

Bogdan Lipovšek

PRIHODNOST V MARKSISTIČNEM IN FUTUROLOŠKEM OZIRU

Članek problematizira tista marksistična zapopadenja bodočnosti, za katera je propad meščanskega sveta »naravno nujna« stvar, in iz tega stališča usmerja kritiko na futurologijo kot meščansko znanost, ki hoče podaljšati agonijo »meščanskega kozmosa«.

Avtor je mnenja, da se vprašanja futurologije in marksističnega zapopadenja sveta ne izključujejo, temveč nasprotno, da so lahko planiranje ter prognostika, ki jim v temelju stojijo elementi kritičnega zapopadenja sveta, pomemben element socialne prakse pri oblikovanju drugačne podobe sveta.

The study problematizes those marxist perceptions of the world which claim that the destruction of the bourgeois world is a »natural necessity«. They thus see futurology as a bourgeois science attempting to prolong the agony of the »bourgeois cosmos«.

The author is of the opinion that the questions of futurology and of a marxist perception of the world are not mutually exclusive. Exactly the opposite – planning and prognostics which are at the basis of futurology are also elements of a critical perception of the world and as such important prerequisites of social praxis for changing the existing social conditions.

futurologija, marksizem, planiranje, kritičnost

I.

Kmalu za tem, ko je Ossip K. Flechtheim v Združenih državah Amerike skonstruiral termin futurologija za »znanost o bodočnosti«, da bi s tem »javnost opozoril na možnost in nujnost sistematičnega zbiranja in preverjanja prognoz vseh znanosti, posebno pa družbenih znanosti«,¹ in je bila ena izmed posledic latentne krize kapitalskega sveta v povojnem obdobju tudi vse večje povpraševanje po karakterju bodočnosti in relevantnih procesih v bodočnosti, se seveda ni bilo mogoče izogniti različnim zapopadenjem bodočnosti v boju ideologov. Konkretno:

»Pazljiv opazovalec je pri študiju poznomeščanske filozofije in znanosti v zadnjem času konfrontiran z – očitno – paradoksnim fenomenom: propadajoči družbeni red, državno monopolistični kapitalizem, v vse večji meri posveča svojo pozornost *bodočnosti*. Socialni sistem, ki nima nobene bodočnosti več, razvije prapor *bodočnosti*!«²

Vzrok za takšno oceno je očiten: sredi petdesetih let tega stoletja se je socialističnim deželam, ki so bodočnost anticipirale s kategorijami marksističnega pojmovnega aparata in socialno prakso (ki pa je bila /in je/ v posameznih socialističnih deželah različna, ker ji kot temelj stojijo različne interpretacije marksizma), v poudarjanju pomena bodočnosti pridružil malodane ves »meščanski koz-

mos«. Bodočnost, na kateri je gradila svojo legitimiteto vsa revolucionarna socialna praksa v boju proti meščanstvu, je postala v določenem zgodovinskem trenutku eden izmed bistvenih elementov v funkcioniranju meščanskega subjekta in meščanskega sveta. Na prvi pogled – paradoks.

Vendar je ta paradoks tako formuliran sporen.

Očitno je namreč (in to priznavata tudi Fiedler in Müller), da duhovna dejavnost predvidevanja ni pridobitev tega stoletja. V vseh časih ima človeška zavest tudi prognostično funkcijo. V delovnem procesu je rezultat dejavnosti idealno anticipiran, in ta anticipirajoča funkcija sploh šele omogoči smotrno človeško delovanje. Na drugi strani pa je bil problem bodočnosti posredovan preko tisočletij: židovski preroki, preročišče v Delfih, tisočletno cesarstvo Joachima di Fiorea v 12. stoletju, v začetkih meščanstva utopije Thomasa Morusa, Campanelle, pozneje pa vizija leta 2000 E. Belamyja, Spengler, J. Verne, Orwell, Huxley itd. Poseben poudarek pomenu bodočnosti v razvitem kapitalizmu in proklamiranje znanosti o bodočnosti (futurologija!) ni torej prav nič paradoksalnega, marveč gre za element, ki je meščanstvu imanenten ter že od vsega začetka prisoten, ni pa bil vedno ekspliciran v tako izraziti obliki. Beg v bodočnost meščanskega subjekta je način njegove eksistence. V tistem historičnem momentu namreč, ko revolucionarno meščanstvo prevzame oblast, ko revolucionira produkcijska razmerja in ne pusti »med človekom in človekom več druge vezi kot goli interes«³ ter vzpostavi »eno samo brezvestno svobodo trgovine«,⁴ je popkovina s preteklostjo pretrgana. Od tega trenutka dalje »buržoazija ne more eksistirati, ne da bi nenehno revolucionirala produkcijske instrumente, torej produkcijska razmerja, torej vsa družbena razmerja«.⁵

Eksistenci meščanskega sveta je torej neminljivo udarjen pečat bodočnosti.

Drugi razlog, zaradi katerega je zgoraj formuliran paradoks sporen, je v *dvojnem* karakterju bodočnosti. Ta dvojni karakter bodočnosti je v slovenščini izrazljiv z besedama »prihodnji« in »bodoč«, pri čemer »bodoče« ohranja substancialno istost sedanjega ali preteklega v bodočnosti, prihodnost pa implicira različnost, drugačnost.⁶

Meščanski kozmos ima torej bodočnost, ta je celo eden izmed bistvenih elementov njegovega konstituiranja, pač pa ostane odprto vprašanje po njegovi prihodnosti.⁷

Razložek med marksističnim in meščanskim zapopadenjem »bodočnosti« je torej v tem, da ima meščanstvo bodočnost, marksistično kritiko in revolucionarno socialno prakso pa ta bodočnost zanima le kot polje taktičnega delovanja v političnem boju, medtem ko je cilj postavljen v prihodnost, bodočnosti pripadajo le parcialni cilji. Razložek se torej ne more postaviti na temelju izključevanja, da ima socializem popolno lastninsko pravico nad bodočnostjo, meščanstvo pa je sploh brez bodočnosti. Takšna stališča niso le teoretično nevzdržna, ampak imajo tudi nepopravljive posledice v izbiri taktike boja za drugačno podobo sveta. Osnova takšnim stališčem je v glavnem predpostavka, da je prehod od kapitalizma k socializmu (komunizmu) premočrten, naravno nujen, da gre le še za vprašanje časa, ker je svet kapitala tako ali tako že v agoniji, ter je pričakovati njegov skorajšnji konec in podobno.

