne more med njimi najti kakih »bistvenih razlik«. Zato med znanstvenimi raziskovalci na tem področju pogosto srečamo tudi takšne, ki iz naklonjenosti do marksistične teorije le skušajo izumiti neke razlike med nacio, narodom in etnosom, vendar se te razlike zlahka pokažejo kot nebistvene. Pa tudi če raziskovalci niso naklonjeni marksistični teoriji in skušajo začrtati razlike med nacio, narodom in etnosom, so tako izumljene razlike nebistvene.

O tem smo že govorili na začetku tega premisleka in se bomo v nadaljevanju še posebej dotaknili tega vprašanja. Obstajajo pa tudi znanstveno orietnirani marksisti, ki prav zaradi svoje prvenstvene znanstvenosti dosledno zanikajo bistvene razlike med narodom (etnosom) in nacijo ter s tem pravzaprav izpodbijajo marksistično tezo o epohalni zgodovinskosti nacije. Tako npr. pravi sociolog *Radomir Lukić* v svojem referatu *O razlici izmedju naroda i nacije*³ tole:

»Toda tukaj ne bomo razpravljali o nastanku nacije. Vprašanje, ki hočemo o njem razpravljati, je vprašanje razlike med narodom in nacijo. Seveda je tudi za razpravo o tem vprašanju potrebno poznati proces nastanka nacije, o čemer smo govorili. Iz opazovanja tega procesa se dovolj jasno vidi, da se elementi, ki ustvarjajo nacijo, malo razlikujejo od tistih, ki ustvarjajo narod, in da niso mogli nastati v tako kratkem času zgodnjega kapitalizma. Videti je, da je neizogiben sklep, da kaže ta proces le spojitev več skupnosti v eno širšo skupnost iste vrste, ne pa popolnoma drugačne vrste, kakor se to želi prikazati. Z drugimi besedami: med narodom in nacijo ni nobene druge dejanske razlike razen te, da so se nekateri narodi stopili v nacijo kot širšo skupnost, ne da bi se v sebi kaj bistvenega spremenili, ker je to bistveno bolj ali manj obstajalo že prej oziroma če ni obstajalo, ni nikakršen bistven element. Z drugimi besedami, zastavlja se vprašanje lastnega posebnega značaja nacije oziroma ali ima nacija zares kako svojo lastnost, ki jo razlikuje od naroda. Videti je, da je nima, kar je treba poskusiti pokazati.«

Dalje Lukić v prvi vrsti opozarja na to, da ekonomski faktor, ki se ga tako močno poudarja v marksistični teoriji nacije, po čemer da se ta razlikuje od »idealističnih« teorij nacije, ni značilen le za nacijo kot vrsto skupnosti v epohi kapitalizma, ampak za vsako skupnost. Meni torej, da je ekonomska enotnost in neko skupno tržišče podlaga ne le nacije, ampak tudi že naroda (etnosa). Zato sklene:

»Torej razlaga, da je nacija nastala s skupnim trgov, ni razlaga kake posebne lastnosti, ki dela njeno bistvo, ampak samo razlaga, zakaj je nacija praviloma širša od naroda. Vprašanje pa je, ali se nacija, ne glede na način svojega nastanka, razlikuje po kaki lastnosti od tistega, kar se imenuje narod. Da bi na to vprašanje odgovorili, ni le nezadostno, ampak je v prvi vrsti napačno trditi, da je nacija zgodovinska kategorija.«

Ekonomske, gospodarske vezi med pripadniki skupnosti obstajajo tako pri naciji kakor tudi pri narodu ali etnosu. Lukić tudi pri drugih lastnostih in kvalitetah notranje povezanosti pripadnikov skupnosti ne najde med nacijo in narodom nobenih bistvenih razlik. Kot neko takšno zvezo pripadnikov skupnosti razume najprej zavest ali čustva pripadnikov nacije, da so ena svojevrstna nacija oziroma narod. Upravičeno zastavlja vprašanje, ki že samo vsebuje nikalni odgovor: se morajo pripadniki nacije bolj medsebojno ljubijo, kot pripadniki naroda oziroma etnosa? Se čutijo bolj vezani drug na drugega? Podobno obravnava Lukić tudi vse druge značilnosti nacije, kakor jih nahajamo v marksistični teoriji. Pri tem ugotavlja, da skupno kulturo kot vez skupnosti najdemo pri narodu (etnosu) in pri naciji. Da so čustva bližnjosti, ljubezni, solidarnosti ipd. v glavnem enaka pri narodu (etnosu) in pri naciji. Da je *zavest* o pripadnosti skupnosti pravzaprav ista v narodu (etnosu) kot v naciji, da niti glede jezika kot vezi skupnosti ne moremo trditi bistvene razlike med narodom (etnosom) in nacijo. Da niti skupno poreklo ali skupne rasne in psihične posebnosti niso bistvene, kajti vse to je značilno tako za narod (etnos) kakor za nacijo. Celo teritorialna zveza, zasedanje nekega teritorija ipd. po Lukiću ni nekaj, kar bi pripadalo le naciji, narodu ali etnosu pa ne. Pri tem ugotavlja, da je tudi nomadski narod vezan za neki teritorij, samo da ta ni stalen, ampak se spreminja. Tako Lukić ugotavlja, da v *kvaliteti* celotne zveze ali vezi skupnosti ni razlik med narodom (etnosom) in nacijo. Očitno pa je seveda, da bi bile le *kvalitativno* različne lastnosti teh zvez bistvene razlike. Takih razlik med nacijo in narodom (etnosom) – in to v okviru našega razmišljanja pomeni: bistvenih razlik med dominantno obliko skupnosti epohe kapitalizma in dominantnimi oblikami skupnosti prejšnjih oziroma nekapitalističnih epoh – ni in jih zato znanstveno tudi ni mogoče raziskati in ugotoviti. Pri tem moramo mi sedaj videti, da se razlike, za katere sedaj gre, tičejo prav in v prvi vrsti onega *etničnega*. Treba je pa reči, da kaže Lukićevo izvajanje

obenem izvrstno poznavanje marksistične teorije. Vendar Lukić kljub temu nekako resignirano sklene:

»Če želimo, lahko z besedo nacija označujemo narod v epohi kapitalizma in socializma, vendar za to zares ni nobene potrebe, ker se tak narod ne razlikuje od tistega v fevdalizmu.«

S tem pa se nam pri Lukiću s te strani gledano obenem pokaže vprašljivo tudi samo pojmovanje družbenoekonomskih formacij kot zgodovinskih epoh.⁴ Kajti v čem naj bi bila v družbenem in človeškem pogledu razlika med temi epohami, če med njimi v tako pomembni stvari, kot je vprašanje *oblik skupnosti* (nacije, naroda, etnosa) ni nobenih znanstveno ugotovljivih bistvenih, esencialnih razlik? Sporu, ki se ob tem nakazuje med marksistično teorijo in znanstveno raziskavo, bi se bilo mogoče izogniti le, če bi bilo mogoče pokazati, da tisto izvorno etnično biva na epohalno zgodovinsko različne načine v naciji, narodu in etnosu oziroma drugače rečeno, da to etnično isto biva epohalno zgodovinsko kot nacija, kot narod, kot etnos. Seveda bi bilo treba pri tem glede na našo temo 1. pokazati oziroma sprostiti temeljni način ali pot (torej »metodo«) pristopa k epohalnosti zgodovine in posebej k epohalnosti človeških skupnosti kot epohalnih načinov bivanja ali bitnih smislov izvorno istega etničnega, pri čemer bi morala biti izpeljava te poti »utemeljena« v krajini (topos-u) zunaj polja empiričnih znanosti ter 2. pojasniti bi bilo treba, kaj je pravzaprav treba razumeti s tem »izvorno etničnim«. Dokler to ni storjeno, ni mogoče odgovorno oporekati prej prikazani osnovni tezi Radomirja Lukića, na drugi strani pa ostajajo tudi trditve o različnosti nacije in naroda, ki jih v zadnjem času pri nas srečujemo v publicistiki, brez vsake podlage. Vendar v obstoječi marksistični teoriji iščemo primerne odgovore na ta vprašanja zaman. Od tod tudi »resignacija«, ki smo jo začutili pri Lukiću. In vendar imajo ta vprašanja izjemno tehtnost v odnosu do teorij nacije, ki vsebuje dosledno izpeljane teze o bližnjem koncu nacije; in nakazujejo celo neko nemajhno nujo v sodobnih dejansko že potekajočih procesih ukinjanja, brisanja, popolne prepustnosti nacionalnih mej in generalizacije oziroma univerzalizacije človeškega bivanja, o čemer smo govorili na začetku našega razmišljanja.

3. Razlika in izvorna istost marksistične in klasično filozofske teorije nacije

Vendar nas v naznačena vprašanja in težave ne zapelje morda le marksistična teorija nacije oziroma naroda. V knjigi *Uvod v vprašanje naroda* sem v posebnem poglavju (glej posebno str. 84–111) poskusil izpeljati pojmovanje naroda ali ljudstva ali nacije na sledi nemške klasične filozofije. Tudi v tej filozofiji ne najdemo kake brezhibne terminološke in pojmovne jasnosti pri opredelitvah naroda, nacije, ljudstva. Hegel npr. razlikuje med narodom, (die Nation) in ljudstvom (das Volk) tako, da mu pomeni narod oziroma nacija tisto prirodno in zgolj narojeno, medtem ko imenuje *das Volk* tisto, kar se iz naroda kot nižje oblike še le zavestno izobrazí in preustvari in oblikuje v višjo družbeno obliko z lastno državo. Tako bi pri Heglu bilo ljudstvo – *das Volk* – tisto, kar pri nas in v marksistični teoriji navadno imenujemo nacija, medtem ko z »nacijo« meni tisto, čemur mi navadno rečemo ljudstvo. Fichte pa govori »nemškemu narodu« ne glede na njegovo takratno (1807) razkosanost. Zanj je *die deutsche Nation* enota ne glede na državno razkosanost in razlike, ki so takrat ločevale Nemce. Fichte se tako že vnaprej ozira na tisto, kar je pozneje nastalo kot nemška nacija v našem pomenu besede. Heglovsko rečeno: Fichte že misli z nacijo to, kar imenuje Hegel *das Volk*, obenem pa tudi še tisto, čemur reče Hegel nacija kot nižja oblika skupnosti, iz katere se še le razvija *das Volk* (po naši terminologiji nacija). Oba pa vidita prihod nove družbene oblike (skupnosti) v prihajajoči novi epohi svetovne zgodovine. Zato je, ne glede na omenjene terminološke razlike, mogoče iz nemške klasične filozofije, v prvi vrsti in tematično razvito posebno iz Heglove, izpeljati *klasičnofilozofski pojem nacije*. Po svoji pojmovni določenosti je tu nacija zmeraj v lastnih mejah določni samoustvarjeni *sistem svobode*

v svoji zgodovinski dejanskosti, kjer se pojavlja kot zgodovinsko dejanska *nacija* v obliki lastne narodno-državljske družbe in države. Kako je *sistem svobode* mišljen v nemški klasični filozofiji, v prvi vrsti Heglovi, sem v glavnih potezah nakazal v knjigi *Uvod v vprašanje naroda*, zato tega sedaj ne bi ponavljal. Nedvomno je, da vsa ta filozofska misel posredno ali neposredno misli prav sistem svobode. V takem sistemu svobode je duh (ali obča nravna umna volja) v svojem razvoju k svetovnosti dosegel v tej svoji epohi stopnjo ali obliko, v kateri je še vedno vezan na neko zgodovinsko dano etnično določeno ljudstvo, ki je meja njegove dejanskosti. Čeprav je *sistem svobode* kot epohalno zgodovinsko nova oblika skupnosti ali družbe po svojem principu neodvisen od česa etničnega, se v zgodovinskem prostoru svoje dejanskosti le mora vezati na neko »že dano«, posebno, od drugih razlikujoče se in »najdeno« ljudstvo ali več bolj ali manj sorodnih (včasih pa celo dokaj raznorodnih) ljudstev. S to vezavo ali zedinjenostjo epohalno novega sistema svobode z nečim *izvorno etničnim* in razlikujočim šele »nastane« zgodovinsko dejanska *nacija* kot z notranjo mejo in lastno identiteto nasproti drugim razmejena *narodno-državljska* družba v lastni državi. Šele ta zedinjenost sistema svobode z nečim izvorno etničnim daje temu sistemu dejansko nacionalno identiteto, ki je obenem njegova bistvena meja. Po svojem lastnem pojmu ali principu geneze je namreč *sistem svobode* kot epohalno nova oblika družbe oziroma nacionalno politične skupnosti principialno neodvisen od česar koli etničnega, čeprav se v sredini (mediju) dejanskega časa, namreč v zgodovini veže na ono etnično omejeno in različno, ustvarjajoč tako dejanske nacije z lastno nacionalno identiteto. Iz nemške klasične filozofije, katere edinstvena zadeva je ravno *sistem svobode* kot način in oblika človeškega družbenega bivanja, nikakor ni mogoče izpeljati tega, da ta sistem svobode *mora biti* zgodovinsko dejanski prav kot *nacija*, ki se po svoji nacionalni identiteti in/ali bitni meji, sprejeti od onega izvorno etničnega, mora razlikovati in ločevati od drugih nacij kot dejanskih zgodovinskih sistemov svobode. Tako mejo in identiteto dobiva sistem svobode kot *nacija* nekako kar po naključju od onega etničnega. Načelno brezmejni sistem svobode ima tako prav od tega etničnega, s katerim se *zedinjuje*, ustvarjajoč tako *nacijo*, svojo notranjo nacionalno mejo dejanskosti. Zakaj se mora ta novi sistem svobode zediniti z nečim etničnim in kaj je pravzaprav to »že kar najdeno etnično« – na ta vprašanja iščemo v nemški klasični filozofiji odgovore zaman. Tak princip nacije pa že sam po sebi vsebuje množstvo nacij prav zaradi že prej obstoječih razlik etničnega. Svetovna človeška skupnost se torej v nacionalni (narodno-državljski) epohi svetovne zgodovine vzpostavlja le in šele *posredno*, preko nacionalnih razmejenosti in omejenosti, ne pa še neposredno kot dejanska svetova oblika človeške skupnosti. »Zveza nacij« ali »združene nacije« še nikakor niso neposredni svetovni sistem svobode ali svetovna skupnost človeštva. Sistem svobode se prav zaradi svoje vezanosti na ono izvorno etnično, s katerim se zedinjuje, na tej svoji razvojni stopnji svobode še ne more vzpostaviti kot svetovna dejanskost. Zato je naslednja stopnja razvoja svobode, namreč sprostitev od takih nacionalnih omejenosti, ukinitvev razločenih nacij – njihov konec (ki ga Hegel misli kot *samoumrtitev* nacij, saj kakršna koli nasilna denacionalizacija ali celo genocid kot učinek naciji tuje sile nista združljiva s *svobodo* nacije kot dejanskega *sistema svobode*) – pomeni *vzpostavitev sistema svobode kot svetovne dejanskosti*; pomeni *obrezmejitve* in *generalizacijo* ali *univerzalizacijo* sistema svobode kot neposredne svetovne človeške skupnosti. Šele to je po nemški klasični filozofiji cilj svetovne zgodovine. Seveda se s tem obenem nakazuje tudi ukinitvev, brisanje onega etničnega kot omejujočega. Za Hegla in filozofe nemške klasične filozofije je bilo v času začenjajoče se vzpostavitve *nacij*, kot novih epohalno zgodovinsko dejanskih sistemov svobode in širjenja tega novega sistema svobode iz evropske sredine po vsej zemlji, dogajanje ukinitja nacij šele zgolj vnaprej mišljena možna prihodnja razvojna stopnja svobode. Zanje je bilo samoukinjanje nacij kot dejanskih in omejenih sistemov svobode v zgodovini še pe-

sem daljne prihodnosti, nove prihodnje epohe svetovne zgodovine. Za nas danes je videti to drugače. Danes smo kljub vsepovsod očitnemu ljubosumnemu varovanju nacionalnih – državnih – mej priče naglo napredujočemu procesu neke generalizacije in univerzalizacije skoraj že vseh zgodovinsko možnih načinov človeškega bivanja. In ta proces nezadržno preplavlja vse nacionalne meje, ki so zanj očitno docela prepustne. Pri tem pa mi danes že začenjamo slutiti in misleč izkušati, da ta proces brezmejne univerzalizacije človeškega bivanja, da ta obrezmejitvev doslej še veljavnih mej človeškega bivanja, da ta vzpostavljajoča se nova razvojna stopnja svobode človeštva na nepričakovan in čuden način danes ogroža *človeškost* človeka v sami njeni *korenini*. Tako, da se nam ta nova svoboda obenem nakazuje kot skrajna grožnja izkoreninjenja človeka. Zato se nam danes cilj zgodovine, kakor ga je imela pred očmi nemška klasična filozofija in po nji kljub vsemu preobratu tudi izvorna »klasična« marksistična filozofija, kaže kot skrajno vprašljiv: v njem se srečujemo s svojo najhujšo nujo. Ta nekdanji »daljni« cilj zgodovine se nam danes nakazuje kot najhujša nuja naše prihodne bivanjske možnosti. Iz nje izvira tudi naš premislek o naciji, narodu, etnosu in s tem povezano vprašanje o *smislu izvorno etničnega*.

Če se zdaj glede na našo temo vprašamo: ali je mogoče na sledi nemške klasične filozofije, torej v obzorju njenega lastnega temeljnega vidika ali principa, izpeljati kake bistveno razlikujoče lastnosti ali značilnosti nacije in naroda oziroma ljudstva ali etnosa, postane očitno, da takih razlik tudi ni mogoče pojmovno izpeljati. Lastna epohalna zadeva nemške klasične filozofije je *sistem svobode*. To je misel, ki hoče »narediti svobodo v filozofiji za eno in vse«, kakor se je izrazil Schelling. Ono izvorno etnično ostaja v tej filozofiji kratko malo pozabljeno: ta filozofija to preskoči že s svojim prvim korakom. Videti je tudi, da ono »najdeno« etnično, kar ustvarjajoči se sistem svobode povzame vase, postajajoč tako nacija, s tem dejanjem pravzaprav ne dobi nobene bistveno nove lastnosti. »Že dani« in »najdeni« *etnos* npr. na svojem »prehodu« v nacijo kot dejanski sistem svobode niti ne zgubi s tem dejanjem nobene svojih tistih značilnosti ali bistvenih lastnosti, po katerih je glede na druge omejen in omejujoč za sistem svobode, dajajoč mu dejansko nacionalno identiteto. Videti je, da to etnično ali recimo etnos prehaja sedaj le v neki novi epohalni *način biti*, ki niti ne pomnoži niti ne zmanjša njegovih bistvenih lastnosti ali značilnosti, ampak te sedaj le so – bivajo – v epohalno drugačnem načinu biti, kar pomeni: imajo epohalno drugačen *bitni smisel*. Tega pa ni lahko posebej prikazati, kajti v takem novem *bitnem smislu* ni le to ali ono, ampak vse, kar je, še posebno nezaslišana težava pa nastopi, če ta bitni smisel zaobsega tudi to, da česa sedaj *ni*, torej ravno nebit česa. (Kako npr. načelno razumeti možnost, da nekaj je vtem, ko ni, da je nekaj prisotno kot odsotno, da se nekaj izmika in *ostaja* v tej izmaknjenosti, da se nekaj *zadržuje* in je prav kot *zadržek* epoha – *epoché*? Kaj takega se nam zdi neresna skrivalnica, vendar samo dokler zadeve ne premislimo.) *Narodnost*, rečena glede na nacijo kot zgodovinsko dejanski sistem svobode in *narodnost*, rečena glede na ono etnično in omejujoče v tem dejanskem sistemu svobode, po svojem smislu očitno ni isto. Znanstvena raziskava pa, ki bi hotela ugotoviti in raziskati razlike v značilnostih med nacijo in etnosom prav na strani tega etničnega, njegovih bistvenih lastnosti in značilnosti, bi tedaj ostala praznih rok, saj takih različnih lastnosti pri etnosu in naciji ne bi našla oziroma bi jih morala izumiti (seveda bi kot tako izumljene bile nebitvene!).

Izvorno misleča primerjava marksistične klasične teorije naroda in klasično-filozofske teorije naroda kaže neko njuno nenavadno *izvorno* sorodnost. Obe nam kažeta, da se »nekaj« zgodovinsko zedini z izvorno etničnim v nacijo. Po marksistični teoriji se družbenoekonomska struktura zedini z že »najdenim« izvorno etničnim (z »etnično strukturo«) v nacijo; ta je torej neko zgodovinsko povzetje etničnega v družbenoekonomsko strukturo epohe kapitalizma ali narodno-državljske epohe

svetovne zgodovine. Po teoriji naroda, izpeljani iz nemške klasične filozofije, predvsem iz Heglove, pa se epohalno zgodovinski novi *sistem svobode* veže in zedini z že »najdenim« etničnim, po katerem je ta sistem svobode zgodovinsko dejanski kot *nacija* s svojo, od etničnega izvirajočo, nacionalno identiteto.

Sedaj pa moramo iz te primerjave zagledati epohalno zgodovinsko *istost zadev* obeh teh teorij. To istost pa zagledamo, ko misleč uvidimo in izkusimo, da je družbenoekonomska struktura epohe kapitalizma zadeva nemške klasične filozofije, vsaj Heglove. Družbenoekonomska struktura epohe kapitalizma je drugo ime za epohalno narodno-državljsko družbo in na nji zgrajeno lastno državo, ki je v zedinjenosti z omejujočim in indentiteto dajajočim etničnim *moderna nacija*. Ta pa je načelno filozofsko mišljena kot zgodovinsko dejanski *sistem svobode*. To je njen dejanski pomen. *Narodno-državljska družba v lastni državi je ravno zgodovinsko dejanski sistem svobode*. Zato moramo videti, da je nacija kot tak zgodovinsko dejanski sistem svobode že tudi moderna politična skupnost, ki ni zgolj za isto državno mejo stlačen konglomerat vsega mogočega. Tako, da moramo skleniti, da se po formi pojma nacije klasično-filozofska in marksistična teorija ne le da ne razhajata, ampak je ob vseh razlikah teh teorij *njuna zadeva ista*. To pa se nam razkrije le, če izvorno mislimo zadeve teh misli, ne pa le brezmiselno komparirano in prekladamo različne besede in formulacije. Resnici na ljubo moramo pa tudi reči, da o tu obravnavani tematiki marksisti doslej nikakor niso mislili, saj jih je vse preveč okupirala želja, da bi se tudi v tem pogledu ja čim bolj razšli in razločili od »meščanskih«, »idealističnih«, »reakcionarnih« itd. teorij naroda; na drugi strani pa jim je bila teorija nacije potrebna le iz taktično strateških razlogov v določenih okoliščinah in pogojih dejanskega revolucionarnega ali včasih tudi le »revolucionarnega« delovanja komunističnih strank, ne pa iz kakih globljih filozofskih razlogov. Najbolj razločno vidimo to pri Leninu in Stalinu, ki sta prva tvorca tematično razvite marksistične teorije naroda.

Da je družbenoekonomska struktura narodno-državljske družbe epohe kapitalizma zgodovinsko dejanski sistem svobode, je spoznal že Marx. Pri Marxu je to neizrecno razvito na mnogih mestih v njegovih spisih. V svojih *Grundrisse* pa je Marx v poglavju o kapitalu (glej na straneh 151–162) izrecno izrazil misel, da je državljanska družba epohe kapitalizma dejanski sistem svobode in enakosti.⁵ Marx pokaže, da je celoten proces blagovne menjave, na katerem temelji državljanska družba, že realni sistem svobode in enakosti. Sklepoma to takole formulira:

»Ker je šele denar realizacija menjalne vrednosti in se je šele pri razvitem denarnem sistemu realiziral sistem menjalnih vrednosti ali narobe, je zato denarni sistem dejansko lahko le realizacija tega sistema svobode in enakosti« (str. 157).

In nekoliko prej beremo:

»V menjavi, ki temelji na menjalnih vrednostih, enakost in svoboda nista le respektirani, temveč menjava menjalnih vrednosti je produktivna realna podlaga vsake *enakosti* in *svobode*. Kot čisti ideji sta (enakost in svoboda – I.U.) zgolj idealizirana izraza le-te (namreč menjave menjalnih vrednosti – I.U.); kot razviti v jurističnih, političnih, socialnih odnosih sta samo ta podlaga na neki drugi potenci« (str. 156).

Da je Marx, ki je v duhovnem pogledu docela vraščen v nemško klasično filozofijo, videl, da je ravno sistem svobode v vseh njenih temah prisotna edinstvena zadeva te filozofije, temu najbrž ni mogoče oporekati. In da je Marx spoznal to edinstveno zadevo nemške klasične filozofije, namreč *sistem svobode*, kot nacionalno-državljsko družbo formacijske zgodovinske epohe kapitalizma oziroma kot državljanski kozmos te epohe, je iz gornjih navedb, ki govorijo iz celotnega njegovega dela, očitno. To identifikacijo filozofskega sistema svobode kot »idealiziranega izraza«, kakor je v gornjem navedku rečeno, formacijsko epohalnega zgodovinskega nacionalno državljanskega kozmosa epohe kapitalizma moramo celo imeti za Marxovo temeljno filozofsko spoznanje. Na katerem »mestu« in na kakšen način taka *identifikacija* sistema svobode kot lastne edinstvene zadeve nemške klasične filozo-

fije in marksistično pojmovane formacijsko epohalne narodno-državlanske družbe in države (nacije!) odpove oziroma se več ne ujema, sem poskusil pokazati v svoji knjigi *Uvod v vprašanje naroda* (glej str. 154–159). Vendar to vprašanje za naš sedanjí premislek ni pomembno. Pomembno je vpogled, da je *nacija oziroma moderen narod* po svojem epohalno relevantnem bistvenem genetičnem pojmu neka zveza ali zgodovinsko zedinjenje nekega že »najdenega« izvirno etničnega (nekega etnosa, ali več bolj ali manj sorodnih ali celo raznorodnih etnosov v izjemnem primeru) s sistemom svobode ali družbenoekonomsko strukturo kot narodno državljansko družbo in državo. Lahko bi rekli tudi takole: sistem svobode državljanske družbe v lastni državi povzame vase neko že obstoječo in najdeno *etnično*, ki mu kot takó povzeto daje s svojo mejo določeno dejanskost in lastno nacionalno identiteto. To povzetje in zedinjenje je epohalna geneza nacije. V nji se sklene kapital v svoj nacionalni velesestav. S sklenjenim nacionalnim velesestavom kapitala kake nacije v njegovem konkurenčnem odnosu do nacionalnih velesestavov kapitala drugih nacij doseže kapital svojo svetovno dejanskost, kakor smo to prej pokazali. V tem je, če gledamo iz izvirnega principa Marxove filozofske misli, epohalno sovisje in *istoizvirnost* nacije in svetovnega kapitala, nikoli pa kak enostranski determinizem, po katerem naj bi genezo in razvoj nacije determiniral kapital. Pri tej genezi nacije pa to etnično v svojem takem nacionalnem epohalnem načinu biti niti ne pridobi kake nove, dotlej neobstoječe lastnosti ali značilnosti; kakor tudi zlato s tem, ko postane denar, niti ne pridobi niti ne izgubi kake svoje lastnosti ali estetske vrednosti. Vendar ostaja ta epohalni način biti izvirno etničnega za mišljenje nekaj skrajno zagonetnega, kar bomo morali šele misleč izkusiti. Če pa ono izvirno etnično z genezo nacije niti ne pridobi niti ne izgubi kakih lastnosti, tedaj znanstveno empirično ni mogoče ugotoviti kakih bistvenih, esencialnih razlik nacije in naroda ali etnosa kot oblik skupnosti. Drugo vprašanje pa je, kako je z etničnim na koncu nacije, če ta konec mislimo na način klasično-filozofske ali klasično-marksistične teorije. O tem več pozneje.

Sedaj tudi že lahko vidimo, zakaj nikakor ne moremo priti do epohalno bistvenega pojma nacije in tudi ne do pojmovanja njene epohalne geneze po poti empirično znanstvenega iskanja, ugotavljanja, raziskovanja, primerjanja nacionalnih lastnosti in značilnosti individuov skupnosti, ki se imenuje nacija. In še manj lahko po tej poti pridemo do pojmovanja bistvenih razlik nacije, naroda in etnosa. In vendar so znanstveniki – sociologi, etnologi, kulturologi, zgodovinarji – drug za drugim stopali po tej zgrešeni poti. Ta pot je zgrešena, ker se stopajoč po nji ugotavlja neke posebnosti onega etničnega, kar pa samo po sebi še nikakor ni nacija, in se tako dobljene posebnosti hoče združiti v pojem nacionalnega, kar se nujno ponesreči. Tudi če nacijo uvrstimo med politične skupnosti, kakor je to storil *Max Weber*, zadene mo spet le samo eno, posebno značilnost nacije, nikakor pa ne njenega genetičnega bistvenega pojma. Kajti moderni političi skupnosti, kakršna je nacija, daje njeno mejo dejanskosti prav njena zedinjenost z nečim izvirno etničnim, od koder dobiva politična skupnost svojo nacionalno identiteto. Mogoče je reči, da je prav *Max Weber* zapeljal mnoge sociologe, etnologe, kulturologe in zgodovinarje na neustrezno pot pojmovanja nacije, naroda, etnosa. To lahko rečemo na podlagi pogostih sklicevanj manj, ki jih najdemo pri mnogih sociologih in etnologih, ko gre za pojmovanje nacije, naroda ali etnosa.

Kakor rečeno je *Max Weber* označil *nacijo* kot političo skupnost, ki da ne temelji nujno niti na enotnem jeziku članov take skupnosti (za primer navaja staro Avstrijo), niti na enotnem ljudstvu, niti na rasni enotnosti ali krvni skupnosti, niti na čustvu etnične skupnosti niti na kakih drugih podobnih značilnostih. Čeprav lahko take značilnosti, po Webbru, pospešujejo nastanek nacije, niso zanjo brezpogojno nujne. Podobno misli o naciji tudi že *Ernst Renan*, kar sem podrobneje razčlenil v knjigi *Uvod v vprašanje naroda*. Kot nacijo označuje *Weber*, če gledamo na njeno

epohalno zgodovinsko genezo, docela ne bistveno politično, se pravi državno zbratost ali uokvirjenost ali razmejenost ljudi obstoječih držav, ne da bi opazil, da države, kakršna je bila npr. stara Avstrija, ki jo tudi omenja kot primer nacije, niso nikakršne *nacije*, saj so jo imenovali celo »ječa nacij«; in da so take države prav zaradi epohalno zgodovinske geneze nacij prej ali slej zapisane razpadu, saj niso nacionalne države, ampak neke prednacionalne ali nadnacionalne državne tvorbe. Taka je danes npr. Indija. Takšno epohalno ne bistveno »idejo nacije« kot zgolj državne »skupnosti« pa Weber »utemelji« na nekem čisto hipotetičnem prestižnem interesu, domnevnem providencialnem poslanstvu, solidarnostnem čustvu in čustvu ponosa, iz česar pa po njegovem lastnem mnenju spet prav nič konkretnega ne sledi. In tudi če takšna zgolj državna čustva zares obstajajo, ne glede na vse druge razlike ali posebnosti prebivalcev neke države, in četudi so sorodna pravim nacionalnim čustvom, to za pojem nacije v epohalno zgodovinskem smislu ni bistveno. Spričo tega se nam pravzaprav ni treba čuditi njegovemu »pojmu« nacije, ko pravi:

»Nacija« je pojem, ki – če ga je sploh mogoče enotno definirati – ga vsekakor ni mogoče definirati po skupnih empiričnih kvalitetah njenih pripadnikov. Pojem nacije, v smislu tistih, ki ga vsakikrat uporabljajo, najprej nedvomno pomeni: da je mogoče določenim skupinam ljudi *prisoditi* neko specifično solidarnostno čustvo nasproti drugim, spada torej v vrednostno sfero. Niti o tem pa, kako naj se tiste skupine razmejijo, niti o tem, katero skupno delovanje naj iz take solidarnosti izhaja, ni enotnosti« (Wirtschaft und Gesellschaft II., str. 528, četrta izdaja).

Webrova empirična sociologija očitno nima *teoretičnega pojma* nacije v izvornem epohalnem smislu, ampak zgolj neko nedoločno državno »nacionalno idejo« kot vrednoto nekakšnega državnega čustva. To državno čustvo, ki ga Weber neprimerno imenuje »nacionalno«, je sestavljeno iz čustva solidarnosti, čustva ponosa, čustva kulturnega prestiža in prestiža moči, čustva ali »zvesti« višjega poslanstva te »nacije« ipd. Iz takega čustva bi npr. kak državljani Indije lahko rekli: »mi Indijci smo nekaj čisto posebnega«. Vemo pa, da Indijci v pristnem etnično-nacionalnem smislu ni, tako da njegova taka izjava izhaja lahko le iz indijsko državnega čustva. Zamenjava državnega z etnično-nacionalnim pa glede na epohalni zgodovinski smisel geneze nacije ni dopustna. In četudi taka državna čustva zares obstajajo oziroma se pri državljanih kake države razvijajo in so navidez sorodna etnično nacionalnim, jih vendarle ne smemo zamenjati z nacionalnimi. Zato ne moremo govoriti o kaki teoriji pri Webru, temč le o nekih opažanjih nečesa, kar je pravzaprav že posledica ali učinek neke državne razmejivitve, ne pa genetični izvor ali bistvo nacije. In čeprav Weber zavrača možnost definiranja pojma »nacije« (beri: države) po kakih empiričnih kvalitetah njenih pripadnikov, ga nazadnje sam zvede na neke psihološke in aksiološke kvalitete. Obenem pa je treba sedaj opozoriti tudi na to, da Weber s svojim takim »pojmom« nacije tudi ne more govoriti o epohalnem *koncu* nacije. Nacija se tu formira in razpada v teku zgodovine, ki nima formacijsko epohalnega značaja, kakor npr. v marksistični in filozofski teoriji. Zato Weber nikjer ne omeni kakega *epohalno* zgodovinskega značaja nacije: niti njena geneza niti njen konec zanj nista nekaj epohalno zgodovinskega npr. v marksističnem smislu epoh kot družbeno zgodovinskih formacij.

