

Srečo Dragoš

PRAVIČNOST V TRANZICIJI

Besedi »pravičnost« in »tranzicija« sta v zadnjih letih na Slovenskem tako pogosto v obtoku, da sprožata že kar inflatorne učinke: bolj ko ju uporabljamo, manj jasen je njun pomen. Kaj npr. pomeni izraz »tranzicija«? Če pogledamo v *Slovar slovenskega knjižnega jezika* iz leta 1994, bomo »tranzicijo« zaman iskali. Te besede se nikjer ne omenja, čeprav gre za zadnjo verzijo slovarja, ki na 1.762 straneh velikega formata vsebuje impresivno količino 93.152 gesel in 13.888 podgesel. Zabeležena pa so sorodna gesla, npr. tranzit, tranziten, tranzitirati, tranzitiven, tranzitivnost, tranzitoren, medtem ko je »tranzicija« očitno izraz, ki sploh ne obstaja (ne najdemo ga niti v slovarju tujk). Zakaj se kljub vsemu prav ta beseda tako pogosto uporablja? Verjetno zato, ker je politični in ekonomistični žargon želel poudariti zlasti *stanje* prehoda (tranzicije), se pravi obdobje oziroma položaj, v katerem smo se znašli v zadnjih sedmih letih. Od tod sintagme »Slovenija v tranziciji«, »ekonomija v tranziciji«, »politični sistem v tranziciji«, za kar so bili izrazi kot tranzit(nost), tranzitirati, tranzitornost očitno manj primerni, saj se osredotočajo v prvi vrsti na proces, na dogajanje, na njihovo smer – ne pa na stanje.

Na to ne opozarjam zaradi kakšnega purizma, ampak zaradi odločilnega poudarka, ki je v izrazu »tranzicija« zanemarljen, saj z njim opredeljujemo zlasti stanje oz. časovno obdobje. Drugačen pomen dobimo, če »tranzicijo« razumemo dobesedno, tj. kot *prehod(nost)*. Šele potem se pokaže odločilno: *smer* prehoda. Bistvo vsakršnega prehajanja je usmerjanje, in te smeri seveda ne moremo misliti brez *pri*-hoda (kamor se

usmerjamo) in *od*-hoda (od koder smo se napotili). Prehodnost torej implicira proces, kjer je ključnega pomena občutljivost za prihodnost *in* preteklost; ne le za cilje, ki jih hočemo doseči, ampak tudi za tisto, kar hočemo preseči. Namesto tega se je dnevnopolitičnemu žargonu zdel izraz »tranzicija« bolj priročen ravno zato, ker je v njem odmišljen občutek za zgodovino. Ignoranca do zgodovine se dogaja s preusmeritvijo pozornosti na kratkoročne ukrepe, odvisne od vsakokratne konstelacije političnih sil, medtem ko se refleksija preteklosti dogaja v črno-belih poenostavitvah (naši/vaši, rdeči/črni, Evropa/Balkan itn.). Od tod tudi današnja polarizacija političnega prostora, kjer se del strankarskih akterjev vse bolj oklepa politične kombinatorike in pragmatizma, medtem ko nasprotni pol ceni zlasti konfrontacijo idejnih načel, ki jo sprevrča v načelni boj za vsako ceno na vseh področjih. Na ta način se znotraj obeh političnih opcij zgodovina (kot tisto, kar se je zgodilo) odriva na obrobje. In tu ne gre zgolj za to, da politika ne bi imela posluha za zgodovino. Še bolj pomembno je, da nereflektirana preteklost sama vse bolj deluje kot inercija in s tem kreira politiko. Kako?

V prvi, pragmatični varianti politike, je zgodovina izrinjena iz političnega vrednotenja, ker naj bi dejansko obstajala le sedanjost, trenutnost. Znotraj takega poudarka ima le »tu in zdaj« ontološko relevanco, saj je prihodnost nekaj, kar se še ni zgodilo, medtem ko je preteklost zgolj historiografija (le opis minulega, ki ga v družbeni delitvi dela kreirajo historiografi kot pisci zgodovine). Pri nasprotni politični opciji,

ki se sklicuje na splošna načela in osnovne vrednote (pravičnost, resničnost, poštenost), pa je zgodovina diskvalificirana z odmišljanjem »nepomembnih« posamičnosti, ki v empirični dejanskosti vselej odstopajo od hipostazirane ideje in jih je treba zato odmisлити, da ne pokvarijo pogleda na temeljno Idejo. In nekaj podobnega se dogaja tudi z načelom pravičnosti znotraj obeh pristopov.

Prvi pristop pogosto reducira pravičnost zgolj na to, kar je prav, kar torej regulira (pozitivno) pravo. Čeprav pravna teorija razlikuje več vrst pravičnosti (gl. Šinkovec 1996: 90-96), sta z vidika družbene strukture najpomembnejši menjalna in socialna. Prva, menjalna, izhaja iz načela ekvivalence. Najpomembnejša funkcija tega načela je, da se v kontekstu tržnih razmerij, ki jih uvajamo, znova legitimirajo ekonomske in socialne neenakosti, da se zagotavlja svoboda lastnine in da se preseže prejšnji ideal kolektivne enakosti, ki se je pokazal za utopičnega. Druga vrsta pravičnosti, socialna, pa se osredotoča zlasti na distribucijo pravic in obveznosti vseh akterjev v družbi, ki so kakorkoli udeleženi pri proizvodnji in potrošnji dobrin oz. storitev. V tem smislu ima socialna pravičnost pomemben vpliv na regulacijo in kreacijo celotnih družbenih razmerij – tako na institucionalno urejenost kot na socialno stratifikacijo (zato ni zgolj v domeni prava, ampak tudi politike: socialne, ekonomske, stanovanjske itn.). Problem pa nastane, če se reproduciranje družbenih neenakosti ne zaustavi niti pred tisto mejo, znotraj katere je še možen konsenz o temeljnih merilih za pravično in nepravično. Ta meja je tam, kjer od večanja ekonomskih in socialnih neenakosti skupine z dna družbene lestvice nimajo prav nikakršnih koristi – bodisi zato, ker od družbe ničesar ne dobijo, čeprav prispevajo k njenim dobrinam, ali pa zato, ker ne morejo ničesar prispevati in zato ničesar ne dobijo. Ko se to zgodi, se načelo pravičnosti zruši na način, ko »nezaupanje in ogorčenje razje vezi sožitja, sumničenje in sovražnost pa ljudi zapelje v ravnanje, ki bi se mu sicer izogibali« (Rawls 1992: 6).

To, kar je Rawls sočno formuliral, ne pomeni nič drugega kot svarilo pred situacijo,

v kateri moralna kategorija pravičnosti zgubi legitimnost, brez katere ni več mogoča pravna, ekonomska in socialna regulacija te vrednote. Že Durkheim je opozarjal, da so hitre družbene spremembe problematične takrat, ko nova razmerja (dejavnosti, cilji, pristojnosti) nastajajo hitreje od mehanizmov za njihovo regulacijo. Zato je odsotnost regulativnih funkcij štel za simptom družbene dezintegracije (anomija). Politika, ki nujne ekonomske in socialne neenakosti utemeljuje s pragmatizmom trenutnih interesov, postaja slepa za mejo, do katere je ta nujnost še funkcionalna. Ne vidi praga, na katerem se je treba ustaviti in demarginalizacijo izključenih skupin za(u)staviti neodvisno od postulatov menjalne in distribucijske pravičnosti. Taka politika se sklicuje samo še na enakost startnih možnosti (na formalno, mogoče še restitutivno in politično pravičnost), medtem ko se socialna pravičnost izmakne ravno zato, ker presega področje pozitivne zakonodaje.