Druga orientacija – prvi sicer nasprotna – vendar s podobnimi socialnimi in političnimi posledicami je v osnovi le posodobljen buržoazni socializem, ki mu temelj še vedno tvori trditev, »da so buržuji buržuji – v interesu delavskega razreda«.⁸

Teorija naravne nujnosti je dobila svojo praktično podobo v ideološkem in praktično-političnem pragmatizmu, ki mu na vrhu stoji stalinizacija z napovedovanji točnega datuma začetka komunizma; buržoazni socializem pa v svoji sodob-

ni radikalni fazi celo oznanja, da dolgoročni učinek socialistične kritike kapitalizma nikakor ni v prevladanju kapitalizma. Namreč:

»Dosledaj ni nikjer v zgodovini razvite kapitalistične družbe nasprotje med kapitalom in delom pripeljalo do prodora socializma. Nasprotno pa se nam lahko pokaže, da je ravno institucionalni antagonizem med lastniki kapitala in proletariatom dolgoročno gledano prispeval k dinamizaciji (in stabilizaciji) kapitalističnega razvoja. Brez nasprotja bi kapitalizem z nižanjem mezd – enim izmed mnogih sredstev za zniževanje produkcijskih stroškov – in iz tega rezultirajočo »akumulacije bede« propadel.«⁹

Da ima proletariati v Marxovem sistemu vseskozi vlogo navčka kapitalu, gospoda Senghaasa to prav nič ne moti, da socializma ali socialistične kritike kapitalizma ne bi proglasil za mecena kapitala in njegovega sveta.

Zelo podobno, vendar deset let prej Ossip K. Flechtheim v svoji knjigi *Futurologie*, ko sicer pravilno problematizira sovjetsko orientacijo kot »socialistično« po vdoru čet Varšavskega pakta na Češkoslovaško, vendar nadaljuje, da je v svojem razvoju razredni boj manj prispeval k revolucioniranju delavcev, bolj pa k reformiranju kapitalizma.¹⁰

Da bi se izognili obema omenjenima nivojema in še vedno ostali v polju diskusije o bodočnosti in prihodnosti, je potrebno problem zastaviti drugače. Gre namreč za to, da meščanski kozmos neprestano generira svojo lastno negotovost, negotovost svoje lastne eksistence, ter se mu bodočnost zato kaže kot »mehak element«, ki hvaležno sprejema predikcije z rešitvami sedanjih konfliktov. Bodočnost služi kot »alibi« in bistvenim vprašanjem sedanjosti je pridana oznaka bodočnosti zato, da bi danes lažje z njimi živeli. Ali: smisel in cilj bodočnosti, opazovane skozi prizmo meščanstva, je *perpetuiranje in reformiranje produkcijskih pogojev*, ne da bi se ob tem spremenile temeljne predpostavke sistema ter način njegovih ekonomskih, socialnih, političnih, kulturnih itd. institucij.

Vse to pa sili svet kapitala, da v bodočnost postavlja *konkretne programe razvoja*¹¹ in tako za razliko od Marxa brezobzirno kritizira sedanjost zato, »da bi razobesil dogmatično zastavo«.

Bodočnost je prazna in pripravna za napolnitev s parcialnimi cilji, od katerih vsak zase in na svoj način za določen čas odpravlja negotovost meščanskega sistema. To, pred čemer svari Hasan Ozbekhan, se izvršuje že od začetka obstoja meščanstva:

»Ta uspešni rezultat pa ne more biti končni cilj, in tu je jedro našega problema. Če gledamo na našo še nepopolno, toda bližnjo zmago kot končni cilj človeške usode, potem bo naše iskanje naslednje, boljše in uspešnejše metode trajalo večno, to je onstran pomena prvotnega cilja preživetja. In če bomo storili to, potem bo tehnika in ne več človek sama sebi namen. Govorjeno z običajnimi človeškimi pojmi bomo torej izgubili pomen in zreducirali namen na brezpomembnost.«¹²

Ravno za to gre. Svet kapitala si ne more postaviti radikalnega cilja na-konec »predzgodovine«, ker bi se s tem negiral, sam zase postal navzdržen,¹³ kar bi ga moralo pripeljati do končnega suicidalnega akta, ter so zato uspešni rezultati in bližnja nepopolna zmaga za omejeno časovno obdobje postavljeni na piedestal končnega cilja. Končni suicidalni akt bi obenem pomenil konec bodočnosti in z današnjega stališča začetek prihodnosti.

Nasprotno pa ima marksistično zapopadena bodočnost svoj *realni cilj*. Ta realni cilj je mejnik obdobja, ki je označeno z »bodočim«, zaključuje polje, na katerem je bilo izvršeno in dovršeno vse, kar je simboliziralo preteklost, in začenja se prihodnost. Cilj je idealno anticipiran in definiran iz kritike meščanskega sveta: družba kot asociacija svobodnih proizvajalcev ali asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega pogoj za svobodni razvoj vseh (Marx).

Z dosegom tega cilja je definitivno razrešeno vprašanje zgodovinskosti in predzgodovinskosti: je skok iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode. Vsak konkretni

akt individua, grupe ali razreda je legitimen, kolikor kritizira obstoječe v refleksiji tega cilja (ali reflektirajoč ta cilj). V tej zvezi je razumeti tudi Marxov stavek:

»Če konstrukcija prihodnosti in gotovost za vse večne čase ni naša stvar, je tem bolj gotovo, kaj moramo storiti zdajle, mislim *brezobzirno kritiko vsega obstoječega*, brezobzirno v tem smislu, da se kritika ne boji svojih rezultatov in ravno tako ne konflikta z obstoječimi silami.«¹⁴

Pozornost velja posvetiti prvemu delu stavka: »Če konstrukcija prihodnosti in gotovost za vse večne čase ni naša stvar...«, ki povsem jasno kaže na nesmiselnost postavljanja konkretnih programov razvoja v bodočnosti (scenarijev, ki zapopadejo zgolj parcialne cilje in perpetuirajo obstoječe stanje). Še tako plavzibilne prognoze, ki niso reflektirane iz cilja, skoka iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode, ne bodo mogle ustrezati spremenjenim razmeram v bodočnosti, in pristanje na idealne konstrukte planerjev ter poiskusi dovršitve teh konstruktov bodo nujno zahtevali angažiranje odtujenega ideološkega in političnega aparata, ki se bo podrejal logiki umišljenega razvoja in se obrnil proti aspiracijam človeka po osvobajanju. Zgolj to, da hočemo neko bodočnost, samo na sebi še ne more biti element svobode. Evidentno je torej, da je marksizem nezdržljiv z vsakim poiskusom, ki gi ba hotel prikazati kot »scenarij« za bodočnost. Seveda pa je marksizmu bodočnost imanentna in to na dva načina:

1. kot kritika obstoječega stanja in
2. kot revolucionarna praksa, ki predstavlja konkretno praktično dopolnitev in izvršitev kritike obstoječega.