Tu sem omenil Webrove poglede na nacijo zaradi primerjave z njegovo teorijo naroda ali etnosa, s katero je vplival na etnologe, o čemer bomo govorili v nadaljevanju našega premisleka o naciji, narodu in etnosu. Takrat se bo tudi pokazalo, da se prej omenjene psihološke in aksiološke kvalitete »nacionalnega« pojavijo spet, le v nekoliko modificirani obliki, tudi kot značilnosti naroda ali etnosa kot oblik skupnosti. Obenem pa je potrebno že zdaj opozoriti na to, da je Webrovo opažanje neke faktične *državne* pripadnosti ne glede na nacionalnost oziroma etničnost pomembno za razumevanje npr. tudi Jugoslavije kot mnogonacionalne države. Weber sicer zamenjuje nacijo in »državno prebivalstvo«. Vendar: čeprav je cilj vsakega modernega nacionalnega gibanja ustanovitev lastne države, ni vsaka država zato že na-

cija. Jugoslavija ni nacionalna država, ampak država, ki združuje več nacij. Temu le deloma ustreza njena obstoječa federativna ureditev. Nastajanje nekega jugoslovanskega državnega čustva solidarnosti, ponosa (ali pobitosti!), prestiža, daljše skupne usode, skupnega poslanstva ipd., kar se izkazuje najprej navzven, do drugih držav (to je mogoče opazovati npr. tudi pri mednarodnih športnih prireditvah ipd.), vsekakor da za obstajanje Jugoslavije kot države ni nepomembno, četudi je zgolj mobilizacijsko sredstvo. In morda je – poleg že prej omenjenih gospodarskih in političnih dejavnikov državne enotnosti – tu tudi izvir ponovnega oživljanja idej takomenovanega »jugoslovanstva«. Vendar, če bi, izhajajoč iz faktičnosti nekega takega jugoslovanskega čustva, sklepali, da takšno jugoslovansko državno »čustvovanje« nadomesti ali sploh lahko nadomesti nacionalnost oziroma narodnost v etničnem smislu in tako spremeni Jugoslavijo kot mnogonacionalno državo v etnično enotno nacionalno državo, bi bil tak sklep več kot le zelo prenačljiven in površen. Biti npr. Slovenec in se v naznačenem smislu imeti za Jugoslovana, ni nemogoče in se ne izključuje. Nemogoče pa je prenehati biti neke določene jugoslovanske narodnosti z razglasitvijo sebe za Jugoslovana, ker je – že npr. glede jezika, če se ne oziramo na kulturo, pač treba govoriti enega izmed jezikov obstoječih jugoslovanskih narodov.

4. Vprašanje o smislu sinteze etničnega in »ekonomskega« v genezi nacije

V dosedanjem premisleku se je pokazala nacija *po svojem bistvenem in genezičnem pojmu* kot epohalno zgodovinska *sinteza* ali *zedinjenje* nečesa izvorno etničnega (kakega etnosa, ali več bolj ali manj sorodnih etnosov) z družbenoekonomsko strukturo formacije zgodovinske epohe kapitalizma, ali s sistemom *državljanske družbe* in nji lastne države kot dejanskim sistemom svobode v tej epohi. Ta je kot nacija dobil bistveno mejo svoje dejanskosti in s tem svojo nacionalno identiteto in z njo omogočeno zgodovinsko kontinuiteto kakor tudi možno nacionalno identifikacijo itd. članov te nove nacionalne skupnosti v lastni nacionalni državi, prav od tega vase povzetega izvorno etničnega. Misel o taki »sintezi« ali »zedinjenju« kot zgodovinskem dejanju geneze nacije smo v našem premisleku sprejeli od marksistične klasične definicije nacije, katere osnovo smo našli in določeneje izpeljali iz Kardeljeve teorije nacije. Zato smo tudi pri izpeljavi teorije nacije, imanentne nemški klasični filozofiji, uporabljali to isto misel o sintezi ali zedinjenju. Za ta postopek smo našli *izrecno mišljeno podlago* v nemški klasični filozofiji sami, posebej izrecno še v Heglovi filozofiji, o čemer smo na zadevnem mestu govorili. S takim »prenosom« misli o onem zedinjenju zato pravzaprav tudi nismo vnašali v to filozofijo kakega z njo morda docela nezdržljivega elementa. Morda bi bilo mogoče reči celo narobe, da ima marksistična misel o sintezi svojo predzarisano možnost že v nemški klasični filozofiji. Ne glede na to pa bistvenega smisla te *sinteze* ali tega *zedinjenja* doslej še nismo globlje premislili. Zato zdaj vprašujemo: kako je prvzaprav treba razumeti to zgodovinsko sintezo ali zedinjenje? Kakšen je njegov možen izvorni smisel?

Beseda »sinteza« ali »zedinjenje« na prvi pogled nakazuje, da gre za dve različni stvari, ki sta do zedinjenja obstajali nekako nekje vsaka zase in ločeno, potem pa sta se v nekem času pač zedinili ali sintetizirali in tako ustvarili nekaj tretjega, novega. Tako je npr. bron *sinteza* ali *zedinjenje* bakra in kositra, ki sta zase obstoječi posebni kovini, in z zedinjenjem, ki mu pravimo *zlitina*, ustvarita novo kovino: bron. Smemo misliti, da sta tudi sestavini nacije pred »zedinjenjem« na podoben način že prej vsaka zase ločeno obstajali in se nato pač – kdo ve zakaj in kdaj – zedinili v nacijo? Taka misel se zdi absurdna. Nedvomno pa je, da je pred epohalno zgodovinskim nastankom nacije in nekako »blizu« njenega »mesta« obstajalo ali že *bivalo* neko ljudstvo ali etnos oziroma več bolj ali manj sorodnih etnosov. Vprašanje je, od kod se je sedaj nenadoma vzelo ono drugo v sintezi nacije, namreč ena »družbenoekonomska struktura« ali sistem svobode državljanske družbe? In očitno je

prav ta sestavina sinteze ali zedinjenja tista, ki nosi novo zgodovinsko epoho; ali pa prihaja iz nekega neznanega epohalnega izvora. Po marksistični teoriji se ta epohalna novost pojavi *na podlagi razvoja proizvodjalne sile*, kar z drugimi besedami pomeni: *na podlagi tako razumljenega stalnega razvoja takšne človeškosti človeka*. Pojav te epohalne novosti pomeni dosežek določene višje *stopnje* razvitosti proizvodjalne sile, ki se sedaj udeležuje v epohalno novem dominantnem načinu proizvodnje. Pojav te epohalne novosti je v marksistični teoriji opisan: – kot prehod manufakturne proizvodnje v industrijsko proizvodnjo, ki se vse bolj poznanstvenjuje, tehnificira, tehnologizira itd., hitro razvijajoč proizvodna sredstva: avtomatično mašinerijo in drugo infrastrukturo; – kot razširitev trga in prehod na trženje ali menjavo pretežno ali izključno s posredovanjem denarja in s tem ukinitve naravne menjave; – kot prehod menjalne vrednosti v kapital; – kot osvoboditev delovne sile fevdalne vezanosti in njena preobrazba v svobodno delavstvo ter s tem v zvezi obenem ločitev delovne sile od delovnih sredstev, s čimer delovna sila šele zgodovinsko nastane kot taka; – kot vstaja nove družbene elite: kapitalske buržoazije, ki odrine in odpravi ali vsaj odvzame dominantno vlogo dotedanji fevdalni družbeni eliti: plemstvu; – kot prehod k novi razredni strukturi družbe, v kateri dominirata sedaj dva razreda: delavski proletariat in buržoazija; – kot nastajanje nove oblike družbe: ta je ravno nacija, kot sistem svobode nacionalno-državljske družbe v lastni nacionalni državi, ki povezuje oba družbena razreda in bdi nad njima; – kot nastajanje nove kulture, nove znanosti, novega »duha« itd. Vse te zadeve se dogajajo v medsebojnem sovisju: kot prihod novega, državljanskega kozmosa. V marksistični teoriji se *prehodu* k vse to sovisno zaobsegajoči epohalni noviteti reče buržoazno-demoraktična revolucija, ki vključuje tudi nova nacionalna gibanja in ustanavljanje novih nacionalnih držav in se, začevši v evropski sredini, širi na njena obrobja in po vsem planetu vse do našega časa, saj ta proces še danes ni dokončan.

Z vidika vprašanj in intencij našega premisleka se sedaj ne moremo izogniti vprašanju, od kod se je prej naznačena epohalna noviteta vzela, da bi se »zedinila« z že od prej bivajočim izvorno etničnim oziroma, da bi ga »povzela vase« ali morda celo kar »okupirala« in »se ga polastila« kot sredstva razmejčitve ter se tako vzpostavljala v razmejenih nacionalnih identitetah? Da sta obe »sestavini« nacije nekaj zgodovinsko človeškega, je nedvomno. Da je pred epohalno zgodovinskim pojavom nacije že obstajalo, že bivalo ono izvorno etnično, neki etnos, je prav tako nedvomno. Če zavrnemo misel, da bi ona prej naznačena svetovno epohalna noviteta bila »dana« od boga ali od kake »narave« ipd., nam ostane kot edina možnost ta, da je oziroma da mora biti v ustroju onega izvorno etničnega samega »nekaj« temu etničnemu samemu bistveno lastnega, kar omogoči ono epohalno novo zgodbo. In prav na tej točki smo sedaj pred odločitvijo o vsej nadaljnji poti našega premisleka. V marksistični teoriji je zgodba nove, državljanske kapitalske, formacijske zgodovinske epohe izpeljana iz razvoja proizvodjalne sile. Tu je proizvodjalna sila predpostavljena kot tisto, kar je bivalo že prej in biva zmeraj in kar s svojim razvojem prinaša one zgodovinsko-formacijske novitete: od nekdanjih prakomunističnega, sužnjeposestniškega in fevdalnega do obstoječega kapitalskega nacionalno državljanskega in prihodnjega svetovno komunističnega reda sveta in človeka. To sedaj pomeni, da marksistična teorija epohalno prednacionalnega človeka ne jemlje v njegovi *faktični etničnosti*, ampak ga jemlje že kot proizvodjalno silo, četudi na nižji stopnji svoje razvitosti. Faktična etničnost ali izvorna »etnična struktura« bivanja prednacionalnega človeka je tako v tej teoriji odrinjena in preskočena in prekrita s proizvodjalno silo, v kateri se človek tej teoriji v obzorju njenega lastnega vrhovnega vidika in temeljnega principa zmeraj že prikazuje. Odločilno sedaj je uvideti, da je *proizvodjalna sila* po svojem izvornem pojmu *brezmejna* popolnoma neodvisno od nižje ali višje stopnje svoje razvitosti, medtem ko je vsaki faktični etničnosti lastna neka *notranja, bistvena človeška meja in identiteta*. In če naj bi tudi prednacional-

nemu človeku *kot proizvajalni sili* pripadala neka meja in identiteta, mu jo je mogoče spet »poiskati« le v *izvorno etničnem*. Zato smo že omenili, da je na sledi marksistične teorije in v njenem obzorju tudi prednacionalne oblike skupnosti, ki jih za razliko od »nacij« imenujemo narod ali ljudstvo ali etnos, mogoče razložiti kot neke zgodovinske »sinteze« etničnega in »ekonomske strukture«, torej te brezmejne proizvodne sile na njenih nižjih stopnjah razvitosti.

Družbeno ekonomsko strukturo, ki jo tu neposredno povezujemo z *bistveno proizvodno silo*, moramo razumeti v njenem izvorno marksističnem smislu. Družbenoekonomska struktura je namreč v svojem temeljnem pomenu vsakokrat *formativni način delitve dela in menjave v njeni dialektični enotnosti*: delitev dela kot proizvodna raz-ločenost in zasebnost proizvajalcev zedinjuje le-te v *menjavi*; in ta zedinjenost proizvajalcev v *menjavi* je že njihova proizvodna raz-ločenost in zasebnost. V tem je dialektičnost (protislovna enotnost) družbenoekonomske strukture.⁶ S tako, namreč načelno izvorno mišljeno, delitvijo dela ne smemo mešati ločevanja umskega in fizičnega dela, ki mu v marksistični literaturi pogosto pripisujejo čez vse mere pretirano težo, čeprav ta »ločitev« nima skoraj nobenega pomena oziroma teže v temeljnem strukturiranju družbe, ki jo nosi prej naznačena delitev dela in menjava. Skratka: če se že govori o ločitvi umskega in fizičnega dela, se ta ločitev dogaja na načelno drugi ravni in se je ne sme mešati z delitvijo dela. Prednacionalne oblike skupnosti se torej v skladu z načelnimi možnostmi marksistične teorije lahko določa spet le kot sinteze vsakokratnih temeljnih formacijskih, z razvojem proizvodne sile razvitih družbeno – *ekonomskih* struktur z danimi etničnimi elementi v določne formacijsko epohalne oblike skupnosti. Tudi pri teh pa dobi ta na sebi brezmejna družbenoekonomska struktura svojo določnost in mejo od *etničnega*, ki daje taki skupnosti lastno identiteto. S tem pa zgolj transponirano shemo nacije v prejšnja razdobja oziroma epohe, prikrivajoč in pozabljaajo pri tem ono izvorno etnično, ki ostaja pozabljeno in v svojem lastnem bistvu nepremišljeno tudi že v teoriji nacije, čeprav je imenovano kot njen element. Ono *izvorno etnično* je prednacionalno, ne zgolj v historičnem, ampak v prvi vrsti v strukturnem, bistvenem smislu, kar pomeni, da je ta njegova prednost bistvena.

To, kar pa je treba sedaj poskusiti, je naslednje: misliti ono *izvorno etnično* in faktično, kot prednacionalno »sestavino« nacije, *primerno njemu samemu in iz njega samega v njegovi lastni faktičnosti*, ne da bi ga že vnaprej prisilili s proizvodno silo ali čem takim. Misliti to izvorno etnično iz njega samega in pokazati način, kako v njem samem po njem samem vznikne nova zgodba epohe, z vsem, kar prinaša in kar sem prej omenil. Pokazati, kako se to izvorno etnično samo ogrozi po svoji novi »stvaritvi«, ki se ga na svojevrsten način polasti nazaj kot nekega svojega sredstva. Tak korak pa je mogoč le, če se tudi proizvodna sila (in torej človek kot bistvena proizvodna sila, ki se izkazuje in razvija v proizvodnji kot delu) pokaže kot epohalna. Z drugimi besedami: če *delo* kot večni pogoj človeške eksistence, kakor ga je pojmoval Marx, pripada le neki *zgodbi epohalne zgodovinske večnosti*, torej le večnosti neke epohe. Večnost zgodovinske epohe je seveda paradoks, vendar ne zgolj izmišljen. Delo je večni pogoj človeškosti človeka in človek je po bistvu proizvodna sila pač v tej, namreč moderni epohi svetovne zgodovine, ki obenem popolnoma potisne in prekrije izvorno etnično strukturo njegovega bivanja. Če pa tako gledamo, namreč, če je proizvodna sila sama nekaj epohalnega, lastnega le tej epohi, tedaj epohalnost zgodovine ni več izvedljiva iz razvoja proizvodne sile: zgodbe epoch ne izvirajo iz kakega razvoja proizvodne sile ipd., ampak v nečem, kar na še ne premišljen način pripada izvorni »etnični strukturi«. S tem pa marksistično mišljena epoha kot družbeno zgodovinska formacija, izpeljana iz neke razvojne stopnje brezmejne proizvodne sile in epohe, zagledana iz izvornega ustroja etničnega samega (iz »etnične strukture«), nikakor ne pomeni istega. Na tej točki se prelomita poti marksistične teorije in našega premisleka. Natančneje rečeno: gre za

odskok v neko drugačno obzorje in krajino mišljenja. Tak odskok je neogiben, če marksistična teorija že od vsega začetka in neogibno preskoči faktično etničnost človeškega bitja in njegovega bivanja v svetu; in če tudi za klasično nemško filozofijo moramo reči isto. O tem sem prvič poskusil razmisliti v zadnjem poglavju knjige *Uvod v vprašanje naroda*. Poglavitni motiv za ta pomislek je bilo vprašanje etničnega in njegove »usode« v današnjih procesih konca nacije, preplavljanja in brisanja nacionalnih mej in posebnosti, s čimer sem začel tudi pričujoči premislek. To pa še prav posebej glede na marksistično teorijo nacije, po kateri pojem nacije vključuje tudi njeno epohalno genezo in epohalni konec v smislu ukinitve v občečloveško svetovno skupnost, ki se imenuje komunizem. Ta komunizem kot vzpostavitev občečloveške svetovne skupnosti pa ni cilj zgodovine, v katerem se razvoj proizvodjalne sile ustavi, ampak je mišljen kot sprostitvev brezmejnega razvoja proizvodjalne sile. Prav iz omenjenih dveh navidez različnih izvorov se zastavlja težko vprašanje o osnovnem smislu in nadaljnji usodi onega izvorno etničnega, od koder je nacija dobivala svojo identiteto in kontinuiteto in kar je bilo in je še zmeraj obenem v najneposrednejši zvezi z vso kulturo in duhovnostjo, ki je nastajala v njenem času in v njenih okvirih. Danes se nam zastavlja vprašanje, ali je ono izvorno etnično nekaj, kar pripada človeškemu bitju zgolj naključno, kot kaka njegova zamenljiva obleka, ki jo lahko tudi odloži in ostane še naprej človek, ali pa je etničnost tako neposredno vpletena v ustroj faktičnega človeškega prebivanja v svetu, da bi »ukinitvev« etničnega kot osvoboditev vseh vezi in mej bila tudi že dokončno izkoreninjenje in razčlovečenje človeka. Toda če etničnost prežema vsako človeško faktično prebivanje v svetu, tedaj se človek kot človek tudi ne bi nikoli mogel sprostiti ali rešiti svoje etničnosti, ne da bi s tem prenehal biti človek. Vprašanje pa je, ali človek res lahko razpolaga s svojo človeškostjo tako, kakor se zdi, da npr. razpolaga s svojim življenjem. Konec nacije kot »sinteze« družbenoekonomske strukture in etnične strukture tedaj ne bi prinesel ukinitve etničnega, ampak sprostitvev in o-svojitvev etničnega od njegove »nacionalne okupacije« kot zgolj sredstva razmejčitve in omejenosti (nacionalizma!). S koncem nacije se človek ne bi znebil svoje »etnične omejenosti«, ampak univerzalizma proizvodjalne sile: »ekonomska struktura« ne bi bila več struktura njegove človeškosti. Poenostavljeno rečeno: človek svoje človeškosti ne bi več imel v delu kot izkazovanju svojih sil. Nakazuje se možnost, da se s koncem nacije končuje tudi industrijska epoha. Konca industrijske epohe tu ne razumem v tistem smislu, ki ga srečamo pretežno pri ameriških avtorjih, ko govorijo o industrijski in postindustrijski dobi. Konec industrijske epohe razumem namreč v prvi vrsti glede na človeško bitje iz razhoda oziroma razločitve dela in človeškosti. Raziskovalci v takoimenovanem razvitem svetu danes opazujejo pojav, da se ljudje vse manj človeško identificirajo s svojim delom; da delo postaja zgolj posel ali služba v nekem novem smislu besede; in da niso zato »človeško odtujeni« ali odtujeni svoji človeškosti. Če je »delo« danes univerzalno, pomeni razločitev dela in človeškosti obenem to, da izvorno mesto človeškosti ni v univerzalnosti dela, ni v proizvodjalni sili, ni v »ekonomski strukturi«, ampak v nečem drugem. Kje je izvorno mesto človeškosti pa ostaja vprašanje brez dokončnega odgovora. Po poti našega premisleka se nakazuje izvorno mesto človeškosti v etničnem. Danes smo pred zahtevo, da moramo načelno teoretično izpeljati odgovor na vprašanje o etničnem in vsej v njem zakoreninjeni kulturi. To je eno od najtežjih teoretičnih vprašanj današnjosti. Manjkanje odgovora na to vprašanje in površnost ali celo zgolj marginalnost današnjih teorij o naciji ali narodu in etnosu ali ljudstvu pričajo o izjemni težavnosti tega vprašanja. Vprašanje nacije ali naroda in ljudstva ali etnosa nas preko vprašanja o bistvu etničnega neogibno pelje pred mnogo težje vprašanje, ki se mu raziskovalci najraje izognejo: kaj je človeško bitje? V čem je zgodovinska človeškost danes? Ne moremo govoriti odgovorno o koncu industrijske epohe, ne da bi se srečali s tem vprašanjem. Videti je celo, da je vprašanje o bistvu etničnega samo po sebi že način vprašanja

o bistvu človeka v naznačenem zgodovinskem smislu. In prav človek biva v popolni pozabljenosti svojega zgodovinskega človeškega bista.

5. Končni pojem nacije in problem etničnega

Toda kakor se s koncem nacije pojavi vprašanje, kaj je etnično in kakšna bo s tem koncem nadaljnja usoda izvorno etničnega, tako se nam postavlja obenem tudi vprašanje, kaj se s koncem nacije pravzaprav končuje in kakšen je smisel tega konca. Kako razumeti ne le teoretično izpeljane teze o koncu nacije, temveč dejansko že potekajoče procese preplavljanja in brisanja nacionalnih značilnosti v našem času. Kaj se s koncem nacije pravzaprav končuje? Kaj stopa danes, v času začenjajočega se in že dogajajočega se konca nacije kot nacije v svetovnem dogajanju, na njeno mesto? *Sedaj smo pred nalogo, da nacije ne gledamo več zgolj iz njene zgodovinske geneze, ampak da jo dojamemo izrecno iz njenega konca. Zakaj gledano iz svojega konca nazaj se nacija pokaže v novi luči. Šele tu se pokaže sedaj v svojem dovršenem pojmu. In sedaj hočem najprej razviti ta njen končni pojem.*

Nedvomno je, da z novo, moderno zgodovinsko epoko na njenem začetku prihajajo tudi nove proizvodjalne sile družbe. Teh ne smemo razumeti ozko ekonomistično, ampak v njihovi vseobsežnosti, ki zajema celotno kulturo in civilizacijo modernega sveta vse do sredstev novega svetovnega prometa in ustvarjanja novih držav. Govorimo o *silah*, ne o sredstvih. To so sile družbe, katerih vsaka se izkazuje v svojevrstni proizvodnji: vsaka vrsta sile tu nekaj proizvaja. V času geneze nacij je bila za te epohalno izvorne nove proizvodjalne sile potrebna tudi neka nova in večja in višja organizacijska moč, ki bi te mnogotere in raznotene, vsaksebi težeče, nasprotujoče si in celo medsebojno razdiralne nove sile družbe obvladala in zedinila v neki relativno trajni enoti ali sistemu in se jim sama postavila kot njihov višji cilj in smisel ali osmislitev in upravičenje njihovega izkazovanja. Brez take višje organizacijske in osmišljujoče in upravičujoče moči, ki še izziva in pospešuje razvoj teh mnogoterih in raznoterih sil, obvladujoč in organizirajoč jih v neko enoto kot vsem njim vtisnjeni cilj in smisel, bi se te sile medsebojno onemogočile, razpršile, bi ostale »brez smisla«, bi propadle v lastnem »nesmislu« in brezcilnosti. Kot taka nova višja organizacijska moč se je pojavila *nacija*, ki je v sebi kot edinstvenem sistemu moči (klasično filozofsko imenovanem »sistem svobode«!) dejansko združevala in po svoji organizacijski strukturi obvladovala vse te mnogotero-raznotere nove sile družbe, ki so vse na različne načine proizvodjalne in zmeraj vključujejo tudi vsaka sebi lastno uničevanje (so ne-varne!).

Razlika med *silami* in *močjo* je relativna glede na sistem. Vsak dinamični živi sistem je kot enota *moč* obvladovanja, organizacije in osmišljanja mnogoterih raznoterih in vsaksebi težečih sil, ki jih zedinjuje v sebi. Moč je moč v odnosu do tistih sebi podrejenih, po nji obvladanih in v *enoto* sebe organiziranih sil, ki bi se sicer razpršile. Taki enoti moči rečemo *sistem moči*. Tak *sistem moči* glede na svoje notranje sile dobi kot element ali sestavina višjega oziroma višjerednega ali večjega sistema, ki zedinjuje v sebi mnogo takih pod-sistemov, značaj *sile*, ki jo mora organizirajoča moč višjega sistema obvladovati, organizirati in osmisliti. Nacija je najvišji epohalno zgodovinski (moderni) sistem moči, ki mora obvladati, v sebi organizirati in osmisliti vse v tej dobi izzvane in proizvodno udelestvovalne sile družbe in tako vzpostavljati sebe kot enoto. Samo v naznačenem smislu je treba v nadaljevanju razumeti razliko med močjo in silami. Sile so v tu mišljenem smislu vedno proizvodjalne, njihovo udelestvovanje je proizvodnja, ne glede na to, kaj je »proizvod« vsake posebej. Toda kot proizvodne so obenem vedno tudi medsebojno uničevalne ali celo lahko izrecno razkrajajoče v svojih medsebojnih odnosih. Obenem je njihov cilj – vsake zase – proizvodno izzivanje sebe na tak način, da se ohranjajo le v tem, ko se presegajo: bivajo torej na način *rasti*. To je njihov prvi in zadnji, vse njihovo izkazovanje obvladujoči cilj. Same kot take pa zunaj sebe nimajo ne cilja ne smisla,

razen če jim je ta po neki višji, nadrejeni *moči* z njeno organizacijo dodeljen in so tako šele osmišljene, obenem pa tudi obvladane, ukročene in organizirane. Šele to pa jih zares *omogoča* v njihovi taki dejanskosti: ta višja moč jih omogoča, saj bi se brez take obvladanosti razkrojile. Zato je ta višja moč *enota* le kot *sistem moči*. V moderni epohi svetovne zgodovine, katere prvi začetki segajo okroglo tristo let nazaj, je *nacija* najvišji, v sebi najbolj čvrsto zedinjeni, vse drugo zaobsegajoči, obvladujoči, organizirajoči in osmišljujoči relativno trajni sistem moči. Seveda *nacija*, katere geneza – nacionalno gibanje – se dovrši z ustanovitvijo lastne nacionalne države. *Nacija*, ki se je v svoji *genezi* prikazovala kot *sistem svobode* (na podlagi obče umne npravne volje in zavesti) ali kot edinstvena enota narodno-državlanske družbe in države v državljanskem kozmosu, se v perspektivi svojega konca izkaže kot relativno trajna enota moči: kot *nacionalni sistem moči*.

Nacija se je pojavila, ne le kot sistem moči, ki vse te sile obvladuje in združuje v enoto sebe, ampak kot tista enota, ki se jim postavi obenem tudi kot njihov zadnji cilj in smisel, v katere službo so vprežene. Toda da bi se *nacija* kot tak sistem višje organizirajoče moči zgodovinsko dejansko *lahko* vzpostavila, je v času svoje geneze potrebovala neko posebno in močno mobilizacijsko, kohezivno, zedinjujoče in v enoto omejujoče ter nasproti drugim takim sistemom razmejujoče sredstvo. Takšno sredstvo se je našlo v izročilu tradicije: v *etničnem* in *narodnem*, ki se je v tistem času »nenadoma«
zbudilo v takoiimenovanih »narodnih preporodih«, »narodnih prebujah«
in narodnih gibanjih, katerih *zavestno* postavljeni cilji: zedinjenje »istorodnega«, razmejitev in obmejitev, samostojnost kot avtonomija samoodločanja in samodoločanja, vzpostavitev lastne nove države – skratka *narodna subjektivnost* kot epohalno novi sistem svobode narodno-državlanske družbe – so brez izrecne vednosti za to realizirali prav tisti višji in prevladujoči *sistem moči* obvladovanja in organizacijske ureditve kaosa novih, v svojem razvoju pospeševanih mnogoteroraznoterih proizvodjalnih sil družbe. Ta nova organizacijska moč, ki je zmeraj relativno trajna *enota* moči ali, natančneje rečeno, *sistem moči* obvladovanja in organizacije novih proizvodjalnih sil družbe v samem takem sistemu moči, je *nacija*. Njena temeljna značilnost je, da se je njena geneza – torej geneza takega novega sistema moči – odvijala po poti mobilizacije tradicionalno že danih in »najdenih«
etničnih elementov, kar daje temu sistemu moči lastno nacionalno enotnost, identiteto in ime in mejo itd. Tako je nacionalno gibanje geneza ali udejstvitvev takega epohalno novega *sistema moči*, ki v sebi zbujajo, izzivajo, povezuje v organizacijsko enoto sebe vse mnogotero raznotere, vsaksebi težee in tudi razdiralne proizvodjalne sile. Kot taka je *nacija* (v lastni nacionalni državi) ob svojem času najvišja zgodovinska oblika ali tvorba ali sestav – torej *sistem moči*. Pri tem ta *moč* ni nikakršen mistikum, ampak je način vse-obvladujočega *samopresegaajočega se samozagotavljanja tega sistema*. Etničnega elementa, kakor ga pač ob svojem nastanku najde v zgodovinski tradiciji (jezika, običajev, istorodnega ali sorodnega porekla, »kulture«, etničnega značaja človeških skupin itd.) se ta nova moč – *nacija* – polasti kot svojega razpoložljivega mobilizacijskega sredstva, se združi z njim in se tako po tej zgodovinski poti najlažje vzpostavi kot novi sistem moči. Sinteza etničnega in teh v enoto organiziranih novih proizvodjalnih sil se tako pokaže – s te strani gledano – pravzaprav kot polastitev nekega sredstva v prej naznačenem smislu. Tako vzpostavljajoči se sistem moči, ki bi združeval v sebi več zelo raznorodnih etnosov, je bil ob svojem času vedno razpokan v svoji enotnosti in tako ogrožen v svojem trajanju. Nosilec nacionalnih gibanj se je v njihovem delovanju zmeraj kazalo kot poglobitno v prvi vrsti tisto *etnično* in *narodno*: lastno zgodovinsko izročilo, jezik, kultura, narodna izobrazba, domovinska in narodna čustva, patriotizem, zavest, skupna volja itd., itd. Kot glavno in odločilno *gibalo* se je nosilec nacionalnih gibanj kazala *zavest* in/ali *zavestna volja* ali *npravna umna volja* kot obča narodna volja. Zato ni čudno, da so mnogi teoretiki nacije razumeli nacijo kot zavestni in voljni fenomen. Toda s strani nacije

kot dejanskega *sistema moči* obvladovanja, organizacijskega enotenja in osmišljanja mnogotero-raznoterih novih proizvodnih sil je bilo vse to *zgolj* emfatično mobilizacijsko, integracijsko, kohezivno, v enoto omejujoče, identiteto dajajoče in nasproti drugim razmejujoče *sredstvo* vzpostavljaajočega se najvišjega zgodovinskega sistema moči samega. Le kot takšno je bilo deležno pozornosti in spodbujanja in razvijanja. *Izobrazba* je *pod* svojo »etnično« narodno utemeljenostjo imela in ima tu svoj dejanski smisel le in šele za *nacijo kot sistem moči*: za proizvodno polastitev vsega dejanskega; za izzivanje (izumljanje in znanstveno izsleditev) dotlej še neznanega dejanskega kot proizvodno razpoložljivega; za vse mogoče vrste in načine poznanstvenjenega, tehnificiranega in tehnologiziranega gospodarjenja; za vse mogoče vrste in načine organiziranja in planiranja in stalnega re-planiranja itd. Smisel tega početja je razvijanje novih in novih proizvodnih sil, je stopnjevanje in intenziviranje teh sil, katerih obvladovanje, enotenje, organiziranje in osmišljanje je *nacija kot sistem moči*. Zato je država cilj vsakega nacionalnega gibanja. Tako je bila izobrazba postopoma in vse bolj – do današnjega dne že docela – izkoreninjena iz izvirne narodne kulture in izvirne etničnosti in je postala posebna proizvodna sila. Postala je tista izvrstna proizvodna sila, ki sebi primerno preustvarja vse druge proizvodne sile; in obenem je postala tudi izvrstno *sredstvo* vsemu nadrejenega *sistema moči*, daleč od izvirne kulture. Danes izobrazbe v njenem začetnem smislu ni več. Na njenem mestu so programi produciranja proizvodno razpoložljivih kadrov.

V okviru nacije in nacionalnega gibanja je tradicionalno »dani« in »najdeni« kompleksni etnični element lahko na prej naznačen emfatičen način mobiliziral nosilce novih nacionalnih gibanj zato, ker se je temu človeku v novi epohalni konstelaciji (v času geneze nacij) izmaknilo ono *izvorno etnično* samo. Nacionalna emfatična polastitev etničnega elementa je razumljiva iz *izmikavanja in prikrivanja* izvirne etničnosti človeškega bitja tako, da je nacija sama obenem to prikrivajoče. Če se izmakne in skrje ali izgubi ono izvorno etnično, pomeni to, da je človek izgubil tisto, v čemer in po čemer je bil dotlej izvorno *zavarovan kot človek*, v čemer je dotlej *domoval* kot človek. (Kaj hočem s tem povedati bo morda razumljiveje iz nadaljevanja, ko bo govora o bistvu etničnega.) V taki izgubi svojega, lastno človeškost varujočega, *domovanja* v izvorno etničnem se mora človek sedaj opreti na lastno moč in zmožnost: mora prevzeti svoje bivanje nase, ga torej utemeljiti na svojo organizacijsko, mnogotere nasprotujoče sile obvladujočo, kaos urejajočo moč. Bitnost človeka samega postane sedaj taka moč. Ta novi odnos se uveljavi na vseh področjih človeškega bivanja, torej tudi v skupnosti, ki dobi sedaj značaj nove nacionalne skupnosti: nacije. Tako se nacionalnost pojavlja kot nadomestilo za izvorno – etnično – zavarovanost človeškega bitja. Nacija daje sedaj človeškemu bitju cilj in smisel, je nadomestek izgube. V tej *sopripadnosti izgube in nadomestila* je izvir narodno-gibanjske emfaze in patriotičnega entuzijazma, ki je za človeka geneze nacije, za nacionalnega človeka šele primarno mobilizacijsko sredstvo novega zgodovinskega sistema moči: nacije. Tisto izvorno etnično se *zgolj* v svojih tradicionalnih *ostankih* pojavi sedaj v vlogi takega sredstva in je deležno včasih najbolj čudaških »reanimacij« in muzejsko-etnografske ali narodopisne skrbi. Celo faktični etnični jezik sam postane kljub vsej ljubezni do njega in skrbi zanj *zgolj* še mnogotero razplastveno komunikacijsko-informacijsko sredstvo členov novega sistema moči. Poezija in izvorna filozofija, na začetku gibanja povzdignjeni in razviti do najvišje kultiviranosti, postopoma vse bolj izgubljata svoj smisel in veličino in sta nazadnje izgubljeni in zgroženi neznanki, nikomur več razumljivi, kakor blazni nevesti v črnem, če parafraziramo neko Kocbekovo ključno poetsko besedo.