Drugačen pa je problem v zvezi z nasprotno politično opcijo. Ta pragmatizmu nasprotuje v imenu samega principa pravičnosti, ki da je jasen vsakemu »poštenemu« državljanu. Osnovna predpostavka je, da naj bi bilo uresničenje socialne pravičnosti nekaj tako samoumevnega, da sploh ne potrebuje regulacije. Važna je samo poštenost, ki naj sledi vrhovni ideji pravičnosti, in zadeve bodo stekle same od sebe. Če se to ne zgodi, gre za krivdo nekakšnih totalitarnih sil, ki neke iz ozadja negirajo idejo pravičnosti in namesto nje afirmirajo sebičnost (izjava enega od strankarskih prvakov po TV, da bo spoštoval samo tiste zakone, ki so »pravični«, je dobra ilustracija te mentalitete). Vendar ta pristop, značilen za del današnje politike, ni izum te politike. Opletanje z »lučjo« pravičnosti, ki naj zmaga nad temo totalitarnih sil, je dediščina slovenske zgodovine.

Gre za idejo iz prejšnjega stoletja, ko se je na naših tleh začela realizirati *oficijalna socialna doktrina katoliške cerkve*. Takrat je bila prednost cerkvene doktrine v tem, da je prvič v našem prostoru zbudila interes za to, kar je (bilo in je še) jedro te doktrine: razmerje med *menjalno* in *socialno* pravičnostjo. Do takrat se o čem podobnem pri

nas sploh ni govorilo. Pa tudi po nastopu te doktrine se razlika med obema vrstama pravičnosti takratnim socialdemokratom (in pozneje komunistom) nikoli ni zdela bistvena, saj so vse reducirali na razredno vprašanje, medtem ko se liberalci s tovrstnimi vprašanji sploh niso ukvarjali. Od tod prevlada katoliškega bloka vse do druge vojne. Žal pa tematizacija in realizacija pravičnosti ni isto kot njena operacionalizacija. Ker je katolicizem to dvoje enačil, je doživel poraz; najprej lasten razkol na socialnem področju, potem pa zlom na političnem.

Osmislitev pravičnosti ni isto kot njena izvedba. Prva lahko izvira bodisi iz teologije, iz morale (utemeljene s tako ali drugačno etiko) ali pa iz pravne teorije – vse variante so mogoče, koristne in so lahko legitimne. Pri sami izvedbi pa gre za korak naprej: za način in postopek, kjer načela pravičnosti uporabimo tako, da sploh lahko učinkujejo v družbenih interakcijah. Medtem ko se osmislitev ukvarja z vprašanji tipa *kaj* in *zakaj*, se pri izvedbi sprašujemo s *kako* in s *čim*. Zato je operacionalizacija pravičnosti mogoča zlasti s pomočjo sociologije, ekonomije in politike (na posameznih področjih) – kljub temu, da zgolj s sociološkimi in ekonomskimi teorijami ne moremo utemeljiti meril o tem, kaj je pravično ali nepravilno (še manj seveda z razmerjem sil med političnimi akterji). In zakaj je pravičnost, kakor je bila razumljena pred več kot pol stoletja, še vedno aktualna? Razlogov je pet.

Prvi razlog, da opozarjam na to zgodbo, ki so jo takrat začeli katoliški akterji, je v tem, kar sem zapisal že na začetku: v razcepljenosti današnje politike, ki v imenu pragmatizma reducira problematiko pravičnosti zgolj na delovanje pravnega sistema, in pa nasprotni poudarek, kjer se pravičnost povzdiguje v smislu naravnega načela, večnega, nespremenljivega in vselej razumljivega, ki da ga je treba zgolj dosledno izpeljati.

Drugi razlog je v tem, ker je cerkvena doktrina glede pravičnosti še danes natančno tam, kjer je bila pred sto leti: poudarja socialni in menjalni vidik pravičnosti, čeprav ni zmožna precizirati niti njunega pomena niti razmerja. Kljub temu doktrina samo sebe še vedno predstavlja za nekak-

šno svetovno alternativo, za »tretjo pot« med individualizmom in kolektivizmom.

Tretji razlog je zgodovina omenjenega spora na naših tleh: čeprav je trajal dobri dve desetletji, je bil z začetkom druge svetovne vojne pretrgan in je ostal nerazrešen; po vojni so ga komunistične sile ignorirale, danes pa ga cerkveni akterji idealizirajo na način kontinuitete, kjer naj bi prav vsi, od Mahničarja, Krekarja pa do Ušeničnika in Gosarja predstavljali *enoten* katoliški blok. S tem se katoliška cerkev pri nas vede do lastne zgodovine natančno tako, kot se je prej komunistična politika do katoliške zgodovine: jo enostransko reducira in izrazito pristransko interpretira (čeprav sedaj seveda z drugačnim predznakom).

Četrty razlog za afirmacijo pravičnosti so globalni trendi svetovnega gospodarstva. Če pogledamo poročilo Raziskovalnega inštituta za socialni razvoj pri Združenih narodih (UNRISD), se njihova glavna ugotovitev glasi:

Socialne in ekonomske posledice tržnih reform so dramatične. Splošni trend gre v smer, ko se osnovni dohodki revnih nižajo, število ljudi, živčih v revščini, pa se viša.

Od tod sklep, da »svetovna ekonomija ne potrebuje intenzivnejšega tržno orientiranega tekmovanja, da bi povečala svojo učinkovitost«, ampak se namesto tega izrecno poudarja nujnost »novega globalnega konsenza, ki bi temeljil na konceptu globalnega državljanstva in solidarnosti« (UNRISD 1995: 10, 16-17).

Da ta ugotovitev ni ideološka puhlica kakšnih kriptokomunistov, dokazuje avditorij z mednarodno sestavo, ki je citirano poročilo sprejel: gre za 200 predstavnikov državnih vlad, nevladnih organizacij in mednarodnih raziskovalnih inštitutov. Variacija zgornjih problemov so npr. tudi težave, ki spremljajo evropsko združevanje. Vemo, da je protislovnost projekta morebitne Združene Evrope že od vsega začetka v tem, da je ideja spočeta zlasti iz ekonomskih interesov, čeprav bo najtrši oreh poenotenje na ravni socialno-političnih vprašanj. Bolj ko napreduje proces združevanja, bolj se ostri problem usklajevanja

ekonomskega in socialnega razvoja. Zato nekateri že opozarjajo na paradoks, ki je posledica pragmatične nedoslednosti, ko se zaradi političnih volilnih obljub zanemarijo temeljni cilji evropskega združevanja. Paradoks je v tem:

čeprav (evropska) Skupnost razvija programe za spoprijem s socialno marginalizacijo in ranljivostjo, kljub temu porabi občutno več časa in veliko več materialnih sredstev za programe z nasprotnim učinkom. (Cannan 1992: 149.)

To pomeni, da bodo največji problemi v zvezi z globalizacijskimi trendi zlasti socialne narave: razvoj svetovne ekonomije je nujno vzporeden z rastjo socialnih neenakosti – a le do neke meje, onstran katere postane neenakost kontraproduktivna za prosperiteto celotnega gospodarstva. Zato je vse več tistih, ki opozarjajo, da ekonomska logika sama po sebi ne zmore rešiti tega protislovja. Sklicevanje na globalno »državljanstvo« in solidarnost (karkoli že to pomeni) je opozarjanje na pojem pravičnosti in apeliranje na politike, da uskladijo merila o tem pojmu.

Iz prejšnjega izhaja *peti* razlog, zakaj sploh pišem o tej temi. Za delo z uporabniki socialnih storitev ni vseeno, kako je pravičnost vgrajena v politiko, od katere so odvisni resursi in zakonska pravila na socialnem področju, in kako taka politika nastaja, kaj jo določa. Tega ni mogoče pojasniti le z usmeritvijo vladajoče koalicije, z (ne)dorečenostjo strankarskih programov, z upravno sposobnostjo ministrstev ali s trenutnimi proračunskimi prioritetami. To je zgolj dnevno-politična raven spreminjanja, ki jo npr. Fernand Braudel označuje kot zgodovino »vsakdanjega ritma« oz. zgodovino »kratkega časa in dogodka« (cf. Vodopivec 1991: 365). Pod njo je še globlja, pomembnejša plast, ki določa strukturo cikličnih sprememb na daljši rok in ni vidna na prvi pogled. Dogajanje na teh spodnjih ravneh zajame Braudel z izrazom »čas zgodovine«, ki ga ne moremo razumeti zgolj iz kronološkega sosledja dogodkov in tudi ne samo s pomočjo ene vede. Gre za počasnejše, a dolgoročneje premike v strukturi celotne

družbe, kjer je dogajanje na zgornji ravni razumljeno zlasti kot spremenljivka spodnjih plasti. Zato je namesto zgodovine v običajnem smislu (dogajanja med akterji »vsakdanjega ritma«) poudarek na *zgodovini mentalitet*, ki nekako odzvanja v vsakodnevni, najbolj vidni in izmerljivi dogodkih. Če je te še mogoče vzročno pojasniti in včasih celo predvideti, lahko premike v globljih plasteh le bolj ali manj uspešno opišemo in jih poskušamo razumeti.