Kritika obstoječega stanja ali točneje »brezobzirna kritika vsega obstoječega« je eno izmed tistih mest v Marxovem opusu, ki je bilo predmet mnogim različnim interpretacijam in izpostavljeno ostrim diskusijam. Zato je smiselno poudariti, da s proklamiranjem brezobzirne kritike vsega obstoječega ni mišljeno to, da je potrebno vse negirati, temveč da je potrebno vse *proučiti* in *analizirati* tako, da se bodo jasno pokazale vse pomanjkljivosti, ovire in možnosti za razvoj, katerega cilj je uničenje starega sveta in ustvarjanje postmeščanske družbe. Ta kritika je omejena na »zdaj« in »tukaj«, torej še v Heglovem smislu »Hic Rhodus, hic salta«, ali »Hier ist die Rose, hier Tanze«, to pa šele v navezavi na revolucionarno socialno prakso presega sedanost in bodočnost ter posega v prihodnost.

Prvo in drugo pa je utemeljeno z idealno anticipiranim realnim ciljem, ki je merilo in napotek za prakso. Vsako konkretno dejanje mora biti stalno preverjano z ozirom na ta cilj – in ta cilj je edino, kar ima bodočnost. To daje vsaki konkretni revolucionarni socialni praksi njeno legitimiteto. Jedro je torej: bodočnost kot preddverje prihodnosti ne more biti prepuščena »naravno nujnim zakonom«, temveč mora biti oblikovana z revolucionarno akcijo, ki je legitimirana z refleksijo tiste historične točke, ki predstavlja prehod iz predzgodovine v zgodovino.

II.

Ugotavljamo, da si je meščanstvo »pridobilo« bodočnost že v samem zmagovitnem začetku, vendar je v času začetnega zagona in revolucionarne evforije ni »potrebovalo«, nobene potrebe ni bilo po posebnem razglaševanju in proučevanju bodočnosti, dokler se je zdelo, da je v okviru novega etabliranega revolucionarnega sistema možno izpolniti vse cilje, ki jih je ta postavil in zapisal v svoj »program« v boju proti fevdalizmu.

Praktično edini in najpomembnejši regulator sistema je bil trg, ki je gotal vse sproducirano in s svojo nenasitnostjo spodbujal kapital v vedno nove investicije. Zdelo se je, da je bodočnost »zagotovljena«, da ni ničesar, kar bi lahko ustavilo ta polet, in spraševanje po karakterju bodočnosti in možnih socialnih, političnih ter ekonomskih procesih je okupiralo le fantaste.

Stanje pa se je bistveno spremenilo ob disfunkcionalitetah kapitalizma. Te disfunkcionalitete so se najprej pojavile kot krize posameznih nacionalnih ekonomij, ki so nato prerasle v svetovno ekonomsko, politično in socialno krizo. V tem obdobju stopi enakopravno ob bok tržni regulaciji sistema še državno intervencionistična regulacija – regulacija s politično močjo: prvotna »temeljna ideologija pravične menjave, ki jo je Marx teoretsko razkrinkal, se je praktično razrušila« (Habermas). Krize kapitalističnega sistema so (najprej teoretikom) pokazale vrednost bodočnosti in nujnost preučevanja bodočnosti. Le-ta dobi nov karakter, ki ga v zgodovini do tega trenutka ni imela. Vse doslej so bili namreč bodoči procesi odločno oblikovani z močjo tradicije, prihodnost pa je pripadala religioznim zapopadenjem in večnim močem. Zdaj pa postane za en del produkcijske barikade bodočnost, za drugi del pa bodočnost in prihodnost objekt človekove zavestne kreacije. Bodočnost in prihodnost je tako desakralizirana, profanirana, s tem pa je podana možnost za odprtje prostora, v katerem so se pojavile tudi prve eksplcitne zahteve po »znanosti o bodočnosti«. ¹⁵

To zavedanje oziroma refleksijo stanja je potrebno še posebej osvetliti, kar pomeni, da je treba posvetiti pozornost tistemu filozofskemu toku, katerega predstavniki so prvi eksplcitno izrekli zahtevo po »znanosti o bodočnosti«, t.j. mladoheglovstvu, ki ni priznavalo nikakršne sprave z dejanskostjo, z obstoječim svetom, ter je tako poseglo na področje političnega boja, slednje še posebej kot **filozofija dejanja**.

Filozofija dejanja je pravzaprav utemeljila moderno evropsko mišljenje o bodočnosti. Tudi brez podrobnejšega preučevanja je jasna zveza med filozofijo predstavnikov filozofije dejanja (posebno Augustom Cieszkowskim) in sodobno »kritično«¹⁶ futurologijo. Problem bodočnosti je neizogibno stal na poti te filozofske smeri, ki jo karakterizira kritika Hegla ¹⁶ in »prenos«¹⁷ filozofije v politični boj.

Nep priznavanje sprave z dejanskostjo implicira zahtevo po drugačni bodočnosti, postavlja *alternative*.