Če se vprašamo, kaj je bistvo nacije iz perspektive njenega konca, moramo izpeljati dosedanja pojmovanja nacije v filozofskem smislu do njihove skrajnosti. Nacijo moramo zagledati iz perspektive najvišjega zgodovinskega sistema moči v zgoraj naznačenem smislu. In kako je glede na tako bistvo nacije treba razumeti njen

konec? Tako, da sodobno-prihodna *oblika* ali *enota* zgodovinsko najvišjih in najrazvitejših sistemov moči, kot izzivajočih in v enoto organizirajočih vse mnogotere in raznotere sile, ne potrebuje več za svojo vzpostavitev in ohranjanje in rast kakih sebi tujih elementov tradicije, najdenih v izročilu ipd., ampak si v tem zadošča sama sebi *kot moč*. To se zgodi, ko one mnogotere in raznotere nasprotujoče si proizvajalne sile družbe obvladujoča, urejajoča in organizirajoča višja moč – kot edinstveni *sistem moči* – naraste do stopnje, na kateri za svoje samoohranjanje in rast ne potrebuje več etničnega elementa ali sploh česar koli takega, kar ni ona sama ali njena oblika. Ko torej *takih* mobilizacijskih sredstev (kot sebi tujih ostankov tradicije) ne potrebuje več za ohranjanje sebe kot neke enote ali sistema. Ko do tega pride, je nacija *kot nacije* načeloma konec in njeno mesto zavzema sedaj mahoma in navzven najprej komaj opazno ta samoorganizirajoča se enota moči, ki proizvodno izziva vse mnogotere nasprotujoče si proizvajalne sile, jih obvladuje in, dokler to more, organizira oz. vpreže v organizacijsko strukturo same sebe kot *sistema moči*, osmišljujoč in upravičujoč obenem te same na sebi nesmiselne sile in njihovo samo na sebi nesmiselno izkazovanje s samo seboj kot vse njih povzemajočo *višjo močjo*. Tako vidimo, da se konec nacije ne godi kot kak vnanje zelo očiten katastrofalen potres in pretres, ampak prihaja tiho in neopazno – kot vse velike zgodovinske spremembe. Ko torej *sistem moči* za svoje ohranjanje in rast, torej za izzivanje, obvladovanje, organiziranje in osmišljanje vseh raznotero mnogoterih sil družbe ne potrebuje več etničnega elementa, niti ne kot mobilizacijskega in lastnega integracijskega sredstva, je nacija kot »manj razvitega« ali »nižjega« sistema moči, ki je v svoji *genezi* prav to potreboval in se po poti zedinjenja z etničnim vzpostavil, konec. In na njenem mestu »mahoma« stoji sistem moči, ki take spodbude ali »utemeljitve« ne potrebuje več. Najvišji zgodovinski sistemi organizacijske, vse neznanske kaotične sile obvladujoče in »osmišljujoče«, višje moči odslej ne potrebujejo več nacionalne identitete; in če se jih ta zastava še drži, če se še kitijo z njo, je to prav tak in prav toliko pomemben anahronizem, kakor je to npr. angleški kraljevski dvor. Za primer bi tu lahko omenili sodobne med- ali nad-nacionalne korporacije vse do takoimenovanih »blokov«. Šele s tem in takim koncem nacije so vse iz etničnega in narodnega izvirajoče nacionalne razlike popolnoma preplavljene od nečesa, kar na meje in omejenosti teh razlik nikakor ni vezano. Tradicijski ostanki etničnega, tako pomembni v genezi nacije, izgubijo z naznačenim koncem nacije svojo dotedanjo vlogo in smisel in so marsikomu že kar v spotiko. Nacija, nacionalnost izgubi smisel obstajanja. S koncem nacije oz. v perspektivi takega konca nacije so obenem zgodovinsko presežene vse dosedanje teorije nacije.

Vendar, če ono *etnično* ni zgolj kaka srajca, ki jo človek zamenja za novo, ko se obrabi, če bi ono izvorno etnično pripadalo samemu bistvu človeka, tedaj bi s koncem nacije obrezsmisleno etnično udarilo nazaj z neko obrezsmislitvijo človeka samega. S koncem nacije pojavljajoča se odvečnost etničnega na nepričakovan način pri-zadeva človeka samega v njegovi človeškosti in nam s tem zastavlja težko vprašanje. S te strani gledano se konec nacije kaže kot neka nenavadna *diafora* zgodovinske človeškosti človeka. Nacionalnost je določala in nosila ustroj prebivanja človeškega bitja v svetu, torej njegovo bistvo. Človek je v svojem takem, tj. nacionalnem, bivanju zedinjeval svojo etničnost in moč (sebe kot živo proizvajalno silo). S koncem nacije ta zedinjenost izgubi smisel in podlago. Človek sedaj biva neko raztrganino svoje izvirne etničnosti in svojega izkazovanja sebe kot proizvajalne sile, kot delovnega bitja. Ta raztrganina je *diafora človeškosti* v času konca nacije. Osnovni ustroj te bivanjske diafore je, da se človek ne more znebiti niti svoje izvirne etničnosti (ker bi s tem takorekoč prenehal biti človek) niti se (še) ne more odpovedati ali se rešiti sebe kot delavca, kot proizvajalne sile, kot delovne živali sistema moči. To dvojje se je s koncem nacije razšlo, vendar tako, da je pri-zadelo človeka samega v njegovi zgodovinski človeškosti, ki je sedaj raztrgana, v diafori. Te nikakor

ne smemo zamenjati z odtujenostjo ali alienacijo človeka v marksističnem smislu. Zato tudi ne gre za to, da bi človek spet sešil skupaj to svojo diaforo (tj. po vsej sili hotel ohranяти nacijo!), ampak da bi se je ovedel in se v nji sprostil. Človek se je – po dosedanji filozofski misli – na svoji zgodovinski poti samoosvobajanja rešil vseh mogočih omejenosti in sedaj je na tem, da bi se s koncem nacije rešil še zadnjih ostankov svoje izvirne etnične določenosti. Vendar se tu, kot vidimo, nekaj močno zaplete in iz tega zapleta se nam zdaj zastavlja docela na novo vprašanje o etničnem. *Kako pripada etničnost sami človeškosti človeka?* Šele zdaj izkusimo lahko nujo vprašanja, kaj je pravzaprav to etnično.

Sežeto podani *končni pojem nacije* ima svoje izvirno mesto v celostni zadevi neke filozofske misli, ki jo razvijam na drugem mestu. Šele iz nje je podani pojem nacije razumljiv in »utemeljen«: nikakor ni kaka zgolj domisljica, ampak je izpeljan iz epohalno zgodovinsko nepoljubnega izvira. Zagotovo je namreč tako, da konec nacije ni osamljen dogodek, ob katerem bi vse drugo, s čimer se srečujemo in kar nas zadeva, ostajalo nespremenjeno. V prvi vrsti je naše lastno človeško bivanje v najneposrednejši zvezi s tem dogodkom konca nacije. Prikazati vse tiste spremembe, spornosti, travme, boje itd., ki prihajajo s koncem nacije, je neznanska in danes še docela nepregledna naloga. Konec nacije spada v neko spremembo sveta, katere znamenja postajajo vsepovsod vse bolj očitna, čeprav obenem nikakor ne zlahka dojemljiva v svojem smislu. Z druge strani gledano pa: če smo danes sredi nekega usodnega spreminjanja sveta, ne da bi že mogli jasno razložiti njegove obrise, bi bilo čudno, če bi menili, da ostajajo nacija, ono narodno ali etnično od tega dogajanja nedotaknjeni.

Glede na naznačeni končni pojem nacije želim opozoriti na možno regresivno interpretacijo sistema moči kot kapitala. Taka interpretacija bi bila regresivna zato, ker bi izhajala iz nezmožnosti vpogleda v inkompatibilnost kapitala (v Marxovem smislu) in tu mišljene moči kljub nekaterim navideznim podobnostim. Tu nam nikakor ne gre za to, da bi zgolj zamenjali besede in namesto »kapital« rekli »moč«, ker za takšno ravnanje kratko malo ni potrebe.

Druga stranpot, ki se tudi vsiljuje, je zamenjava tu mišljene moči s politično močjo in močjo odločanja v družbi. Taka stranpot se še posebej vsiljuje, ko govorimo o naciji kot sistemu moči. In čeprav so tudi tu očitne mnoge podobnosti, bi bila taka zamenjava kljub temu huda poenostavitev.

Takih in podobnih zamenjav, poenostavitev in nesporazumov tu ne moremo podrobneje obravnavati.

6. *Izmikanje etničnega v etnologiji, sociologiji in drugih družboslovnih znanostih*

Če iščemo pojem etničnega, je v našem času skoraj kar samoumevno, da se bomo obrnili najprej na tisto znanost, ki ima to etnično za svoj izrecni predmet raziskovanja, namreč na *etnologijo*. Tudi sam sem tako ravnal, vendar sem moral presenečen ugotoviti, da etnološka znanost nima teoretično principialno izpeljane vednosti o etničnem in da celo niti ne ve določno za pot, po kateri bi bilo mogoče tako vednost izpeljati. Spoznal sem, da etnologija pravzaprav ne govori o etničnem, ampak o etničnih skupnostih. Da znanost, ki ima za izrecni predmet svojega raziskovanja to etnično, nima vednosti o etničnem, to me je sprva nemalo presenetilo. Vendar si takega stanja svoje stroke vidni etnologi niti ne prikrivajo. Naj tu omenim samo dva znana jugoslovanska etnologa: *Petra Vlahovića* in *Radimirja D. Rakića*, ko izrecno razmišljata o pojmi etnos, narod, nacija.⁷ Tako npr. pravi *Petar Vlahović* uvodoma:

»Sodobna etnologija je za označevanje človeških skupnosti v glavnem sprejemala in uporabljala izraze kakor so: *horda, skupina, družina, bratstvo, pleme, ljudstvo, narodnost* in *nacija*. Vendar, čeprav so to pojmi, o katerih je zbranega obilo etnološkega gradiva, tako v

etnologiji kakor tudi v drugih znanostih, se o njih in njihovem pomenu ni mnogo razpravljalo. Vse te oznake so preprosto jemali kot dokončne termine, kot oznake, kot pojme za kategorije, katerih smisel in vsebina se razume sama po sebi. Glede razlage smisla in vsebine teh nazivov v etnološki znanosti ni bilo mnogo storjenega, ne le v preteklosti, temveč tudi v našem času.«

Taka je splošna oznaka stanja etnologije in sorodnih strok glede teorije etnosa, naroda, nacije, kakor jo daje naš znani etnolog. Vlahović v svojem izvajanju niti ne poskuša dati kake lastne teorije etnosa, naroda in nacije, ampak o tem le navaja misli drugih etnologov, ki poskušajo te pojme določiti po poti naštevanja nekih značilnosti, ki definirajo neki višji rodovni pojem. Vendar se te značilnosti tako prepletajo oz. so kar iste, da nazadnje teh pojmov ne moremo smiselno ločiti. – Tako npr. pravi o etnosu:

»Etnologija tako pri nas kakor tudi v svetu opreznije pristopa k razlagi pojma *etnos*. Etnos je, po Širokogorovu, skupina ljudi, ki govorijo isti jezik, povezuje pa jih skupno poreklo, skupni kompleks običajev, smisel življenja, tradicija, ki jih ločuje od drugih podobnih skupin. (...) Ena od bistvenih lastnosti etnosa je ta, da se kot kategorija pojavlja v vseh doslej znanih družbeno zgodovinskih formacijah, od prvotne skupnosti pa vse do socialistične epohe. Po J. Bromleju npr., kar je ugotovil tudi Ditmer, pleme kot etnos ustreza prvobitni skupnosti, narod sužnjeposestniškemu in fevdalnemu obdobju, nacija pa kapitalistični in socialistični periodi. V teh okvirih ohrani etnos, vse dokler obstaja, večino svojih tradicionalnih lastnosti, med katerimi so še elementi iz časa formiranja etnosa, čeprav v nekoliko spremenjeni obliki.«

Ni mogoče mimo vprašanja: zakaj etnosu ni pripisano neko lastno ozemlje? Dalje: zakaj ne bi bilo gospodarjenje (proizvajanje dobrin za zadovoljevanje potreb in vse, kar je s tem v zvezi, vse do običajev, navad in šeg) po svojem načinu bistveno tudi za etnos, če že po taki poti skušamo izpeljati pojem etnosa? Obenem vidimo, da Vlahović po ruskih avtorjih navaja trditev o formacijsko epohalni zgodovinskosti etnosa, naroda in nacije, dodajajoč nenavadno misel, da etnos v okvirih vseh družbeno zgodovinskih formacij ohranja svoje lastnosti. Tej misli pa nadalje ne posveča nobene pozornosti, kakor tudi ne pojasni, kako je etnos lahko skupnost prvobitne skupnosti (!) in kako se nato lahko ohranja v okviru sužnjeposestniške in fevdalne epohe v narodu, kakor tudi v okviru kapitalistične in socialistične epohe v naciji? Če je namreč tako, tedaj ni mogoče ugotoviti kakih bistvenih razlikujočih lastnosti etnosa ali naroda ali nacije, po kateri bi le-te mogli razlikovati. Če pa takih ni, tedaj odločilna in najtehtnejša trditev formacijskih epohalnih razlik med etnosom, narodom in nacijo v takem izvajanju ni in ne more biti utemeljena. Po našem že prej razvitem premisleku gre tu očitno za pojmovno zmedo na podlagi neločevanja (mešanja) načelno različnih ravni etnološke in sorodnih *znanosti* ter marksistične *filozofske* teorije. – Vendar pogledimo, kako določi Vlahović *narod*:

»Kar je bistveno za pojem 'narod' kot etnično kategorijo, je dejstvo, da je narod skupnost, ki jo povezuje skupna usoda, skupni interesi in skupni nastopi nasproti drugim narodom. Skupna zgodovina je skupna komponenta pri ugotavljanju enotnosti narodne skupnosti, skupen jezik pa omogoča ustvarjanje enotne narodne kulture, s čimer postaja etnična vez narodnih skupnosti trdnjša. Temu je treba nazadnje dodati kot konsolidacijski dejavnik še duševne lastnosti, ki imajo pomembno vlogo pri označevanju vsakega naroda.«

Vlahović v svojem premisleku o narodu doda še to »posebnost«, da je za narod »primarna zavest o pripadnosti«, najbrž članov naroda k narodni skupnosti. Vendar nikakor ne vidimo, zakaj ne bi vse te »specifike« naroda pripadale etnosu in zakaj ne bi »specifike« etnosa pripadale tudi narodu. Vlahović vidi, da je oboje pravzaprav isto, zato je to tudi zapisal, ko je govoril o etnosu, kakor smo prej navedli. Razlike med etnosom in narodom so torej zgolj izumi na podlagi različnih govornih ali zgolj besednih formulacij istega: različne stvari se naredi z različnimi besedami. Vsekakor čudna zabava, ki se modelno ponovi spet pri določitvi nacije:

»V zgodovinskem smislu je nacija neka višja stopnja kolektivne identifikacije, materialne in kulturne civilizacije človeštva. Z drugimi besedami, to je zgodovinsko formirana stabilna skupnost, nastala na podlagi skupnega jezika, teritorij in ekonomskega življenja, ki jo

prežema zavest o skupni pripadnosti in celovitosti. Toda ekonomija je najbolj bistven konstitutivni element, skozi katerega se stapljajo v celoto tudi etnično raznorodni elementi.«

Razen dodatka »višja«, ki pa nima teoretične podlage, ostajajo vse »specifike« nacije spet iste kot pri etnosu in narodu: namreč *etnične*. Saj ekonomija in vse, kar nji pripada, pač ni nič *razlikujočega* in *omejujočega*, ker je brezmejno. Trditi pa, da v prejšnjih epohah ni bilo »ekonomskega življenja«, najbrž ne bi mogel niti Vlahović. To etnično pa je – po Vlahovičevih lastnih besedah – ostalo isto v okvirih različnih formacijsko-zgodovinskih epoh. Vendar si Vlahović spriču uveljavljenih tez o formacijsko-zgodovinskih razlikah etnosa, naroda in nacije, ni drznil dosledno izpeljati svoje misli o istosti. Toda najbrž ne gre za zgolj drznost, ampak za globljo težavo, pred katero stoji teorija o teh zadevah.

O Vlahovičevem poskusu teoretičnega razlikovanja etnosa, naroda in nacije se je izrazil drugi jugoslovanski etnolog, *Radomir D. Rakić*, v svojem referatu takole: »Žal je bil prispevek majhen, ker – razen verbalno – avtor tega prispevka ni pokazal resnične razlike pojmov 'etnos' – 'narod' in 'narod' – 'nacija'.«

Tudi Rakić ugotavlja v svojem izvrstnem referatu (glej gradivo na navedenem mestu) najprej stanje etnologije in sorodnih strok glede teorije etnosa, naroda in nacije kot nezadostno, saj da so te pojme jemali kot nekaj samoumevnega. Posebej kritičen je do stanja na tem področju v Jugoslaviji, ko pravi:

»Od nastanka socialistične Jugoslavije so vprašanja, 'etnosa' in 'nacije' v naši etnologiji popolnoma zanemarjena ali odrivana, pretežno v prepričanju, da so z revolucijo, še posebej pa s poznejšo politiko in prakso, v glavnem presežena. (Žal se je to pričakovanje pozneje pokazalo kot nerealno.)«

Na kaj se načeloma zvajajo takšna »prepričanja« in »pričakovanja« in kakšne praktične družbeno politične implikacije so v tem, tega Rakić ne omenja, čeprav vemo, da so te implikacije lahko prav usodne. Rakić se zaveda, da je za etnologijo odločilnega pomena »preciziranje osnovnih pojmov«. Vendar tudi on ugotavlja:

»*Etnos*' je beseda, ki je etnologiji dala ime ... in jo je treba jemati kot enega ključnih etnoloških pojmov. Toda – in morda prav zato – je ta pojem ostal dolgo zanemarjen, brez delovne definicije...«

Ko sam poskusi precizirati pojem *etnosa*, se mu na mestu etnosa mahoma pojavi *Tönniesov* pojem *občestva* – *Gemeinschaft*. Najprej ugotavlja, da pomeni starogrška beseda, *etnos*' v zgodnji fazi čredo, jato, krdelo, tudi rod, pleme, ljudstvo ipd. Iz tega sklepa:

»Tisto, kar je bistvo vseh teh pojmov, kar jim je skupno, je to, da se v vseh njih govori o *skupnosti*, skupini istovrstnih, tesno medsebojno povezanih posameznikov enotnega porekla, ki so celota zase, naj bodo to živali ali pa ljudje. 'Etnos' je torej v svojem bistvenem pomenu, 'skupnost' /zajednica: *občestvo*; I. U./'. Kot človeška skupnost je to skupina primarne kulture – kot idejne podlage življenja –, ki deluje kot sistem v procesih in funkcijah v okviru ene homogene skupine, oz. etnos je bazično kulturalno grupiranje. Kot prirodno, z naraščanjem nastala skupina je istega porekla, istega jezika, prirodne solidarnosti, gojenja tradicij, upoštevanja interesov skupnosti (nad posameznimi), izvajanja in upoštevanja običajev in nemotenja navad, verovanja v ista bitja religioznega sistema, obnašanja po kolektivnih normah in cenjenja kolektivnih vrednot –, kar vse so 'tipska' določila 'skupnosti' – *Gemeinschaft* –, kakor jo je definirali F. Tönnies kot idealni model, oz. značilnosti, ki jih je Širokogorov spoznal kot bistvene za 'etnos', o katerem je govoril, da je skupina homogene kulture, istega jezika, istega verovanja v skupno poreklo, iste skupinske zavesti o sebi in endogamne prakse. To je torej etnos; in takšna skupnost, s takšnimi značilnostmi, je jedro, prva faza vsakega nadaljnega 'onarodnovanja', kar pomeni tudi 'naroda' kot večje skupine etničnega tipa. (...) Predlagam torej, da se beseda 'etnos' ne uporablja za obliko konkretne človeške (družbene) skupine, ampak za tip, tip skupnosti, grupiranja na podlagi istega porekla in kulturne homogenosti.«

Je pojem etnosa, kakor ga predlaga Rakić, ki se pri tem naslanja na Tönniesovo tipologijo, ustrezen? Ali ta pojem ustreza vprašanjem in intencijam našega premisleka o etničnem? Je Tönniesovo tipsko razlikovanje družbe in občestva sploh primerno za določanje pojmov etnosa, naroda in nacije? Je tipologija *družbe in občest-*

va (Gesellschaft – Gemeinschaft) kot dveh v svojem nasprotju sovisnih tipov oz. tip-
skih pojmov prenosljiva v teorijo o etnosu, narodu in naciji kot epohalno zgodovinskih oblikah človeških skupnosti? Je teorijo etnosa, naroda in nacije kot epohalnih oblik skupnosti mogoče zamenjati s *tipologijo*, ali pa je tipologija le sestavni del ali predstopnja take teorije? So epohalno zgodovinske oblike skupnosti idealni tipi skupnosti ali pa so tipi skupnosti le idealne sheme ali idealni modeli ali vzorci, ki se v dejanski zgodovini nikoli ne realizirajo v čisti obliki? Vsa ta vprašanja presegajo možnosti našega sedanjega premisleka. Glede na Rakičev izrecen predlog, da pojmuje etnos kot *tip*, vprašujemo najprej, kaj je pravzaprav tip?

Idealni tip pomeni lahko konstruiran model oz. modelno shemo ali pa tudi vzorec, ki zastopa vrsto ali rod ali razred nečesa. Sodobne sociologije takorekoč ni brez uporabe takih modelov, shem, vzorcev: tipov. Vendar pomeni tip izvorno mišljeno lik ali izgled ali obliko nečesa: tisto, kar imenuje Platon *idea* ali *eidos*, Aristoteles pa *morphe*. V tem smislu mišljeni tip pomeni toliko kot *bistvo*; tako da v tipologiji odločilno odmeva še platonski »idealizem«. S tem pa nočemo trditi, da sta tip in platonska *idea* nekaj enakega. Takšno tipološko mišljenje združuje nazornost in splošnost in se npr. v Husserlovi eidetiki imenuje *Wesensschau*, »bistvo-gledje«. Vendar ne smemo prezreti brezdanje razlike med znanstveno tipologijo v smislu konstruiranja modelov oz. vzorcev po sprejetih lastnih pravilih konstruiranja in tipološkim mišljenjem v smislu filozofskega »bistvogledja« kot eidetskega mišljenja, označenega tako glede na *eidos* kot *vidik* prikazovanja česa, kakor se skozi ta vidik samo po sebi kaže in torej kakor ono samo v tem vidiku *je*. Kljub tej razliki pa je med obema obenem neka notranja zveza: v obeh primerih gre – čeprav na različne načine – za *vidike* prikazovanja stvari.

Če se sedaj ozremo na Tönniesovo tipologijo družbe in občestva, je očitno, da je osnovni vidik te tipologije *skupnost* (torej družba v navadnem, ne Tönniesovem smislu). Po tej poti oblikujemo tipe ali oblike družb; in to je tu legitimen namen *sociologije*. Obenem se sedaj tudi vidi, da se etnologija – po Rakičevem izvajanju pri svojem fundamentalnem pojmu naslanja na sociologijo. Ideal-tipska sociološka razlika skupnosti kot občestva in družbe gre mimo *etničnosti*, ker tipske značilnosti ali specifične sociološko zagledanega občestva niso izrecno etnične in so, kar so, le iz notranje relacije do družbe kot negacije občestva. Za nas je pomemben vpogled, da ideal-tipske značilnosti Tönniesovega občestva, naj se zdijo še tako uporabne za označitev etnosa, niso izrecno tematično izpeljane kot *etnične*. Da jih Rakič kljub temu kratko malo sprejme kot značilnosti *etnosa*, za to manjka načelna teoretično izpeljana podlaga. Mi torej niti ne zavračamo niti ne potrjujemo Rakičeve tipske definicije etnosa, ampak pravimo le, da za prenos socioloških ideal-tipskih značilnosti občestva na etnos manjka teoretično izpeljana podlaga, manjka izpeljava možnosti takega postopka. V tem vprašanju je zaobseženo tudi vprašanje, ali je etnologija samo podaljšek sociologije na eni in zgodovinske znanosti na drugi strani ali pa ima samosvoje polje. In trdimo obenem, da te možnosti ni mogoče izpeljati empirično, ampak le teoretično.

Vendar se moramo sedaj določno ovedeti osnovne intencije našega lastnega vprašanja. Ali nam gre – najprej in predvsem – za definicijo pojma etnosa? Nam gre z vprašanjem o etničnem morda za to, da bi dognali, kaj je etnos kot neka oblika skupnosti? Pravzaprav ne. Nam z vprašanjem o *etničnem* najprej pravzaprav ne gre niti za kako posebno obliko skupnosti ali družbe niti za kak poseben tip skupnosti ali družbe, četudi bi to bil etnos. Z vprašanjem o etničnem ne vprašujemo o etnosu kot obliki skupnosti, ampak vprašujemo o *biti* etnosa ali ljudstva, torej o tem, *kako* je ali *biva* etnos, lahko tudi v smislu tistih značilnosti, ki jih v prejšnjem navedku podaja Rakič. Še določneje rečeno: nam gre za vprašanje, *kako biva človek etnično*. Zato tudi ne oporekamo Rakičevi tipski definiciji etnosa. Vendar pred vsako tozadevno sociološko in etnološko tipologijo in/ali znanstveno raziskavo je potrebno odgovoriti na vprašanje o *biti* etnosa ali ljudstva; oz. še določneje rečeno: o *etnični biti ljudstva*. To pa pomeni, da nam sedaj ne gre za kake kategorialno določljive in definitorično nanizane posebnosti ali značilnosti ali specifične nečesa splošnega, v

našem primeru skupnosti, ki jo te značilnosti ali specifikke določijo – definirajo – kot etnos. Za nas je Rakićeva, po Tönniesu in Širokogorovu povzeta določitev etnosa pomembna tudi zaradi pojasnitve našega lastnega vprašanja. Tisto, kar z našim vprašanjem o etničnem iščemo, kar je v intenciji našega vprašanja o *biti* etnosa (ali *etnični biti*), je neka ustrojno zelo kompleksna *izvorna možnost zgodovinskega prebivanja človeškega bitja (kot so-bitja) v svetu*; so *strukturne možnosti prebivanja, ki šele »delajo« etničnost in v katerih imajo prej našete Rakićeve značilnosti etnosa (in tudi še druge, ki jih on ni izrecno omenil) svoj »ontološki« izvor*. Menim, da bo šele iz vpogleda v tak izvor etničnega oz. etničnih značilnosti mogoče pojasniti čudno trditev, da se to etnično »ohranja« isto v vseh epohalnih oblikah skupnosti, da torej ne pripada le etnosu, ampak tudi še narodu in naciji, čeprav v tej le kot sredstvo razmejitve v že neznačenem smislu; in kar je za naše razmišljanje še posebej pomembno: da tudi konec nacije ne ukine etničnega, ki se tako pokaže v svoji tehtnosti. V vprašanje popolnosti ali nepopolnosti Rakićeve definicije etnosa se zato niti ne nameravam niti ne morem spuščati, če se držim osnovnih intencij svojega premisleka.

Zanima nas pa, kako Rakić glede na prej skicirani pojem etnosa določi še narod in nacijo, ki ju, po njegovih besedah, mnogi avtorji imajo za identična, prav tako mnogi pa ju tudi ostro ločujejo. Rakić svoje pojmovanje naroda opre sedaj na sociologa *Webra*. Toda določila naroda, kakor jih našteva Rakić, so enaka določilom etnosa. Tako da se začudeni vprašamo, v čem je sploh razlika med etnosom in narodom, ki ju pa Rakić hoče v svojem premisleku izpostaviti, ko pravi o narodu:

»To je večja grupacija določenega (lastnega) imena, relativno istega porekla ali daljše etnogeneze, v kateri se lahko zlijejo v eno, dve ali več skupin, vendar se razume, da so vsi pripadniki v nekem, četudi daljnem, »krvnem sorodstvu«; grupacija iste kulture (v širšem smislu), posebno jezika, zavesti o enotnem poreklu oz. vrozenosti in zavesti o skupnosti; predpostavlja se še navadno skupen teritorij, izenačenost ekonomije in splošne globalne družbene strukture, kakor tudi podobna zgodovinska usoda. Vendar je treba poudariti, da razen imena in zavesti o »skupnosti« (kakor je to imenoval Weber), lahko drugi elementi izostanejo oz. ni treba, da bi bili enaki, vsaj ne popolnoma (religija, jezik, državnost, teritorij, ekonomija, razni elementi kulture kot običaji, nazor, posebno oblike materializacije kulture v tehnologiji ali državnosti npr.). V tem smislu je narod »etnična skupina« (»etnična skupnost« je pleonazem!), družbena (človeška) skupina tipa »etnosa«.

Da so vse te značilnosti enake kot pri etnosu, je očitno skozi vse zgolj besedne različnosti. To, kar je pri narodu omenjeno kot značilnost, pri etnosu pa nedopustno izpuščeno, je npr. teritorij, gospodarstvo ipd. Kakor da etnos ne zaseda teritorija ali kakor da za etnos ni značilna neka ekonomija oz. gospodarjenje. Tudi če etnos določimo kot tip, takemu tipu ni mogoče odrekati neke »teritorialnosti«, niti ne nekega gospodarjenja, trgovanja ipd. Trditev, da je narod »višja« razvojna stopnja od etnosa, je tu teoretično docela brez podlage. Ne moremo se znebiti vtisa, da v vseh teh »definicijah« pojmov etnosa, naroda in nacije znanstveniki različnih družbenih znanosti poljubno od tu in tam zgolj paberkujejo in nizajo nekakšne značilnosti, pogrešamo pa vsake načelne teoretično pojmovane izpeljave. Da tak postopek pelje v zadrege in težave, je seveda razumljivo. Očitno zadrego pokaže sedaj Rakić, ko je postavljen pred zahtevo, da »definira« še nacijo. O naciji spet pravi, da je:

»... višja stopnja družbene kohezije takega tipa, katerega pogoj je buržoazno-kapitalistična državnost, družbenost in ekonomija. Težava pri tem je, da je bilo in je težko ločiti ta pomen od onega za »etnično« celoto, posebno v sredinah, v katerih je proces »nacionalnega« formiranja potekal iz relativno homogene etnične osnove in je »nacija« zadržala tako ime (etnonim) kakor tudi v glavnem iste značilnosti kot dotlej, dokler se je to populacijo kvalificiralo (znanstveno) kot »narod«. Od tod so tudi izhajali številni nesporazumi in nerazumevanja. V znanosti ni potegnjena določnejša meja med tema dvema kategorijama. Določilo, da je nacija »novejša« oblika in izraz moderne državnosti, ki da je začela nastajati s kapitalistično-buržoaznim družbeno-ekonomskim in političnim sistemom, ni zadostno, da bi jo razlikovalo od »naroda« v smislu etnične skupine, s pretežno isto ali prav isto vsebino in značilnostmi. Tako

da se upravičeno lahko postavi vprašanje – če upoštevamo samo te značilnosti – ali je sploh potreben tak (tuji) termin?»

Zadrega je torej popolna, še posebno, če uvidimo, da je mogoče enako reči tudi o tako razviti »razliki« med etnosom in narodom. Toda kljub temu Rakić še naprej »verjame« v razliko med etnosom, narodom in nacijo. Nazadnje pristane na neko »razliko«, ki je blizu že naznačenemu Webrovemu in še prej Renanovemu »pojmu« nacije, ko pravi, da nacijo ustvarja

»zavest, zavestna opredelitev, želja oziroma volja in odločitev v situaciji skupnega življenja neke populacije, razumevajoč pod to skupnostjo tudi uporabo skupnega jezika, sodelovanje v družbenem ustroju, vključenost v ekonomski sistem, gojenje in izkazovanje skupne kulture, brez ozira na možno raznorodno poreklo sestavnih skupin.«

S tem v zvezi izreče Rakić naslednjo formulo: »*V narodu se rodimo ... za nacijo se odločamo ali pristanemo.*« Ostale značilnosti pa niso bistvene. Po Webru bi tedaj lahko rekli še tole: nacija je *smotno-racionalna skupnost* posebnega tipa. Po takem gledanju bi lahko rekli, da je Jugoslavija skoraj že kar ena nacija; nacija je potemtakem tudi Indija, kjer je skupen uradni jezik angleščina, ipd. Nacija je bila po tem »pojmu« stara Avstrija. Nacija se tu, nedopustno poenostavljajoč, zamenjuje z državno populacijo, ki je lahko tudi ostanek fevdalnega, historično in eidetsko gledano prednacionalnega cesarstva v našem času, ki pa ga vznikla nacionalno-osvobodilna gibanja in revolucija prej ali slej razbijejo. O neustreznosti veberjanskega zvanja nacije na državo sem govoril že prej. Tisto najtežje vprašanje pa, namreč glede na samo *bitje* človeka zastavljeno vprašanje, kako je ali kako *biva* ono etnično v epohalno zgodovinskih okvirih nacije in kakšna je, bo ali naj bi bila usoda etničnega v prihodnem koncu nacije kot sprostitve človeka vseh mej, ki so ravno v etničnem: – tega vprašanja Rakić še ne vidi.

Kot sem že omenil, so se mnogi raziskovalci etnosa, naroda in nacije orientirali pri *Maxu Weberu*. Osnovni elementi njegove razlage teh treh oblik skupnosti so: rasa, pripadnost, vera v sorodnost ali istorodnost porekla, jezik, kulti in običaji, politična skupnost, kulturna skupnost, prestiž in moč. Značilnosti teh elementov se, po Webru, lahko zelo različno prepletajo, imajo vsakikrat različno tehtnost in značaj v zvezi z drugimi in lahko na zelo različne načine pripadajo ali pa ne pripadajo dejanskim zgodovinskim skupnostim. Vendar se iz različnih spletoev teh elementov izoblikujejo trije dokaj ohlapno oz. nedoločno razmejeni spleti, ki jih Weber pogojno imenuje: »etnična«, »narodna« in »nacionalna« skupnost. Teh Weber ne pojmuje kot v epohalno zgodovinskem zaporedju nastajajoče oblike skupnosti, ampak nekako ahistorično, ideal-tipsko. To nakazuje že njegovo izenačevanje pojma etnične skupnosti in pojma nacije, ko pravi:

Pojem 'etnične' skupnosti, ki se pri natančnem določanju pojmov razblini, ustreza sedaj v tem oziru do neke mere pojmu, ki je za nas najbolj obremenjen s patetičnimi čustvi: pojmu 'nacija', brž ko ga poskusimo dojeti sociološko.« (Glej četrto poglavje prvega dela *Wirtschaft und Gesellschaft*, paragr. 3.)

To pomeni, da že Weber pravzaprav ne najde kake bistvene razlike v značilnostih med etnično skupnostjo in nacijo. Če prav vidim, potem je tisto, kar v poglavitnem razlikuje etnično skupnost od naroda oz. ljudstva in nacije, pri Webru, pravzaprav v odnosu etničnega do politične skupnosti ali države. Etnična skupnost ni nujno država, narod je lahko obenem država, medtem ko je nacija država.