To je lahko v procesu evropskega povezovanja dragoceno opozorilo tudi posameznim socialnim profesijam v nacionalnih okvirih. Zato Walter Lorenz zlasti socialnemu delu pripisuje pomembno vlogo »pri stabiliziranju meja socialne solidarnosti«. Tega pa, poudarja, ni mogoče doseči brez upoštevanja različnosti znotraj lastne intelektualne in ideološke tradicije, kar seveda pomeni, da »se mora socialno delo kritično soočiti z lastno zgodovino« (Lorenz 1995: 91).

Dvoje je značilno za te poudarke (navedene od ena do pet): ni jasno, kako se bodo naštetih problemi reševali v prihodnje, hkrati pa je precej verjetno, da bodo vplivali na percepcijo pravičnosti, tako v nacionalnih kot globalnih okvirih, tako na dnevno-politični (površinski) ravni kot tudi v globljih, strukturnih spremembah (mentalitet). V nadaljevanju se osredotočam na ta poudarek. Kakšen je torej slovenski pogled na pravičnost?

Čeprav je katoliška cerkev prva pri nas zbudila interes za socialno in menjalno pravičnost, se ji nikoli ni posrečilo pojasniti, kako naj bi se izvajali in kaj to sploh pomeni. Zaradi tega je katoliški blok (že vsaj od prve svetovne vojne naprej) začel navznoter razpadati na dva tabora: na solidariste in krščanske socialce oz. socialiste. Jedro spora med njimi je bil ravno odnos do udejanjanja obeh vrst pravičnosti. Prvi tabor so v tem sporu predstavljali cerkveni funkcionarji, skupaj z oblastniškimi strukturami in vsemi, ki so se jim podrejali; nasprotni tabor pa se je krepil okrog samostojnih katoliških intelektualcev, ki jim je sledil vse večji sloj (katoliškega) delavstva. Najpomembnejši predstavnik prve, solidaristične struje je bil teolog in cerkveni funkcionar Aleš Ušenič-

nik. Najpomembnejši predstavnik druge, nasprotnne struje pa je bil Andrej Gosar (sociolog, pravnik in ekonomist). Jedro kritike, ki jo je Gosar že leta 1920 naslovil na solidariste, tj., na predstavnike oficialne cerkve, je bil v tem, da je njihov pogled na družbena vprašanja preveč abstrakten in zato praktično neuporaben, hkrati pa jim je očital, da se zatekajo zgolj v moraliziranje, namesto da bi konkretno podprli delavske zahteve po socialnih reformah:

Solidaristična načela [...] tudi najbolj objektivnemu opazovalcu ne morejo zadoščati, da si ustvari jasen in določen *praktičen* program. Za tak program je treba konkretnjših in jasnejših določb, kot so medsebojna pravičnost in ljubezen. (Gosar 1920: 202.)

S to kritiko se oficialni cerkveni predstavniki niso nikoli sprijaznili, še danes ne. Ko so se družbene razmere zaostrovale z rastočo gospodarsko krizo, z odločnejšim nastopom delavstva, z uveljavljanjem komunistov, z osamosvajanjem katoliško usmerjenih delavcev izpod cerkvenega vpliva, s poudarjanjem reform itn., so se predstavniki oficialnega solidarizma vse bolj sklicevali na papeške enciklike. Ko pa se je začel v Evropi uveljavljati avtoritarni korporativizem, na katerega se je (dvoumno) navezal tudi papež, se je solidaristom zdelo, da so našli tisto, česar sami prej niso mogli formulirati, čeprav so vseskozi slutili, da je treba (to zasledimo že pri Mahničju). V pomanjkanju konkretne, programske razdelave megleenih solidarističnih načel so v korporativističnih sistemih videli nekaj, kar se je takrat vsej Evropi ponujalo kot sodobna in izjemno popularna ideja. Zato so se gesla »Evropa zdaj« cerkveni predstavniki oprijeli že v tridesetih letih – s korporativizmom so dobili že apliciran model (Italija, Španija, Portugalska, Avstrija, Nemčija), ki naj bi na vseh področjih funkcioniral v skladu z njihovimi načeli. Solidaristična ideja, ki naj bi vse družbene skupine in slehernega posameznika združila v enoten »organizem« (od skupnostne do državne ravni), naj bi preprečila razredno razklanost, ki pelje v razredne prevrate, kot tudi gospodarska nasprotja, ki sprožajo industrijske konflikte.

Posledica takega pristopa je bila, da so dejansko neenakost makro-družbenih skupin razglasili za ideološko izmišljotino komunistov, delavsko združevanje v sindikate pa so skušali nadomestiti s korporativnimi predstavništvii, avtoritarno določenimi od zgoraj navzdol. Od tod brisanje razmejitev med politiko in ekonomijo, med državnim in civilnim, med izvršilno in zakonodajno oblastjo, med stroko in ideologijo, med tržnim in solidarnostnim principom, med cerkvijo in družbo itn. Kako znotraj tega legitimizirati pravičnost in doseči uspešno gospodarstvo?

Ker je ideja o *menjalni* in *socialni* pravičnosti prišla iz papeških enciklik, so različni katoliški akterji poskušali idejo pravičnosti legitimizirati z doktrinarnimi »argumenti«. Od tod vsa nadaljna razhajanja med njimi. Pojem *socialne* pravičnosti je v cerkveni doktrini relativno novejšega datuma in je bil prvič (nejasno in neprecizno) omenjen v okrožnici Pija X. o sv. Anzelmu iz leta 1904 (cf. Gosar 1938/39: 183).

Pojem *menjalne* pravičnosti (oz. *vzajemne*, kot jo tudi prevajajo) pa je izrecno omenjen šele v *Quadragesimo anno* (paragraf 47, 72) in v *Divini redemptoris* (paragraf 51, 54). Pred tem, tako se zdi, nadomešča menjalno pravičnost drug izraz, *delilna* pravičnost, na katero je l. 1891 opozoril Leon XIII. (v 27. paragrafu *Rerum novarum*). Edina jasna zahteva, ki jo je mogoče razumeti iz enciklik, je zahteva po tem, da sta pomembni tako menjalna kot socialna pravičnost; kakšna je opredelitev ene in druge (ter razlika med njima), ostaja nejasno.

Oficialna struja je z enciklikami dokazovala, da je zdaj tudi papež potrdil tisto, kar so sami poudarjali že prej – krščanski socialisti (vključno z Gosarjem) pa so se bili s sklicevanjem na iste enciklike prisiljeni braniti in razlagati, da njihovo razumevanje pravičnosti kljub vsemu ni v nasprotju s papeževim. Od tod paradoks, da so se pri nas prav enciklike, v katerih je pravičnost opredeljena na najmanj jasen način, najbolj uporabljale za pojasnjevanje, kdo ima prav. To pomeni, da je bil pri koncipiranju menjalne in socialne pravičnosti odločilnega pomena način, na katerega so te enciklike

razumeli, tj., kako so jih »prevajali« na konkretne družbene razmere. Pri tem sta obstajali dve možnosti:

a) Prva je ta, da se enciklike berejo »dobesedno«, kot dokončne resnice, ki jih ni treba več premišljati in preverjati, ampak le še udejaniti v konkretnem življenju. V tem primeru naj bi bila vsebina obeh pojmov, s katerimi se skuša bistveno poseči v ekonomijo, podana natančno v tistem, kar piše v enciklikah — treba se je samo držati papeževe opredelitve in stvar bo jasna. To je avtoritativni pristop k interpretaciji enciklik, ki ne dopušča dvomov, računa pa z nerazumevanjem pri tistih, ki tovrstne tekste »napačno« berejo; te je treba prepričati in to preprič(ev)anje podpreti s cerkveno avtoriteto. Tak pristop je zagovarjal zlasti Ušeničnik. V zvezi z lastninskimi vprašanji npr. opozarja, da je sicer razprava o tem dovoljena, da pa naj tisti, ki o tem polemizirajo, v vsakem primeru

ohranijo neokrnjen nauk, ki ga je vedno učila Cerkev, kar pomeni seveda tudi to, da so vedno pripravljeni ukloniti se, če Cerkev kaj odloči. (Ušeničnik 1941: 200.)