Alternative pa že per defenitionem predpostavljajo uvajanje inovacij in vsaka inovacija predstavlja razgraditev prejšnjega, prejšnjih legitimitetnih predpostavk. Na nivoju meščanskega sistema pa je seveda razgraditev legitimitetnih predpostavk nemogoča, ¹⁷ ker bi sistem moral prenehati biti to, kar je. Kljub temu inovacije ne more uničiti, ker je nastala iz in zaradi disfunkcionalnosti, ki je sistemu lastna. Zato jo je potrebno nevtralizirati, ¹⁸ pridigati umišljeno »boljšo bodočnost«, »bežati v bodočnost« (Willms), obenem pa se sklicevati na revolucionarno etabliranje v začetku, ko so bili interesi vseh pripadnikov »tretjega stanu«¹⁹ identični (seveda ne dejansko, temveč le na platformi političnega boja). Vedno znova smo priča zgodovinskemu teatru, ki ga Marx opisuje v *Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta*:

»Tradicija vseh mrtvih pokolenj leži kakor mora na možganih živih ljudi. In ko se zdi, da si ravno prizadevajo preobrniti sebe in stvari ter ustvariti, česar še ni bilo, ravno v takih obdobjih revolucionarne krize boječe zaklinjajo duhove preteklosti, naj jim služijo, izposojajo si njihova imena, bojna gesla in kostume, da bi v tej častitljivi preobleki in v tem izposojenem jeziku uprizorili nov prizor svetovne zgodovine.« ¹⁹

Preteklost je torej dobra kot kulisa na odru, na katerem se bolj ali manj posrečeno poiskuje uprizoriti bodočnost. Iz mrtve preteklosti in neustrezne sedanjosti pa ni mogoče izpeljati pravih rešitev za bodočnost. To, kar opredeljuje Bertrand de Jouvenel, češ da se »preteklost in bodočnost razlikujeta po svoji naravi«²⁰ ter da je »z ozirom na preteklost človekova volja nepomembna, njegova svoboda enaka ničli, njegova moč nebitvena«²⁰ in na tej osnovi izvedena »vrednost«²⁰ bodočnosti ne glede na to, da je območje negotovosti, zveni kar nekoliko naivno v primerjavi z rezultati filozofije dejanja, ki je bila razvita neposredno pred revo-

lucionarnim letom 1848 in ki postavlja zahtevo po bodočnosti iz epohalne zavesti univerzalne krize. Točneje:

»Na začetku vseh naporov za formuliranje in utemeljitev filozofije dejanja – tako kot so v posameznostih vsebinsko različni ali celo nasprotujoči – stoji epohalna zavest univerzalne krize »meščansko-germanskega sveta«, stoji jasno spoznanje razdvojenosti, raztrganosti časa, ki je za vse predstavnike filozofije dejanja najbolj razvidno v skrajni odtujitvi modernega človeka od sebe samega in svojega sveta. Razvoj filozofije dejanja ne izhaja iz nekega političnega aktivizma ali primata praktično-političnega uma, temveč iz te zavesti in iz tega spoznanja, in s tem postane za mladohegelijance neizogibno vprašanje po vzrokih krize in po predpostavkah njenega prevladovanja.«²¹

V tej orientaciji že lahko naslutimo obrise tiste konsekvantne kritike obstoječega kot enega izmed elementov bodočnosti, ki so pozneje izdelani in dodelani v Marxovem sistemu filozofiranja. Poizkus rešitve namreč ni podan samo pojmovno abstraktno, temveč je vseskozi enakovreden pol *prakse*, ki je tu obdelana na poseben način. Če velja za Marxa, da je zanj končni cilj bodočnosti izpolnitev in dovršitev vse preteklosti v znamenju svobode (pri čemer je ta cilj izpeljan iz osrednjega pojma Marxove misli – pojma revolucije), velja to isto tudi za filozofijo dejanja, le s tem razločkom, da pri njenih predstavnikih ni sistematično preučena »anatomija meščanskega sistema«, pa so tako dejanski vzroki disfunkcionalnosti sistema ostali zakriti (očitna je bila le kriza kot posledica disfunkcionalnosti), s čimer so ostale zakrite in le naslutene tudi rešitve.

Drugi razloček pa je v tem, da filozofom, ki pripadajo filozofiji dejanja, manjka realni historični subjekt, ki bi lahko posredoval med epoho nujnosti in prihajajočo ero svobode. Pri Marxu teče to posredovanje seveda prek proletariata in njegove revolucije. Kljub temu pa je filozofija dejanja:

»Na eni strani časovno kritični opis in zgodovinsko-filozofska utemeljitev krize, na drugi pa konsekvanten poizkus krizo teoretično obvladati in praktično prevladati, da bi zopet pridobili enotnost sveta in »Beisichselbstsein« človeka oziroma predvsem omogočili: – teoretično, s *pojasnitvijo zakonitosti* (podčrtal B. L.) in nujnega ali končnega cilja dialektično-progresivno pojmovane zgodovine človeštva, – torej preko univerzalne zgodovinske smiselne razlage in ureditve sodobne krize, ki najde svoj specifičen in najvažnejši zgodovinsko-filozofski izraz v »filozofiji bodočnosti« kot osnutek bodoče »dejanske resničnosti; praktično ravno z »udejanjenjem filozofije«, s katero se s filozofijo spoznana in v mislih anticipirana »dejanska resničnost« realizira in se začne doba dopolnitve in izpolnitve.«²²

Z zahtevo po pojasnitvi zakonitosti na teoretskem področju in z udejanjenjem filozofije na praktičnem področju je v filozofiji dejanja zgodovina spoznana kot palimpsest. Prihodnost je že izpisana, vendar prekrita, nerazberljiva. V filozofiji dejanja oziroma njenim predstavnikom je postalo očitno, da je prihodnost spoznatna ob zbrisanju drugega, »tujega« zapisa. Vendar praktično zadnjega koraka ni storila.

V tem delu se kar ponujajo asociacije na nekatere dele Marxovih tekstov, predvsem na *Teze o Feuerbachu*.

Še prej je smiselno, nenazadnje tudi za Marxovo razumevanje bodočnosti in prihodnosti, podrobneje osvetliti filozofijo Augusta Cieszkowskega, predstavnika filozofije dejanja, posebno še tiste elemente te filozofije, ki se neposredno navezujejo na zapopadenje bodočnosti.