»Danes, v času jezikovnih sporov, velja predvsem 'jezikovna skupnost' kot normalna podlaga nacionalnosti. Vse, kar ta vsebuje še čez to 'jezikovno skupnost', lahko seveda najdemo v specifičnem rezultatu, h kateremu je uravnano njeno skupno delovanje, to pa je lahko samo posebna *politična zveza*. Pravzaprav je dandanes postala 'nacionalna država' pojmovno identična z 'državo', zasnovano na skupnem jeziku.« (Prav tam, paragr. 4.)

Empirik Weber se zaustavi pri opažanju, da je to tako »postalo«, ne spušča pa se v načelno teorijo te geneze. O ljudstvu pa pravi Weber (prav tam paragr. 3):

»Potencialno prebujanje volje za politično delovanje je potemtakem ena tistih realnosti – ne edina –, ki se skrivajo za sicer večznačnima pojmomoma 'pleme' in 'ljudstvo'.«

Tako bi se dalo reči, da je ljudstvo potencialna nacija, torej nacija v možnosti; seveda velja enako tudi za etnično skupnost. Vendar ima empirik Weber vedno slabo vest, če mora govoriti o etnični skupnosti, ljudstvu ali narodu ali naciji, ker se mu zdi, da taki »zbirni pojmi«, kakor jih imenuje, niso natančni, da preveč poenostavljajo družbeno stvarnost. Zato postavlja besede 'etnično', 'narod', 'ljudstvo', 'nacija' praviloma v narekovaje. (Tako bi lahko rekli, da je empirik najdlje od klasičnega sloga, katerega značilnost je opuščanje nebistvenih posameznosti, ostra razmejitve, določenost in jasnost v povzemanju mnogoterega in raznoterega, ki je zmeraj nejasno, brezkončno in brezmejno. Šele pojem, ki povzame raznotero mnogotero v eno, daje mejo, določenost, jasnost. Empirik Weber postavlja to na glavo: strogost določenosti mu pomeni izgubo pojma, kakor smo videli iz prejšnjega navedka o etnični skupnosti. Za nas pa to pomeni, da pojma še ni bilo.) Webrov postopek sam ga pelje do razblinjanja pojma etničnega. Tako npr. pravi:

»Če povzamemo, nahajamo v 'etnično' pogojenem delovanju skupnosti združene takšne pojave, ki bi jih zares eksaktna sociološka analiza – kakršne mi tu niti ne poskušamo – morala skrbno ločevati: faktični subjektivni učinek 'običajev', katerih pogoji so na eni strani podedovane lastnosti, na drugi strani tradicija; vpliv vseh različnih vsebin 'običajev'; delovanje jezikovne, verske, politične skupnosti, bivše in obstoječe; tudi nastajanje običajev; stopnjo, do katere takšne posamezne komponente izzivajo privlačnost ali odbojnost, posebej pa še vero v krvno sorodnost ali krvno tujost; različne konsekvence te vere za delovanje, za različne vrste seksualnih odnosov, za šanse različnih vrst delovanja skupnosti, da se razvijajo na podlagi skupnih običajev ali vere v krvno sorodnost; – vse to bi bilo treba vsako zase in posebej preučiti. Pri tem bi zagotovo odpadel zbirni pojem 'etničnega', ker je za vsako zares eksaktno raziskavo popolnoma neuporabno zbirno ime« (prav tam paragr. 3).

Navedek kaže, kako se za znanost razblini in izgubi »pojem etničnega«. Etnično se tu izmika na neki način, katerega usodni epohalni izviri ostajajo pri tem docela skriti. Na podoben način se npr. v fizikalnem opisu veletoka reke izgubi faktična reka in njena krajina, kakor se v astronomskem opisu planetnega sistema izgubi vzhajanje in zahajanje sonca in ves tisti človeški svet, v katerem sonce vzhaja in zahaja; in kakor se tudi človek sam v tem, kaj in kako je, izgublja v znanosti. Nenavadno in simptomatično je, da se prav tako, kakor bistvo človeškega bitja, izgublja v znanostih tudi bistvo etničnega.

Če Weber kljub razblinjenju »etničnega« in kljub njegovi popolni nekoristnosti za znanost še naprej uporablja ta »zbirni pojem«, ne smemo prezreti tega, da je ta zanj zgolj še neka pogojna, sumarna oznaka za zelo mnogotere in raznotere elemente, ki človeškim skupnostim ali skupinam lahko na zelo različne načine pripadajo ali pa tudi ne pripadajo. In tista skupnost, ki združuje v sebi vse ali večino teh elementov, je po Webrovi metodi lahko označena tudi kot »etnična« skupnost, kar je lahko tudi narod ali pa nacija zunaj vsakega epohalno zgodovinskega zaporedja teh treh. Če naznačeno Webrovo empiristično razlago sedaj vzamemo za vodilo preciziranja in do-ločevanja pojmov etnos, narod, nacija kot dominantnih formacijsko-epohalnih zgodovinskih oblik skupnosti, ki jih pri tem vzamemo iz marksistične ali kake druge podobne teorije, mora pri takem sinkretizmu neogibno priti do lomov in zmede in nerešljivih zadreg. O tem smo že govorili.

Oglejmo si še druge strani Webrove razlage »etničnega«. V skladu s svojo prej naznačeno metodo gleda Weber na etnično skupnost kot na nekaj *verovanega*. To pomeni, da etnična skupnost v njegovem smislu sploh ni treba, da bi temeljila na čem faktično 'objektivnem', ampak lahko temelji na tem, da njeni pripadniki pač verujejo v to, da spadajo skupaj. Eničnost je s tem zdrsnila na nekaj zgolj verovanega, kar ni treba, da bi imelo objektivno podlago.

»Skoraj vsaka vrsta skupnosti in nasprotnosti habitusa in navad lahko postane povod za nastanek subjektivne vere v to, da obstaja med skupinami, ki se medsebojno privlačijo ali odbijajo, sorodnost ali tujost porekla. (...) Vera v sorodnost porekla, ne glede na to, ali ima kakšno objektivno podlago, ima lahko pomembne posledice, posebno za formiranje politič-

nih skupnosti. Ne glede na to, ali obstaja objektivna krvna vez, bomo 'etnične' skupine imenovali tiste skupine ljudi, ki na podlagi podobnosti zunanega videza ali običajev ali obojega, ali na podlagi spominjanja na kolonizacijo in selitev, gojijo subjektivno vero v skupno poreklo, tako da postaja ta vera pomembna za propagiranje formiranja skupnosti, ki niso 'sorodstva' ali 'etnične' skupine. 'Etnična' skupajšnjost se razlikuje od 'sorodniške skupnosti' po tem, da je ravno sama po sebi le 'skupnost', v katero se verjame (...) Etnična skupajšnjost (v tukaj mišljenem smislu) sama ni skupnost, temveč je samo moment, ki olajšuje združevanje v skupnost. Etnična skupajšnjost olajšuje združevanje v skupnosti najrazličnejših vrst, predvsem pa – kakor kaže izkustvo – v politične skupnosti. Na drugi strani pa predvsem politična skupnost, tudi v svojih še tako umetnih strukturah, navadno vsepovsod budi vero v etnično skupajšnjost, ki se po njenem razpadu še ohranja, če le temu ne nasprotujejo drastične razlike običajev ali habitusa, še posebej pa razlike jezika.« (Prav tam, paragr. 2.)

Poreklo, navade, običaji, habitus ipd. so tu prikazani kot momenti ali elementi etničnega. Pri tem niti ni treba, da so te reči faktično skupne, saj za oblikovanje družbenih skupnosti zadošča že vera v njihovo skupnost. Najbolj pomembno za vprašanja in intencije našega premisleka pa je sedaj s tem v zvezi, da uvidimo tole: vsi ti Webrovi elementi so v glavnem neke *usedline tradicije*, naj bodo faktične ali zgolj domnevne, naj so »podedovane« ali šele posledica političnih skupnosti – bivših ali še obstoječih. Etnično tu ni zagledano v svoji lastni bivanjski izvornosti, kot značaj faktičnega življenja, delovanja, bivanja ljudi, ampak je zagledano kot tisto, kar je v vsakokratni živi sedanjosti bivanja navzoče le kot usedlina tradicije in kar ima kot taka usedlina še kako vlogo v življenju ljudi. Na mesto faktične zgodovinske človeškega bitja je postavljena tu zgolj tradicija, ki zakriva svoj izvir. *Etnično* po takem gledanju ni izvorni značaj človeškega bivanja in sobivanja, ampak je zmeraj nekaj poznejšega, šele nabranega in sesedlega v neki tradiciji, ki ono izvorno – svoj lastni izvir – pravzaprav zmeraj že prikriva, – kakor pač vsaka tradicija kot taka prikriva svoj izvir. Zato se tudi lahko trdi, da ima to »skupno etnično« enako težo, ne glede na to, če je faktično ali zgolj verovano. To, kar ima Weber za »etnično«, ni nič izvornega, ampak so zgolj ostanki in prenašana sporočila nečesa, kar je in ostaja po tej tradiciji sami prikrito in kar se izmika tudi empirični znanstveni raziskavi. *Izviri* teh elementov in vzorcev obnašanja take tradicije ostajajo skriti, se izmikajo. Weber sicer opazi neko pomembno izjemo, s katero pa ne ve, kaj početi: *jezik ali govor in način vsakdanjega življenja*. Takole pravi:

»Če poskusimo generalno dognati, katere 'etnične' razlike še preostanejo, če se ne oziramo na skupnost jezika (...) tedaj preostanejo, kot rečeno, na eni strani estetsko očitne razlike navzven izkazujočega se habitusa, na drugi strani pa popolnoma enakovredno tem očitne razlike *vsakdanjega načina življenja*. (...) Jasno je, da skupnost jezika in z njo enakost ritualnega reglementiranja življenja, pogojena po podobnih verskih predstavah, ustvarjata izredno močne, vsepovsod delujoče elemente občutka 'etnične' sorodnosti. Posebno zato, ker je 'razumevanje' smisla tistega, kar dela drugi, najelementarnejša predpostavka za formiranje skupnosti.« (Prav tam, paragr. 2.)

Nobenega dvoma ni, da je Weber tu omenil dve izredno tehtni, vse drugo zaobsegajoči in noseči zadevi, ne da bi ju tudi le poskusil določeneje pojasniti ali celo pokazati njuno bistvo. Da jezik ni zgolj tradicija, da spada v vsakdanji in nevsakdanji živi način življenja *izvorno*, tako, da je vsak tak način zmeraj že skoz in skoz prepojen s faktičnim govorom (ki je v svoji faktičnosti zmeraj etničen, ne pa zgolj káko nevtrarno in univerzalno izrazno in komunikacijsko sredstvo) in je takorekoč posredovan skozi faktični govor, tega kratko malo ni mogoče speljati na neki bolj ali manj poljuben ali celo zgolj verovan »element« skupnosti. Jezik tudi ni zgolj kaka usedlina tradicije. Nasprotno, faktični jezik ni kak »atomistični« element kot kaka posebna lastnost med drugimi, ampak je element kot sredina, kot medij skupnosti. Sam Weber pravi, da je »razumevanje smisla tistega, kar dela drugi, najelementarnejša predpostavka za formiranje skupnosti«. In prav tu gre za jezik in za »vsakdanji način življenja«. S tem v zvezi je ostal pri Webbru nepremišljen tudi *bitni ustroj* »vsakdanjega načina življenja«, ki ga Weber izreče tudi kot »enakost ritual-

nega reglementiranja življenja». Teh dveh sledi izvorno etničnega in njune neposredne zveze z vsakokratno faktično kulturo, ki je nikakor ni mogoče speljati na kake običaje ali navade ali vero v poreklo, raso, kri ipd., Weber ni zagledal *kot takih*. Še več: pri določanju etničnega oz. »etničnih« skupnosti Weber celo izključi jezik in vsakdanji način življenja, čeprav je prav v njima nakazana ona »najelementarnejša predpostavka formiranja skupnosti«. Takole pravi:

»Toda mi bomo ta dva elementa izključili in se vprašali: kaj sedaj še preostane. Zakaj priznati je treba, da tudi velike razlike v dialektih in razlike v religiji ne izključujejo popolnoma čustev etnične skupnosti. Ob zares velikih razlikah ekonomskega načina življenja so imele v vseh časih določen vpliv na vero v etnično sorodnost tudi zunanje manifestacije, kakršne so razlike v tipičnem načinu oblačenja, tipičnem načinu prebivanja (stanovanja – I. U.) in prehrane, v privajeni delitvi dela med spoloma in med svobodnimi ter nesvobodnimi osebami: torej vse tisto, o čemer je mogoče, ko se pojavi, vprašati: kaj se ima za 'primerno' in kaj predvsem zadeva občutek časti in dostojanstva posameznika« (prav tam, paragr. 2.).

Priznam, da mi je nepojmljivo, kako lahko ta sociolog izključi tisto, kar po njegovem lastnem mnenju vsebuje najelementarnejše predpostavke formiranja skupnosti, iz svojega opazovanja in se potem izgublja v vse bolj neznatne podrobnosti. Kako je mogoče ta dva najtehtnejša »elementa« opazovati le glede na njun vpliv na nastajanje »vere« (!!) v etnično sorodnost? Vendar tako pač je.

Tu sem nekoliko podrobneje navajal Webra in naše etnologue najprej zato, da bi izkusili, kako se v znanosti pravzaprav izgublja in razblinja etnično in celo vsaka načelno speljana teoretična pot do njega; drugič zato, da bi se v poglavitnem pokazala dosedanje okrožje in dimenzionalnost vprašanja o etničnem; tretjič pa zato, da bi se ovedeli izjemne težavnosti tega vprašanja ob njegovi hkratni nuji, ki jo prinašajo že naznačeni univerzalni sodobni procesi »konca« nacij.

7. Poskus vnaprejšnje skice bistva etničnosti

Potrebno je torej razviti primerno pot k izvorno etničnemu, k etnični strukturi človeškega bivanja. Vse človeške skupnosti imajo svojo praizvorno možnost že v samem bistvu bivanja, ki pripada osnovnemu ustroju človeškega bitja. Zato je kratko malo odveč vsako dokazovanje in poudarjanje tega, da je človek »družbeno bitje« ali »bitje skupnosti«. Vsako tako ali pa tudi nasprotno dokazovanje namreč neogibno že zaostaja za to bivanjsko možnostjo človeka, saj kot takšno dokazovanje že izpolnjuje in »rabi« to možnost. Ampak ta možnost je prav tako tudi že možnost najgloblje *samote* človeškega bitja, ki je daleč od kake zgolj osamljenosti. Ne o kaki skupnosti torej, ne o tej ali oni obliki skupnosti ali njenih značilnostih, ampak o *bistvu bivanja kot praizvorni možnosti* človeške skupnosti, ki kot takšna možnost spada v osnovni ustroj človeškega bitja, je treba v prvi vrsti razmisliti in analitično izpostaviti njeno *etničnost*, njen *etnični ustroj*. Ta naloga, če naj bi jo odgovorno izpeljali glede na njeno težavnost in nakazujočo se tehtnost njene zadeve, presega okvire pričujočega prispevka. Sedaj lahko le v grobih potezah naznačimo poglavitno.

Naše začetno vprašanje je: kaj je pravzaprav *to etnično*, v čem je *etničnost*? S tem vprašanjem vprašujemo o tistem, po čemer etnos je *etnos*. Če pa fenomen, ki ga sedaj iščemo, imenujemo z besedo grškega izvora, je treba najprej premisliti sploh smisel takega imenovanja. Grki so z besedo »*ethnos*« imenovali čredo, krdelo, jato ali roj, skupino ali trumo, rod, pleme, ljudstvo. Vendar so človeško ljudstvo imenovali *ethnos* pretežno le, če je bilo tuje, barbarsko; torej ne sebe, ampak drugo in tujo vrsto ljudi. To ni nepomembno, vendar se zdaj še ne bomo na to ozirali. Pri vseh teh gre za neke posebne združbe različnih vrst živečega. O čebelah pravimo, da živijo v družinah, ki se razmnožujejo v rojih, podobno mravljam. Toda čebeljo družino je mogoče imenovati tudi čebelje ljudstvo, kar včasih srečamo. Nemci imenujejo čebeljo družino das Bienenvolk. Vrste živečega živijo v krdelih, čredah, rojih,

jatah, družinah: v »ljudstvih«; tudi ljudje kot vrsta živečega živijo v ljudstvih in drugih združbah. Če so Grki take različne združbe medsebojno zelo razlikujočih se vrst živečega imenovali *ethnos*, tedaj je to mogoče le, če so se pri tem ozirali na neki, v vseh teh očiten isti *bistven fenomen*. In ta vsem tem različnim »etnosom« pripadajoči in na njih očiten fenomen imenujemo »to etnično« ali »etničnost« ali »etnična struktura«. Ta izvorni fenomen moramo zagledati sedaj iz izvora teh združb živečega. Jata rib ne živi niti v gozdu, niti na travniku, niti v gorah, niti v ..., ampak v reki ali v jezeru ali v morju. In še tu ima vsakokrat neko omejeno in določeno mesto ali okolje. Izjava, da riba živi v vodi, še nič določnega ne pove o kaki ribi. Prav tako roj čebel ne more kamor koli, ampak je, na neki ne tako zlahka viden način, vezan na neko svoje omejeno okolje, v katerem edinole lahko uspeva. Čreda gamsov ali kozorogov se zadržuje v visokem gorstvu in le tu se dobro znajde in razvija. Vsaka vrsta živečega, tudi če njenih individuov ne opažamo neposredno v rojih ali jatah ali čredah ali ljudstvih ali rodovih ipd., živi vendarle *zbrana* v nekih svojih določenih in omejenih *okoljih* in *sredinah*, v katere je vsakokrat vraščena in iz katerih raste, se ohranja, živi, se razvija ipd. v svoji takšnosti in svojem načinu življenja ali obnašanja. Očitno je tudi, da so individui vsake vrste živečega zbrani skupaj v neke združbe šele po tem *samosvojem*, glede na celoto bivajočega zelo omejenem in določenem okolju. Tako da šele iz take *prvobitne zbranosti* skupaj v svojem okolju in sredini individui kake vrste živečega lahko tvorijo bolj ali manj stalne, bolj ali manj čvrsto povezane, bolj ali manj živalne, na različne načine »organizirane« združbe, kakor so črede, jate, družine, roji, skupine, krdela, rodovi, plemena, ljudstva ipd., katerih vsako ima lahko spet svoje posebno zaznamovano krajevno okolje glede na istovrstno živeče drugih čred na drugih krajevnih okoljih. Tisti izvorni fenomen, ki ga najdemo pri vseh vrstah in združbah živečega, se nakazuje in prikazuje sedaj prav v tem, vsaki vrsti živečega lastnem, vsakokratnem *samosvojem okolju* ali *sredini* ali *ambientu*, v katerem je *izvorno zbrano* in lahko šele v tej in taki zbranosti tvori take ali drugačne združbe. Namreč zbrano v *samosvojem okolju* tako, da je vanj vraščeno in le iz njega in po njem je, kar je in kakor je. Ta izvorni fenomen zbranosti živečega v *samosvojem okolju* je tisto *etnično*, ali vsaj njegov izvir, glede na katerega je mogoče zelo različne združbe zelo različnih vrst živečega (vključno združbe ali skupnosti človeških vrst) imenovati »*ethnos*«, kakor smo to našli pri starih Grkih, od koder smo prevzeli to ime. V tem *samosvojem okolju* živečega moramo iskati in iz njega izpeljati »*etnično strukturo*« kot strukturno možnost »*etnosa*« kot združbe neke vrste živečega.

Kakšno je »razmerje« med živečim in njegovim *samosvojim okoljem*, če je živeče vanj vraščeno in se šele iz njega ohranja, raste, uspeva v tem, kar je in kakor je? Očitno je vsa narava živečega določena po njegovem *samosvojem naravnem okolju*. Vse lastnosti, ki jih individui živečega kake združbe razvijajo, so, kar so in sploh so le v in po ustroju njegovega okolja, torej iz njegove »etnične strukture«. »Etnična struktura« živalske združbe – torej takega »etnosa« – je tisto, v kar je ona vraščena in zavarovana v svojem obstoju in po čemer ima ona sama in njeni individui takšne lastnosti, kakršne pač imajo.

Sodobna teorija sistemov govori o *relevantnem okolju sistema*. Tujka francoskega izvora »*relevanten*« pomeni »važen«, »bistven«. Mi bomo uporabljali slovensko besedo in bomo govorili o *bistvenem okolju sistema*. Za teorijo sistemov je tudi živeče vrsta sistema. Vendar je sistemsko teoretično razumevanje okolja sistema za nas sedaj samo pomožna analogija, ker se nam to razumevanje zdi preveč »tehnično« v svojem gledanju na okolje kot nekaj sistemu vnanjega. *Bistveno okolje* živečega ni neki z vsem mogočim izpolnjeni prostor okrog njega, v katerem se pač znajde, ampak je *element* živečega kot njegov *začetek* in *prabitnost*, je takorekoč »*kvint-esenca*« živečega. Zato *bistvenega okolja* živečega ne smemo zamenjati z zgolj njegovim okolnim prostorom ali kakim krajem. V istem kraju se praviloma prepleta

mного bistvenih okolij različnih vrst živečega, pri čemer so ta okolja na poseben način strogo omejena, čeprav ne nujno in praviloma ne v krajevnem smislu. V svojem izvornem bistvenem okolju je živeče zavarovano, možno. Zato bistveno okolje živečega tudi ni morda le sovisje nekega števila pogojev življenja kake posebne vrste živečega, ki kot taki pogoji obstajajo morda že neodvisno od tega živečega in se živeče lahko kar »že gotovo« naseli v njih. *Izvorno* gledano je ravno narobe: šele v bistvenem okolju živečega in po njem je nekaj, kako bivajoče – bodi živo ali neživo – lahko njegov življenjski pogoj. Razvoj živečega v samosvojem bistvenem okolju je obenem razvoj življenjskih pogojev v njegovem samosvojem bistvenem okolju, ki je spet nekaj naravnega. Brez bistvenega okolja živečega tudi ni življenjskih pogojev živega kot takih pogojev. Izvorno gledano zato bistvenega okolja živečega tudi ne smemo zamenjati za neki neodvisno od njega obstoječi splet pogojev njegovega življenja. Ampak bistveno okolje živečega je tisti njegov edinstven in samosvoj ambijent ali element, po katerem in v katerem pogoji njegovega življenja *šele* so taki pogoji in po katerem to živeče je, kar je in kakor je, torej z vsemi svojimi lastnostmi in načini življenja ali obnašanja. Bistveno okolje sistema, ki je njegovo bistvo ali bitnost. *Šele v nerazločljivi enotnosti s svojim bistvenim okoljem je živeče sistem v polnem smislu.* Bistvo sistema, ki je živeče, je ravno v nerazdvojni sistemski sopripadnosti živečega samega in njegovega bistvenega okolja. Izvzeti individua ali čredo kake vrste živečega iz njegovega bistvenega okolja in ga opazovati v tej ločenosti, pomeni prezreti njegovo bistvo. Uvideti je torej treba, da je o pogojih življenja kakega živečega prav tako kakor o vrstnih značilnostih in lastnostih in načinih življenja živečega mogoče govoriti šele in samo glede na to bistveno okolje, ker oboje šele je iz te *sredine* ali iz tega *elementa* in po njem. In to vsakokrat samosvoje bistveno okolje živečega, ta njegova *sredina* ali *element* je izvorni *etnični fenomen*, je *etnična struktura* ali *etničnost* živečega v grškem smislu besede »*ethnos*«. Bistveni vrstni ustroj živečega (vrstne ali rodovne značilnosti) kakor tudi njegovo vrstno obnašanje ali način življenja, kamor spada tudi *način družljivosti* individuov vsakokratne vrste živečega, temeljijo v tej njegovi *etnični strukturi*, po kateri in v kateri so njegovi vsakokratni vrstni individui *izvorno zbrani* in v obstajanju zavarovani v vsakokratnem samosvojem, določnem in zelo strogo omejenem bistvenem okolju.

Bistveno okolje živečega je kot omogočujoče in vse življenjske pogoje živečega vsebujoče oz. šele postavljajoče zelo omejeno in zato tudi *omejujoče*. Ne vsebuje le tistega, kar v njem in po njem živeče pospešuje in omogoča v ožjem smislu, ampak tudi tisto, kar ga onemogoča, ovira, uničuje in *tako* omejuje. To onemogočujoče v bistvenem okolju kakega živečega, kar mora to živeče nenehno premagovati, da bi se obdržalo, kar uničuje slabotne individue, ipd., spada celo med najpomembnejše osnovne »strukturne sestavine« bistvenega okolja vsake vrste živečega. Samovoljni človekovi posegi v naravna ali samonikla okolja živečega, kakor so npr. prenos kake vrste živečega iz njegovega izvornega bistvenega okolja v docela druga okolja, ima lahko nepredvidene in celo katastrofalne posledice. Zgovoren primer za to je prenos mungov na jadranske otoke ali zajcev v Avstralijo ipd. Katastrofalne posledice za svetovno čebelarstvo so nastopile s pojavom zajedalca varoe, ki se je zaradi prenašanja čebeljih vrst prilagodil za življenje na evropski čebeli. Lahko pa se prenos kake vrste tudi sploh ne posreči, čeprav so v kraju prenosa navidez dani vsi pogoji življenja kake vrste živečega. Primer za to drugo možnost bi lahko bil kitajski medved panda.

Naš namen tu ni posegati na polje biologije ali zoologije, ampak samo opozoriti na tisti izvorni fenomen, ki nam najprej pojasnjuje grško rabo besede »*ethnos*« za označevanje zelo različnih združb zelo različnih vrst živečega. In ta izvorni etnični fenomen živečega se nam je pokazal v *bistvenem*, za vsako vrsto in združbo živečega samosvojem *okolju*, ki je *sámo bistvo* živečega.

Bistveno okolje živečega neločljivo pripada samemu živečemu, saj ima le-to

še le v njem svoje bistvo, z vsemi vrstnimi in rodovnimi značilnostmi ali specifikami, med katerimi je tudi samosvoj način njegove vsakokratne družljivosti in drugi načini obnašanja. Šele v novejšem času se srečujemo s poglobljenejšim znanstvenim preučevanjem živalskega obnašanja v svojem okolju. Tu lahko omenimo dela *Konrada Lorenza*. Naš premislek nam kaže, da »etnične strukture« ali *etničnosti* živečega ne moremo primerno dojeti zgolj iz npr. črednosti; namreč iz tega, da nekatere vrste živali pač tičijo skupaj v čredah, jatah, krdelih, skupinah, ljudstvih ipd. Izvor in bistvo etničnosti niso take zgolj »skupnosti« ali združbe, v katere se posebej združuje večje ali manjše število individuov neke vrste živečega in v katerih lažje preživijo kot bi vsaka zase. Ta pomen etničnosti je preveč ospreden; in če se ustavimo pri njem, prezremo izvirnejše etnične fenomene živečega. Izvorno mesto etničnosti živečega je njegovo vsakokratno bistveno okolje kot njegova *izvorna zbranost in omejenost*, v kateri in s katero je šele podana vsakokratna vrstno samosvoja *družljivost* kot možnost ali celo nujnost takega ali drugačnega posebnega združevanja v skupine (»čredni nagon«), kar je pač neki način obnašanja med drugimi.

Smo s tem premislekom, ki nam v grobem nakazuje tisti izvorni fenomen živečega, glede na katerega nam postane lahko razumljiva grška raba besede »*ethnos*«, morda tudi že odgovorili na naše osnovno vprašanje o etnični strukturi človeškega bitja? Zagotovo ne. Kajti če bi na tak način in po tej poti poskusili razložiti tudi etničnost človeškega bitja, bi človeka že vnaprej prikazovali pač kot vrsto živečega med drugimi. In četudi bi mu pri tem pripisovali še toliko izjemnih lastnosti, bi bistvo človeka še vedno prikazovali iz *živalskosti*, ne pa iz *človeškosti*. Je dopustno človeka prikazovati skozi vidik živalskosti in to tako prikazano predstaviti kot njegovo človeškost? Tako je ravnala in še ravna vsa evropska filozofska in znanstvena tradicija; vse evropsko filozofsko izročilo prikazuje človeškost človeka skozi vidik živalskosti. Že za grške filozofe je bil človek *zoon logon echon*: žival, ki ima govor; ali *zoon politikon*: politična žival. Toda izvorni smisel grškega *logosa* je ostal pozabljen. Za filozofe srednjega in novega veka je bil človek *animal rationale* (pri tem ta ratio pomeni-marsikaj: račun, korist, razum, pozneje um kot zmožnost pojmov, duh, volja). Za Marxa je človek delovno-proizvajalno bitje ali živa proizvajalna sila; po grško bi temu rekli *zoon tou ergou*, po latinsko *animal industriae* in po naše – brez pejorativnosti – *delovna žival* ali *industrijska žival*. In čeprav se še danes dokazuje živalski izvor človeka, se pri današnjem patetičnem (»sociorealističnem«!) govorjenju o Delavcu in Delovnem Človeku njegova bistvena karakteristika kot delovne ali industrijske živali ima za žaljivo. Vseposod je tu osnovni vidik živalskost, ki se ji »še nekaj višjega« pritakne in imamo tako človeka. Najnovejše je seveda kibernetično sistemsko-informacijsko pojmovanje človeka kot informacije obdelujočega sistema. Človek se sedaj prikazuje kot sistem, ki obdeluje informacije; človek je informationsverarbeitendes System. Ker je to rečeno o človeku, je sistem tu tudi ime za to vrsto živečega ali za takšno vrsto živali. Človek je sedaj informacijska žival: sprejema ali izziva, kopiči, obdeluje in odpošilja informacije. Bila bi skrajna površnost, če bi mislili, da gre pri vseh takih pojmovanjih le za različna imenovanja, ki se »človeka samega« nič ne tičejo. Kajti kdo pa ve, kaj je »človek sam«, če ne takšno živeče ali takšna žival, ki »ima« ali »mu pripada« pač še »nekaj višjega«, kar ga med živalmi odlikuje in razlikuje od vseh drugih vrst živali? Osnovni vidik prikazovanja bistva človeka ostaja živalskost; in to tudi še tam, kjer so živali samo vrsta sistemov.

Morda pa bi le bilo kako mogoče, da bi človeka vendarle doveli iz njegove človeškosti; da bi osnovni vidik za prikazovanje bistva človeka in vseh njegovih zadev in načinov bivanja vzeli *človeškost* in pri tem opustili doslej odločilen ozir na živalskost. Toda vprašanje je ravno, kaj je človeškost. Vendar, če poskusimo slediti tej zahtevi, potem moramo reči, da vse, kar smo doslej govorili o bistvu etničnosti kot bistvenem okolju živečega, ravno *ni in ne more biti* etničnost človeškega bitja. Zato

bistvenega okolja živečega, kakor smo ga naznačili prej, nikakor ne moremo prenašati tudi na človeškost in poskušati na taki podlagi izpeljati etnični značaj človeškega bivanja s tem, da mu pripišemo še kakšno »višjo« posebnost. Tega ne moremo kljub temu, da so stari Grki z besedo »ethnos« imenovali tudi človeške skupnosti oz. skupine. Zato je vse treba premisliti iz drugačnega izvira. Ves naš prejšnji premislek je imel samo ta namen, da poskusi pojasniti možni smisel grške rabe besede »ethnos«. Zato se moramo sedaj vrniti k začetni opazki, da so Grki, poimenujoč z besedo »ethnos« tudi kako skupino ali skupnost ljudi, imeli v mislih le tuje, barbarsko ljudstvo, medtem ko sebe niso imenovali s tem imenom, vsaj ne pri tematično izrecnem nagovoru. S tem v zvezi morda ne bo odveč, če se spomnimo, da je bila etnologija prvotno preučevanje tujih in daljnih in neznanih ljudstev, prikazovanje in primerjanje njihovih rab, navad, običajev, nravi, načinov življenja. Šele pozneje je postalo predmet zanimanja etnologov tudi lastno ljudstvo in je etnologija dobila tisti smisel, ki ga ima danes. Izvorno gledano: prikazovati rabe, navade, običaje, nravi in način življenja sebe in svojih je videti nepotrebno, saj je to tisto, kar tako in tako že vsakdo ve in počne. Zato »mi« pravzaprav nismo *ethnos*. Grki so sebe kot ljudstvo ali narod imenovali *dēmos*. Toda *dēmos* in *ethnos* nista morda le različni besedi za isto stvar. Grški govorniki svojega ljudstva niso imenovali *ēthnos*, ampak *dēmos*. Prav tako ne poznamo kake »demologije« in ne vemo, katera znanost naj bi preučevala *dēmos*. *Demos* namreč tudi ni družba in zato ne more biti predmet družboslovja. Od besede »*dēmos*« imamo samo izvedenko »demokracija« in z njo povezane izpeljave, pri tem pa niti ne vemo, kaj je Grkom pravzaprav izvorno pomenila beseda »*demos*«. Tu bomo omenili dva očitno nad vse tehtna grška načina rabe besede »*demos*«. Po eni je *demos* svoboden, samostojen narod; po drugi pa je *demos* obenem pokrajina ali dežela kot prebivališče naroda.

Nad vse vznemirljivo je vprašanje, v čem se *demos* pravzaprav razločuje od *etnosa*. Na prvi izdanek te razlike zadenemo, če pomislimo, da je tisto, po čemer je *dēmos* svoboden, samostojen narod, *pólis*: lastna svobodna država in demokracija. Vendar je svoboda v izvornem grškem smislu nekaj svetovno zgodovinsko edinstvenega, saj je vsa človeškost tu že v tej in samo v tej svobodi. In razen tega *polis* še ni država v našem smislu in tudi ne kaka zgolj mestna državnica, ampak je najprej *mesto* v smislu kraja in sedeža človeškega prebivanja, v katerem je človek domač in zavarovan, iz katerega si utira poti v brezpotja in se podaja na vse strani v tveganja in nevarnosti mnogoterih področij nevarnega bivačnega. Mesto – *polis* – v izvornem grškem smislu nikakor ni mesto v modernem in sodobnem smislu: kot urbana aglomeracija spalnih, delovnih, prodajno-nakupovalnih, uradniško upravnih, vojaških ipd. zgradb ali blokov, prometne infrastrukture, zabavno-rekreacijskih centrov itd. Grškemu polisu je bližje tisto, kar imenujemo mi kraj kot sedež ali *selo*, torej kot mesto v tem smislu: kot iz domovanja mišljena domovina. Mesto – *polis* – kot prebivališče je križišče vseh človekovih poti, podjetij, pohodov, kamor se zmeraj spet vrača in kjer se dogaja zgodovina in biva svet.