Lahko si predstavljamo, kaj je to pomenilo za polemiko Ušeničnika z Gosarjem, kjer je prvi veljal za glavnega slovenskega interpreta cerkvenih tekstov, drugi pa mu je oponiral. Isto logiko je Ušeničnik zastopal pri vseh drugih vprašanjih, zlasti glede korporacij. Tudi ob tem občutljivem vprašanju se je Ušeničnik naivno čudil vsem kritikam oficialnega korporativističnega koncepta, ki so se takrat pojavljale (zlasti!) znotraj katoliških vrst:

Ali od kod tista mržnja zoper vse praktične poskuse, organizirati korporacije po navodilih Pijeve okrožnice, kakor sta jih izvršila Avstrija (1933) in Portugalska (1934)? (*Ibid.*: 197.)

Ta očitek je letel zlasti na Gosarja, ki je odločno nasprotoval vsem poskusom, da je mogoče iz papeževih enciklik enostavno »preplonkati« model konkretne družbene ureditve, medtem ko je hotel Ušeničnik ravno to: udejaniti tisto, kar je papež domislil

in zahteval v enciklikah.

b) Od prejšnjega načina branja enciklik se razlikuje pristop, ki ga je zagovarjal Gosar: enciklike je razumel zgolj kot splošne usmeritve in spodbude na načelni ravni — ki pa ne morejo vsebovati konkretnih rešitev za konkretne probleme v konkretnih razmerah. V nasprotju z enciklikami, ki so najprej verski teksti, so rešitve družbenih problemov na posameznih področjih v pristojnosti tistih, ki se z njimi strokovno ukvarjajo.

Zato je treba tudi pri koncipiranju menjalne in socialne pravičnosti upoštevati, za kakšno razumevanje enciklik je šlo pri posameznih akterjih. Gosarjev poudarek (b) je omogočal diferenciranje religiozne apologije (cerkvene doktrine) od strokovnega pristopa, medtem ko se je Ušeničnikovo prizadevanje (a) stekalo v nasprotno smer — doktrinarni ravni je podrejal vse druge. Ta dva pristopa k enciklikam sta pomembna zato, ker sta funkcionirala kot referenčni okvir pri koncipiranju pravičnosti. V kakšnem smislu?

Ušeničnik se je zavzemal za t. i. pravično (družinsko) plačo, ki bi naj predstavljala »realno« mezdo, ta pa bi izvirala neposredno iz *menjalne* logike. Od tega stališča ni Ušeničnik nikoli odstopil:

pravičnost, ki mora biti med poedinci, da daje drug drugemu, kar mu gre [...], ker se kaže zlasti v menjavanju, da vsak da enako za enako, toliko, kolikor prejme, se imenuje tudi *menjalna pravičnost*. (Podč. Ušeničnik.)

Zadostno [družinsko] plačo zahteva torej menjalna pravičnost. (Ušeničnik 1937: 70, 71.)

Realizacija *menjalne* pravičnosti po Ušeničniku sploh ne potrebuje dodatnih *socialnih* posegov, ker dosledna (»stroga«) izvedba menjalnega kriterija že sama po sebi vzpostavlja pravičnost. Zato mu tista vrsta pravičnosti, ki jo Ušeničnik imenuje *socialno*, predstavlja zgolj korektiv krivičnih razmerij v menjavi, saj ta razmerja korigira po *istih* »naravnih« načelih, ki veljajo tudi za menjalno pravičnost. Ta načela seveda niso niti ekonomska niti pravna, ampak »naravna« v katoliškem smislu; so derivativ

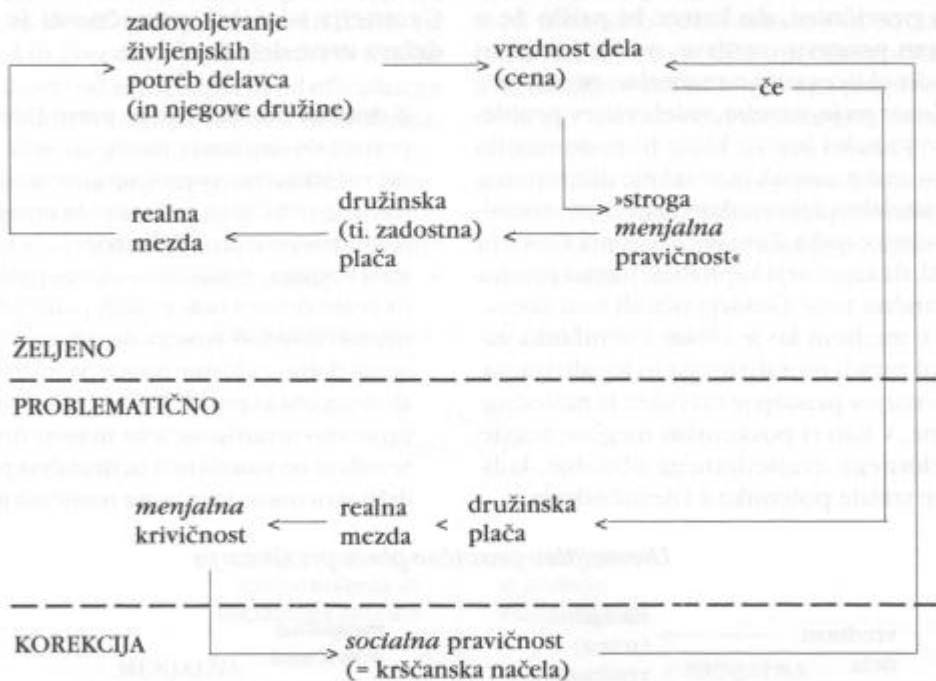
večnih (božjih) načel, ki se v naravi kažejo kot fizična determinacija, v človekovi duši pa kot večna moralna (npravna) načela. Zato Ušeničnikova menjalna pravičnost ni ne gospodarska ne socialna kategorija, pač pa *moralni* imperativ, utemeljen v katoliških etiki. S tem Ušeničnik – zaradi prepričanja v določen vrednotni sistem – ekonomijo podredi (katoliški) morali v pogojih, ko socialna logika sploh ni razmejena od ekonomske. Ta njegov pristop povzemam v shemi.

človeka. (Ušeničnik 1940a: 115.)

[...] vrednost delovne sile je vrednost življenjskih potrebščin, potrebnih za vzdrževanje njenega posestnika. (Marx 1961: 194.)

Iz tako razumljene vrednosti naj bi sledila zahteva po »strogi menjalni pravičnosti«, katere posledica je zadostna družinska plača, po kateri se določajo mezde, te pa zadostujejo za realno pokritje življenjskih potreb delavca in njegove družine (ali gre

Utemeljitev pravične plače pri Ušeničniku



Kot vidimo, je Ušeničnik vrednost dela razumel enako kot Marx. Enostavno jo je izenačil s tem, kar delavec potrebuje, da preživi:

To mnenje sem branil in ga še vedno branim. Delo mora delavca živiti. Tu je naravno merilo za plače. Delavec je pa navadno mož z družino, ki ima do nje naravno pravico. Torej mora delo živiti delavca družinskega očeta. Torej morajo biti po naravnem pravu in po načelu *stroge pravičnosti* plače *družinske* [...] Plače bi morale biti splošno *družinske*, ker se normalna vrednost dela mora meriti po normalnih življenjskih potrebah delavca-

tu za samskega delavca, za povprečno ali pa željeno število družinskih članov, s tem se Ušeničnik ni nikoli ukvarjal). Zaradi take logike Ušeničnik tudi vseskozi vztraja, da družinsko plačo (kakršna bi morala biti) zahteva *menjalna* pravičnost že sama po sebi.