Svoje pojmovanje zgodovine je Cieszkowski razložil v svojem temeljnem delu *Prolegomena zur Historisophie*, Berlin 1838. Historiozofija mu pravzaprav predstavlja spekulativno logiko in sistematiko zgodovine kot »organsko in idealno totalitet«. Zgodovina, spoznana kot totaliteta, pa zaobjema tako preteklost kot bodočnost, in tako stoji historiozofija pred nalogo, da »spoznanje bistva bodočnosti vindicira za spekulacijo«.²³

Vindiciranje bistva bodočnosti za spekulacijo pa pri Cieszkowskem ne zmanjšuje možnosti znanstvene spoznave bodočnosti, marveč nasprotno, ker znanstve-

no zanj ne stoji v nasprotju s spekulativnim.²⁴ Od tod pa je naperjena kritika na Hegla. Pri Heglu je čas namreč zapopaden v treh dimenzijah: sedanjost, bodočnost in preteklost, vendar pa so te tri dimenzije razlikovane le v subjektivni predstavi, medtem ko v naravi tega razlikovanja ni, je le sedanjost, zdaj. Ta sedanjost, zdaj, je kot »seiend fixiert«, preteklost in bodočnost sta le abstraktna momenta kot *spomin* ter *strah* ali *upanje*.²⁵ Spoznanje bodočnosti ne more biti dvignjeno na nivo objektivnega vedenja, ostane le v subjektivni predstavi, torej kot strah ali upanje. Cieszkowski bodočnost postavi enakovredno ob bok sedanjosti in preteklosti in vanjo usmeri svoj interes.

Vendar pa historiozofija (spoznanje totalitete svetovne zgodovine) ne predstavlja vrh njegovih filozofskih naporov, je le nujna vmesna faza na poti do filozofije dejanja. Teleološki moment je izredno poudarjen, svetovna zgodovina je orientirana na nek končni cilj, vendar usmerjena z božjo voljo. Kljub temu pa kriza ne izgubi svojega pomena. Zdi se, da Cieszkowski »natipa« vrednost prakse, njeno neizogibno prisotnost, ko hoče »racionalno« razmišljati o svetu, vendar mu spekulativne prepostavke prakso »mečejo iz sistema« in jo je zato prisiljen s kompromisi tlačiti nazaj. Samo dejstvo, da je kriza pozitivno določena, še ne predstavlja njenega prevladanja in ob tem se ne more izogniti praktičnim vprašanjem. Vero v »umno predvidevanje« (vernünftige Vorsehung) skuša pripeljati k totalnemu vedenju o zgodovini – historiozofiji, to pa dalje do filozofije dejanja. Spoznanje bodočnosti se določa s spoznanjem sedanjosti. Sedanjost predstavlja čas razrešitve, čas prehoda, zato je pred historiozofijo postavljena naloga, da predvsem ugotovi vzrok »sodobne krize« ter izdela aparat, s pomočjo katerega bo možno krizo prevladati:

»Zanj (za Cieszkowskega, op. B. L.) je popolnoma jasno, da ima kriza enoznačno poposlednje zgodovinske vzroke, vprašanje po teh vzrokih pa implicira vprašanje po njenem svetovnozgodovinskem smislu.«²⁶

Kljub temu in ne glede na to, da je svetovna zgodovina zapopadena kot teleološki proces, usmerjen in usmerjan z božjo voljo, ni nad njo nobenega determinističnega nasilja, cilj je dosežen le z *zavestnim* in *svobodnim* součinkovanjem ljudi. V knjigi *Desire of all Nations* (London 1919) zapiše:

»The salvation of men, of peoples, and of Humanity depends today on themselves, and on them alone!«

To, kar trdi Marx za Feuerbacha, namreč, da je nezadovoljen z abstraktnim mišljenjem, da apelira na čutni zor, toda da tega ne dojema kot praktično človeško dejavnost (Marx: *Teze o Feuerbachu*), velja pravzaprav v celoti tudi za Cieszkowskega.

To postane še toliko bolj jasno, če vemo, da je zanj karakter časa v razrešitvi in uničenju vseh preživelih oblik in razmerij, pa tega procesa ne pojmuje kot revolucionarno razrešitev preživelega socialnega reda, temveč kot proces, ki revolucionarno razrešitev presega, t.j. proces »polarizacije človeštva«. ²⁷ Proces polarizacije, ki naj bi presegel revolucionarni proces, se seveda dogaja v mejah meščanskega kozmosa, Cieszkowski te meje ni presegel, manjka mu tudi element revolucionarne socialne prakse, ki je bil Marxu v zadnji instanci zadosten za rešitev zgodovinske uganke. Zato se nujno znajde v paradoksnih situacijah, ko skuša preseči sistem, ki pa tega ne dopušča, oziroma je lahko presežen le tako, da je zrušen. Isti dualizem, ki ustvarja krizo, ki v njem, v dvojnosti sveta in človeka, kriza korenini, postane namreč zdaj orodje za odpravo te krize. Cieszkowski ta problem elegantno razreši: podoba sveta, ki se razkrije skozi religiozna, socialna, politična in moralna protislovja in nasprotja, razkrije tudi logično strukturo, dialektično zakoniti karakter krize. Iz kaosa že razvitih antitez preteklosti in sedanjosti lahko konstruiramo »spekulativne sinteze« bodočnosti.

Kljub temu, da – in pozneje vidimo, da ravno zaradi tega, ker – Bog obvladuje smer gibanja zgodovine, pa vendar bodočnost ni do te mere obvladovana z večno močjo, da ljudje s svojo praxis ne bi mogli nanjo vplivati. Cieszkowski meni, da bi Bog sicer lahko »prihranil« človeštvu vse muke, vendar človeka preveč ljubi, da bi to dopustil. Ustvariti hoče svobodno misleče, dejavno-ustvarjalno bitje, ki si lahko svobodno in zavestno pribori harmonijo in blaženost. Zato je Bog do popolnosti izpopolnil le naravo, ne pa tudi duhovnega sveta.

Kar je Cieszkowski novega storil, je torej to, da je iz kritike Heglove sprave s stvarnostjo pokazal na »vrednost« bodočnosti, ki je zapopadena in pojasnjena v njegovi konstrukciji historiozofije, ter obenem pokazal na moč *prakse*. V historiozofiji je celo postavljena ob bok Bogu pri vplivanju na zgodovinske procese. Za Marxa, ki so mu bila dela filozofov filozofije dejanja dobro poznana, pa je bila s tem zaključena zbirka pripravljanih del.

III.