Tako razumljena *pólis* je sama že v izvornem smislu *ēthos*: domače prebivališče, ki daje varnost in oporo. Toda obenem imenuje *ēthos* tudi nravi in običaje, primeren način govorjenja in nastrojenosti, navade in rabe; torej vse tisto, kar se v (širšem) domačem prebivališču spodobi in dogaja iz izvorno upravljane in obvladane celote načinov prebivanja v njem: kot osnovnega in vsakdanjega načina človekovega »političnega« bivanja. Posebej je treba opozoriti na *etosu* pripadajočo izjemno tehtnost rabe, če jo mislimo v njeni prvinskosti, ki zajema vse človeško dejanje in nehanje. Šele iz takega *etnosa* se podaja človek v vsa področja nevarnega bivačnega. Zato *ethos* ni meja omejenosti ali ujetosti, ampak obenem mesto odprtosti celote bivačnega in zato mesto človekove izvorne prostosti. *Ethos* pripada svetovnosti človeškega bitja kot bitja sveta. Beseda »*ethos*« je podlaga naše »etike«, vendar ta etika je že prikrivanje izvornega *etosa*, ki se v etiki izmika.

V neposredni zvezi z etosom je *nómos*, kar prevajamo navadno kot *zakon* ali *postava*. Vendar pomeni *nómos* prvotneje: veljavno rabo, veljavne nravi in običaje, veljavna izročila; lahko bi rekli: *postavno veljavo etosa*. Izvorno pomeni *nómos*: dodeljeno, odrejeno prebivališče. Na prvi pogled se nam zdi čudno, da je dodeljeno in odrejeno prebivališče *nómos*, če je *nomos* pravzaprav postava ali zakon, saj ni očitno, kako naj bi to dvojje spadalo skupaj. Očitno pa nam to ni zato, ker se nam izmika bistvo prebivališča. Šele, če pomislimo na to, da je *ethos* izvorna celota možnih načinov človekovega osnovnega in vsakdanjega »političnega« bivanja v svojem domačem prebivališču, se pokaže, da je v tem *prebivanju* samem tisto, kar – na prvi pogled neočitno – »upravlja« človeka vtem, ko mu dodeljuje in odmerja *postavo* ali *zakon*. To pomeni, da se iz odprtosti ali razklenjenosti – torej resnica kot razkritosti – biti bivajočega v celoti določajo in odmerjajo človekovo mesto in možni načini obnašanja in ravnanja v tej celoti, ki je svet. V razkritosti ali resnici, katere grško ime je *alétheia*, je tisto *pravo*, ki vse upravlja v tem, ko dodeljuje in odreja *postavo* ali *zakon* v prej naznačenem smislu. To *pravo* se imenuje *dike*: to je tisto, kar daje *postavo* in kar tako vlada. *Pravo* ali *pravičnost* sama, *dike*, je usoda smrtnikov (*haute dike esti broton*),⁸ ki jim dodeljuje tisto, česar so deležni kot smrtniki, in ki dodeljuje tudi bogovom tisto, česar so deležni kot nesmrtniki. Vlada skratka vsemu in vsakemu dodeljujoč mu, kar mu gre. Obenem pomeni *dike* tudi nravi, rabe, izročila, običaje, torej tisto, kar spada v *éthos* in *nómos*. Posebej je treba opozoriti na to, da je *dike* tisto, silno vladajoče, pri katerem praizvorno prebiva (stoji pri *epístasthai* kot praizvoru *epistémē*, znanosti) človek kot *bitje resnice* v smislu razkritosti vsega in ki mu dodeljuje in odreja *postavo* ali *zakon*. Pa ne le človeku: *dike* je tisto vladajoče in *pravo*, ki upravlja tudi vse in vsako bivajoče v tem, kaj in kako je. *Dike* kot tisto, ki takó vlada in je tako *pravo*, je izvorno grško bistvo *pravice* ali *pravičnosti*. Človekova usoda je v *poslušnosti* temu bistvu pravičnosti. Zakoni v našem, modernem smislu docela zakrivajo to izvorno bistvo pravega in pravice; to pa še prav posebej s svojim izvirom iz *volje*: bodi boga, kralja, naroda, razreda, stranke ali diktatorja. Mimogrede rečeno: glede na prej naznačeni bistveni in izvorni smisel *dike*,⁹ sta v grškem najvišjem smislu dobra tisti državni ustroj (*politeia*) in po svojem izvajanju tista politika (*he politiké téchne*), ki imata svoj izvor v poslušnosti, izvornemu bistvu *dike*. Toda *politeia* ni le državni ustroj, ampak tudi udeležba državljanov v upravljanju državnih zadev. Takšno državo in takšno politiko pa je treba zmeraj in zmeraj znova izbojevati in izsporiti, ker nikdar ni enkrat za vselej dana in tudi ne nujna. Šele iz takega boja in spora v *poslušnosti* izvorno vladajočemu *pravemu* – *dike* – je grški *demos* svoboden, samostojen narod svoje *pólis*, s svojo *politeia*: državnim ustrojem in udeležbo državljanov v upravljanju državnih zadev. Toda možni posluh obdaja zmeraj možni in navadno pri mnogih, prevladujoči neposluh, izhajajoč iz nemara in prikritosti izvirnega s tradicijo ipd. Od tod neogibnost boja in spora.

Nómos je torej v *naznačenem smislu* dodeljena postava človeku kot »političnemu« bitju svobode.

Toda *pólis* kot mesto je obenem *tópos*: kraj ali čvrsto mesto orientacije ali orientiranosti, vendar ne zgolj v smislu geografske topologije. Po svojem korenu (*sta, histemi*) bi *tópos* bil tisto čvrsto mesto, glede na katero in po katerem ima vse in vsako svoje stanje, v katerem postavljeno *stoji* (*histemi*: postaviti, stati), v katerem mu je dodeljeno lastno »stališče« ali »stanovitost«. Iz mesta *odprtosti* tega svojega stanja ali postavljenosti na svojem mestu je zato *pregledno in razvidno* v svojem »kju« in razmerju do drugega, kakor tudi v svojem »izgledu«, torej v tem, kaj in kako je. Če pomislimo na »orientiranost« človeka v celoti bivajočega, je tak *tópos* izvorno šele v *polisu* in ga »dodeljuje« šele *dike*. Brez take »orientiranosti« v celoti bivajočega ni človeka kot bitja svobode.

Toda svoboda za grškega človeka, svoboda demosa kot samostojnega naroda ni v kakem indeterminizmu volje, ni v prosti izbiri in poljubnih odločitvah, ni kaka umna avtonomija samodoločanja in samodoločanja, ni v kaki samozakonodajnosti volje in tudi ne kaka spoznana nujnost. Takšna in podobna pojmovanja so mnogo poznejša. Izvorno grško izkušena svoboda je izpostavljenost v odprtosti in razklenjenosti vsega in vsakega bivajočega v njegovi nevarni biti, katere silovitosti se je mogoče postaviti po robu s silovitostjo, prežeto z znanjem in izhajajoč pri tem iz svojega mesta, imajoč oporo v njem. Ta svoboda je v tveganem in usodnem preboju zavarovanih mej svojega prebivališča in silovitem vdoru v vsa, še tako daljna področja bivajočega, v vsa okolja živečega, ko se prav s tem silovitim prebojem in vdorom, ki je vedno spopad in boj, dogaja *razklepanje* in *o-svojevanje* vsega in vsakega bivajočega, vsega in vsakega živečega v tem, kaj in kako je, torej v svoji nevarni biti, ki se prikazuje kot *phýsis*. Obenem se s tem istim dogodkom spopada razklene in o-svoji tudi človek sam v svoji nevarni biti. S tem se šele izvorno izkaže, *kaj in kako* in *kdo* je človek. Človek se izkaže tako kot bitje, ki ni vezano na kako omejeno okolje kakor žival oz. vse vrste živečega, ampak je izpostavljeno tvegani razklenjenosti vsega in vsakega v njegovi nevarni biti in je tako tudi sam v svoji biti ne-varno bitje. Človek v svojem bivanju ni vezan in ujet v kako omejeno okolje bivajočega, ampak je *prost* v odprtosti bivajočega v celoti. Tako je človek *bitje sveta*; in to nikakor ni zgolj kako okolje. Ta svoboda človeškega bitja v takšni razklenjenosti in o-svojenosti vsega je sama že resnica kot *razkritost* bivajočega v njegovi biti: *človek je izvorno bitje te svobode in te resnice*, katere grško ime je *aletheia*. To svobodo in resnico jemlje nase v sobivanju z drugimi; in šele po *takem* so-bivanju je grški *demos*: svobodni narod svoje *polis* in »ima« tu svojo zgodovino; natančneje: je bitje zgodovine svoje *polis*. Šele na tej podlagi je *polis* država.

Toda tako, namreč v doslej prikazanem smislu biva le *Grk, Helen*, ker je ob svojem času samo on bitje *logosa*, govoreče bitje; samo on »ima logos«, medtem ko so druga ljudstva *barbari*: v njihovem blebetanju manjka grški logos. S skrivnostno zgodbo helenskega, grškega *logosa*, zedinjenega v *praizvorni istosti* z *phýsis*, kar je obenem dogodek konca starega mita, se odpre helenskemu (novemu, zgodovinskemu) človeku možnost onega silovitega večjega preboja in vdora v vse in vsako bivajoče, *razklepajoč* in *o-svojujoč* ga v tem, kaj in kako je, torej v njegovi biti (*phýsis*). To kaže, da je človek te skrivnostne zgodbe, namreč helenski človek, izvorno svetovno-zgodovinsko bitje ali bitje zgodovine in sveta le kot *bitje logosa*, kot logosu pripadajoče bitje, kot bitje, ki *ga »ima« logos*. Tako grški človek ne biva zato, ker pač zgolj zna govoriti ali ker poseduje zmožnost jezika in »jezikovanja«, ampak samo kot *bitje logosa*. V tem je še zmeraj skrivnostno bistvo helenskega logosa in nezvedljivost njegove zgodbe. Zgolj jezikovno zmožnost imajo tudi barbari, ki pa v nasprotju s Heleni so barbari zato, ker v vsem njihovem »blebetanju« manjka *logos*. Takšno zgolj jezikovno zmožnost, torej zgolj jezik, so Grki imenovali *glossa*; *glosses charin* pomeni npr. pri Aishilu »zavoljo blebета«. Pa vendar je *lógos prav-zaprav govor*. Primeren preprost prevod grške besede »lógos«, mimo vseh poznejših filozofskih razlag, je beseda »govor« ali »beseda« (kot *poved*). Toda izvorno bistvo logosa dojamemo le, če *govor* ali *besedo* razumemo iz začetne zgodbe grške človeškosti (torej iz začetka ali »počela« evropske zgodovine in evropskega sveta), ne pa iz poznejših filozofskih, znanstvenih, lingvističnih ipd. razlag govora ali pa iz kakih vsakdanjih samoumevnosti. Tak poskus pa nikakor ni preprost. Po dveh in pol tisočletjih je bil v našem času *Heidegger* tisti, ki je izvorno premislil začetno bistvo grškega *logosa*.¹⁰

Naš premislek v grobem in od daleč nakazuje izvorno grško zgodovinsko človeškost. Usodnost grške človeškosti je mogoče – morda prej kakor iz njihove filozofije – zaslutiti iz njihove *tragedije*. Grška tragedija govori iz naznačene izkušnje bistva *helenskega* človeka. Natančneje rečeno: grška tragedija je pesniški zasnutek

helenskega človeka takega zgodovinskega bistva. Je glede na izvorni smisel *polis* mišljeni grški ali helenski »politični« *mýthos*; zgodba zgodovine in sveta helenskega človeka, grškega demosa. In ta *zgodba* (kot tisto, kar je zgodilo grški svet, grško zgodovino, grškega človeka) je začetek zahodne zgodovine, začetek Evrope v njenem bistvenem, ne geografskem smislu. S to *zgodbo* se »zamenja« *mýthos* z novim, ki je *mýthos* – *logos* (naš prevod besede »*mýthos*« je »zgodba«). Evropska zgodovina se ni začela s tem in tako, da je grški človek postal razvojno pametnejši in je zato s filozofijo premagal mit; pametnejši pa da je postal, ker je npr. razvil svoj produkcijski način na višjo stopnjo in je z delitvijo dela lahko prišlo tudi do ločitve umskega in fizičnega dela, ker je bila posebna plast ljudi rešena fizičnega dela in se je lahko posvečala samo teoriji: filozofiji, čisti znanosti, umetnosti ipd. Take razlage so plehke s svojimi že načelnimi poenostavitvami.¹¹ Ampak filozofija sama, skupaj z znanostjo, umetnostjo in vsem drugim (torej tudi celotnim produkcijskim načinom) spada v *zgodbo logosa*, ki je obenem zgodba novega, zgodovinsko-svetovnega človeka. In na začetku Evrope je to Grk, *Helen*. Tudi grška filozofija v svoji gigantski bitki za bit (*gigantomachía perí tes ousías*, kakor pravi Aristotel) iz-bojuje novi grški »politični« *mythos* in je tako istoizvorna s *tragedijo*. Obe istoizvorni v *oni epohalni zgodbi*, ki ostaja v svoji edinstvenosti nezvedljiva skrivnost, zasnavljata novega grškega človeka v njegovi nezaslišani in tvegani svobodi. Prvi zbor Sofoklejeve *Antigone* govori prav o tej svobodi in o tej resnici kot tistem, po čemer zdaj človek je človek: v svoji silovitosti najgrozljivejše bitje. Vendar je grški človek v tej svoji dionizični grozljivosti obenem najbolj *umerjeno*, apolinično bitje; torej takšno bitje, ki ukroti dionizično grozljivo silovitost v sijajno obliko. Dionizičnim podobni kultu barbarskih ljudstev nimajo svojega dopolnila v grški podobni apolinični strogosti in umerjenosti – *meri* – sijajne oblike in stvaritve, ki premaguje in kroti razkrajajoče grozljive sile s svojo mero. Brez apoliničnega ni kulture. Nietzsche je bil prvi, ki je v modernem času z odkritjem *dionizičnega* in *apoliničnega* elementa grške tragedije misleč izkusil takšno bistvo in mesto grške tragedije v grškem svetu. In videti je, da je prav v logosu bistvo vsega apoliničnega kot tistega, kar vse do danes nosi evropsko kulturo. Pozneje je Heidegger iz izvirnejšega izhodišča premislil to zadevo na doslej nepresežen način.

V okviru našega sedanjega premisleka o bistvu etničnega se nikakor ni mogoče spuščati v podrobnejšo razlago grškega bistva človeka, demosa, polisa itd. Toda že to, kar je bilo rečeno, nekako izpodbija naše vodilno vprašanje o bistvu etničnega kot temeljnega značaja človeškega bivanja. Besedo »etnično« imamo od grške besede »*ethnos*«, ta pa očitno ne govori iz prej opisanega bistvenega okrožja prvin grško razumljene človeškosti. Sledeč tradiciji mnogih teorij o naciji, narodu, etnosu in sledeč tradiciji same etnologije, se nam je kar z neko samoumevnostjo zastavljalo vprašanje o etničnem kot nečem bistveno človeškem. Zdaj pa nam je ta beseda grškega izvora nekako kar onemela: pri človeškosti očitno ni smiselno govoriti o etničnosti, saj gre za nekaj drugega. Očitno gre za *prvine*, ki nam jih nakazujejo besede *dēmos* in *pólis*, *ethos*, *nómos*, (alétheia – dike), v isto zedinjena *lógos* in *phýsis*, dalje *tópos*, *mýthos* idr. Torej *prvine*, ki se nam v svoji izvornosti še izmikajo, vendar ne dokončno zapirajo. *Sovisje teh prvin nam nakazuje presenetljivo bistvo človeka kot bitja zgodovine in sveta*. Videti je, da govorjenje o etničnem značaju človeškega bivanja gleda na človeka nekako vnanje, kot kaj tujega, s tem pa gre ravno mimo lastne »notranje« bistvene *svojosti* človeka. Tako se namreč sedaj prikazuje ta zadeva glede na naznačeno grško rabo besede »*ethnos*« in njen smisel nasproti *demosu*, še posebej pa glede na prej omenjeno tradicijo etnologije. Vendar tradicija nikakor ni kaj poljubnega in je zato tudi ni mogoče kar odpraviti ali spremeniti s káko samovoljno gesto. Zato se tudi mi zdaj ne bomo odpovedali govorjenju o *etničnem* in o *etničnosti*, saj za tisto, na kar nekako že ves čas meri naše vprašanje o etničnem, najbrž ne bi mogli izumiti kakega primernejšega imena. Najbrž pa tudi ni kake ne-

premostljive ovire za to, da ne bi mogli ali smeli smisla etničnega »poglobiti« in premakniti tako, da bi v okviru našega razmišljanja ta beseda govorila iz okrožja tistih prvin, ki jih je označil prejšnji premislek. S tem premikom nam *etnično* imenuje *izvorno okrožje prej naznačenih sovisnih prvin*; in prav na to izvorno okrožje je merilo in meri naše vprašanje o bistvu etničnega. Če pa to sprejmemo, potem prej podana skica onih izvornih in sovisnih prvin daje pravzaprav že obris *bistvenega ustroja etničnosti*, torej tistega, kar smo v teku celotnega premisleka imenovali tudi »etnična struktura«. Ta »skica« nam daje takorekoč neko metodično-vsebinsko celostno *predrazumevanje* bistva etničnega, ki nam bo nepogrešljivo vodilo pri nadaljnji eksplikaciji ustrojenih potez etničnega. To, na kar tu merimo z vprašanjem o bistvu etničnega in kar nakazuje prej podana skica sovisja onih izvornih prvin, spada v *predpostavko* etnološke znanosti in ni, niti ne more postati tema ali predmet njenih raziskav ali teorij. To je tisto, kar je in ostaja zunaj njenega polja. Zato pa etnološka znanost kot znanost tudi ne more posegati v razpravo o *bistvu etničnega*, če se drži svoje znanstveno disciplinske možnosti. Etnologija sama ne more postati tema svoje lastne raziskave, ker se na polju svojega znanstvenega raziskovanja nikoli ne sreča s samo seboj kakor s kakšno etnično sestavino, da bi tako ugotovila, kaj je in po čem je etnologija kot znanost. S tem je obenem rečeno, da je tudi bistveni pojem etničnega zunaj polja etnološkega raziskovanja in tudi zunaj polja raziskovanja drugih družboslovnih znanosti. Kljub temu prevladuje danes tematično neraziskano in nepreverjeno mnenje, da bo mogoče iz neznankega obilja zbranih znanj o vseh mogočih najrazličnejših »kulturah« najrazličnejših ljudstev, od divjakov do visoko razvitih »civilizacij« s celega planeta, iz sedanjega časa in iz preteklih časov, takorekoč komparativno in s pomočjo abstrahiranja in tipiziranja ipd., morda pa celo s sodobno računalniško obdelavo izpostaviti bistveni ustroj zgodovinsko svetovnega prebivanja človeka kot bitja zgodovine in sveta. Toda tisto, kar iz takega početja prihaja in sploh lahko prihaja, je nekaj popolnoma drugega. Tak, do priskutnosti razmahnjen in vsakemu načelnemu pomisleku sovražen sinkretizem docela zgreši in s tem obenem prikriva faktično etnični ustroj prebivanja človeka kot bitja zgodovine in sveta, ker nikdar izvorno ne premisli faktične zgodovinskosti in svetovnosti človeškega bitja. Namreč etnični ustroj, ki ga mislimo v našem prej naznačenem »poglobljenem« smislu etničnosti. Kaj pomaga vse še tako »znanstveno« izpeljano zbiranje, kompariranje, tipiziranje, destiliranje ipd., če ga kot nepremišljeni pred-sodki uravnava vulgarno in tradicionalno-vsakdanje pred-razumevanje sveta in zgodovine? Takšno početje iz dneva v dan le povečuje zmedo, zadrego in brezizhodnost pri najboljših, namreč pri takšnih, katerih čut in slutnja za izvorno še nista docela otopela v hrupu mašinerije sodobnih tovarn znanja.

Če se ozremo nazaj na tisto, kar smo govorili o etničnosti živalskih združb, o etničnosti kot značaju bistvenih *okolij* različnih vrst živečega, da bi tako pojasnili grško rabo besede »*ethnos*«, se to zdaj kaže kot neprenosljivo na človeka, če ga jemljemo v njegovi človeškosti. Kljub temu pa je v prikazu etničnosti živečega neka analogija z etničnostjo človeškega bitja v našem smislu. To je npr. analogija med bistvenim *okoljem* živečega in *svetom*, po katerem je človek bitje sveta. Prekoračiti to zgolj analogijo pa ni dopustno. Ne gre samo za nedopusten prenos česa živalskega na človeka, ampak se nam lahko zgodi tudi to, da je tudi opis bistvenega okolja kakkega živalsko-živečega že neka projekcija človeškosti na žival. Tudi s tem se namreč pogosto srečujemo, posebno ko nam npr. poučna televizija prikazuje »živalski svet« v popolni zamegljenosti smisla sveta.

Dalje moramo omeniti, da tisto, na kar merimo z vprašanjem o etničnem, ni niti iskanje kake definicije etnosa ali sploh kakršne koli oblike skupnosti, niti ni konstruiranje kakkega idealnega tipa ali modela ali vzorca kakršne koli skupnosti. Tok našega celotnega razmišljanja dovolj razločno kaže, da s tem vprašanjem zapuščamo tudi tla vsakega teoretiziranja o naciji, narodu in etnosu, ker je naše vpra-

šanje o etničnem zasnovano z epohalno-zgodovinskim pri-hodom *konca* nacije, ki se nakazuje iz prikazanega končnega pojma nacije in z njim pojavljajoče se *diafore* človeškega zgodovinskega bitja.

V nadaljevanju bom poskusil izpeljati nekaj najosnovnejših strukturnih prvin etničnega iz izvornih fenomenov samih, ne da bi te fenomene iskal v starem grškem svetu. Odločilno je namreč, da te fenomene ali prvine zagledamo v lastnem faktičnem človeškem prebivanju in se tako ovemo njihove »možnostne aktualnosti«.

Da je *etničnost* v smislu prej naznačenega sovisja prvin starega grškega sveta nekaj bistveno človeškega, sprejemamo tu za izhodišče našega premisleka. Vprašanje o bistvu etničnega je kot vprašanje o etnični strukturi samo že neko vprašanje o bistvu človeka. Če gledamo iz tistega, na kar meri naše vprašanje o bistvu etničnega in kar se nam v neki daljavi nakazuje iz sovisja prvin starega grškega sveta, potem je takšno vprašanje o bistvu etničnega celo edinstveno in najtehtnejše vprašanje o *bistvu človeka*. Vprašanje o bistvu etničnega ali o etnični strukturi spada v takšno ontologijo človeškosti, ki le-te ne prikazuje skozi vidik živalskosti in ki človeka ne jemlje kot neko svojevrstno bivajoče, ki se od drugega bivajočega razlikuje in razločuje po neki – kakršni koli že – kategorialno določljivi vrstni ali rodovni lastnosti ali kompleksnem kategorialnem predikatu, kjer je razvitje kompleksnosti tega predikata razvito pojmovanje človeka. *Ontologija* človeškosti je eksplikacija ustrojenih prvin ali strukturnih momentov oz. značajev človeškega *bivanja* (torej »*biti*« v verbalnem, ne substantivnem smislu). Zato ustrojne prvine človeškosti niso kake lastnosti na kakem bivajočem, jih zato tudi ni mogoče kategorialno določati, niti ni mogoče človeka definirati v tradicionalnem smislu definicije. To pomeni, da ontologija človeškosti, ki razume svoje možnosti in intencije, ne meri na *kako bistvo* človeka v tradicionalnem smislu bistva. Človeško-ontološko nam pomeni *bistvo* človeka: *odstrtost* ali *odkritost* celote sovisja strukturnih momentov lastnega bivanja v čutu, razumevanju in slovu (govoru),¹² vendar tako, da obenem šele ta odprtost ali odkritost lastnega bivanja konstituira to občutljivost, razumevanje in slovje. Nekoliko drugače rečeno: bistvo človeškega bitja je v tem, da JE na način prebivanja v svetu, kjer ta JE pomeni *odkritost* njegovega prebivanja njemu samemu, pri čemer ta odkritost v krožnem smislu konstituira njegovo občutljivost, razumevanje in slovje. »Krog« je v tem, da občutljivost, razumevanje in slovje so po odprtosti in da je ta po njih. To je krog v prikazu istoizvornosti te odprtosti ali razklenjenosti ter občutljivosti, razumevanja in slovja. V naznačenem smislu rečemo: bistvo človeškega bitja je odprto prebivanje v svetu. Človeško *bivanje* je namreč zmeraj *prebivanje v svetu*. Naloga ontologije človeškosti je, da analitično razvije konstitutivne strukturne momente sovisne celote prebivanja človeškega bitja v svetu. Z vidika naših vprašanj je treba sedaj omeniti to, da obsega ta naloga na eni strani analitično razvitje konstitutivnih struktur človeškega *bitja* kot *sobitja* iz njegovega *sobivanja* v svetu, s čimer je predzarisana pot za eksplikacijo *biti* ljudstva ali naroda. Na drugi strani pa obsega ta naloga analitično razvitje konstitucije *sveta* kot tistega, v čemer človeško bitje in sobitje zmeraj že prebiva kot bistveno svetovno bitje. Konstitucija *sveta* človeškega prebivanja se pokaže najprej iz celote sovisja medsebojno napotitvenih zvez človeških *rab* in *rabnega* v najširšem smislu teh besed. *Raba* in *rabno* označujeta *delo* v njegovi *faktičnosti*, vendar *delo* v tistem širokem smislu besede, ki je docela zunaj kategorialne ekonomske ali proizvodne določenosti in se tudi ne pokriva z gramatikalnim smislom dela. Beseda »delo« je preveč obremenjena s temi pomeni, zato bomo raje govorili o *rabi* in *rabnem*. To pa še zaradi posebnega razloga. Videli smo že, da so v znanstvenih razpravah o etničnem zmeraj omenjali mnogotere rabe in »običaje«, ne da bi bil pojasnjen njihov človeško-ontološki izvor in smisel, namreč njihov *način biti*. Spominjamo se tudi Webrove omembe »vsakdanjega načina življenja«, ki da je skupaj z jezikom najpomembnejša predpostavka formiranja skupnosti. Toda tudi to je ostalo v svojem ontološkem smislu docela nepojasnjeno.

Prav analitična eksplikacija *rab in rabnega* v njihovem *ontološkem smislu*, se pravi v njihovi lastni svojstveni *biti*, ki kot sovisna celota soizpolnjuje konstitucijo *sveta* človeškega prebivanja, je izvorna ontološka pojasnitev »vsakdanjega načina življenja«, torej: *prebivanja* človeškega bitja v svetu. Sovisje medsebojno napotitvenih zvez *rab in rabnega* kot celota »je« svet: v *tej* sovisni celoti je konstitucija sveta. Ontološki smisel (bit) teh zvez *rab in rabnega* je *namenskost* ali *namenjenost*. Kladiivo je za zabijanje, svinčnik je za pisanje, nebo je za ... itd.; vsako je za nekaj in pisanje je spet za nekaj ... itd.; vsako je za kaj, le človeško bitje »je« zavoljo prebivanja. Kladiivo je za zabijanje, zabijanje je za pritrditev strehe, streha je za to, da zavaruje človeško bitje, to varstvo je za to, da bi to bitje moglo biti, tj. prebivati v svetu, to prebivanje samo pa »je« zavoljo prebivanja samega. Pri tem se ta vsakokratni »rabnik« »je za ...« in tudi »končni« »zavoljo« ne odkrivajo teoretičnemu opazovanju, ampak le neki pre-vidnosti, kakor je lastna samim opravičilo. Ker pa človeško bitje v svoji posameznosti ni nikdar eno in edino, ampak vedno že in predvsem v skupnem svetu soprebivajoče sobitje z drugimi, je šele to soprebivajoče sobitje tisto, kar v svoji breznamenski odkritosti ali razklenjenosti svojega prebivanja odpira tisti »prostor« ali *mesto* takšne biti – namreč namenskosti – sovisne celote *rab in rabnega*. Ne docela primerno bi glede na tradicijo lahko rekli takole: šele bitje kot sobitje je »subjekt« sveta. Pri tem ta »subjekt« nikakor ni mišljen iz kake subjektivitete, ampak iz one odprtosti prebivanja v svetu.

Sedaj pa moramo opozoriti na izjemno tehtno vprašanje konstitucije tiste sovisne celote medsebojno napotitvenih zvez *rab in rabnega* in z njo obenem celote namenskosti v odprtosti soprebivanja sobitja, ki ji pravimo svet. Kaj to celoto konstituira kot celoto? Rekli smo, da je bistvo človeka odkritost celote sovisja lastnega prebivanja in da se ta odkritost ali razklenjenost konstituira v občutljivosti, razumevanju in slovu, ki jih nosi šele ta odprtost. Poenostavljeno rečeno: človeško bitje v svojem prebivanju v svetu »ve« za to svoje prebivanje; in ta izvorno predteoretična ali »predrefleksijska« »vednost« je zmeraj vnaprejšnja razklenjenost ali odkritost, ki konstituira občutljivost, razumevanje in slovo, v katerih človeško bitje biva. Ta »vednost« torej nikakor ni kako spoznanje, refleksija, pojmovnost, um ali razum ipd., ki so glede na ono razklenjenost zmeraj poznejši. Svet kot namenska celota medsebojno napotitvenih zvez *rab in rabnega* v njihovi lastni biti – namenskosti – se odkriva občutljivosti, razumevanju in slovu kot pomenska celota ali celota pomenskosti. In v tej »apriorni« pomenskosti sveta (one celote) je fundirana govorna artikulacija pomena. Človek ne govori zato, ker ima visoko razvite možgane in se je zmožen naučiti besed in njihovih pomenov, sintaks ipd. Po takem pred-sodku poskušajo razviti govoreči računalnik ali misleči, »inteligenten« stroj. Ampak človek govori zato, ker kot svetovno bitje zmeraj že prebiva v svetu kot »apriorni« pomenskosti in mu je to prebivanje v ... razklenjeno z občutljivostjo in razumevanjem, ki fundirata enakoizvorno slovo kot artikulacijo »apriorne« pomenskosti sveta. Govorjenje zmeraj v neki smeri artikulira vnaprej razkrito pomensko celoto sveta. O »apriornosti« govorim tudi zato, da bi se ogradil pred trdovratnim predsodkom, ki ga nosi evropska filozofska in znanstvena tradicija, da je namreč »svet« tisto, kar je samo na sebi brez pomena, brez smisla, tako da so mu vsi pomeni in smisli pripisani šele od človeka, z nekimi njegovimi teorijami in ideologijami in verami ipd. Do take skrajne perversije »sveta« neogibno pripelje tisti vsepovsod vladajoči temeljni »idea-lizem« odnosa do vsega in vsakega, ki uravnava tudi vso »prakso« in zaobsega tudi vsak realizem, pragmatizem, materializem, vključno dialektični in historični itd. V nasprotju s tem že zelo dolgotrajnim predsodkom se ontologiji človeškosti odkriva svet kot celota pomenskosti pred vsakimi teorijami, ideologijami, verami in podobnimi poznejšimi osmišljanji. Svet se kot celota pomena konstituira v oni odprtosti lastnega prebivanja tako prebivajočemu človeškemu bitju oz. sobitju. Ta odprtost je izvorno mesto občutljivosti, razumevanja in slova, kakor tudi mesto ce-

lote medsebojno napotitvenih zvez in namenskosti rab in rabnega (se pravi vsega »bivajočega«, s katerim se človeško bitje v svetu srečuje). S tem se nakazuje, da občutljivost, razumevanje in slovje spadajo v izvorno tkivo tako konstituirane »apriorne« celote pomenskosti, ki ji pravimo svet. Izvorno ta celota pomenskosti – svet – kot tako odkrita ni tudi že artikulirana. Šele govor – slovje – artikulira to pomenskost sveta tako, da je ta govorna artikulacija pomena sveta poslušna bistvu slovja. Zato občutljivost, razumevanje in slovje niso kake subjektivne človekove zmožnosti, s katerimi se on kot s kakimi komunikacijskimi napravami ali »kanali« v svoji zaprti notranjosti informira o »vnajmanj svetu«. Nasprotno, občutljivost, razumevanje in slovje (in z njimi mišljenje) so *zmeraj že* »zunaj«, pri pomenskosti sveta prav zato, ker je bistvo človeškega bitja prebivanje v svetu.

Toda z vidika osnovnih vprašanj našega premisleka je treba sedaj opozoriti na to, da je tako konstituiran svet *etnično strukturirana celota pomenskosti*. *Etnična struktura »daje«* neko lastno *faktičnost so-prebivanju človeškega so-bitja v svetu*. Ta zveza zahteva posebno pojasnilo.

To, kar z nekim pridržkom imenujem tu »ontologija človeškosti«, se v zgodovini evropske misli prvič pojavi s Heideggerjevim delom *Sein und Zeit*. Heideggerjev preboj k ontologiji človeškosti je postal mogoč na podlagi Husserlove fenomenologije in njegove teorije »Umwelt-a«. Prej naznačeni grobi opis pglavitnih potez in poti ontologije človeškosti sledi Heideggerjevim eksistencialnim analizam iz njegovega dela *Sein und Zeit*. Vendar moram s tem v zvezi omeniti, da prej naznačena ontologija človeškosti ni dobeseden prenos zadevnih Heideggerjevih izvajanj, ker Heideggerjevih formulacij iz S.u.Z. – po moji izkušnji – ni mogoče prevesti v slovenščino brez popačenja slovenščine in Heideggerjeve misli. Mogoče je le v slovenščini izvorno *pre-misliti* tisto *zadevo*, ki jo odkriva Heideggerjev *Sein und Zeit*. Tak poskus nikakor ni kaj samoumevnega, zahteva pa maksimalen napor, kar kažejo že naznačeni nastavki. Dalje je treba omeniti, da je Heidegger razvil ontologijo človeškosti le kot neizbežen vmesni korak k eksplikaciji »smisla biti sploh«. Ontologija človeškosti ni bila Heideggerjev glavni cilj, ampak neogiben korak na poti k »interpretaciji časa kot možnega horizonta vsakega razumevanja biti«, kakor sam pravi v predgovodu k temu svojemu delu. Heidegger odpira z njo ta horizont, vendar ni izčrpal njenih možnosti, niti ni tega takrat še nameraval. Zato Heidegger v *Sein und Zeit* nikakor ni izpeljal vseh možnih tem ontologije človeškosti. Ena taka, nikakor ne neznatna, ampak izjemno tehtna tema je *problem »etničnosti« človeškega bitja*; je problem etnične strukture prebivanja človeškega bitja v svetu, kar obenem pomeni: etnične strukturiranosti *sveta* človeškega prebivanja. Ta tema je ostala tudi le kot problem ali vprašanje popolnoma nenačeta, čeprav je Heidegger videl tehtnost ontologije človeškosti za etnologijo (glej npr. S. u. Z., paragr. 11). Tako se nam, če sledimo našemu vprašanju o *bistvu etničnega*, zastavlja *nepoljubna* naloga, da razvijemo ontološko vprašanje človeškosti v njeni konkretni faktičnosti, ki je etničnost. Človeškost je konkretna, ker je *zraščena* z etničnim. Ontologija človeškosti nikakor ne more odriniti faktičnosti mnogoterih govoric – »jezikov« – kot nečesa nebitvenega. Lahko, da je za moderno znanost, posebno še v njeni matematizirani obliki, različnost govoric ali slovja nebitvena. Toda že če prisluhnemo poeziji, se pokaže, da te razlike nikakor niso nebitvene. Pristna poezija ali slovstvo v visokem pomenu te besede nosi usodno zgodbo svojega ljudstva ali naroda in sveta, kar nikoli ni niti nebitveno niti ni prevedljivo v kak drug »jezik«. Da pa se to dejstvo zares pristno tiče faktične človeškosti, je neoporečno. S tem pa se nam zastavlja naloga, da poskusimo izpeljati ontologijo človeškosti v njeni *faktični etnični konkretnosti*. Od tod prejšnja trditev, da etnična struktura »daje« neko lastno faktičnost *so-prebivanju človeškega so-bitja v svetu*. Izpolnjevanje te naloge se sicer zadržuje v obzorju ontologije človeškosti, kakor jo je odprl Heidegger, vendar si mora pri tem uti-

rati še neutrto pot. V okviru našega sedanjega premisleka lahko v tej smeri razvijemo le nekaj programskih smernic te poti.