Vse ostalo je za Ušeničnika deviacija: do nje pride, ko družinske plače *ne* izhajajo iz vrednosti dela (ne glede na razloge – zanj ni bistveno, ali delodajalec noče izplačati plač zato, da si s tem poveča profit, ali pa jih ne more izplačati, ker npr. ni konkurenčen na trgu). V tem primeru je realna mezda manjša (<) od družinske plače, kar

Ušeničnik okvalificira kot *menjalno* krivičnost, ki pomeni krivično menjavo med delavcem in delodajalcem, ker se zgodi na račun prvega. Tako krivico pa je mogoče popraviti le, če se držimo krščanskih načel, zlasti tega, da se mora vsakdo, ki dela, tudi preživeti z lastnim delom. Upoštevanje krščanskih načel v ekonomiji pa pomeni, da je menjalna pravičnost »strogo« v skladu z vrednostjo dela.

Bistvo te Ušeničnikove zahteve je torej realizacija pravičnosti *znotraj* menjalnega razmerja. Ker se je s tem znašel pred problemom, kako to narediti, tj., kako vzpostaviti tako pravičnost, do katere bi prišlo že v samem procesu menjave, mu je bil edini izhod v sklicevanju na moralno prenovu.

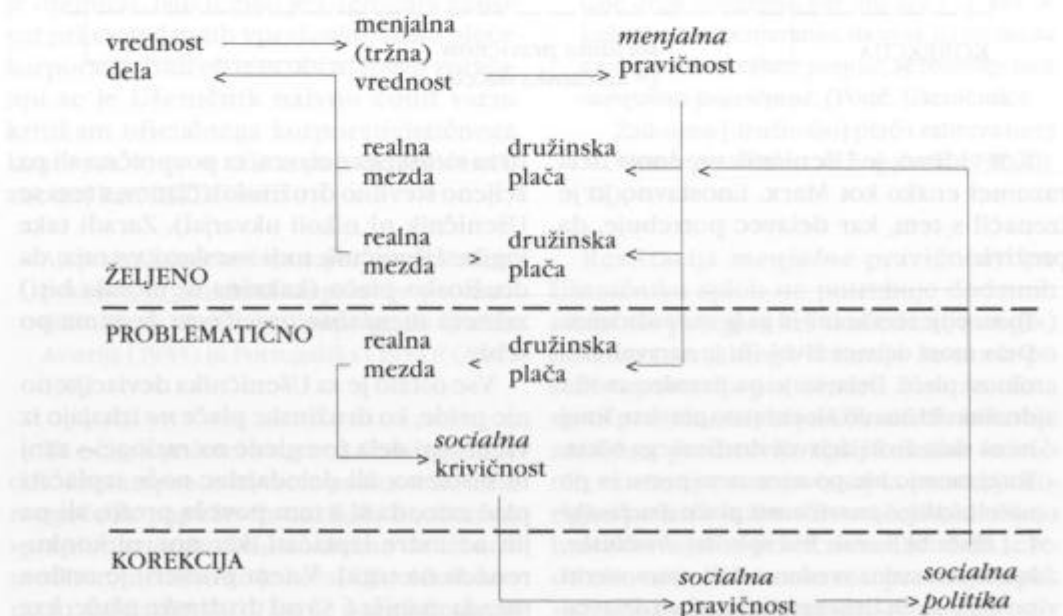
Gosar pa je, narobe, videl rešitev problema v socialni logiki, ki ne bi nadomestila ekonomske, ampak bi se od nje diferencirala (s socialno zakonodajo, sistemom socialne politike ipd.). Zato je Ušeničnik Gosarju očital, da zagovarja kapitalsko logiko profita (natančno to so Gosarju očitali tudi komunisti), medtem ko je Gosar Ušeničnika zavračal zaradi moraliziranja in idealiziranja.

Gosarjev pristop je razviden iz naslednje sheme, v kateri povzemam njegove tekste iz celotnega dvajsetletnega obdobje, kolikor je trajala polemika z Ušeničnikom.

Iz sheme vidimo, da Gosarju pomeni menjalna pravičnost vse tisto, kar je v skladu z menjalno vrednostjo dobrin, ta pa je povezana s tržnimi zakonitostmi (ponudba, povpraševanje itn.). Če velja za menjalno pravično vse, kar je v skladu z menjalno vrednostjo, potem iz tega sledi, da so lahko tudi tiste mezde, ki ne zadostujejo za preživetje, skladne z *menjalno* pravičnostjo, čeprav so *socialno* nepravične. Od tod pomen socialne politike. Socialno-politični sistem je razločen od ekonomskega v tem smislu, da deluje po kriterijih *socialne* pravičnosti (in ne po kriterijih menjalne). Garancija socialne pravičnosti je torej država in ne delodajalec.

Z drugimi besedami se to pravi: Delavčeva pravica do družinske mezde ne velja danes nič več izključno nasproti njegovemu delodajavcu, marveč velja prav tako in mnogokrat še bolj nasproti družbi. Ta mora [...] s primernimi socialno političnimi ukrepi poskrbeti, da bodo delavci tudi v takih podjetjih, kjer neposredno (od svojega delodajavca) ne bi mogli dobiti zadostne mezde, vendarle v eni ali drugi obliki prejeli, kolikor potrebujejo za primerno preživljanje sebe in svoje družine. Seveda se bo morala tudi ta, družabna pomoč delavstvu nujno ravnati po resničnih gospo-

Utemeljitev pravične plače pri Gosarju



darskih razmerah. Takih mezd, kakršnih vsakokratno gospodarsko stanje vobče ne bi dovoljevalo, bi delavstvu tudi družba ne mogla zagamčiti.

Jasno je torej, da krščansko socialni pokret na ta način [s familiarno mezdo, kot jo je zagovarjal Ušeničnik] vprav tega najvažnejšega vprašanja ni mogel zadovoljivo rešiti. Zato tudi ni mogel v tej točki tekmovati z marksizmom. (Gosar 1933: 334-335; podč. Gosar.)

Zato je Gosar iskal rešitve v *razmejitvi* ekonomskih od socialnih dejstev, ta pa je razlikoval od moralnih, političnih in nazorskih (verskih) prepričanj. Po tem se je razlikoval od marksizma in od oficialnega katolicizma; hkrati pa tudi od liberalizma, saj namen njegovih razmejitev ni bilo poudarjanje ene logike proti drugim (npr. maksimiranje profita ne glede na stopnjo socialne neenakosti), ampak razločevanje področij zaradi njihovega usklajevanja. Z

ni sprejel) v naslednjem:

- pojem *menjalne* (ne)pravičnosti je dosledno vezal na *ekonomsko* logiko (tržnih zakonitosti),

- pojem *socialne* (ne)pravičnosti pa na vprašanje pravic in ukrepov, ki jih lahko zagotovi le poseben, od drugih področij razmejen sistem *socialne politike*.

Zaradi take razmejitve se mu seveda tudi ni moglo zgoditi (v kar se je zapletal Ušeničnik), da bi za nasprotje menjalne krivičnosti imel socialno pravičnost, ali da bi socialno krivičnost reševal s sklicevanjem na menjalno pravičnost. Prav razločitev med menjalno (ekonomsko) in socialno (politično) sfero je Gosarju omogočila, da je razmišljal o načinih njunega prepletanja in se pri tem zavedal nevarnosti, če se te razločitve zameglijo. Ta poudarek, ki je s sistemskega vidika zelo pomemben (a ga oficialni katoliki in predvojni komunisti niso nikoli sprejeli niti razumeli) ponazarjam v naslednji shemi.