Ko se je v petdesetih letih tega stoletja znova pojavila eksplicitna zahteva po znanosti o bodočnosti, so prvi teoretiki futurologije posegli nazaj k mladoheglovcem (predvsem Listu in Cieszkowskem), del pa tudi Marxa. V tem krogu je bil Marx še posebej zanimiv, pravzaprav ne iz razloga, ker je prihodnost eden temeljnih elementov njegovega razumevanja zgodovinskega razvoja, temveč bolj zaradi njegovih konkretnih napovedi bodočega razvoja. Marx je oživel v novi vlogi, tokrat kot pisec scenarija za bodoči razvoj (predvsem v kritično-humanističnem²⁸ taboru futurologije, medtem ko ga konservativno-tehnokratski tabor v glavnem sploh ne omenja). Obenem pa se je pričela tudi diskusija o relevantnosti Marxove misli pri anticipaciji bodočega razvoja. Razprtije v mednarodnem delavskem gibanju, pojav fašizma, nezmožnost revolucije, vse to naj bi »ovrglo« Marxove teorije. Na drugi strani pa futurologi razkrivajo »Marxov genijalni pogled na svet« tam, kjer naj bi šlo za »konkretno napovedi trajne vrednosti: Prognoze, kot na primer o revolucioniranju Indije ali o vzpostavljanju republike na Kitajskem, o premestitvi ekonomsko-političnega težišča z Atlantskega na Pacifiški ocean, o prihajajočih svetovnih vojnah in o porastu proizvodnih sil, o »avtomatski« tovarni z zmožnostjo, radikalnega zmanjšanja delovnega časa«,²⁹ vse to naj bi se bolj uresničilo kot pa stališča o propadu buržoazije, zmagi proletariata, itd. Že sama ugotovitev, da gre za »konkretno napovedi trajne vrednosti«, da slutiti, da je bilo jedro zgrešeno, posebej še, če upoštevamo, da »wer ein Program für die Zukunft verfasst, ist ein Reaktionär« (Marx).

Po Flechtheimu³⁰ je Marx bodočnost napačno razložil, ker je:

1. podcenil »tihe rezerve meščanske družbe«
2. precenil revolucionarni potencial proletariata
3. zanemaril izvenevropske in internacionalne razvoje.

K točki 1³¹: Marx ni poredvidel ogromne produktivne sile kapitalizma, ki jo le-ta razvija v svojih trdnjavah (Zahodna Evropa, ZDA), ter v kakšni meri je kapitalizem sposoben manipulirati široke ljudske množice vključno s proletariatom. V novem reformiranem ali socialnem kapitalizmu je dobilo tudi delavstvo svoj prostor. Še posebej pa Marx ni anticipiral tistega najnovejšega razvoja, ko se je relativno in absolutno začelo zmanjševati število industrijskih delavcev, medtem ko narašča število zaposlenih v terciarnem sektorju. Čeprav se je stari srednji sloj zmanjšal, pa se proletarski srednji sloj celo med svetovno krizo ni obrnil na levo. Ta sloj ni revoltiral v tolikšni meri proti buržoaziji kot proti proletariatu, tako da je postal glavni nosilec nacionalističnega-imperialističnega-iracionalnega-nihilističnega gibanja.

K točki 2: Kljub Pariški komuni drugo polovico 19. stoletja ne karakterizira »permanentna revolucija«, temveč stabilizacija kapitalizma. V enaki meri kot se

je delavsko gibanje »nacionaliziralo«, postane enotnost internacionalnega delavskega gibanja vprašljiva. V starih industrijskih deželah postane kapitalizem »socialnejši«, izboljša se položaj delavcev. Ti lahko zdaj izgubijo več kot samo verige. Celo tam, kjer so delavci dobili v roke politično moč, so se delavske vlade – kot v Angliji – zadovoljile z delnimi reformami.

K točki 3: 1848. je Marx napovedal, da se celotna družba vedno bolj cepi v dva velika, med seboj direktno sovražna razredna tabora: buržoazijo in proletariat. Do takšne konfrontacije ni prišlo niti v industrijsko-kapitalističnem prostoru. V svetu je nastopila nova polarizacija: rasna borba, ki jo je Marx komaj predvidel in je presegla klasičen razredni boj. Planet je razpadel v tabor »sitih« in tabor »nemanicev« (Habenichtse). Tradicionalno razredno nasprotje sicer ni izginilo, umaknilo pa se je boju »nacionalnih«, »ideoloških« itd. taborov.

Vsak poizkus marksizem uporabiti kot scenarij bodočnosti in »futurološko« vrednost Marxa iskati v konkretnih napovedih, ki so se uresničile, se mora končati v takem dvomljivem argumentiranju vzrokov, zaradi katerih naj bi bila bodočnost napačno razložena. Marx namreč izrecno poudarja, da mu ne gre za novo »dogmatiko«, nasprotno, »dogmatikom moramo pomagati do tega, da si bodo na jasnem o svojih stavih«. To pa pomeni kritično refleksijo obstoječega stanja in delovanje, ki to stanje sanira – to sta temeljna elementa za bodočnost in prihodnost. Pred nami ni ničesar razen cilja, ta cilj pa je merilo in napotek za prakso.

Glavni argument za neustreznost take kritike pa je, da Marx ne »razlaga« bodočnosti, temveč nasprotno daje le glavne alternative: »Družba prihodnosti bo ali komunizem ali barbarstvo«. Razvoj je odvisen od izvršitve rezultatov kritike. Če vir, iz katerega črpata kritika in revolucionarna socialna praksa energijo za zrušitev starega sveta, pripada idealno anticipiranemu cilju iz kritike meščanskega sveta (definiranemu kot: družba kot asociacija svobodnih proizvajalcev, ali družba, kjer bo svoboda posameznika pogoj za svobodo vseh in obratno), potem v bodočnosti kreira prihodnost, ki naj bi bila komunizem, če ne, je alternativa barbarstvo. V tem procesu mora človek za seboj rušiti vezi s preteklostjo.³¹ Vsak akt, ki vzpostavlja svojo legitimiteto v preteklosti, je sicer akt, ki se bo izvršil v bodočnosti, ni pa akt, ki bi pripadal prihodnosti. Šele ko se človek zave te relativnosti, lahko začne racionalno razmišljati o bodočnosti in prihodnosti ter iz prihodnosti nazaj reflektirati svoje sedanje akcije, ki jih ne legitimira več iz preteklosti. Takrat se mu bodočnost razkrije, ker v njej ni momenta, ki bi s svojo možnostjo ne mogel obvladati gibanja. Da bi lahko človek razmišljal o prihodnosti, mora v abstrakciji in dejanskosti postaviti pod vprašaj vse, kar simbolizira preteklost.