Rekli smo, da je bistvo človeškega bitja odprto prebivanje v svetu. Toda to prebivanje v svetu dojamemo v njegovi faktični konkretnosti šele, ko se odkrije njegov etnični značaj in se pokaže kot *domovanje v domovini*. To pa, namreč taka »zveza«, zahteva načelno izpeljavo, saj se ni mogoče zadovoljiti z zgolj prepričanjem ali verovanjem. Če govorimo tu o *faktičnosti*, je treba to faktičnost terminološko precizirati. Kaj je tisto, kar v obzorju ontologije človeškosti imenujemo faktičnost? Odgovor zahteva zbrano pozornost, ker je ta zadeva sama v svoji elementarni prvin-skosti skrivnostna, težko ugledljiva. Človeško bitje kot BIT-JE biva tako, da mu je v tem bivanju razklenjeno ali odkrito to bivanje samo (namreč »bit«, se pravi *bivanje* »zanj« JE), da torej »ve«, *da je*. To »védenje« ni teoretično, ni refleksija jaza (ni kartezijanski *ego cogito, ergo, sum*), ker je »čutna« razklenjenost bitja v njegovem prebivanju v *svetu* (torej ne v imanenci subjektivnosti samozavedanja). Prav ta odkritost ali razklenjenost sebe-zadevajočega »da je«, izpolnjuje osnovni smisel faktičnosti bitja. Konstitutivni enakoizvorni momenti ali prvine te razklenjenosti ali odkritosti lastnega bivanja – in to pomeni: prebivanja v svetu – so občutljivost, razumevanje in slovje. Ta bitju zmeraj že lastna razklenjenost tega, *da je*, je terminološko označena kot *faktičnost*. In ker bitje zmeraj že prebiva v svetu kot BIT-JE, se z razklenjenostjo ali odkritjem lastnega »da je«, odkriva zmeraj že enakoizvorno tudi svet: kot celota pomenskosti, ki jo šele lahko artikulira slovje z razlago; namreč slovje, ki je enakoizvorno z razumevanjem in občutljivostjo fundirano v odkritosti ali razklenjenosti lastne faktičnosti bitja. Vendar prav zato, ker so za to odkritost bivanja sebe (bitja) in sveta konstitutivni občutljivost, razumevanje in slovje, je faktičnost te odkritosti konkretna šele, ko se »najde« v svoji *etničnosti*. To pa je mogoče le, ker so občutljivost, razumevanje in slovje kot enakoizvorne konstitutivne prvine te odkritosti zmeraj že *etničnega* značaja. V etničnosti svojega prebivanja v svetu pa se bitje *najde*, ko v tem značaju prvin svoje odkritosti in po njih odkrije svoje prebivanje v svetu in svet svojega prebivanja kot *domovanje v domovini*. Natančneje rečeno: tak, namreč etnični značaj onih prvin odkritosti sveta se v nji sami odkriva šele iz *domovanja v domovini*. S tem je podan principialni nastavek za izpeljavo naše posebne teme ontologije človeškosti v smeri njene etnične konkretnosti. Če se poglobimo v konstitucijo celotne pomenskosti (sveta) kot *mesta* prebivanja sobitja in s tem seveda tudi neke bivanjske celote sobitja, se ta celota razklene ali odkriva kot edinstvena *enota* le, če tisto, kar to razklenjenost ali odkritost prebivanja konstituira, namreč *občutljivost, razumevanje in slovje*, konstituira tudi *so-prebivanje sobitja*. Šele in edinole tako je mogoče, da človeško bitje v svoji posameznosti »razume« početje drugega kot so-prebivajočega. To »početje«, z vsem, kar »opravlja«, pa smo prej imenovali celoto *rab in rabnega*. V to pa spada *vse in vsako*, s čimer se v svetu prebivajoče bitje srečuje. Občutljivost, razumevanje in slovje izvorno niso ločljivi od te celote *rab in rabnega*. V to pa spadata zemlja in nebo z vsem, kar JE na zemlji in na nebu in kar prihaja in odhaja z njegovimi vremen. V tem križišču zemlje in vsega zemskega in neba in njegovih »večnih« vremen ima svoje mesto celota *rab in rabnega*, celota namenskosti bivajočega kakor tudi soprebivanje človeškega sobitja. Zbirajoče mesto te pomenske celote je *svet*. To mesto je kot mesto prebivanja (grška *pólis*!) *domovina*.

V tem križišču je izvorno mesto slovja in s tem tudi izvor njegovega *glasu* ali njegove *uglašenosti*. Glas ali uglasenost slovja torej notranje izvorno pripada domovini v naznačenem smislu. Tu, namreč v ontološki konstituciji *te celote* sveta, ki jo imenujemo domovina, je zaobsežena ali »utemeljena« njena *etnična konkretnost* in enota. Tako konstituirana celota *kot celota* je etnično strukturirana. Na ta način je – če sploh je – mogoče zagledati človeško ontološki smisel in izvornost *domovine* človeškega so-bitja kot neke edinstvene »etničnosti sveta«, ki nikoli ni zvedljiv na

nekakšen svet nasploh. Glede na to človeško-ontološko izvornost in smiselnost domovine se v nji domujoče človeško *so-bitje* izkazuje kot narodno bitje ali *narodna bit*. Domovinska konkretnost človeškega sobitja je narodnost; in tej pripadajo lastna občutljivost, razumevanje in slovje, ki je po svojem glasu ali izvorni uglašenosti »narodni jezik« ali narodna govorica s svojo melodijo in ritmom. Z vsem rečenim pa se nakazuje človeško ontološki smisel in nezvedljivost narodnosti človeškega sobitja kot domujočega v domovini. Vsak narod ima svoj nezvedljiv človeško-ontološki izvor in »smisel«. Narod v tem »smislu« (ki se nam je pokazal tudi, ko smo govorili o grškem demosu) nikakor ni le nekaj prehodnega, kar bo v svoji »posebnosti« odpravljeno na neki dovolj visoki stopnji razvitosti proizvodjalne sile. *Narod* v svoji sedaj naznačeni izvornosti nikakor ni kak družben pojav, ampak je pravzaprav družba sama naroden pojav. Zato narod po svojem takem bistvu ni in ne more biti predmet družbo-slovnih raziskav. Toda narod, kakor ga sedaj mislim v nakazanem izvornem etničnem smislu, se razločuje in rešuje od svoje zedinjenosti s *sistemom moči* (ki vključuje »ekonomijo«, državo, znanost, tehnologijo, industrijo itd.) v tistem smislu, kakor se je to pokazalo iz končnega pojma nacije v 5. poglavju tega premisleka. Narod v tem pri-hodnem »etničnem« smislu, v tej svoji pri-hodni možnosti, ki jo lahko sprejme ali tudi opusti in se razpusti, biva v *diafori* s sistemom moči prav tako kakor tudi faktično in konkretno človeško bitje biva v diafori s seboj kot delavcem ali brezmejno proizvodjalno silo. Svet kot domovina in svet kot vseobsegajoč sistem moči nikakor ni eno in isto. Sistem moči tu seveda ni le politični sistem. *Sistem moči kot svet* obsega in organizira v sebi vse, kar je. Tudi svet kot domovina v našem smislu obsega na neki (danes skoraj docela pozabljen) način vse, kar je. Tako rečeno se zdi, da imamo sedaj dvojje vesoljstev, katerih vsakemu pripada tudi drugačen človek. Vendar ne gre za podvojitev vesoljstva bivajočega, ne gre za dva »svetova«. Sveta tu ne mislimo kot celote navzočega. Izpeljava nakazane ontologije človeškosti pokaže, da gre tu za podvojenost *ontološkega smisla* bivajočega; torej za to, da v svetu kot vseobsegajočem sistemu moči vse in vsako JE na docela drugi način kakor v svetu kot domovini. Svet kot domovina in svet kot vseobsegajoč sistem moči je sicer en sam svet, vendar v njem vse in vsako JE vsakokrat docela drugače, v drugem *smislu biti*. Ta »dvojnost« smisla biti, ki pri-zadeva tudi in predvsem človeka samega, je tisto, kar konstituira *diaforo*, o kateri govorimo. Ta bitna diafora se kaže na mnogo načinov. Na poseben način se kaže v okviru naših vprašanj. *Odpiranje te diafore je tu pri-hod konca nacije kot epohalne zedinjenosti etničnega s sistemom moči*; zedinjenosti, ki je *polastitev* etničnega (naroda v izvornem smislu, *domovine* v prej naznačenem smislu) kot sredstva za lastne cilje moči. Odpiranje te diafore v našem času ni kak mimo nas ali nad nami potekajoč proces, ampak je naša človeška *možnost*, ki jo izpolnjujemo tako, da to diaforo gojimo in »pustimo biti«: da *smo* ta diafora, da *bivamo* kot diafora, da prestajamo to diaforo. Za to pa ni nobene vnanje prisile ali nuje, če prezremo nujo naše človeškosti, ki jo ogroža »svet« kot vsezajemajoč sistem moči.¹³ Takšno možnost je mogoče tudi prezreti in opustiti. Toda v takšni opustitvi se naznanja razpustitev naše narodne identitete, ki pomeni tudi prekinitev naše kontinuitete. Za Slovence bi tak konec nacije pomenil tudi zničenje slovenstva.

Rekli smo, da je svet prebivanja človeškega bitja »apriorna« (tj. pred vsakim teoretičnim, ideološkim, teološkim, filozofskim itd. naknadnim »osmišljanjem« odprta) *celota pomenskosti*, katere odprtost enakoizvorno konstituira ob-čutljivost, razumevanje in slovje. Konstitucija sveta kot takšne celote pomenskosti se v svoji odprtosti kaže kot domovina narodne biti. Takšna konstitucija sveta se kaže na eni strani iz medsebojno napotitvenih zvez celote rab in rabnega v celoti njihove namenskosti in na drugi strani iz celote samobitnega (tj. ne za kaj drugega namenjenega) *prebivanja* človeškega so-bitja kot *domovanja* v domovini. Odprtost ali razklenjenost te vnaprejšnje pomenske celote konstituira, kot rečeno, enakoizvorno

ob-čutljivost, razumevanje in slovje ter tako pripadajo tej celoti, ki je zmeraj že *etnično strukturirana*. V teh treh je fundiran *glas* ali uglasenost (»uglazbenost«) slovja v konkretni (narodni) govorici, ki je artikulacija vnaprejšnje celote pomenskosti sveta ali domovine domovanja naroda. Očitno je, da je slovje kot narodna govorica fundirano v celoti medsebojno napotitvenih zvez rab in rabnega v njihovi namenskosti. Toda je neka izjemna »artikulacija« te celote pomenskosti sveta-domovine, ki se ne zadržuje pri tem ali onem, ampak jemlje v mar to celoto kot celoto, njeno zgodovinsko usodo in možnosti. Takšno, *bistvu* slovja v njegovi enakoizvirnosti z ob-čutljivostjo in razumevanjem poslušno, v-mar-jemanje celote pomenskosti sveta-domovine v njenih usodnih zgodovinskih možnostih imenujemo *slovstvo*. Poslušnost razklenjeni celoti pomenskosti sveta-domovine kot v-mar-jemanje in torej *maranje* te celote, je izvorno tuhtanje, ki nosi slovstvo. Slovstvo je v svoji najvišji poklicanosti poslušno brezglasnemu glasu *bistva* slovja; namreč poslušno je razklenjeni celoti pomenskosti sveta-domovine kot mesta domovanja človeškega so-bitja, ki je narodno bitje, v njegovih vsakokratnostnih usodno-zgodovinskih možnostih. Slovstvo, poslušno odprtosti te celote v ob-čutljivosti, razumevanju in slovju, »artikulira« to celoto glede njenih usodnih zgodovinskih možnosti in nemožnosti. Brez takšne poslušnosti bistvu slovja je slovstvo brez izvirnosti in brez poklicanosti. Se pravi, da pravzaprav ni slovstvo. V tem smislu pripada slovstvo zmeraj nekemu konkretno narodnemu bitju in je zunaj tega svojega izvirnega mesta ničevno. Izvorno gledano zato slovstvo nima mere v kaki estetiki ali poetiki v tradicionalnem smislu. Če se svet kot domovina izvorno razklepa kot celota pomenskosti in to razklenjenost ali odkritost enakoizvorno konstituirajo ob-čutljivost, razumevanje in slovje, potem je slovstvo tisto edinstveno poslušno v-mar-jemanje in tuhtajoča ubeseditev te celote pomena sveta-domovine, ki je naravnost usodna za zgodovinsko prebivanje narodnega bitja v svetu kot domovanja v domovini, saj mu prav izvirno slovstvo odpira njegove zgodovinske bivanjske možnosti in nemožnosti. To se pravi: šele slovstvo kot na naznačen način fundirano v razklenjenosti te celote pomenskosti (katero razklenjenost konstituirajo enakoizvorno ob-čutljivost, razumevanje in slovje) in poslušno »apriorni« celoti pomenskosti, odkriva še neodkrito »namenskost« (bit) vsega, s čimer se človeško bitje v svojem domovanju v domovini srečuje, pri čemer se s to »namenskostjo« od-kriva tudi škodljivost, grozljivost, strašnost, nevarnost, ki ogroža domovanje. Tako odkriva bivanjske možnosti in nemožnosti samega domovanja narodnega so-bitja v domovini.¹⁴ To je »nalog« ali poklicanost slovstva, njegova izvorna *o-slovljenost* od bistva slovja, ki mu je poslušno; po nji je slovstvo edinstveno in nezamenljivo za narodno bitje. Nobena znanost, nobeno družboslovje, nobeni še tako skrbno izpeljani programi in cilji ne morejo nadomestiti izvirnega slovstva, ker nikoli ne morejo odkriti izvirnih usodnih možnosti in nemožnosti prebivanja narodnega so-bitja v svetu kot domovanja v domovini. Slovstvo v tu naznačenem smislu je bistvo vse »duhovne« kulture narodnega bitja. Če se vprašamo, katere so tiste usodne zgodovinske možnosti in nemožnosti prebivanja našega narodnega so-bitja v svetu kot domovanja v domovini, ki nam jih v našem smislu izvirno slovstvo danes ubeseduje, potem so to tiste možnosti in nemožnosti, ki jih zarisuje konstelacija pri-hoda diafore sveta kot domovine in sveta kot sistema moči; ali konstelacija pri-hoda diafore človeškega bitja in delavca ali žive proizvodilne sile. Konstelacijo te diafore in to diaforo samo prinaša šele slovstvo in zunaj njega kratko malo nima mesta. Zato izvorno slovstvo ni niti nacionalistično niti antinacionalistično, niti socialistično ali napredno itd. Slovstvo je slovstvo: poslušno je celoti pomenskosti domovanja narodnega so-bitja v domovini. Socializem je morda čudovita zadeva, vendar ni nekaj, kar bi imelo samo v sebi svoj namen. Pravim »morda«, ker je smisel socializma tradicije zbledel in se izgubil. Socializem je danes spet vprašanje. Če je socializem to, da bi se moral odpovedati svoji narodnosti in narodni kulturi, svoji domovini itd., če je v socializmu vse to le nekaj nebitvenega in zanemar-

jeno nekje med zadnjimi rečmi njegove pozornosti, ali pa še to ne, potem se takemu socializmu odrekam. Tak socializem je tedaj le drugo ime za sistem moči, ki me dela za visoko razvito delovno žival. Če pa socializem ni to, potem je nekaj, kar ima svoj bitni (človeško ontološki) smisel šele iz domovine in v njeni celoti pomenskosti. Tako se tudi smisel socializma »podvoji« v konstelaciji naznačene diafore, ki zajema vse, kar je.

II. MOŽNOSTI IN NEMOŽNOSTI SLOVENSKEGA NARODA V LUČI TEORIJE

8. Položaj in perspektiva Slovencev kot naroda v Jugoslaviji

V zadnjih letih se je v naši kulturni javnosti okrepilo zanimanje za vprašanja naroda, v prvi vrsti seveda slovenskega naroda in slovenske kulture. Položaj Slovencev kot naroda v sodobnem svetu, posebej pa še položaj Slovencev kot naroda v Jugoslaviji, je tak, da se nam Slovencem neogibno spet zastavljajo vprašanja o lastni narodni usodi. Ta vprašanja se ne zastavljajo v zvezi z ekonomskimi problemi, niti ne na tleh ekonomije in z njo povezane politike, ampak najprej in izrazito na tleh slovenske duhovne kulture in v zvezi z njo. In treba je takoj reči, da zvajanje teh vprašanj na take ali drugačne ekonomske probleme ali gospodarske neskladnosti v Jugoslaviji navadno sledi obrabljenim shemam o ekonomski »bazi« in »nadgradnji«, kamor se prišteva tudi »narodna zavest« in njena »vprašanja«. »Duh« takih razlag je do vulgarnosti poenostavljena in dogmatizirana ideologija marksističnega polit-ekonomizma, ki se ponavlja že kot brezsmiseln in trdovraten predsodek. Smisel takih razlag pa je izmikanje vprašanjem in prikrivanje izvirnega problema. Izvor vprašanj o usodi Slovencev kot naroda namreč ni niti v polit-ekonomskih ali gospodarskih odnosih znotraj Jugoslavije ali v takih odnosih Jugoslavije do drugih držav niti ni v kaki »narodni zavesti« kot epifenomenu teh odnosov, ampak je v *bivanju* slovenskega naroda v lastni domovini ali v *slovenskem narodnem bitju*. *Prebivanje* narodnega bitja v svetu kot *domovanje* v lastni domovini je izvor vprašanj o usodi slovenstva danes, o njegovih možnostih in nemožnostih; in tega izvora ni mogoče reducirati na kakršne koli ekonomske odnose. Res je sicer, da današnji ekonomski odnosi med republikami znotraj Jugoslavije in Jugoslavije kot države do drugih držav zbuja ali aktualizirajo danes različna vprašanja in probleme, ki na različne načine (pri-)zadevajo narode v Jugoslaviji in torej tudi Slovence. Ne gre za to, da bi zanikali ali zmanjševali težo takih vprašanj ali problemov. Vendar slovensko narodno bitje ni zvedljivo na ekonomske odnose, ker je takšno bitje izvorna prava *naše faktične zgodovinske človeškosti*, katere izvirno mesto je globlje od vsakih ekonomskih odnosov, zato pa tudi bolj skrito. Hrupno ospredje neenakomerne gospodarske razvitosti jugoslovanskih republik in avtonomnih pokrajin ter iz nje izhajajoči ekonomski problemi že sami po sebi prikrivajo globlja vprašanja kulture in človeškosti (izvirno etnično-narodna vprašanja). Če se to hrupno ospredje še forsira z ideologijo Delovnega človeka, Dela, osvoboditve dela, združenega dela, več dela, boljšega dela, učinkovitejšega dela temeljnih organizacij združenega dela, delitve dela, delitve po delu, morale dela, neposredne svobodne menjave dela itd., itd., ki z nenehnim obsesivnim in histeričnim ponavljanjem in preplavljanjem javnosti vse bolj polni svojo votlost s priskutnostjo, se s tem zbuja in utrjuje vera, da so vsa človeška vprašanja danes samo še vprašanja dela in njegovih ekonomskih učinkov, da je v delu in združenem delu vsa svoboda in človeškost. Ta ideologija s svojo bohotno abundanco in redundanco spreminja jezik v skorajda že nerazumljiv žargon. Tudi zvajanje vprašanja o usodnih možnostih in nemožnostih slovenskega narodnega bitja danes na ostanke buržoaznega nacionalizma ne bi bilo nič drugega kot posebna

derivacija vulgarnega marksističnega ekonomizma in njegove ideologije Dela ali Delovnega človeka.

Za položaj slovenskega (in tudi vsakega drugega) naroda v Jugoslaviji je danes simptomatična »prekvalifikacija« Slovencev (Hrvatov, Srbov itd.) v delavca ali delovnega človeka, narodov pa v *združeno delo*. Ta »prekvalifikacija« ima svojo metafizično predpostavko in svoj pragmatično politični značaj in cilj, po svoji celotni fakturi pa spada v obzorje nacionalno-državljanske zgodovinske epohe. Izvorno pravzaprav niti ne moremo govoriti o »prekvalifikaciji«, temveč o neki epohalni in zato nepoljubni filozofsko-metafizični samorazlagi *bistva* človeka, kakor je bila na sicer različne načine formulirana v nemški klasični filozofiji in se potem dovršila v Marxovem prevratu te metafizike v *metafiziko dela*, katere derivati so teorija alienacije, teorija kapitala, teorija razrednega ustroja družbe, razrednega boja, revolucije, komunizma itd. vse posebne teorije marksizma. Po Marxovi prevratni metafiziki dela je bistvo človeka v delu kot izkazovanju človeških bistvenih sil, kar pomeni, da je tu človek *izvorno* zagledan kot razvijajoča se živa bistvena proizvodilna sila. Človekova etnično narodna posebnost pa se v obzorju te metafizike dela prikazuje kot zgolj historično dana nebistvena omejenost in meja, ki jo bo človek na svoji razvojni poti k univerzalni rodovni svetovnosti svoje človeškosti (= združenega dela ali žive proizvodilne sile) premagal v univerzalni rodovni skupnosti ali komunizmu, kakor je v dosedanem razvoju premagal že svoje prejšnje zgodovinske omejenosti (plemenske, fevdalne ipd.). Ta derivat metafizike dela v pojmovanju bistva človeka se takorekoč brezpogojno uveljavlja tako v Kardeljevi teoriji naroda (eksplicite razviti v drugem uvodu k *Razvoju slovenskega narodnega vprašanja*) kakor tudi v drugih marksističnih teorijah naroda od Lenina in Stalina naprej.¹⁵ Ta derivat metafizike dela po svojih indoktriniranih sestavinah odločilno sodoloča nacionalno politiko in temeljna politična stališča jugoslovanske partije v Jugoslaviji kot mnogonacionalni državi tako glede njenega ustroja in ureditve kakor tudi glede njene zgodovinske perspektive in s tem mesta, vloge in perspektive v nji zaobseženih narodov. In na naznačeni predpostavki metafizike dela se začne in potem vse bolj nezadržno razmahne ono »prekvalificiranje« Slovencev (Hrvatov, Srbov itd.) v delavce in delovne ljudi ali narodov v *združeno delo*, ki dobiva politično-birokratski pragmatični značaj. *Izvorna metafizika dela postane s tem pragmatična politično-birokratska ideologija*, ki preplavlja vse institucije od ustave do TOZD – »temeljne organizacije združenega dela« – in se z brezmiselnostjo in trdovratnostjo predsodkavalni in množi skozi vse javne medije, v vseh javnih političnih in politično-ekonomskih govorih, razpravah, programih, resolucijah, apelih itd., zasipajoč tudi šole, kulturo in celo zasebno življenje ljudi. Omenjeno »prekvalificiranje« narodnega bitja v *združeno delo* je simptomatično, spada v sindrom mnogih sprevačanj in »prekvalifikacij« stvari, ki bi nam jih lahko pokazala analiza pragmatične ideologije dela in po nji sodoločene prakse pri naši politični birokraciji. Toda v okvirih naših vprašanj nas zanima sedaj samo tista stran te ideologije, ki se tiče vprašanja narodov v Jugoslaviji.

Če se vprašamo, kakšne cilje hoče doseči politična birokracija z »prekvalifikacijo« etnično-narodno določenega človeškega bitja v delavca oz. v *združeno delo*, se pokaže, da gre pravzaprav za dvoje. Najprej je to zapostavljanje etnično narodnega in povzdigovanje na prvo mesto *združenega dela* »očiten dokaz«, da smo v Jugoslaviji že krepko zakorakali naprej v komunizem kot »cilj« zgodovine, kakor ga predstavi Marxova izvorna metafizika dela, in da torej premagujemo zgodovinsko podedovane nacionalne omejenosti. Taka »prekvalifikacija« naj bi torej zaznamovala odločilen premik v razvoju jugoslovanske družbe; in s tem »premikom« bi bilo legitimirano vodstvo v državi. Kot drugo pa je razglasitev človeka za delavca in razglasitev narodnega bitja za *združeno delo* tisto čarobno sredstvo, s katerim politična birokracija na skoraj že magičen način »rešuje« vse nacionalne konflikte in spore

in strahove narodne ogroženosti v Jugoslaviji, ne da bi se ji sploh bilo treba ozirati na faktične izvore in vsebine teh »problemov«. Z najvišjih državnih forumov in od najvišjih nosilcev oblasti slišimo zato najprej o enotnosti naših delovnih ljudi ali o združenem delu in šele nazadnje nekje tudi o enakopravnosti naših narodov in narodnosti. To, da sem Slovenec, sedaj *ni bitno* določilo, ampak je moje bitno določilo to, da sem delavec združenega dela in kot tak bitno nerazličen. To pa, da sem še vedno tudi Slovenec, je po teh »prekvalifikacijah« samo še moja nebitna, naključna omejenost, ki se mi jo sicer prizna, vendar v perspektivi ravno kot nebitno. »Zgodovinski« premik, o katerem govorim, je prinesla in uzakonila ustavna sprememba leta 1974. Ta ustavna sprememba se iz današnje perspektive kaže kot tako tehtna, da se v zvezi z njo govori celo o koncu avnojske Jugoslavije. *Vidoje Žarković* npr. omenja to, ko pravi (glej Dnevnik 12. januarja 1985):

»V zadnjem času je pri nas, zlasti v razpravah o političnem sistemu, precej preprirov in nenačelnega lovljenja ravnotežja tudi glede takih vprašanj, kot so: ali je povezava med sklepi II. zasedanja AVNOJ in ustavnimi reformami iz leta 1974, kakšen je odnos med razrednim in nacionalnim, kakšna je vloga države v našem sistemu, itd. Sklepi II. zasedanja AVNOJ so (...) odprli obdobje in perspektivo nacionalne svobode, enakopravnosti in državnosti v federativni skupnosti, v kateri se šest bakel zlija v eno. Ustavna reforma iz leta 1974 je utrdila te rešitve in odprla obdobje graditve naših republik in naše federacije kot samoupravne skupnosti dela. Kontinuiteta je torej nesporna, vendar je nesporen tudi nov korak naprej. Tega ne vidijo tisti, ki se zdaj vračajo samo k tistim vizijam, ki jih je odprl AVNOJ, ne pa tudi k tistim, ki jih je, izhajajoč iz AVNOJ, odprla ustavna reforma iz leta 1974.«

Navedene besede jasno kažejo, za kaj pravzaprav gre pri ustavni reformi iz leta 1974. Gre namreč za »zgodovinsko preseženje« (beri: zapostavljanje) narodnosti kot bitnega določila človeka. Avnojsko perspektivo nacionalne svobode, enakopravnosti in državnosti v federativni narodni državni skupnosti zamenja sedaj perspektiva graditve naših republik in naše federacije kot samoupravne skupnosti dela. Simbol bakel, ki ga omenja Žarković, se spremeni in dobi popolnoma drugo vsebino. V grbu avnojske Jugoslavije je simbol *petih* gorečih bakel, ki se zlivajo v en plamen. Ta simbol simbolizira pet jugoslovanskih *narodov* (to število narodov je bilo že takrat vprašljivo!), ki se združujejo v eno federativno narodno državo. Sedaj pa ima ta simbol v grbu *šest* bakel, ki primerno duhu ustavne reforme 1974 pravzaprav simbolizirajo šest socialističnih republik, kar je popolnoma nekaj drugega. Trditi, da ta simbol simbolizira šest jugoslovanskih narodov, ne pa šest republik, ki so upravne enote združenega dela, imam za sprenevedanje, ki prezre, da ustavna reforma 1974 ukinja zbor narodov in ga nadomesti z zborom republik in pokrajin, ki ne nastopajo kot *narodne* državnosti. Žarković se je tudi simptomatično »ušteel« pri štetju bakel avnojske Jugoslavije, saj je teh bilo le pet. V perspektivi, ki jo odpira ustavna reforma 1974, torej niso več v prvi vrsti *svobodni narodi*, ki se združujejo v federativno državno skupnost, ampak so neke teritorialno omejene upravne enote *združenega dela* (podsistemi sistema moči), ki se imenujejo socialistične republike. Obenem pa je na podlagi etnično brezraličnega in brezidentitetnega združenega dela sploh nemogoče izpeljati potrebnost uzakonjenja republik in pokrajin in federacije. Obstoj republik in federacije je pojmljiv le iz narodov, vendar pa so narodi kot narodi potisnjeni v nebitnost. To je temeljna slepa pega ustavne reforme 1974. Etnično-narodno bitje in njemu lastna domovina sta odrinjena z brezmejnimi in brezrazličnimi združenimi delom brez identitete, ki mu šele edinole zares in ustavno uzakonjeno pripada socialistični značaj. »Socializem« dobi tako novo vsebino od brezmejnega združenega dela brez identitete. Samo to je vsa njegova vsebina. Ker je izvorno etnično-narodno bitje človeka s svojo izvorno domovinskostjo in torej identiteto odrinjeno v nebitnost, ker je bitno pač le združeno delo, Jugoslavije ne sestavljajo več združeni *narodi*, ampak *združeno delo*, po katerem je ta država »socialistična«. Zato je šele s perspektivo te reforme zares »utemeljena« tudi sprememba imena Jugoslavije: iz avnojske federativne *ljudske* (*narodne*) republike postane

socialistična federativna republika. Njene teritorialno upravne enote niso več *ljudske* ali *narodne* republike kot oblike narodnih državnosti, ampak so *socialistične* republike kot upravne enote brezmejnega in nerazličnega združenega dela, ki je načelno brez identitete. Narodi kot primarne celote s svojimi razlikami in identitetami so pod tem pregrinjalom nevidni, zakriti, *nebitni*. V dosledni izpeljavi zato odpade tudi potreba po uzakonjenju pravice samobitnih svobodnih narodov do odcepitve, ker se pravzaprav tudi ne združujejo več narodi, saj so nebitni. Prav zato je zdaj odpadel tudi *Zbor narodov*. Skupščino SFRJ sestavljata *Zvezni zbor* in *Zbor republik in pokrajin*. Že zato ne moremo govoriti, da bakle v grbu simbolizirajo narode. Kot Slovincu mi je sicer ustavno priznana pravica, da »uporabljam« svoj jezik in pisavo, da izražam svojo narodnost in kulturo in da sem v tem enakopraven z drugimi, vendar le kot posameznik in na nivoju posameznosti, ne pa *kot narod*. V perspektivi, ki jo odpira in uzakonja ustavna reforma 1974, so narodi atomizirani na posameznike, zato kot *primarne celote* sploh nimajo nobenega mesta več. Vendar narod *kot narod* nikakor ni kaka zgolj vsota nekih posameznikov, ki imajo take in take posebne lastnosti in šele kot takšni »sestavijo« narod. Ampak narod je zmeraj *izvorna, primarna celota*, ki jo je treba upoštevati prav kot takšno in ji zagotoviti ustavno uzakonjeno mesto v državi kot takšni etnično-narodni celoti tudi še v perspektivi konca nacije. Tega v novi ustavi ni. Razlika je torej bistvena in perspektiva narodno fatalna. Res je kontinuiteta povojne Jugoslavije nesporna, kakor pravi Žarković, vendar ostaja kontinuiteta samo v teritorialni državno upravni razdelitvi Jugoslavije na republike; in samo to je tisto, kar je ustavna reforma 1974 še »utrdila«, medtem ko je zapostavila narodnost kot nekaj nebitnega. Tako reformirana ustava je postala državno politični okvir »nebitnega bivanja« Slovencev (Hrvatov, Srbov oz. sploh narodov) v Jugoslaviji. Zato je govorjenje o tem, da imamo npr. Slovenci danes *kot Slovenci*, torej *kot slovenski narod* lastno državnost, brez ustavne podlage in prikriva dejanske ustavno uzakonjene perspektive. Res je samo to, da ima ustavno podlago neka državno upravna enota združenega dela, ki se še vedno imenuje SR Slovenija, v jugoslovanski samoupravni skupnosti dela. Ta *socialistična republika* je – kot vsaka – samo samoupravna enota združenega dela, ki je že načelno etnično-narodno brezmejno in nerazlično, brez identitete. Perspektiva, ki je s to ustavno reformo uzakonjena, je fatalna, ker je to perspektiva brisanja etnično-samosvojih in torej različnih narodov; je perspektiva izkoreninjenja in reduciranja človeka na »socialistično delovno žival« nekega sistema moči brez identitete. Če kontinuiteto nosi narodna identiteta, potem je perspektiva ukinitve naroda v združeno delo brez identitete perspektiva diskontinuitete. Politično birokratsko forsiranje brezidentitetnega in zato brezmejnega Delovnega človeka in združenega dela, kakor da je v njem že vsa človeška bitnost, in nemaren odnos do narodnosti in domovinskosti, zanemarjanje naroda *kot naroda* v njegovi zapostavljenosti – to dvoje gre dobro skupaj. V obzorju možnosti take politične birokracije zato najbrž tudi ni mogoča politika, katere izvorno mesto bi bil narod kot v svoji domovini prebivajoče etnično-narodno bitje (namreč politika v izvornem smislu grške *politeia* in *polis*).