Razlikovanje dveh ravni (ne)pravičnosti

SOCIALNA PRAVIČNOST			
<i>interpenetracija</i> ekonomskega in socialnega sistema		socialni sistem si <i>podreja</i> ekonomskega	
MENJALNA PRAVIČNOST			MENJALNA KRIVIČNOST
ekonomski sistem si <i>podreja</i> socialnega		<i>kriza</i> ekonomskega in socialnega sistema	
		SOCIALNA KRIVIČNOST	

razločevanjem in razmejevanjem bi bili vzpostavljeni pogoji za prepletanje med sistemi z vidika njihovih internih zakonitosti. V tem je temeljna razlika med Gosarjem in Ušeničnikom. Iz njune polemike o pravični plači vidimo, da sta ključna Gosarjeva poudarka (ki jih Ušeničnik nikoli

Ta razločitev je Gosarju omogočila, da se glede »stroge menjalne pravičnosti« ni zapletel v marksistično delovno teorijo vrednosti kot Ušeničnik, pač pa je z menjalno pravičnostjo opredelil vsa menjalna razmerja, ki so skladna z vrednostjo blaga na trgu (stvari in delovne sile). Ker pa je

lahko po Gosarju, kot smo videli prej, menjalna pravičnost hkrati socialno disfunkcionalna, je treba socialno pravičnost zagotoviti *posredno s socialno politiko*, ki jo je prav on tudi prvi na Slovenskem ustrezno definiral (gl. Gosar 1933: 550-551). S tem se je zapletel v konfrontacijo z oficialnim katolicizmom, ki je poskušal korigirati

zavzemal za konkretno določitev zgornje meje obrestovanja, ki bi bila še socialno sprejemljiva – ni pa problematiziral obrestovanja kot takega, saj ga je imel za tržno nujnost (cene kapitala), brez katere ni zdravega gospodarstva (gl. Gosar 1933: 339). Razliko med razumevanjem obresti in rešitev v zvezi s tem si oglejmo v naslednji shemi.

Problematika obrestovanja pri Ušeničniku in Gosarju

STALIŠČE DO OBRESTOVANJA	
NEGATIVNO obrestovanje = »zlo naše dobe«	NEVTRALNO obrestna mera = tržna cena posojenega kapitala
UŠENIČNIK	GOSAR
PASIVNA obrestovanje je treba začasno tolerirati (enako kot kapitalizem)	AKTIVNA ne gre za to, ali obresti dovolimo ali prepovemo, temveč da jih omejimo (navzgor)!
REŠITEV	

ekonomijo od znotraj, tj., z neposredno moralno prenovo tržnih akterjev, s katero bi ti postali bolj »socialni«, ker jim profit ne bi bil več glavni motiv za njihovo dejavnost. To naj bi se po Ušeničniku zgodilo z neposredno vrednotno prenovo (nravi), ki je seveda katoliška, edina zveličavna in dokazljiva, zato pa primerna na vseh področjih, pri vseh vprašanjih in za vse ljudi.

Za enak problem je šlo tudi pri vprašanju obrestovanja. Tudi glede tega je bila oficialna katoliška doktrina precej nedorečena. Zato je Ušeničnik kot cerkveni apologet »splošno obrestovanje« anatemiziral kot »veliko gospodarsko zlo naše dobe« (Ušeničnik 1910: 782-783) – hkrati pa je opravičeval t. i. »zmerne« obresti, ki še ne veljajo za oderuške (kje je meja med »zmernim« oz. sprejemljivim in nesprejemljivim obrestovanjem, tega Ušeničnik ni nikjer opredelil na način, ki bi bil dejansko uporaben).

V nasprotju z Ušeničnikom se je Gosar

Tudi glede obrestovanja in funkcionalne višine obresti je Gosar izhajal iz ekonomije, medtem ko je Ušeničnik moraliziral na ravni katoliške doktrine. Cerkveno doktrinarno stališče je bilo v tem vprašanju povsem neuporabno (tako kot Ušeničnikovi predlogi). Zakaj?

Cerkev je od devetega stoletja naprej prepoved jemanja obresti raztegnila tudi na laike. Z uveljavitvijo kapitalskih odnosov, ko je prevladalo poslovanje z denarjem, pa se je prepoved obrestovanja spremenila v prepoved *oderuštv*a, kar je bilo precej nejasno formulirano. Isto je veljalo tudi za prenovljeno varianto cerkvenega prava (*Codex iuris canonici*), ki je bila razglašena 1917. Tudi zanjo si niti približno ni mogoče predstavljati, na kakšen način bi lahko bila uporabna v ekonomskih razmerjih, bodisi teoretsko ali pa praktično. Odnos do obrestovanja je bil v kan. 1543 opredeljen takole:

Če se nadomestna stvar komu tako da, da je njegova, in da se pozneje vrne ravno ista količina iste vrste, se zaradi same pogodbe ne smejo vzeti nobene obresti; vendar pa je pri dajanju nadomestne stvari samo po sebi dovoljeno pogoditi se glede zakonitih obresti, razen če je jasno, da so previsoke, in tudi glede višjih, če je za to upravičen in sorazmeren naslov. (Zakonik 1943: 567.)

Logika, ki jo vpelje prvi del citiranega kanona (do podpičja), je še nekako funkcionirala v času, ko je prevladovala naturalna ekonomija in so si ljudje izposojali stvari ali denar za neposredno porabo (takrat je še lahko veljalo za samoumevno, da je špekulant tisti, ki je zahteval nazaj »več«, kot je posodil). Zato je lahko bila zgornja prepoved smiselna, čeprav ni bila precizirana. Čeprav je prepoved obrestovanja z razvojem denarnih odnosov (kapital) postala neuporabna, jo je cerkev ohranila tudi v *najnovejšem pravu* (za tako velja vse cerkveno pravo, ki je nastalo po tridentinskem koncilu, tj., od l. 1564 dalje). S tem pa je ta prepoved postala nelogična v naslednjem smislu:

1. cerkveni zakonik je zbirka »svetih« kanonov, ki pa se prav glede obrestovanja podrejajo civilnemu pravu, saj se sklicujejo na »zakonite obresti« – torej na tisto definicijo, ki jo uzakoni država;

2. v drugi polovici prej citiranega kanona (od podpičja naprej) je vpeljanih kar trije nezdružljivi zahtevi:

a) da so dovoljene samo tiste obresti, ki so zakonite (kar je čista tautologija),

b) da se zakonitih obresti ne sme jemati v primeru, ko »je jasno, da so previsoke«,

c) da pa se lahko jemljejo celo take obresti, ki so »višje« od zakonitih.

Prvi, ki je pri nas opozoril na to zmedo glede obrestovanja, je bil šele Gosar. To je naredil že v dvajsetih letih v svojem učbeniku ekonomije, s katerim je sprožil dolgotrajno konfrontacijo z Ušeničnikom (cf. Gosar 1924: 250 ss.; prim. Ušeničnikovo prvo reakcijo na to knjigo – Ušeničnik 1925/26).

Če zdaj Gosarjevo in Ušeničnikovo razumevanje pravičnosti primerjamo z rešitvami iz poznejše dobe, vidimo, da je Gosar bližje temu, kar uveljavljamo šele danes s kombinacijo socialne države in

tržne ekonomije, ko socialni korektivi *ne* izvirajo neposredno iz tržno-produkcijskih razmerij, ampak se vzpostavljajo z drugimi sredstvi. Ušeničnik pa je bližje tistemu, kar je skušal narediti socializem po *drugi* svetovni vojni, vse dokler se temu ni odpovedal (ker se je izkazalo za nemogoče): pravičnost je socializem poskušal doseči na račun tržne logike *znotraj* proizvodnih razmerij, kar je čez nekaj časa celo sam Kardelj označil za utopijo. Čeprav je Kardelj vseskozi problematiziral tržno-cenovno logiko, se je nazadnje vendarle odrekel poskusu, da bi cena dejansko odražala vrednost vloženega dela. Ta preobrat je Kardelj pojasnil na naslednji način:

[Kapitalistični trg] v blagu ne priznava (stroškov plus) vloženega (potrebnega) dela, ampak to delo že deli in priznava (stroške plus) mezdo plus profit (plus rento), kar se ne more skladati (in se ne sklada s tem v povprečju) z vloženim delom. A *priznanje* [tj., poslovno potrditev prek mehanizma tržne menjave] je dobival predvsem kapitalist za svojo podjetnost. Iz tega spoznanja se je rodila teza o vrnitvi v socializmu k tako imenovani vrednostni ceni (stroški plus delo), ki je praksa ni potrdila. Ni mogoče iti nazaj. Razmerja za *vrednostno ceno* pri nas ni [...]. Zato bodo pota oblikovanja cen in primerne delitve veliko bolj zapletena stvar. (Cf. Bilandžić 1980: 442-443.)