Flechtheim v tem primeru ne izlušči iz Marxovega filozofskega dela tisto jedro, ki je kljub spremembam, ki jih opisuje, ohranilo svojo aktualnost, temveč se njegova kritika usmeri na lom razvoja skozi historično prizmo – to naj bi Marx slabo doumel, ne glede na to, da Marx v svojem času niti ni imel na razpolago kategorialnega aparata, s katerim operira Flechtheim. Ravno tako fascinantnosti. J. Vernove slutnje o poletu na Luno ne zmanjšuje dejstvo, da ni uporabil računalniškega sistema sodobnih vesoljskih raket.

Bitka o relevantnosti in aktualnosti Marxove misli danes in za bodočnost pa se ni vodila le v futuroloških krogih. Jürgen Habermas³² na primer meni, da kapitalističnega sistema danes ni več mogoče zrevolucionirati tako, kot je bil pričan Marx, ker

1. »se je takrat očitno pojavljal antagonizem med lastniki produkcijskih sredstev in meznimi delavci kot razredni boj, ki so se ga subjekti sami začeli zavedati in ga je bilo mogoče zato politično organizirati«; in ker

2. »postavlja institucionalna prisila, da se kapital oplaja v privatni obliki, gospodarski sistem trajno pred nerazrešljiv problem.«

Habermas meni, da v državno urejenem kapitalizmu že ta dva nujna, vendar pa nezadostna pogoja revolucioniranja nista več izpolnjena, ker zahteva politika državnega intervencionizma depolitizacijo množic, to depolitizacijo pa izvede tako, da tehnika in znanost prevzameta vlogo ideologije, interesov, navezanih na ohranitev načina proizvodnje, pa ni več mogoče lokalizirati enoznačno kot razredne interese,

»kajti sistem vladanja, katerega cilj je izogibati se ogrožanju interesov, izključuje ravno tisto »vladavino«, ki jo je mogoče izvajati na tak način, da se *en* razredni subjekt kot skupina, ki jo je mogoče identificirati, zoperstavi *drugemu*. To ne pomeni odprave, pač pa latentno razrednih nasprotij.«

Drugi pogoj pa ni izpolnjen,

»če drži, da institucionalizacija znanstveno-tehničnega napredka v načelu postavlja pod vprašaj ekonomsko aplikabilnost teorije o vrednosti dela, in če se z organizacijo znanosti kot prve produktivne sile dejansko ustvari tisto torišče, na katerem lahko državna dejavnost s prerazdelitvijo v principu zagotovi gospodarsko rast in lojalnost množic.«

Podobno kot Marcuse, ki meni, da je marksistično-leninistični model revolucije prevladan iz dveh osnovnih razlogov:

1. »V deželah, v katerih vladajoči razred razpolaga z vojaškimi in polvojaškimi organizacijami, ki so opremljene z najmodernejšim orožjem in lojalne, so oborožene vstaje in prevzem oblasti revolucionarnih mas izven področja realnih možnosti;

2. Pozni kapitalizem je s svojo nadmočjo produktivnostjo ustvaril široko materialno bazo za integracijo različnih interesov znotraj odvisnega prebivalstva. Pojem revolucionarnih mas je v teh deželah postavljen pod vprašaj. To pa ne pomeni, da se je (razširjeni) delavski razred s tem »sprijaznil«. Politika ekonomske kooperacije in konfrontacije se dejansko lahko preobrne v politično, ne da bi sistem sam transcendiral v smeri proti socializmu. Še več, obstaja tendenca k novemu *populizmu*: neka prej narodno kot razredno določena opozirija, ki ji oborožena vstaja ne stoji na horizontu – še manj pa prevzem oblasti.«³³

Kljub temu, da oba navedena avtorja obravnavata možnost in nemožnost revolucioniranja poznokapitalističnih družbenih sistemov, torej posegata v prihodnost ter se tako gibljeta v istem pomenskem polju kot kritični futurologi, pa je vendar razlika med njimi evidentna.

Za futurologe je Marx otrok viktorijanskega obdobja in njegova veličina je v nekaj točnih napovedih razvoja, medtem ko revolucionarna teorija, ki jo je razvil, ne more rabiti kot magična krogla, skozi katero bi lahko opazovali bodočnost, ter je zato zanemarljiva, po potrebi pa so uporabni le nekateri elementi.

Za kritično teorijo družbe pa ovrženje ali potrjevanje Marxove teorije ni relevantno vprašanje. Gre le za kritično osvetlitev aktualnosti z današnjih pozicij in za možnost (ali pa, če te možnosti ni, za ustvarjanje možnosti) kritike in za tej sledečo revolucionarno socialno prakso kot kreatorko prihodnosti.

Ob tem pa bi bilo nesmiselno in neoportuno ignorirati nekatere tehnike proučevanja procesov v bodočnosti, ki so se razvile v okviru futurologije. Prognostika in planiranje imata lahko bistveno vlogo pri oblikovanju podobe jutrišnjega sveta. In zopet se vprašanje »ali futurologija (prognostika, planiranje) ali marksizem« ne postavlja na nivoju izključevanja. Planiranje in prognostika, ki jima v temelju stojijo elementi kritičnega zapopadenja sveta, sta lahko elementa socialne prakse pri oblikovanju nove podobe sveta.

¹ Dr. Wilhelm Bernsdorff (izd.): *Wörterbuch der Soziologie*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1969.

² Frank Fiedler in Werner Müller: »Zukunftsdenken im Kampf der Ideologen – eine Kritik der Futurologie«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, št. 3, 1967.

³ Karl Marx, Fridrich Engels: *Komunistični manifest*, MEID II.

⁴ Karl Marx, Fridrich Engels: *Komunistični manifest*, MEID II.

⁵ Karl Marx, Fridrich Engels: *Komunistični manifest*, MEID II.

⁶ Več k temu problemu glej: Božidar Debenjak, *V alternativi – marksistične študije*; »Med bodočnostjo in prihodnostjo«, Cankarjeva založba, Ljubljana 1974.

⁷ Govoriti o meščanstvu in o odprtem vprašanju njegove prihodnosti je, natančno vzeto, kontradiktorno. To seveda ne velja le za meščanstvo, temveč za vsak družbeni sistem, ki ga karakterizira antagonizem dveh temeljnih razredov s protislovnimi interesi. Tako se bo na primer meščanski kozmos (čeprav reformiran) dogajal le v okviru »bodočnosti«. Ko preide na polje »prihodnosti«, mora prenehati biti meščanski, postati mora različen, doživeti substancialno spremembo.