Z vidika teoretičnih postavk iz prvega dela pričujočega premisleka se kaže omenjena ustavna reforma iz leta 1974 in vse, kar dobi z njo v tu relevantnem pogledu temeljno zakonsko podlago, kot simptom ali znamenje pri-hoda *konca nacije*, vendar brez posluha za izvorno etnično-narodno bitje in njegovo domovino v tistem smislu, ki ga nakazuje prvi del pričujočega premisleka. Z njo se – v perspektivi – Jugoslavija na svoj lasten edinstven način vzpostavlja kot čez-naroden oz. a-naroden *sistem moči*, ki ne potrebuje več kake etnične in domovinske zavezanosti in meje. Seveda pa iz te načelne podlage spet ni mogoče izpeljati nujnosti republik in federativnosti, kar je razumljivo le iz narodov, ki pa so potisnjeni v nebitnost. Politična birokracija, tehnokracija, vojaška generaliteta, partija oz. ZK in bolj ali manj tudi druge transmisijske družbenopolitične organizacije (SZDL, sindikat, ZSMS) so de-

javni činitelji sistema moči, ki se otresa svoje zgodovinsko pogojene etnične vezanosti in s tem izgublja značaj nacionalne države. To je perspektiva sistema moči brez lastne narodne in domovinske identitete. Vendar se sistem moči kot tak ne more vzpostaviti prav zaradi narodov. Etnično-narodna človeškost in nji lastna duhovnost, torej etnično-narodno bitje v svoji domovini (polis) ostaja v tej perspektivi zunaj pozornosti, zanemarjeno, zapuščeno, pozabljeno, nebitno. Toda kljub tej svoji nebitnosti in prav zato podirajo, v svoji zlitosti s sistemom moči nebitni, narodi ta perspektivni sistem. Domovina in sistem moči ostajata nerazločena. Odprto je polje možnosti vznikanja takšnih pojavov, kakor je npr. jedrska šolska reforma s celotnim svojim sistemom programov produciranja profilov delovnih živali sistema moči. Ali npr. vojaška služba, ki jo morajo Slovenci služiti v neslovenskem okolju, poslušni tujemu, čeprav bratskemu jeziku, kar se je še posebej ponovno utrdilo v času omenjene ustavne reforme in je s slovenskega vidika gledano isto (četudi ne enako) kot v nesocialistični in nefederativni stari Jugoslaviji ali pa še prej v stari Avstroogrski. To dejstvo se pokaže še toliko bolj problematično, če pomislimo, da enoten obrambno-strateški cilj in smisel jugoslovanske vojske nikakor ne zahteva prisile narodno mešanih vojaških enot in s tem povezane prisile, da ni slovenske vojske in lastnega slovenskega oficirskega kadra (kar je bilo izvrstno zasnovano v NOB in pozneje ukinjeno), dalje prisile, da morajo slovenski vojaki služiti v tujih sredinah in poslušati komande v tujem jeziku. Slovenci se nikdar niso imeli priložnosti npr. plebiscitarno izreči za kaj takega. Ali pa npr. brezglavo priseljevanje ljudi drugih narodnosti v Slovenijo, izzvano in še forsirano z nekaterimi ukrepi ekonomske politike, katerega dimenzije so v slovenski zgodovini primerljive z naseljevanjem Nemcev na slovenska ozemlja z namenom ponemčenja teh ozemelj, čeprav spet ne moremo reči, da je oboje isto. Takšni in podobni pojavi so razumljivi iz perspektive prihoda konca nacije, kakor se v svoji zgodovinski edinstvenosti odvija v Jugoslaviji in katerega znamenje je tudi omenjena ustavna reforma, ki uzakonja to perspektivo.

Tudi z množično organizacijo, ki se imenuje *Socialistična zveza delovnega ljudstva*, je izvirno etnično-narodno človeško bitje zapostavljeno za »delovno ljudstvo«. Razlikovati moramo sedaj smisla besed »ljudstvo« in »narod«. Slovenska beseda »narod« ne nakazuje »rojstva«, ampak »rod«. Slovenec je mogoče biti le, če biva slovenski *rod* z neko etnično določno identiteto. Beseda »ljudstvo« pa nakazuje predvsem veliko skupino ljudi, ne glede na to, kakšnega rodu so. Zato strogo gledano lahko govorimo npr. o jugoslovanskem ljudstvu, ne moremo pa govoriti o jugoslovanskem narodu, ker takega ni. Socialistična zveza delovnega ljudstva nikakor ni narodna zveza, ampak je zveza delovnih ljudi oz. delovnega ljudstva, katerega etnično-narodna identiteta je nebitna. Takšna zveza sploh ni vzpostavljena glede na izvirno primarno celoto etnično-narodnega bitja in ga ne združuje *kot takega*, ampak ga kot takega ravno ignorira in potisne v nebitnost. Kot posameznik Slovenec lahko nastopa v tej zvezi ali organizaciji, vendar v nji nima mesta slovenski narod, ker to ni organizacija slovenstva. To pa že načelno določa ne le njene naloge in cilje, ampak tudi stvari ali zadeve, ki se sploh lahko pojavijo v njenem vidiku.

Skupaj z naznačenim dogajanjem in stanjem moramo misliti še moderne generalno univerzalne sile sodobne znanosti, tehnike, tehnologije, industrijske in postindustrijske proizvodnje in porabe, organizacije, prometa in menjave itd., ki po svojem univerzalnem značaju preplavljajo in brišejo etnično narodne meje, posebnosti in razlike ter so sestavine in agenti ali momenti a-nacionalnih sistemov moči; torej najvišjih sistemov moči, ki se otresajo in sproščajo vsake etnično-narodne vezanosti in zavezanosti. Vse globine problema pa se zavemo, če vidimo, da so ljudje sami kljub svojemu etnično narodnemu bitju v svojem zgodovinskem bivanju nosilci in izpolnjevalci teh sil. Te sile se nezadržno uveljavljajo tudi v Jugoslaviji. In prav Jugoslavija je kot mnogonacionalna država po svoji težki in zapleteni zgodovinski nacionalni dediščini takorekoč še posebej predestinirana za to, da bi se tega »bremenak«

»rešila« z vzpostavitvijo sebe kot a-nacionalnega sistema moči. Zgodovinsko specifičen jugoslovanski način tega dogajanja sem prej naznačil. S tem je v obrisu naznačeno tisto obzorje, znotraj katerega ima smisel vprašanje o možnostih in nemogućnostih slovenstva in slovenske domovine kot sveta prebivanja slovenskega narodnega bitja.

Če primerjamo povojno Jugoslavijo s staro predaprilsko Jugoslavijo, se nam z našega vidika ponujajo neke formalne podobnosti, ki jih v njihovih vsebinah seveda nikakor ne moremo enačiti. Vidovdanska »Jugoslavija« (1918–1929) kot Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev, je temeljila na ustavnem uzakonjenju »popolne enakopravnosti Slovencev, Hrvatov in Srbov«. Načeloma je šlo tudi na začetku predaprilske Jugoslavije za to, da se zedinijo svobodni in enakopravni narodi v eno državo, čeprav je bila ta načelnost praktično popolnoma izigrana. Po šestojanuarski diktaturi (1929) pa zamenja to perspektivo popolnoma druga perspektiva: ukinjenja narodov in razglasitev enotne Kraljevine Jugoslavije (prvič uzakonjeno to ime kot ime države), razdeljene na devet upravnih enot ali banovin, ki nimajo narodnostne podlage. Nemožnost ustrezne rešitve nacionalnih vprašanj in problemov znotraj stare Jugoslavije je rezultirala v zgodovinsko popolnoma samovoljen monarhističen poskus znebiti se samobitnih narodov in bremen njihovih medsebojnih odnosov ter problematičnosti njihove medsebojne razmejitve. Vendar je bila »načelna« podlaga tega ukinjanja in izpodrivanja samobitnih narodov perspektiva vzpostavitve *jugoslovanstva* kot enotne državne *nacije* po unitaristični formuli: *en kralj, en parlament, en narod*. Perspektiva je bila sistem velike *nacije* (bolj ali manj prikrito seveda na podlagi nacionalistične srbske hegemonije). Poglavitni činitelj te enotne jugoslovanske nacije pa je bila v prvi vrsti srbska nacionalna buržoazija, skupaj z ostanki srbskega plemstva. Zgodovinska vloga Srbov v balkanski in svetovni vojni jim je dejansko omogočala tak položaj v novi državi. Če s tem primerjamo perspektivo »preseženja« nacij, kakor jo v novi Jugoslaviji odpira ustavna reforma 1974, je očitno, da gre tu za nekaj popolnoma drugega: Čeprav je bila nova Jugoslavija ustanovljena kot združitev svobodnih enakopravnih narodov v federativni državni skupnosti, ustavna reforma 1974 to perspektivo opusti in uzakoni »socialistično« perspektivo, ki v načelu presega vsako nacionalnost. Toda ne le nacionalnost in nacionalizem, temveč potisne in zabriše tudi izvorno človeško etnično-narodno bitje in njegovo domovino kot mesto prebivanja. Ta »socialistična« perspektiva je perspektiva ukinjanja nacij na podlagi *združenega dela*, kar pomeni, da v tej perspektivi ni več kake velike enotne jugoslovanske nacije in jugoslovanstva. »Socialistična« perspektiva narodno brezidentitetnega in zato v tem pogledu nerazličnega *združenega dela* ima svojo epohalno-zgodovinsko podlago v *epohalni o-svojitvi in pred-stavitvi človeškosti kot rodovno-univerzalne žive proizvajalne sile*, katere filozofska formulacija je Marxova metafizika dela. Sociološka razsežnost te moderne epohalne zgodbe človeškosti je proces spreminjanja večine prebivalstva države v delavstvo. Tako se ne le kvantitativno množi, ampak tudi kvalitativno razvija živa proizvajalna sila. Ta živa proizvajalna sila se, kakor že vemo, izkazuje na zelo mnogotere načine v proizvodnji, menjavi, porabi, v znanosti, tehniki, tehnologiji, industriji vseh vrst, organizaciji itd., katerih značaj je univerzalen. Izkazovanja teh sil niso več vezana na narodne meje in razlike, jih podirajo in brišejo. Tako brezmejna proizvajalna sila se v svojem najvišjem stopnjevanju in uobličanju izkazuje kot vseobsežna samoorganizirajoča se in samo-upravna moč: formira se kot tak *sistem moči*. Združeno delo v svoji najvišji uobličeni (v »državi«) je sistem moči. Njegovi vodilni činitelji so ZK, politična birokracija, vojska, tehnokracija (kljub vnanjim nasprotjem) in druge družbenopolitične organizacije, kot so SZDL, sindikat, ZSMS ipd. Omenil sem že, da je poseben derivat metafizike dela postal pragmatična birokratska ideologija dela, katere nosilca sta v prvi vrsti partija in politična birokracija. Ne glede na to, se *združeno delo* formira in izkazuje kot *sistem moči*, ki v

načelu pospešuje in izziva razvoj mnogoterih in raznoterih, tudi medsebojno nujno razhajajočih se in spopadajočih se proizvodjalnih sil družbe, vendar tako, da jih kot nadrejena (epohalno najvišja) moč obvladuje, organizira kot vsebino lastnega sistema, upravlja in osmišlja. Če delo ne bi formiralo takega sistema, sploh ne bi bilo *združeno*. In taka združenosť je pred vsako pravno normo. Zato pravim, da je z ustavno reformo 1974 uzakonjena »socialistična« *perspektiva* združenega dela pravzaprav *perspektiva takega sistema moči*, ki se sprošča vsake nacionalne in domovinske vezanosti in zavezanosti in je zato znamenje in perspektiva konca nacije v tistem smislu, kakor je to naznačil prvi del pričujočega premisleka. Sistem samoupravljanja združenega dela se po svoji temeljni bistveni strukturi in v svoji najvišji uobličenosti kaže kot sistem moči. V obzorju naših vprašanj mislim sistem moči kot epohalno zgodovinsko najvišjo, v sebi mnogotero razčlenjeno in strukturirano dinamično tvorbo, ki sama sebe organizira, sama sebe upravlja, sama sebe in vse v svojem območju osmišlja s seboj samo in sama sebe omejuje. Pri tem *moč* ne pomeni nič drugega kot to dinamično samoorganiziranje, samoupravljanje, samoosmišljanje in samoomejevanje te tvorbe in enote, s katerimi se ohranja in razvija v svojem času. Kot tak zavzema sistem moči mesto nekdanje nacije oz. nacionalne države, ki jo ukinja in se predstavlja kot »svet« in »domovina«. »Socialistična« *perspektiva* združenega dela je sistem moči, ki je brez vsake etnično-narodne in domovinske meje in identitete. V tej perspektivi zato ni samoupravljanja narodov *kot narodov*. Zato je ta perspektiva obenem »perspektiva« zanemarjenja, odrivanja in pogube etnično-narodnega bitja in njegove domovinskosti (pravzaprav je to etnično-narodna in domovinska *brezperspektivnost* kljub vsemu drugačnemu govorjenju). V perspektivi je sedaj torej tak vsega etnično-narodnega sproščen *sistem moči*, ki »rešuje« tiste znotraj-jugoslovanske nacionalne probleme, ki jih tudi avnojska nova Jugoslavija kljub svoji federativni ureditvi dejansko ni rešila in jih tudi ni mogla rešiti, ker se že formiranje federativnih republik nikakor ni pokrivalo z narodnimi danostmi Jugoslavije. Formirane federativne »ljudske« republike predreformne ali avnojske nove Jugoslavije so bile po svojem mestu neke vmes med starojugoslovanskimi banovinami in zgodovinskimi etnično-narodnimi »danostmi« Jugoslavije. Zato jim je le deloma ustrezalo ime »narodne«: nekaterim bolj drugim manj ali pa sploh ne. Tak položaj je seveda sam izzival reformo, vendar pa ni vseboval tudi že kake njene smeri in načina. Današnje republike pa niso več ustavno uzakonjene kot *narodne*, ampak kot *socialistične*. Seveda se sedaj zastavlja vprašanje, čemu pa sploh federativnost in republike, če niso narodne. Tu ne gre za kako dialektiko, ampak za principialno nejasnost.

Z vsem tem v zvezi pa je treba sedaj posebej opozoriti na dejstvo, da je ta sodobno prihodni sistem moči kot sistem samoupravljanja združenega dela v dejanski jugoslovanski praksi pod neznansko razbohoteno ideologijo Delovnega človeka in Združenega dela blokiran, se dejansko ne more vzpostaviti. Znanost, tehnika, tehnologija, organizacija, načrtovanje in upravljanje celotnega sistema in vseh njegovih podsystemov, elementov in zvez, torej sodobno prihodna kibernetika – vse to je pravzaprav *kvalitativni* in torej *bistveni* moment visoko razvitega združenega dela. Kibernetika v najširšem epohalnem smislu (o tem sem pisal na drugem mestu) odpira šele dejansko perspektivo sistema moči, s tem pa tudi perspektivo sprostitve etnično-narodnega faktičnega človeškega *bitja* od brezdistančne in brezpogojne ujetosti vanj. Prav to pa je v dejanski jugoslovanski praksi na mnogo načinov, ki so jih opisali naši znani raziskovalci (omenim lahko tu v prvi vrsti Županova), blokirano, odrinjeno, podrejeno, onemogočeno. Ideologija Delovnega človeka in Združenega dela, ki z njo politična birokracija polni ves jugoslovanski prostor, dejansko in kljub vsemu drugačnemu govorjenju meri le na *kvantiteto* kvalitativno nerazvitega živega dela (torej z nizko izobrazbeno strukturo). Le ob taki kvalitativno nerazviti delovni sili lahko politična birokracija v Jugoslaviji zagotavlja svoje subjektivistično, glede

na kibernetiko samovoljno »upravljanje« (beri: oblast!), ki je pripeljalo državo na rob zloma na vseh področjih. Ne moremo prezreti dejstva, da je stanje v Jugoslaviji takšno, da blokira tudi dejansko vzpostavitev sistema moči in s tem odpiranje perspektive možne sprostitve človeškega bitja od brezpogojne ujetosti vanj. Kot že rečeno, ta velika tema ne spada neposredno v okvir našega premisleka, zato naj toliko o tem zadošča.

S perspektivo, ki jo odpira in uzakonja ustavna reforma 1974, se v Jugoslaviji nikakor niso pomirjale in manjšale mnogotere spornosti in težave v zvezi z narodi. Perspektiva brezidentitetnega, onstrannarodnega sistema samoupravljanja združenega dela ali perspektiva takega enotnega sistema moči je odpirala in podpirala možnost vznikanja mnogoterih pojavov, ki so s svojim značajem in intencijami na drugi strani nenehno izzivali mnogotere »nacionalistične ekscese«, spore, »reakcije«, strahove, občutke narodne ogroženosti itd. Najhujši primer so v tem pogledu gotovo nedavni dogodki na Kosovu. V zadnjem desetletju smo priče, kako se proti razglašeni enotnosti združenega dela nezaslišano razraščajo tako imenovani »republiški partikularizmi«, uveljavljajo tako imenovani ozki pragmatični interesi, samozapiranje itd. tako na politično ekonomskem kakor tudi na drugih področjih. Pri tem ima vse to dogajanje bolj ali manj prikrit *nacionalističen ton*, pomešan z nekim posebnim republiškim materialističnim šovinizmom. Po svoji perspektivi enoten in edinstven sistem samoupravljanja združenega dela se nikakor ne more znebiti tako imenovanih »nacionalističnih« motenj in razpok. To gre tako daleč, da se, na eni strani, sicer brezidentitetno združeno delo barva mahoma z nekakšnim »novim« jugoslovanstvom in dobiva spet unitaristično nacionalističen ton na nekakšni »srbohrvatski« podlagi, na drugi strani pa se, kot »reakcija« na to »akcijo«, ponovno zastavljajo vprašanja o ustavnih reformah 1974 in o avnojskih sklepih. Tako je npr. tudi jedrska šolska reforma izzvala na drugi strani »jedrsko reakcijo«, ki je v zavest širše jugoslovanske javnosti dvignila nekatere elementarne, dotlej nekako nevidene reči. Postalo je mahoma očitno, da ljudje tudi v enotnem sistemu »socialističnega« samoupravljanja združenega dela vendarle še *govorijo* in da je njihov govor ali jezik pač zmeraj neki etnično-narodni faktični jezik. Perspektivni sistem moči očitno (še!?) nima dovolj moči, da bi ljudi, čeprav posvojene kot delovne živali visoko razvite žive proizvodjalne sile, »dvignil« na raven, na kateri bi medsebojno komunicirali samo še z matematično-simbolnimi znaki kot kaki kibernetični računalniški stroji in bivali tako popolnoma univerzalno, brezidentitetno. Toda ta samoumevnost ima »mučne« in »neprijetne« posledice, ki v združenem delu sistema moči niso predvidene in zato pravzaprav nimajo mesta. Če pa je tako, tedaj se perspektivnemu sistemu moči kot »socialističnemu« sistemu samoupravljanja združenega dela na nivoju »države« (torej njegove relativne sistemske celote!) nekaj zatika že pri jeziku in potem še bolj pri vprašanjih kulture, šolskega sistema in izobrazbe itd. Brali in poslušali smo, kaj so o teh rečeh pisali in povedali prominentni slovenski kulturniki v zadnjih nekaj letih in kakšni so bili odmevi na to. Očitno je, da noben jezik katerega koli jugoslovanskega naroda, tudi če je to umetno sintetizirani srbsko-hrvatski jezik, ne more biti niti v perspektivi enoten jezik sistema združenega dela (in takšna, bolj ali manj prikrita, perspektiva se nam v zadnjem času *neizrecno* ponuja), ne da bi to povzročilo »nacionalistične« motnje in »padanje nazaj«. Podobno velja še o marsičem drugem. Očitno identitete etnično-narodnega bitja, četudi se dejansko izkazuje kot živa proizvodjalna sila in četudi je združeno delo, ni mogoče kar zničati ali izpodriniti z združenim delom ali »socialističnim« sistemom moči.

Etnično-narodno bitje kot faktična izvorna in primarna *celota* nikakor ni vsota posameznikov z nekimi posebnimi »lastnostmi«, o katerih posameznikom priznamo ustavno pravico, da jih lahko imajo. Etnično-narodno bitje je *primarna celota*, ki šele omogoča take posameznike, in je ni mogoče kar odpraviti z ignoranco in razglasitvijo za združeno delo. Zahteva priznanje *mesta*, ki ga *kot celota* ima. Potla-

čenje in potiskanje izvirne celote etnično-narodnega bitja v nebitnost, kar je vedno iz adiafore s sistemom izhajajoča zahteva sistema moči, ni mogoče brez izbruha mnogoterih hudih simptomov. To se je dogajalo in se v različnih narodnih sredinah v poreformni Jugoslaviji dogaja na različne načine. Med najhujšimi so gotovo znani dogodki na Kosovu, ki se v tem pogledu še nikakor ni umirilo. Ti dogodki so samo silovit simptomatičen in travmatičen izbruh potlačenih narodno eruptivnih sil v Jugoslaviji, ki jih z združenim delom kratko malo ni mogoče uročiti. Seveda tudi med Slovenci opažamo izzvane pojave nekakšnega narodnega šovinizma, vendar za njimi pravzaprav ne vidim kakega resničnega in prizadetega slovenskega patriotizma ali celo domovinske ljubezni, ampak največkrat grobe materialne interese, ki kričijo, da jim »Jug« požira standard in ovira »naš« gospodarski razvoj, od katerega bi »imeli« mnogo več, kot zdaj imamo. To niti ni pravi narodni šovinizem, ampak nekakšen republiški materialistični šovinizem, ki se je razpasel po Jugoslaviji združenega dela in se meša z nacionalizmom in narodnim šovinizmom.

Že omenjena temeljna nejasnost ali nedorečenost v ustavi 1974 prav nič ne prispeva k dejanski razjasnitvi in vsaj perspektivni razrešitvi teh več kot težav in problemov. Nasprotno, ta ustava po svojem *duhu*, ki ga poskušam tu naznačiti, vse to še zamegljuje in celo omogoča. Če pa se je vse to dejansko pokazalo in izkazalo, potem dosedanja pojmovanja in teorije naroda ter po njih uravnane prakse in ustavni duh ne ustrezajo več. Zato se znova in na popolnoma nov način prav zdaj šele zastavlja vprašanje naroda in domovine ter njunega mesta v Jugoslovanski državi. Vse to pa ob nerazjasnenosti osnovne bistvene konstelacije pri-hoda konca nacije v našem času zbujajo pri nas in v Jugoslaviji mnoge »prepire in nenačelno lovljenje ravnotežja«, kakor je to omenil Vidoje Žarković. V čem je to »nenačelno lovljenje ravnotežja«, če ne v izgubi edinstvene in zavezujoče perspektive Jugoslavije kot mnogonarodne skupnosti in države? Namreč perspektive, ki bi se izognila tako nacionalističnemu razkroju kakor tudi navideznosti »socialistične« enotnosti in posiljevanju z njo? Ta krizni položaj narodov Jugoslavije poraja seveda mnoge lažne dileme, obračanja nazaj in avtoritarne nasilniške »rešitve«. Obenem pa prav ta krizni položaj, ki zarisuje obzorje celotni današnji krizi Jugoslavije, zahteva tudi pripravljenost za iskanje novih poti in možnosti. Zahteva posluš za sodobno konstelacijo sveta kot domovine in »sveta« kot sistema moči; za konstelacijo izvirnega etnično-narodnega bitja in njegove posvojenosti v univerzalno proizvajalno silo združenega dela – sistema moči. V prvem delu pričujoče študije sem za označitev te konstelacije uporabil ime *diafora*.

Če gledam z vidika slovenstva, je perspektiva, ki jo odpira in uzakonja ustavna reforma 1974 po svojem duhu, z vsem, kar poraja in omogoča v raznih »akcijah« in »reakcijah«, za Slovence *kot narod v lastni domovini* fatalna. Fatalna namreč v jugoslovanski državni skupnosti in v času pri-hoda konca nacije. V tej perspektivi je slovenska *narodna brezperspektivnost* in torej *vse-obsegajoča nemožnost slovenstva*. Naj posebej podčrtam, da govorim tu o *perspektivah* in da je treba to razumeti in upoštevati. Perspektivo razumem tu kot odprto polje možnosti (ali pa nemožnosti), po katerih izvirno narodno bitje zasnavlja svojo prihodnost. V tem pogledu je s takim brez-perspektivnim položajem Slovencev v Jugoslaviji deloma primerljiv le še položaj Makedoncev in jugoslovanskih Albancev. Narodna brezperspektivnost Srbov in Hrvatov v Jugoslaviji je močno drugačna od slovenske. Vendar moramo vsi uvideti, da so danes na zgodovinsko svojski način brez perspektive vsi jugoslovanski narodi *kot narodi* in da ta brezperspektivnost ne izhaja iz kake gole samovolje in hudobnosti kogar koli. Toliko bolj pa me zato presenečajo in morijo izrazito zaničevalni in poniževalni toni, ki se danes začenjajo oglašati proti Slovincem in Slovenstvu celo iz vrst razumnštva bratskih jugoslovanskih narodov. To so besede, ki pravijo, da se bomo morali nekega dne v Jugoslaviji pač prešteti in da se bomo v Sloveniji takointako v kratkem pisali vsi na »-ić« in bo tako ta stvar z nami urejena

(očitno bo treba naša napol švabska imena kakor Hribar in Dolinar spremeniti v Hribarić in Dolinarić!); da se oni nikdar ne bodo učili našega jezika nam, peščici Slovencev, na ljubo ipd.

Vse, kar sem v tem poglavju doslej le nakazal, zahteva določnejšo in podrobnejšo izpeljano tematično raziskavo, ki v okviru pričujočega premisleka ni mogoča. Če nam danes ne gre več za nacionalizem in za formiranje *nacije* v zgodovinsko genetičnem in bistvenem smislu njenega pojma, ker nacija kot taka epohalno prehaja v svoj konec; če tudi ne gre za to, da bi kar pogubili lastno etničnonarodno bitje in zbrisali domovino kot mesto prebivanja tega bitja, ker se to naznanja kot razčlovečenje; če ne moremo brezpogojno in brez ostanka preiti v univerzalno, generalno, brezmejno proizvodilno silo združenega dela, čeprav tudi dejansko zgodovinsko bivamo tako, – potem smo pred vprašanjem, za kaj nam danes pravzaprav gre, kaj naj bomo in kakšna je perspektiva možnosti naše prihodnosti, nas kot slovenskega bitja v lastni domovini, torej prihodnosti slovenstva. Ne gre le za mene ali tebe kot posameznike, ampak za izvorno primarno *celoto* slovenskega bitja in sveta, ker je pač vsak narod najprej takšna celota. Ravno to je najbolj pomembno, a navadno prezrto, da, premišljujoč o narodu, imamo pred očmi predvsem to celoto, ne pa posameznikov, opremljenih z nekakšnimi bolj ali manj poljubnimi »narodnimi lastnostmi«. Ni dovolj, če rečemo, da je naša perspektiva socializem ali komunizem ipd. Kdo bom v socializmu: Slovenec ali Srbo-Hrvat ali nihče, zgolj individuum visoko razvite proizvodilne sile, zgolj visoko razvita delovna žival brez identitete? Samo zdi se tudi, da je kultura mogoča tudi neodvisno od izvirnega narodnega bitja. Vendar, kot bomo videli, to ni tako. Glede na ontologijo človeškosti je treba reči, da *človeškosti* v njeni konkretni faktičnosti, ki je etničnonarodno, v svoji domovini prebivajoče *bitje*, nikoli ni mogoče *kategorialno* definirati, ne da bi s tem že postvarili in/ali *fetišizirali* to bitje. To velja tudi za *delovno* definicijo človeškega bitja, za redukcijo človeškega bitja na združeno delo, četudi se v svojem bivanju epohalno izkazuje kot proizvodilna sila sistema moči. Zato in prav zato je mogoče reči, da je perspektiva združenega dela kot sistema moči in v njem osmišljenega »socializma«, če se jo in ko se jo brez distance in brez izkušnje diafore postavlja kot brezpogojno, pravzaprav *brezperspektivnost* etnično-narodnega bitja in zato perspektiva našega razčlovečenja. Takšna perspektiva Slovencev kot naroda v Jugoslaviji je perspektiva nemogućnosti slovenstva, je njegova brezperspektivnost.

9. Vprašanje izvirnega smisla slovenske kulture za slovensko narodno bitje

Sočasno in vzporedno z vprašanjem naroda se na Slovenskem postavlja tudi vprašanje slovenske kulture. To dvoje je zmeraj bilo v neki tesni, v svoji posebnosti bolj ali manj pojasnjeni, zvezi. Vendar imajo vprašanja slovenske kulture in slovenskega naroda v našem času posebno vsebino, nujo in zato tudi odmevnost. To dokazuje že nedavna javna tribuna, ki jo je na to temo pripravilo društvo slovenskih pisateljev. To dokazujejo tudi pobude, ki jih je sprožila »znamenita« jedrska šolska reforma prav tako pri slovenskih pisateljih, dalje pri Slovenski matici in tudi na to temo pripravljena javna tribuna. Vse te reči so imele velik odmev v slovenski in jugoslovanski javnosti.

Nasploh se danes spet priznava, da ima kultura velik pomen za vsak narod. Posebno velja to za Slovence, saj nam je kultura zmeraj pomenila poglobitni konstitutivni moment narodnega gibanja in bivanja. V zgodovini slovenskega narodnega gibanja se slovenski kulturi priznava zelo velika, če ne celo odločilna zasluga za ohranitev Slovencev kot naroda. Kulturi priznavamo, da je imela *nacionalno konstitutiven* pomen za Slovence v času, ko je šlo za to, da se vzpostavijo kot samosvoja *nacija*. V tem je imela svojo poklicanost in poslanstvo. V času po drugi svetovni vojni pa se je v perspektivi svetovnega epohalno zgodovinskega konca nacije in še posebej v prej naznačeni perspektivi edinstvenega načina konca nacije v Jugoslaviji

znašla slovenska kultura mahoma v neki praznini svojega smisla in »utemeljenosti«. V 60-ih in 70-ih letih so nastajale v kulturni sferi pri nas različne literarne in umetnostne teorije in ideologije, ki so – izhajajoč bolj ali manj eksplicitno iz izkušnje perspektivnega konca nacije, vendar tudi v pozabi izvirnega slovenskega bitja in domovine – iskale nova tla kulturi oz. umetnosti in slovstvu na Slovenskem. Namenile so se slovensko kulturo postaviti na temeljih »velikega sveta«, ne da bi izkusile zasvojenost tega »sveta« od sistema moči. Bilo je mnogo evforije v razvijanju tez, da sta se umetnost in slovstvo – končno! – znebila svoje nacionalno konstitutivne vloge in »poslanstva«, torej svoje službe in hlapčevanja nečemu, kar da jima je zgolj nekaj vnanjega, njima ne le bistveno tujega, temveč tudi ovirajoča prepreka njuni ustvarjalni svobodi. V boju proti prevladi kakršne koli ideologije v slovstvu in umetnosti se je zavračalo tudi vsako zavezanost umetnosti in slovstva slovenskemu narodu in njegovi usodi kot preživelu nacionalno ideologijo; se jo je ironiziralo in smešilo kot omejeno domačijstvo in zlagano domačijsko ideologijo; se jo je celo označevalo kot reakcionarno slovensko samozagledanost, zaprtost pred »svetom« in umikanje novim imperativom časa. Avantgardne smeri slovenske umetnosti, slovstva in tudi mišljenja so se obrnile proč od »omejenega« »domačijstva«, v veliki »svet« in v njem iskale svoje »svetovno« mesto. Prav v tem svojem obratu in njegovem načinu so videle in izkazovale svoj osnovni avantgardni značaj. Pojavljali so se novi interpretativni vzorci tudi v odnosu do velike slovenske umetnostne in slovstvene tradicije in izročila. Z njimi se je v delih slovenskega umetnostnega in slovstvenega izročila razločevalo elemente njihove »nacionalne ideologije« od »čisto« umetniških in poetskih sestavin v slogu raznih načelno *post-metafizičnih* (beri: brez lastne vednosti še vedno docela metafiziki zvezanih) estetik in poetik. Tako so se vzpostavila takoiimenovana »nova branja« del našega slovstvenega in umetnostnega izročila. Ta »novost« je bila perspektivno sorodna prej omenjenim intencijam sodobnih avantgardnih slovstvenih in umetnostnih smeri. Kolikor doslednejše so avantgardne umetnostne in slovstvene smeri izpolnjevale svoje osnovne intencije, toliko bolj so bila njihova avantgardna umetniška in slovstvena »dela« *brezbistvena*, kar naravnost bije v oči pri takoiimenovanem letrizmu, »konkretni poeziji« ipd.

Očitno je sedaj, da je bilo naznačeno umetnostno in slovstveno avantgardno modernistično kulturno dogajanje na Slovenskem v 60-tih in 70-tih letih po takih svojih intencijah kljub vsemu drugačnemu videzu v nekem globljem skladu s tisto »perspektivo«, ki jo narodom Jugoslavije in torej tudi Slovencem odpira in uzakonja ustavna reforma 1974 v tistem smislu, kakor sem ga orisal v prejšnjem poglavju. Tudi v tem dogajanju in z njim sta bila narod in njegova usoda potisnjena v nebitnost, spričo katere so avantgardna umetnost in slovstvo in njune ideologije slavili zmago svoje popolne »ustvarjalne prostosti«, kar obenem pomeni: neomejenosti, brezmejnosti, neozemljenosti. Avantgardne umetnostne in slovstvene »estetske« ideologije so razvijale teorije o umetnosti kot vrsti proizvodnje in potrošnje umetniških oz. literarnih proizvodov med drugimi, ironizirale so nekdanjo izjemnost in genijalnost umetnikov ipd. Zahtevale so izenačenje statusa s proizvajalci in delavci in torej tudi ustrezno »nagrajevanje po delu«. Relativizacija umetniškega dela, prekvalifikacija v posebno potrošno komunikacijsko sredstvo ipd., povzdiga samega akta proizvodnje na mesto stvaritve in s tem avtorska »samoprodukcija« kot osebno nastopaštvo, igra kot absolutna neodgovornost, svoboda kot samovolja, tradicija in izročilo kot predmet razkroja in posmeha, eksperiment zaradi eksperimenta, boj proti tako imenovanemu »smislu« v umetnosti in slovstvu, hotena provokacija zaradi provokacije, vsi mogoči negativizmi, bizarnosti, morbidnosti, amorfizmi, v gnus sprevrženi pesimizem dopolnjen z zaigrano naivno blaženostjo mistične »realizirane transcendence«, hermetizem, povsod vladajoči historizem, neozemljeno lebdenje v praznem, seksualizem, verbalno nasilje, itd. itd., – takšni in podobni pojavi narodno samoizkoreninjene avantgarde in modernizma pri nas v 60-tih in 70-

tih letih so bili povzdignjeni od nje same takorekoč v kulturne vrednote. In vendar so vsi taki pojavi imeli in imajo svoj smisel na Slovenskem in v slovenskem kulturnem prostoru le in edinole v epohalno zgodovinski in posebni jugoslovanski »perspektivi« *brezperspektivnosti* slovenstva, v nebitnosti slovenskega etnično-narodnega bitja, v nebitnosti slovenske domovine kot izvirnega sveta prebivanja ali domovanja tega bitja. Trdim, da je prav ta zgodovinsko edinstvena (po svojem ustroju) slovenska etnično-narodna zastrta *nebitnost* in z njo zijajoča brezperspektivnost najširše nepogrešljivo hermenevitično obzorje *smisla* vseh omenjenih »proti-smiselnih« umetnostno-slovstvenih avantgardnih in modernističnih pojavov slovenske kulture v 60-tih in 70-tih letih povojne slovenske zgodovine; in da je te pojave edinole iz tega *njihovega* horizonta smisla šele in edinole mogoče ustrezno interpretirati (= *artikulirati to obzorje njihovega smisla*), ne pa iz kakih *post-metafizičnih* estetik in poetik ali iz lastnih »avtorefleksij« njihovih nosilcev in ustvarjalcev. Ta edinstvena *brezperspektivnost* je brezglasna in brezoblična *beseda* vseh besed slovenske kulturne avantgarde in modernizma tega časa. Naj podčrtam, da govorim zdaj pač o tako imenovanih modernističnih, avantgardnih in glasnih smereh in pojavih v slovenski kulturi tega časa. O drugih in globljih bom govoril v nadaljevanju. *Nebitnost* izvirnega slovenskega etnično-narodnega bitja in domovine, ta zastrta *odsotnost* ter z njo zijajoča brezperspektivnost slovenskega bitja in sveta, katere izvor sam je pozabljen in se izmika, ta nebitnost ali odsotnost je takorekoč mimo zavesti avantgardnih ustvarjalcev pri nas bila nenehno *prisotna* v njihovih delih in hkrati založena pod samointerpretacijami *post-metafizičnih*, vsake ozemljitve in meje in identitete rešenih estetik in poetik. Ta dela so izvirno razumljena metafora resnice tako po njih samih doprinesene prisotne odsotnosti, ki pa se ne zagleda kot taka. Zato tu ne gre za kako dialektiko, po kateri bi ta avantgardistična slovenska negacija ali zanikanje bila sama po sebi že tudi potrjevanje slovenstva. Sama sebi skrita prisotnost odsotnosti kot način bistva resnice kot raz-krivanja (izvirne grške *alêtheia*, neskritosti) ni dialektika.