Z vidika delavčeve participacije v tržnem produktu tako Kardelj kot Ušeničnik problematizirata kapitalizem zlasti zato, ker tržna cena posameznega blaga zakriva delavčevo vloženo delo. Ta nejasnost je v prid kapitalistu, ki je nagrajen za podjetnost na račun delavca. Ušeničnikova ideja, da se morajo plače ravnati po »menjalni pravičnosti«, tj., po pravičnosti, uresničeni skozi menjavo, ni nič drugega kot Kardeljeva ideja o »delitvi po delu«. Zato Ušeničnik tudi polemizira z Gosarjem, ker po Gosarjevi (ekonomistični) logiki tega ni mogoče izvesti. Na več mestih namreč Ušeničnik očita Gosarju naslednje:

G.[osar] zameta tudi zahtevo, naj bi se cene blagu ravnale po delu [...]. Ako je moje

pojmovanje cen pravo, je ta zahteva elementarna zahteva pravičnosti. Če so cene izraz vrednosti, a vrednost odvisna tudi od dela, se mora v cenah izraziti tudi delo [...]. Ne velja ugovor, da se cene ravna po svojih zakonih. Ti zakoni so zakoni individualne ekonomije, a socialna ekonomija hoče vprav zakone egoistične individualne ekonomije podrediti višjim etičnim zakonom socialne blaginje. (Ušeničnik 1925/26: 85.)

Kot »individualno« ekonomijo Ušeničnik opredeli ekonomijo individualnega producenta, ki se ravna v skladu s tržnimi razmerami. S »socialno« ekonomijo pa misli na situacijo, v kateri je tržna logika podrejena krščanskim etičnim zakonom na način, ko bodo vsi tržni subjekti moralno ponotranjili obvezo, da svoje cene na trgu določajo »po delu«. Z drugo besedo: v Ušeničnikovi varianti si morala podredi ekonomijo v imenu krščanske etike, enako kot si marksizem podreja ekonomijo v imenu razredne etike. Seveda s tisto razliko, ki jo Kardelj vpelje v prejšnjem citatu, namreč, da uravnavanja ekonomije po »vrednostnih cenah« (stroški plus delo) ni mogoče izvesti.

Razen Gosarja se do tega spoznanja katolicizem na Slovenskem nikoli ni dokopal – podobno kot tudi Kardelj nikoli ni opustil ideje, da je mogoče *neposredno v ekonomiji* kreirati pravičnost. Kardelj je v resnici opustil zgolj idejo o »vrednostni ceni«, da bi decentraliziral produkcijo in rehabilitiral trg; obdržal pa je prepričanje, da je mogoče celotno produkcijo uravnavati z »delitvijo po (vloženem) delu«. Zato smo zaradi prvega poudarka relativno zgodaj opustili centralno plansko planiranje, zaradi drugega pa se relativno pozno odpovedali samoupravnemu ekonomiji.

Pri tem ne gre zanemariti dejstva, da se je samoupravno planiranje izkazalo za utopijo zlasti zaradi *kombinacije* istih treh zahtev, ki so osrednje tako pri Ušeničniku kot pri Kardelju. Te zahteve so:

1. uresničitev *delitve po delu*, ki jo je treba izvesti *znotraj* tržne menjave: po Ušeničniku naj bi se s tem dosegla »stroga menjalna pravičnost«, pri Kardelju pa »samoupravno dogovarjanje« med vsemi subjekti;

2. prenos *upravljanja na nižje ravni*: po Ušeničniku se naj to uresniči na način organizacijske »subsidiarnosti«, ki da jo je uničil že liberalizem; pri Kardelju pa s samoupravno »deetatizacijo«, ki je neposredna reakcija na stalinizem;

3. *idejni nadzor* nad vsemi področji, zlasti nad ekonomijo: po Ušeničniku je mogoče to dosči s krščansko moralno, pri Kardelju pa z razredno.

Kombiniranje teh poudarkov je pripeljalo Ušeničnika in Kardelja v izdelavo utopičnih modelov družbene regulacije, ki sta analogna tako po načinu kot po razlogih, s katerimi so zahtevali njuno vpeljavo.

V nasprotju s Kardeljem Ušeničnik seveda ni mogel »eksperimentalno« preskusiti zgornjih treh poudarkov (omenjenih pod 1, 2 in 3). Zato je šele Kardelj spoznal, da delitve po delu ni mogoče do kraja objektivizirati v nekakšni vrednostni ceni. Od tod meritokratska ideja, da se je treba o merilih delitve po delu sporazumeti z dogovarjanjem na družbeni ravni. Kardelj pravi:

Zato bodo merila dela v družbeni delitvi po delu zmerom – kakor je to dejal že Marx – stvar družbenih konvencij. Toda take konvencije morajo obstajati in izvajati svoj vpliv tako, da se doseže največja možna enakopravnost delovnih ljudi iz skupnega dohodka družbenega dela po načelih delitve po delu. (Kardelj 1976: 87.)

Kako pa naj bi dosegli tovrstne konvencije, brez katerih ni enakopravnosti (ker ni meril za delitev po delu)? Konvencije dosežemo s tem, da se vsi akterji na mikro in makro ravni vnaprej sporazumejo o tem, kaj, koliko in kako bodo producirali. Zato sporazumevanje vseh o vsem pripelje do negacije centralno planske direktive, namesto tega pa se poskuša vzpostaviti naslednji regulativni mehanizem:

Vsi subjekti družbenega planiranja, od temeljne organizacije združenega dela do federacije, so dolžni v skladu z načelom sočasnosti in kontinuitete planiranja nenehno, najmanj pa enkrat na leto, analizirati, kako se uresničuje srednjeročni plan. (*Ibid.*: 114.)

Vendar prenos upravljanja na nižje ravni ne zadošča, saj če se vsi »subjekti« dogovarjajo brez direktiv od zgoraj, so še vedno mogoči antagonizmi med njimi (namesto birokratskih se zdaj uveljavijo tehnokratske strukture, pravi Kardelj). Zato je potreben idejni nadzor znotraj vsake celice v družbi, ki bo njene ude usmerjal k vrhovnemu (razrednemu) smotru. Na ta način Kardelj povzame vse tri poudarke, ki so prisotni že pri Ušeničniku, prav s tem pa naredi popolnoma nefunkcionalen sistem.

Seveda to še ne pomeni, da je Kardelj Ušeničnikov »učenec«. Opozarjam pa na usodne paralele med predvojnimi (oficialnim) katoliškim in povojnim konceptom, zaradi česar ne moremo uveljavitve komunizma na Slovenskem kratko malo opredeliti kot boljševistično *diskontinuiteto*, uvoženo od zunaj. Prav narobe: z vidika družbenih konceptov sta komunizem in katolicizem na Slovenskem *kompatibilna*. Na področju gospodarstva sta kompatibilna najbolj zato, ker sta opredeljevala ekonomske zakonitosti trga kot izrazito disfunkcionalne; ob tem sta tudi oba pristopa izrecno avantgardna, prav zato pa sta postala kompetitivna na vseh drugih ravneh (ideološki, nazorski, filozofski).