⁸ Karl Marx – Friderich Engels: *Komunistični manifest*, MEID II.

⁹ Dieter Senghaas: Socializem – razvojnozagodovinsko in razvojnoteoretično opazovanje; osnova za diskusijo o dohitevačem razvoju (nachholende Entwicklung), ki ga je organizirala sekcija »Razvojna sociologija« namškega sociološkega društva v Augsburgu (28./29. 2. 1980).

¹⁰ Glej: Ossip K. Flechtheim: *Futurologie*, Verlag Wissenschaft und Politik, Köln 1970, str. 53.

¹¹ Konkretnih programov, ki so postavljeni v bodočnost, pa si ne izmišlja le meščanski svet. Tipičen primer je *Reportaža iz 21. stoletja* avtorjev Mihaila Vasiljeva in Sergeja Guščeva, ki se sicer začne z vzpodbudnim poglavjem »Učite se sanjati«, pa se ta propedevtika v sanje banalno nadaljuje kot npr. »Rudniki preživljajo zadnje dneve« ali kar nekoliko grozljivo kot: »To šolsko poslopje je pravcati obrat tovarne, ki lahko sam proizvaja«, vrhunec pa je dosežen z: »Naj omenim Leninovo klasično formulo o tem, da je komunizem sovjetska oblast plus elektrifikacija vse dežele«!

¹² Hasan Ozbekhan: *Prihodnost kot etični koncept*, predavanje na 6. kongresu ICSID (Mednarodna organizacija industrijskih oblikovalcev), London 1969, objavljeno v *Sinteza* 17, 1970.

¹³ Nevzdržen zaradi tega, ker se je meščanska družba etablirala revolucionarno. Samozavest, s katero je bila revolucionarno presežena fevdalna družba privilegijev, je bila samozavest meščana kot občosti: meščan je izvedel svojo revolucijo kot človek. Družba privilegijev je bila presežena z instrumentom teorije, ki je že človeku kot človeku pripisala določene naravne pravice. Prim. Z: Bernard Willms: *Planungsideoogie und revolutionäre Utopie*, Kohlhammer Verlag 1969.

¹⁴ Karl Marx: *Tretje pismo Rugeju*, MEID I.

¹⁵ Tako npr. mladoheglovec List (Friderich List, 1789–1846, liberalni politik in ekonomist) navaja v »Blicke in die Zukunft«, da bodočnost razkrije svojo skrivnost šele v *novi znanosti* (podčrtal B. L.) sicer ostanejo »človeškemu duhu skriti slučajni in nenavadni dohodki bodočnosti«, vendar je mogoče s pomočjo zgodovine, statistike in nacionalne ekonomije z dokajšnjo verjetnostjo predvideti bodočnost. Umetnost predvidevanja naj bi po Listu bila dejanski poklic politika in nacionalnega ekonomista.

¹⁶ Ko govorimo o kritiki Hegla, ki jo je opravila filozofija dejanja oziroma njeni predstavniki, moramo ravno tako opozoriti, da filozofija dejanja prevzema temeljne točke Heglovega filozofskega sistema: prevladovanje dvojnosti sveta in človeka ter ponovno vzpostavitev totalitete obeh. Popolnoma pravilna je trditev, da filozofija dejanja povzema in nadaljuje Heglove temeljne probleme. Temeljna poteza te kritike je seveda kritika »sprave z dejanskostjo«.

¹⁷ Kot nemogoča se kaže seveda le zastopnikom in ohranjevalcem tega sistema, tistim, ki vladajo, medtem ko je za vladane razgraditev starih legitimitetnih predpostavk popolnoma »normalna stvar«, seveda ob pogoju, da razmerje vladar – vladani subjektivno prodre do zavesti.

¹⁸ Nevtralizirati pomeni enostavno to, da naj se novo nastale težave, ki jih je povzročila inovacija, razrešijo, ne da bi se bistveno spremenila obstoječa institucionalna zgradba.

¹⁹ Karl Marx: *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*.

²⁰ Bertrand de Jouvenel: »Die Natur der Zukunft«; v Alvin Toffler: *Kursbuch ins dritte Jahrtausend*, Ullstein Verlag, 1975.

²¹ Horst Stuke: *Philosophie der Tat; Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*. Industrielle Welt 3; Ernst Klett Verlag Stuttgart 1963, str. 38.

²² Ibid.

²³ August Ciezskowski: *Prolegomena zur Hitoriosophie*.

²⁴ Primerjaj Horst Stuke: *Philosophie der Tat*, str. 90.

²⁵ G. W. F. Hegel: *Die Philosophie der Natur*, paragrafi 257, 258, 259.

²⁶ Host Stuke: *Philosophie der Tat*, str. 92

²⁷ Host Stuke: *Philosophie der Tat*, str. 95

²⁸ Razdelitev futurologije na dva tabora je povzeta po O. K. Felchtheimu, prim.: *Futurologie*, pogl.: *Von Fug und Unfug der Futurologie*.

²⁹ O. K. Flechtheim: »Marx vidjen futurološki«, *Praksis* 1 – 2, 1969.

³⁰ Ob tem soočanju Marxa s futurologijo je namenoma kot primer izbran Flechtheim. Prvič iz razloga, ker se je (vsaj kolikor je meni znano) največ in z največ uspeha, ukvarjal z odnosom marksizem – futurologija, drugič pa zaradi tega, ker je Flechtheim tipičen predstavnik tiste veje v futurologiji, ki je marksizem reducirala na scenarij.

³¹ Flechtheimovi argumenti, ki jih navaja k vsem trem točkam, so iz knjige *Futurologie*, strani 53, 54, 55.

³² Rušenje vezi s preteklostjo gre razumeti le v smislu določenosti za nove aktivnosti. Noben pretekli akt nima legitimne moči, s katero bi lahko preprečil dejanje, ki pretendira doseči definiran cilj; v tem primeru si razvoj nadene Mefistovsko masko: »Vse, kar je, je vredno da propade«.

³³ Jürgen Habermas: »Pogoji za revolucioniranje poznokapitalističnih družbenih sistemov«, *Teorija in praksa*, Ljubljana 1969, št. 4.

³⁴ Herbert Marcuse: »Protosocializam i klasni kapitalizam; pokušaj revolucionarno teoretske sinteze Bahrove postavke«. *Marksizam u svetu*, št. 3, 1979.