Sočasne avantgardne miselne oziroma teoretične smeri tako imenovane »humanistike« na Slovenskem, razglašene pod imeni semiotike, strukturalizma in poststrukturalizma, kakor tudi z razrednoboju revolucionarstvom pri nas revitaliziranega dogmatskega marksistično-leninističnega dialektičnega in historičnega materializma in druge levičarske ideologije študentskega gibanja sicer ne nastopajo enako kot prej omenjene umetniške in slovstvene avantgardistične in modernistične smeri pri nas, vendar izkazujejo popolnoma *isti* odnos do slovenskega (in vsakega) naroda, do slovenske kulture in domovine. Za te »zadeve« ne le, da nimajo posluha, ampak izkazujejo do njih že kar sovražno nemarnost. Njihova pojmovnost ali izrazje je zato zlahka prehajalo v samorefleksije in samorazlage slovenske avantgardne umetnosti in literature. Tu nimam v mislih v prvi vrsti njihove znanstvenosti ali strokovnosti ali filozofskosti, ampak predvsem *način njihovega nastopa* v slovenski kulturi in njihovo navezavo na vladajočo dogmatično ideologijo historičnega in dialektičnega materializma. Prav to dvojje je tisto, kar jih z našega vidika še prav posebej umešča v tisto prej naznačeno perspektivo, ki jo odpira in uzakonja ustavna reforma 1974. Kot vemo, je to perspektiva sistema moči in z njo brezperspektivnosti slovenstva. Če razumemo to perspektivo v nji primerni zgodovinski širini, moramo tudi videti, da so vanjo umeščene vse znanosti. Vendar za našo prej omenjeno avantgardno »humanistiko« (narekovaj hoče naznačiti njeno obzorje, ki ga zarisuje njena teza o »koncu človeka«; torej nekaj podobnega kot je npr. psihologija brez duše) moramo reči, da po svojem lastnem tematičnem predmetu stopa med dejavne činitelje brezpogojnega uveljavljanja te perspektive, se umešča v njihovi intelektualni konici.

V 60-tih in 70-tih letih se je na Slovenskem razvijala in uveljavila tudi sociologija kot teorija družbe. Toda *družba* kot *predmet* te teorije je – v vsej svoji, po nji predstavljeni, strukturi in dinamiki – že načelno etnično-narodno nevtralna in brez iden-

titete. Sociologija kot teorija družbe lahko tudi narod oziroma etnično-narodno bitje prikazuje le kot družbeni pojav in ga s tem potiska v brezrazličnost. V nasprotju s tem pa je z našega vidika očitno, da etnično-narodno domovinsko bitje kot izvorna primarna celota nikoli ni kak družben pojav, ker je, nasprotno, družba sama šele nekaj izvorno narodnega. Vendar ta izvorna primarna celota ostaja po svoji edinstveni identiteti zunaj polja sociološke raziskave družbe in jo družba kot predmet sociologije zagrinja in zakriva. Šele to pa dela sociologijo kot teorijo družbe za neko sistemsko vgrajeno sredstvo sistema moči. Neznanska hipertrofija govorjenja o družbi, podružbljanju itd. ima svoj smisel prav v tem, da je ta sociološka družba ravno brez etnično-narodne identitete in imenuje tako le poseben moment in vidik sistema moči ali sistema samoupravljanja združenega dela.

Ob koncu 70-tih let in na začetku 80-tih let je v slovenski kulturi »zagon« dotedanjega umetniško-slovstvenega avantgardizma in modernizma uplahnil. V njegovih delih je očitna vse bolj pusta brezbitvenost, praznost in naveličanost v nenehnem ponavljanju in variiranju že preskušanih vzorcev in poti. Teoretične smeri se deloma »rešujejo« v samozadostno strokovnost, deloma v grobo in napadalno ideologijo, deloma v navadno »družbeno kritiko«. Nekateri mnogoobetajoči nastavki zamirajo kot izčrpani. Če rečem po Nietzschejevo: manjka pozitiven odgovor na vprašanje, čemu vse to. In puhlost »odgovorov« na to vprašanje spodkopava začetni zagon. Umetnostno literarne ideologije pri nas začnejo razvijati teze o koncu modernizma in avantgardizma in o nastopu »postmodernizma«. Kaj naj bi to bilo, vračanje na staro ali kaj novega, ostaja nepojasnjeno. Očitna je le neka kriza, ki se skuša ponekod prikazati kot pozitiven konec grupnih, kakor koli širše družbeno zavezujočih »estetik« ali »poetik« ali idejno utemeljenih gibanj in nastop tako imenovanih avtopoetik in avtonoetik. Po tej dosledno izpeljani »pluralistični« umetnostno-literarni ideologiji bi bile torej v kulturnem prostoru enako možne, enako upravičene, enako izvirne in enako vredne katere koli idejno estetske ustvarjalne možnosti za vse okuse. Modernizem tedaj ne bi imel kakih posebnih prednosti pred tradicionalizmom itd. Pravzaprav take razlike in oznake niti ne bi imele kdo ve kakšnega smisla, saj dimenzija časa in z njo zgodovine v idejno slogovnem, torej oblikovnem oziru ne bi imela odločilne vloge pri umetnostnem in slovstvenem ustvarjanju. Da taka zamisel ni nikakršen izhod iz krize, ampak le neka zavrnitev vsakega idejno-literarnega ekskluzivizma in posiljevanja vseh s kakšno edino zveličavno slogovno-oblikovalno in idejno smerjo v slovenski kulturi, je očitno. Kajti sprejetje takega načelnega kulturnega pluralizma nikakor ne izključuje vprašanja in tudi ne daje odgovora na vprašanje o izviru oziroma izvornem mestu in smislu vsega takega kulturnega početja človeškega bitja v njegovem prebivanju v svetu. Takšno vprašanje se s sprejetjem tega pluralizma šele s polno nujno zastavlja. Saj umetnost in slovstvo in njuno ustvarjanje nikakor niso kaj samoumevnega in kar od boga za vekomaj enako danega ali zaukazanega, ampak se vsakikrat znova izvorno osmišljajo s tistim, od koder prinašajo in kamor postavljajo svoje stvaritve.

Če pa se je »utemeljitev« umetnosti in slovstva v brezdomovinski »svetskosti« in brezmejni »prostosti« (lebdjenja v praznem), ki sta jo na Slovenskem nosila in izpolnjevala avantgardizem in modernizem 60-tih in 70-tih let, izkazala kot nenosna breztemeljnost (in s tem kot nujna nemožnost); in če se tudi ni mogoče preprosto kar vrniti k nekdanji utemeljenosti in osmišljenosti na slovenskem nacionalnem gibanju, ker tega ni več, je s tem v našem času znova in z nezaslišano radikalnostjo odprto vprašanje »utemeljenosti«, torej vprašanje izvornega mesta in smisla in s tem sploh možnosti slovenske kulture. To vprašanje je vprašanje o bistvu kulture danes.¹⁶ To krizno stanje se nam kaže kot neka svojevrstna ne-kultura, ki označuje vmesnost med tem, kar je kultura na Slovenskem nekdanj bila, in tem, kar morda nekoč bo. Te svojevrsne ne-kulture nikakor ne demantira obilna umetnostno slovstvena »produkcija« na Slovenskem, ampak jo potrjuje. Eno pa je očitno: slovenska

kultura danes je izgubila samoumevnost smisla svojega obstajanja in je uganka in vprašanje. To ne pomeni, da ni nobene kulture več, ampak pomeni, da je *bistvo* kulture potisnjeno, izmaknjeno, zasuto pod plastmi tradicije svojega nacionalnega izkazovanja in izkazovanja v perspektivi konca nacije kot perspektivi sistema moči, ki je obenem brezperspektivnost kulture, njenih *možnosti*. Zato je načelno nejasna tudi globlja notranja zveza med slovensko kulturo in slovenskim narodnim bitjem ter njegovo domovino. Po vsem dosedanjem premisleku se zdaj ne moremo izogniti vprašanju, kako je pravzaprav s slovensko kulturo.

Sedaj določeneje vprašujemo: kako je s slovensko kulturo ali s kulturo na Slovenskem z vidika slovenskega etnično-narodnega bitja in v perspektivi konca nacije, se pravi danes? Očitno slovenska kultura in kultura na Slovenskem ne pomeni do cela eno in isto. V množici vsega tistega, kar navadno prištevamo v kulturo, ima izjemno edinstveno mesto prav gotovo *slovensko slovstvo*. To pa zato, ker je edinole slovensko slovstvo tisto, ki – poslušno celoti pomenskosti slovenskega sveta in v njem prebivajočega slovenskega bitja – artikulira to izvorno celoto pomenskosti in tako odpira perspektivo možnosti prebivanja slovenskega bitja v lastni domovini. Edinole slovstvo artikulira to »apriorno« celoto pomenskosti tako, da šele *odpira izvorno bitno resnico* vsega in vsakega iz te celote pomenskosti izrecno glede na to celoto. Tako šele razklene, kaj je vse in vsako, kar nas srečuje v tej celoti, predvsem pa kaj in kako smo mi sami kot tako prebivajoči. Samo slovstvo in umetnost po tistem, kar izvorno odpirata, sta tisto, kar daje slovenskemu bitju lastno svetovnost in zgodovinskost. Slovensko slovstvo pripoveduje zgodbo (mythos) slovenskega narodnega bitja in njegovega domovinskega sveta. Šele ko je že tako odkrita, lahko postane tema naših pogovorov in odločitev. Vse predstave tako imenovane velike »svetovne« umetnosti, poezije, dramatike, glasbe, filma itd. na Slovenskem, če jih ravno ne gledamo skozi debilni vidik kakega zadovoljevanja kulturnih potreb in torej uživanja, sicer res razvijajo našo občutljivost, ampak to bi se enako lahko dogajalo tudi, če v tej deželi ne bi bilo Slovencev. Vendar moramo uvideti, da imajo vse predstave tako imenovane »svetovne« (in seveda tudi jugoslovanske) umetnosti in »svetovnega« slovstva svoj slovenski smisel samo v obzorju tiste bitne resnice vsega in vsakega, ki jo vsakokrat znova izvorno razklepa in ji daje sijati slovensko slovstvo s svojimi deli. Slovensko slovstvo moramo, ko tako gledamo, imeti pred očmi v celoti, ne morda samo tisto, kar nastaja v našem času. Vse tiste številne kulturne prireditve, ki jih je npr. Cankarjev dom pripravil v letu 1984 (skoraj tisoč po številu), z vsemi sto in sto tisoči obiskovalcev, ne bi imele nikakršnega človeško globljega smisla za nas (uživanje, kratkočasenje zdolgočassenih ipd. ni nikakršen bistveni smisel umetnosti), če ne bi bilo slovenskega slovstva, ki z metaforo bitne resnice vsega, s čimer se kot Slovenci srečujemo v svojem svetu ali domovini, ne bi odpiralo tudi obozorja smisla predstavitve del iz »svetovne« literature in umetnosti pri nas. Šele po slovenskem slovstvu in njegovem praizvoru je vsa ta kultura po svoji predstavitvi v tem obzorju zares slovenska kultura. To slovstvo vključuje tudi izvorno mišljenje, ki pa ga ne smemo kar zamenjati za akademsko filozofijo na Slovenskem. Zato je tisto, kar odpira izvorno slovensko slovstvo, *bistvo* kulture slovenskega bitja. V tem je njegova edinstvenost in izjemnost v množstvu vsega tistega, kar danes uvrščamo v kulturo naroda. Tudi vsa dejanja slovenskega naroda – med njimi je gotovo največje dejanje narodno osvobodilnega boja med drugo svetovno vojno – imajo svojo bistveno resnico šele v slovenskem slovstvu, ne pa v uradnih razlagah ali v še tako dokumentiranem zgodovinopisju. Zakaj šele slovstvo, šele poezija dvigne ta boj iz neposredne strasti sovražnosti in moralizma dobrega in zlega in ga povzdigne do pristne tragičnosti, da tako zasije v svoji bistveni resnici, ki odvezuje in odrešuje.

Če smo torej danes pred vprašanjem bistva ali temeljnega smisla in s tem sploh možnosti slovenske kulture, potem za odgovor na to vprašanje ni *nobene* druge instance kot prav slovensko slovstvo in slovenska umetnost. Prav tako, če smo pred

vprašanjem usode slovenskega narodnega bitja in njegovega domovinskega sveta, če iščemo perspektivo tistih možnosti, v katerih si to bitje zasnavlja svojo prihodnost, je edino mesto, kjer lahko najdemo ali pričakujemo odgovor na to vprašanje, izvirno slovensko slovstvo in slovenska umetnost. Njima je treba prisluhniti s poslušom za njuno izvirno zadevo: *resnico* slovenskega narodnega bitja in domovinskega sveta, ki sije iz njunih del kot lepota. Niti kaka politična organizacija in politična birokracija s svojimi »zgodovinskimi« cilji in programi, niti družbene znanosti s svojim raziskovanjem danih trendov razvoja družbe, s svojo futurologijo in s svojimi konstrukcijami kratko-, srednje- in dolgoročnih programov razvoja, niti kaka ideologizirana ali akademska filozofija nikoli in nikakor ne morejo odpreti take perspektive, če oslepijo in oglušijo za izvirno bitno resnico, ki jo odpirata slovstvo in umetnost. In danes zares vse bolj brezpogojno vlada zaslepljena naglušnost za izvirno resnico etnično-narodnega bitja in njegovega domovinskega sveta. Ta zaslepljena naglušnost je znamenje ujetosti človeškega bitja v sistem moči in zaznamuje današnje trogloditstvo na Slovenskem in v Jugoslaviji.

Vprašati moramo zdaj, kaj nam odkrivata slovensko slovstvo in slovenska umetnost v našem času, namreč po veliki vojni? Že od Kocbekovih novel *Strah in pogum* naprej preko Smoletove *Antigone* do Snojevega *Gavžen hriba* in Jančarjevega *Disidenta Arnoža* in celo do Filipčičeve *Altamire* in spet s šestimi zbirkami Kocbekove poezije nam velika dela slovenskega slovstva *izvirno* odkrivajo razločenost človeškega bitja od vseh njegovih postvaritev in fetišizacij, v prvi vrsti njegove fetišizacije v živo proizvajalno silo in v brezimno delovno žival »sveta« kot sistema moči. Izvirna odkritost te *raz-ločenosti*, te *diafore* kot boleče *raztrganine* sodobne *slovenske* človečnosti v njenih neskončno mnogoterih načinih je tista *resnica*, ki se umešča v velikih delih slovenskega slovstva in umetnosti tako, da sije iz njih kot *lepota* (ki je seveda daleč od vsake navadne lepotnosti). Diaforo mislimo iz te in tako odkrite resnice. Dela našega slovstva in naše umetnosti izvirno odkrivajo blaznost izgubljenosti človeškega bitja v kolesju današnjega nesveta sistema moči, njegovih ideologij, vseh mogočih sredstev in organizacij. Odkrivajo nam jo prav v načinu, kako vse to prizadeva slovensko bitje. Odkrivajo nam katastrofalnost permanentne, nikoli končane revolucije in »razrednega boja« v nenehnem podiranju starih in vsakega začetka novih stanovitnih tradicij, kar uničuje vsako plemenitost in veličino in mirno rast. Odkrivajo nam *tragičnost* naše narodno osvobodilne vojne, ki je bila obenem državljanska vojna in revolucija. Namreč tisto tragičnost, ki nas v našem narodnem bitju dviga čez neposredno nasilje spopada in čez moralističen bes absolutnega razločka dobrega in zlega, vsled katerega nasprotnik sploh ni več človek in se ga zasramuje tudi še po vojni. Tako seveda ni vzpostavljen resničen mir, ampak se nasilje in strah nadaljujeta in razžirata vse možnosti bivanja. Vzorni začetni deli sta v tem pogledu Kocbekov *Strah in pogum* in Smoletova *Antigona*. To, da se je ob misli Spomenke Hribar o takojmenovani »narodni spravi« na Slovenskem v letu 1984 razvnel in še danes traja tak nezaslišan in popolnoma brezglav hrup, ki se vsem poskusom pojasnjevanja navkljub ne poleže, dokazuje samo, da neverjetno številni slovenski trogloditi kratko malo niso razumeli in ne razumejo slovenskega povojnega slovstva in umetnosti. Saj Spomenka Hribar je z izjemno jasnostjo in prizadetostjo izpovedala le tisto resnico, ki jo prinaša (katere metafora ali prenos) je slovensko slovstvo in slovenska umetnost. Da plemenito priznanje pristne tragičnosti slovenskega narodnega spopada ne pomeni rehabilitacije belogardizma, domobranstva, vojnih zločincev ipd., tega skoraj da ni potrebno še posebej omenjati.

Če se torej vprašamo, kakšno perspektivo odpira slovenskemu narodnemu bitju in svetu slovensko slovstvo in umetnost, potem se zdaj nakazuje, da je ta perspektiva edinole odpiranje in poglobljanje *diafore* človeškega etnično-narodnega bitja in žive proizvajalne sile, je odpiranje in poglobljanje *diafore* sveta kot domovine in »sveta« oziroma nesveta sistema moči. Zakaj samo z odpiranjem, ohranjanjem in poglob-

ljanjem te diafore pri vsem, kar srečuje danes slovensko narodno bitje v njegovem bivanju in prebivanju, prihaja do resnice svoje bitnosti tudi izvorno etnično-narodno slovensko bitje in domovinski svet njegovega prebivanja izpod zasutosti pod plastmi sistema moči. In samo to je tudi že perspektiva njegovih možnosti zasnavljanja lastne prihodnosti. Slovensko bitje nima nobenega drugega poslanstva ali poklicanosti ali cilja kot samo to, *da biva* in tako ohranja to svojo konkretno faktično človeškost. Zato mimo tega ni nobene nujnosti, ne zgodovinske, ne prirodne, ne družbene, ki bi nas ohranjala in na katero bi se lahko zanašali. Naloga, poslanstvo in smisel slovenstva je samo in edinole to, da prebiva v svoji domovini-svetu kot slovensko BIT–JE, brez ozira na kakršne koli cilje, ki si jih je zastavljalo kot nacija ali ki jim je zdaj prirejeno, najsi se tudi imenujejo socializem, komunizem ali pa sistem samoupravljanja združenega dela kot sistem moči. S tem, ko slovensko slovstvo odpira ono diaforo, prinašajoč tako s svojimi deli resnico etnično-narodnega bitja v njegovem prebivanju v lastnem svetu/domovini, da sije v njih kot lepota, odpira s tem to edino perspektivo za zasnavljanje možnosti njegove prihodnosti. Vsako primerjanje teh slovenskih del z deli drugih narodov, vsako tekmovanje na »svetovnem trgu« sistemov moči je spriču tega ábotno. Temeljni smisel ali bistvo slovenske kulture je, da se v času pri-hoda konca nacije in s tem pri-hoda sistema moči po svojem slovstvu in svoji umetnosti umesti v domovini kot svetu prebivanja ali domovanja slovenskega bitja, kakor se odpira v delih slovenskega slovstva in umetnosti, ki odpirajo in poglobljajo diaforo. S tem si znova in v novem sijaju odkriva tudi slovstvena in umetniška dela svojega izročila, katerih resnica sije danes z novim sijajem. Da ta ponovna utemeljitev slovenske kulture, da takšno ponovno najdenje novega *bistva* slovenske kulture in temu bistvu zavezano ustvarjanje umetniških in slovstvenih del nikakor ni kaj samoumevnega, da zahteva maksimalno izročenost in zavaja v mnoge blodnje, da takšno najdenje le redkokdaj uspe – tega ni treba še dokazovati.

¹ Pričujoči premislek širi in pogloblja tisto temo ki sem jo načel v knjigi *Uvod v vprašanje naroda*. Razumljivo je, da so nekatere posebne teme tu razvite glede na sedanji vidik premisleka v nekoliko drugačni luči kot v Uvodu, vendar ostaja načelno obzorje premisleka isto. Danes se znova zastavlja vprašanje usode Slovencev kot naroda in vprašanje slovenske narodne kulture, ki terja odgovor. Tak odgovor je mogoče dati iz zakoreninjenosti v slovenskem kulturnem izročilu in iz neke poslušnosti bistvu slovenstva. Toda vprašanje in odgovor potrebujeta teoretično fundiranje svojih osnovnih pojmov, saj so postali vsi doseđani temelji negotovi. Zato je treba najprej sprejeti tudi nehvaležno nalogo načelne teoretične razprave takih pojmov, njihove fundiranosti in sploh smiselnosti. Taka naloga se ne bavi s čim popularnim in je še posebej nehvaležna zato, ker si mora danes znova utirati pot po nepregledni in nevarni krajini.

² Zbirka Znamenja, št. 64, Obzorja Maribor 1981.

³ Gradivo Marksističnega centra CK ZK Srbije o temi »etnos, narod, nacija«, Beograd 1983.

⁴ O tem sem pisal v zadnjem poglavju knjige *Uvod v vprašanje naroda*. Tam je nakazana težava pojmovanja epohalnosti zgodovine.

⁵ O tem sem z drugačnega vidika podrobneje pisal v članku »Marx' Kritik der Moral als ein Weg zum Problem Seiner Philosophie in Ganzen«, v knjigi *Phänomenologie und Marxismus, 2, Praktische Philosophie*, Surkamp 1977, str. 94–133. Angleški prevod v *Phenomenology and Marxism*, Routledge & Kegan Paul, London 1984.

⁶ O tem sem nekoliko podrobneje pisal v knjigi *Uvod v vprašanje naroda*, str. 130–134.

⁷ Gradivo Marksističnega centra CK ZK Srbije o temi »etnos, narod, nacija«, Beograd 1983.

⁸ *Odiseja* 11, 218; Sovre prevaja: »taka je usoda človeka«. Toda: šele to, kar je temu bitju dodeljeno kot *smrtniku* (broton), ga dela za človeka, kakor je tudi bog šele po tistem, kar mu je dodeljeno kot nesmrtniku, zares bog. *Dike* vlada vsem, tudi božanskim kraljem: *estí dike* (theion) *basiléon*; *Od.* 4, 691.

⁹ Globoko miselno izkušnjo skrivnostne in edinstvene sopripadnosti *dike* in *alētheia*, pravičnosti in resnice, nam odkrivajo ohranjeni fragmenti *Parmenidove* pesnitve na začetku zgodovine evropskega mišljenja.

¹⁰ Naj omenim, da tisto, kar se je v zadnjih desetletjih v slovenski filozofski in drugi publicistiki pisalo o *logosu*, večinoma v razpoloženju odvrčanja in zavračanja ali kritike, po mojem mnenju ne zadeva izvirnega grškega logosa in prezre tudi tisto *istost*, v kateri sta zedinjena in sopripadna *lógos* in *phýsis*. Niti antilogosni iracionalizem, niti racionalistične, logične, lingvistične, strukturalistične, psiho-analične, psiho-socialne, instrumentalne, pragmatistične, semantične in semiotične, informacijsko-komunikacijske ipd. razlage in pojmovanja logosa ne zadevajo izvirnega grškega bistva logosa in preskočijo tudi izvirno bistvo govora in besede. To ni njihova pomanjkljivost, ampak ravno tista prednost, po kateri imajo vsaka svoje posebno predmetno raziskovalno področje. Težava nastane šele, če katera teh znanstvenih disciplin ni dovolj disciplinirana in teorijo svojega predmetnega področja prikazuje in razglša tako, kakor da je z njo podano že *bistvo* govora in je s tem eliminirana sploh možnost, da bi še kaj vprašali. Obenem je treba zavrniti tudi pomisel, da bi sinteza teorij vseh teh strok, če bi sploh bila mogoča, zadela bistvo govora. Nedisciplinirana uporaba (zloraba) znanstvenih disciplin je lahko in navadno tudi je element ideologij in ideoloških spopadov. Nedisciplinirano interdisciplinarnost znanosti je treba z vso ostrino zavrniti.

¹¹ Stara Indija in stara Kitajska sta imeli tisočletja brezdne plasti, ki so visoko razvile neko lastno, nam komaj dojemljivo duhovnost, vendar do epohalne zgodbe, ki nosi Evropo, tam ni prišlo. In tega spet ni mogoče zvajati na kak poseben azijski značaj, ker ta spet sam izvirno nekam spada. In isto moramo reči tudi o azijskem produkcijskem načinu.

¹² Tukaj si namesto besed »jezik«, »govor«, »govorica« dovoljujem uporabiti besedo »slovje«, ki v samostojni obliki ni v rabi, vendar izobraženemu Slovencu najbrž ne bo nerazumljiva. Uporabljamo besede »slóves«, »slovéti«, »sloveč«, »slovnica«, »slovstvo« ipd. Razen takih imamo še raznotera »—slovja« v imenih posebnih znanosti: družboslovje, prirodoslovje, jezikoslovje, modroslovje ipd. »Slovje« se oglašuje celo v našem lastnem narodnem imenu »Slovenci« (seveda tudi v »Slovaki« in »Slovani«). Da v vsem tem na različne načine oglašajoče se »slovje« prinaša posluhu nekako *bistven glas o tistem*, kar navadno imenujemo *jezik*, ali *govorica* ali *govor*, je očitno. Vendar, če natanko prisluhnemo, niti »jezik« niti »govorica«, niti »govor« pravzaprav ne zadevajo *bistva* tistega, na kar meri beseda »slovje«. Beseda »govor« v prvi vrsti nakazuje neko enkratno »govorno dejanje«, potem pa nasploh to dejavnost – kot dejavnost. Beseda »govorica« se rabi za imenovanje izmišljene vesti v slabem pomenu, srečamo pa jo tudi v zvezah, kakor npr. »domača govorica« ipd. Toda tudi »govorica« v tem boljšem pomenu meri pravzaprav na *to dejavnost nasploh*. Na tisto, kar naj bi zadela, meri skozi vidik dejavnosti. Ta vidik ustreza pojmovanju jezika/govora/govorice kot neke posebne vrste človeškega udejstvovanja. Beseda »jezik« (die Zunge, lingua, glossa) je ime, ki tisto, kar imenuje, gleda z vidika organa artikulacije glasu. To je organski (= orodni), torej instrumentalni vidik. Ime »jezik« ustreza tistemu sklopu pojmovanj, pri katerih je to, kar imenuje, že vnaprej razloženo kot neko orodje ali sredstvo (npr. izraza, odraza, prenosa sporočil, izjavljanja sodb, označevanja ipd.). Vse teorije o jeziku kot označevalcu, kot sistemu znakov za označevanje in na njih utemeljene lingvistika, semiotika, semantika ipd. se zadržujejo v obzorju instrumentalnega ali sredstvenega pojmovanja jezika. Toda četudi bi bilo in je mogoče prikazovati tisto, na kar z omenjenimi tremi besedami merimo, bodisi kot sredstvo ali kot neko dejavnost, je prav mogoče, da takó ne zadevamo, da zgrešimo *bistveno*, namreč *slovje*. *Slovje* je ime, ki imenuje tisto, kar imenuje, iz njegovega lastnega skrivnostnega bistva in brez ozira na káko sredstvenost ali dejavnost. Imenovanje česa z imenom, ki naravnost imenuje njegovo bistvo, je *poslušno bistvu slovja*. *Slovje* je ime, ki iz poslušnosti svojemu bistvu naravnost imenuje svoje bistvo, ne da bi le-to s tem izgubilo svojo skrivnostnost. V tem je nekaj presenetljivega. V slovenščini kratko malo nimamo besede, s katero bi lahko zamenjali besedo »slovje«, ki pa je samostojno nikoli ne rabimo. *Slovje* vse »slove«, sámo pa se izmika. Skriva se nam in nam obenem daje narodno ime. Nikakor pa tudi ni naključje, da smo se prav v obzorju ontologije človeškosti srečali s slovjem.

¹³ Kako so svet kot domovina, narod kot v domovini domujoče človeško so-bitje in s tem človeškost sama danes ogroženi v »svetu« kot sistemu moči, se nam najprej pokaže, če pomislimo na tisto, kar lahko imenujemo »globalna blaznost«, ki zajema ves planet. Njeni neznanjski simptomi so: nepopustljiv ideološko-blokovski spopad z zabrisano mejo med vojno in mirom; nezaslišana oboroževalna tekma z orožji »vesoljske vojne« in dimenzijami ali

razredi veličin, ki presegajo vse človeške mere; nezadržna in permanentna »demografska eksplozija«; pomanjkanje hrane, krčenje obdelovalne zemlje in lakota mnogih milijonov, katere žrtve že letno skoraj dosegajo število vseh pobitih v drugi svetovni vojni; nezaslišano preganjanje in iztrebljanje ljudi zaradi ideoloških razlik; nezadržno in brezobzirno izčrpavanje vseh darov zemlje; uničevanje flore in favne, umiranje in krčenje gozdov v nezaslišanem obsegu, zastrupljanje morja, onesnaževanje planetnega ozračja, ki grozi s spremembo klime na planetu in s katastrofalnimi posledicami; nezadržan breztemeljen »razvoj« vseh proizvodnih sistemov, črpanje in poraba vseh vrst energije v razredu veličin, ki ogrožajo planet; brezbistvenost in omejenost znanosti, kadar ni ali ne bi hotela biti zgolj proizvodna sila ali proizvodno sredstvo; brezbistvenost kulture oziroma literature in umetnosti, poblaznena ideologiziranost in brezbistvenost filozofije, maškerade povnanjenih religij in odsotnost česar koli brezpogojno zavezujočega ob praznem poziranju in igranju vsega mogočega; žurnalizem zgodovine, medijalna nivelizacija vsega, ki vse in vsako oropa njegove bitne bližnjosti ali daljnosti, vtem ko vse in vsako prikazuje v enako oddaljeni zgolj navzočnosti itd.; popolna in porazna jalovost vseh predlogov, programov, ukrepov, resolucij, pogovorov in dogovorov, paktov in koferenc, mirovnih gibanj itd., ki naj bi kar koli v tem planetarnem nesvetu globalne blaznosti spremenili, zaustavili, odvrnili, »sanirali« ipd.; védenje za jalovost vseh takih »globalnih« prizadevanj in ob tem nenehne javne maškerade nasprotnega. Bitna sredina (medij) tega nesveta kot sistema moči, z vsemi simptomi njegove »globalne blaznosti«, je nihilizem. *Nihilizem je zgodovina ničevosti same biti* in s tem ničevosti vsega bitno zavezujočega. Ničevost *biti* pomeni tu ničevost tistega, na kar meri naše vprašanje o bistvu etničnega in kar sem v grobih potezih poskusil nakazati v tem premisleku, o katerem pravim, da spada v ontologijo človeškosti. Komu se ne bi glas takega premisleka glede na naznačeno »globalno blaznost« zazdel kot zategel klic ptiča na ruševinah mesta? Svet kot domovina premore v nesvetu sistema moči toliko, kot klic ptiča v mrtvem mestu ruševin; pa vendar je ta klic znamenje tistega življenja, ki znotraj sistema moči ni slišno. Ta klic odpira diaforo. K naznačeni »globalni blaznosti« današnjega sveta, ki ogroža bivanje narodnega bitja, pa moramo glede nas samih kot naroda videti še tisto posebno »jugoslovansko« brezperspektivnost slovenstva, o kateri govorim v drugem delu tega premisleka.

¹⁴ Premiselek Kocbekove poezije, ki sem ga izpeljal v okviru svojih raziskav slovenske »estetske zavesti«, kaže njeno presenetljivo izvornost v tistem smislu, ki ga tu nakazujem. Del tega premisleka je natisnjen v zborniku, ki je posvečen Kocbeku in bi moral iziti pri založbi Obzorja v Mariboru že na začetku 1984. leta, vendar je naša »neobstoječa« cenzura preprečila izid zbornika na način, ki je celo za naše razmere nezaslišan.

¹⁵ O metafiziki dela, njenih izvorih in derivacijah sem obširneje pisal v drugih razpravah. Naj omenim samo glavne: doktorska disertacija na temo *Ontološki pomen sklopa proizvodnja-potreba v Marxovi filozofiji ali Marxova metafizika*, dalje gradivo iz raziskav na ISF na temo *Vprašanje naroda – vprašanje človeka*, v treh zvezkih; dalje v knjigi *Leninova »filozofija« ali o imperializmu* (predelana in dopolnjena verzija v srbohrvaškem prevodu pod naslovom »*Leninova filozofija' ili o imperializmu*«). Iz prvih dveh razprav sem objavil več obširnih odlomkov v strokovnih in drugih revijah.

¹⁶ O tem sem pisal tudi v članku *Vprašanje kulturne revije in njenih možnosti*, Nova revija št. 19–20 in 21.