Nesmiselno je špekulirati, kaj bi se zgodilo, če bi namesto povojnega komunizma in njegove mehkejšje (kardeljanske) variante prevladal katolicizem. Mogoče bi bil manj nasilen, ker je izhajal iz drugačnih vrednot – ali pa tudi ne (avtoritarni korporativistični pristopi, ki so izginili iz zgodovinskega prizorišča s porazom fašizma, so se vsi sklicevali na cerkveno socialno doktrino). Zato ugibanje v stilu »kaj bi bilo, če bi bilo« sodi na področje retroaktivne futurologije. Drugače pa je, ko se vprašamo o funkcionalnosti obeh modelov za družbeno regulacijo. Videli smo, da se oba sklicujeta na delitev po delu (utilitarni vidik), na potrebo po idejnem usmerjanju, ki bi zagotavljalo pravo smer, na vodilne ideje, ki vzpostavljajo skupen interes (normativni vidik), in oba se zavzmeta za »razbremenitev« države, ker ni mogoče vseh možnih informacij s posameznih ravni obvladovati zgolj iz enega centra. Vprašanje informacijske kompleksnosti je seveda zlasti

vprašanje različnih strok, ki se ukvarjajo z njimi, saj je znanje vir njihove moči. Strokovna vprašanja pa so bila pri katolicističnem kot pri komunističnem modelu podrejena idejnim; še zlasti npr. v sociologiji, v kateri mora po Ušeničniku »biti prva in zadnja beseda religioznost«, saj je sociologija »apologija krščanstva« (Ušeničnik: 1910: 571, 807); podobno kot pri Kardelju, kjer gre za apologijo marksizma.

V zvezi z družbeno regulacijo gre torej pri obeh modelih za prevlado normativne in utilitarne oblike moči na račun strokovne. Ker je bistvo strokovne moči v informacijah, je bil Kardeljev sistem utopičen zato, ker je kreiral informacijske bariere. Sistema ni pokopalo npr. nezaupanje delavcev vanj (saj so tudi oni imeli od njega korist, kar je dokazal Županov), kot tudi ni bila odločilna vse večja odsotnost vere v samoupravni socializem, saj je ta sistem v zadnjem času vse manj gradil na ortodoksnosti (cenzura je skorajda izginila, liberalizacija je bila občutna na vseh področjih, nekateri pa so celo dokazovali, da je Slovenija že v času samoupravnega sistema prekoračila »zgornji socioekonomski prag politične modernizacije« – cf. Jambreč 1989: 42).

Zlom samoupravnega sistema je bil dejansko sprožen z informacijsko (avto)blokada. Ta je bila že od vsega začetka vgrajena vanj, saj je vztrajal na prav tistih treh predpostavkah, na katerih je gradil tudi katoliški korporativizem, ki so ga pred vojno forsirali solidaristi. Kardeljeva zahteva, da morajo vsi (od TOZD-ov do federacije) sočasno in enkrat letno izdelovati plane, je bila enostavno neizvedljiva, ker je bilo nemogoče že izdelovanje planov (sploh pa njihovo upoštevanje), saj se po številu približujejo neskončnosti. Že pred leti je npr. Mencinger izračunal, da bi po najpreprostejši varianti planiranja, ki bi še zagotavljala uporabne informacije, morali vsako leto izdelati *tri milijarde planov*. Do te številke je Mencinger prišel tako, da se je vprašal, koliko letnih planov bi potrebovali za ekonomsko planiranje v razdobju petih let. Pri tem je vzel minimalno število predpostavk, ki bi še omogočale, da so plani kljub poenostavitvam še kolikor toliko uporabni; zato je upošteval samo tri predpostavke:

- predpostavko, da na trgu obstaja polna konkurenca

- predpostavko o zgolj štirih eksternih faktorjih tržne negotovosti (vpliv vremenskih sprememb, spreminjanje cen na svetovnem tržišču ipd.)

- vsakega od eksternih faktorjev se oce- ni samo s tremi vrednostmi, npr. z »dobro«, »srednje« in »slabo« (cf. Mencinger 1986: 113).

Če zgornjo številko primerjamo s števi- lom delovno sposobnih prebivalcev (l. 1981 jih je bilo v SFRJ 13,774.000), potem bi moral ob predpostavki polne zaposlenosti *vsak* posamezni delavec izdelati 217 planov letno; oziroma, če vzamemo Kardeljeve »subjekte planiranja« (ki jih je bilo 65.140), pride na vsakega od njih več kot 46.000 planov v enem letu! In to je natančno ista past, v katero bi zašel katoliški solidarizem, če bi imel čas, da družbo uredi po korporativnem modelu. Kako regulirati ekonomijo po netržnem principu, ne da bi odpravili

trg (da ne bi zašli v boljševistični centralno- planski sistem), in kako legitimirati social- no pravičnost, ki naj bi nastajala znotraj produkcijskega procesa (da ne bi zašli v liberalizem), je uganka, katere odgovor je bil možen le na ideološki način. In ta način, ki sta ga v imenu pravičnosti forsirala pred- vojni katolicizem in povojni socializem, še danes ni zanemarljiv.

Je del zgodovine, odmaknjen od nas le na prvi, kronološki ravni (preteklih dogod- kov, akterjev). Na drugi, temeljni ravni, kjer se dogaja zgodovina mentalitet, pa je ta del zgodovine aktualen. Danes se mišljenje o tem, kaj je pravično in kaj krivično, spet giblje znotraj pragmatizma in znotraj idea- lizma. Na eni strani se pravičnost ignorira s pogajalsko brkljarijo z imperativi »tranzi- cij«, druga stran jo idealizira z večnimi načeli in resnicami. Zato se prvim zdi, da je zgodovina nezanimiva, ker da ni pomem- bna, drugi pa jo skušajo pisati znova. Temu ne smemo nasesti.

Literatura

- D. BILANDŽIĆ (1980), *Zgodovina Socialistične federativne republike Jugoslavije*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- C. CANNAN, L. BERRY, K. LYONS (1992), *Social Work and Europe*. London: Macmillan Press Ltd.
- A. GOSAR (1920a), Socializem. *Čas*, XIV, 1-3: 29-40.
- (1920b), Socializem in solidarizem. *Čas*, XIV, 1-3: 197-204.
- (1924), *Socialna ekonomija*. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.
- (1933), *Za nov družabni red 1*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- (1938/39), Socialna pravičnost. *Čas*, XXXIII, 6/7: 183-189.
- P. JAMBREK (1989), *Oblast in opozicija v sloveniji*. Maribor: Založba Obzorja.
- E. KARDELJ (1976), *Protislovja družbene lastnine v sodobni socialistični praksi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- W. LORENZ (1995), Social Work and the Politics of European Integration. *Perspectives in Social Work*, 1: 91-104. (Prevod v tej številki SD.)
- K. MARX (1961), *Kapital I*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- J. MENCINGER (1986), Granice razvoja »dogovorne« ekonomije ili determinante uspešnosti u sledećim godinama. V: M. KOS, J. JEROVŠEK, S. MARIČIĆ *et al.*, *Kriza, blokade i perspektive*. Ljubljana: ČGP Delo (125-143).
- Slovar slovenskega knjižnega jezika* (1994). Ljubljana: DZS.
- J. ŠINKOVEC (1996), *Pravna, demokratična in socialna država*. Ljubljana: ČZP Enotnost.
- A. UŠENIČNIK (1910), *Sociologija*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.
- (1925/26), Sociologija in socialna ekonomija. *Čas*, XX, 1/2: 82-85.
- (1937), *Okrožnica Ptja XI. Divini redemptoris* (prevod, pripombe in pojasnila A. Ušeničnik). Domžale-Groblje: Naša pot XIII.
- (1940), O komentarju k okrožnici Quadragesimo anno. *Mi mladi borci*, IV, 29: 114-115.
- (1941), *Rerum novarum. Revija katoliške akcije*, XIX, 3/4: 188-207.
- J. RAWLS (1992), *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- UNRISD (1995), Economic Restructuring and Social Policy. *Eurosocietal*, 65/66: 9-17.
- P. VODOPIVEC (1991), Fernand Braudel: Možnosti in meje »totalne« zgodovine. V: F. BRAUDEL, *Čas sveta II*. Ljubljana: Studia humanitatis (351-372).

