21-22 udk 3 1977

- družbena razsežnost »lisenkizma«
- jezik pri heglu
- hegel na vprašanje osvoboditve
- materialistično pojmovanje zgodovine antonia labriole
- gramscijevo pojmovanje kulture

časopis za kritiko znanosti

ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI DOMIŠLJIJO IN NOVO ANTROPOLOGIJO

ŠTEVILKA 21-22
1977
V. LETNIK

IZDAJA:

Univerzitetna konferenca Zveze socialistične mladine Slovenije Ljubljana in Maribor.
Revijo sofinancirata: Kulturna skupnost Slovenije in Raziskovalna skupnost Slovenije.

UREDNIŠTVO:
Trg osvoboditve 1/II, 61ooo Ljubljana, tel. 21-28o.

NAROČNINA:
Cena enojne številke 2o din, cena dvojne številke 3o din.
Celoletna naročnina 7o din (za šole, knjižnice in posameznike), 15o din (za institucije).

Številka žiro računa: 5o1oo-678-473o3, za ČASOPIS
ZSMS, UK, predsedstvo,
Ljubljana, Trg osvoboditve 1.

Po mnenju sekretariata za informacije v IS skupščine SR Slovenije je ČASOPIS po sklepu št. 421-1/72 oproščen temeljnega davka od prometa proizvodov.

Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

TISK:

Univerzitetna tiskarna.

UDK 575.4(47):141.82
Slavoj ŽIŽEK

DRUŽBENA RAZSEŽNOST "LISENKIZMA"
Ob knjigi Dominique Lecourta Lyssenko, Histoire reelle d'une "science proletarienne", Paris 1976

Namen pričujočega materiala za razgovor[1] ni, podati strogo utemeljeno strokovno sodbo o "primeru Lisenko", marveč razviti nekaj elementov, ki naj nam omogočijo zapopasti družbene pogoje in vlogo lisenkističnih teorij. Hkrati pa bomo za konec skušali nakazati alternativo ob vprašanju, kaj lahko marksistična teorija ponudi prirodnim znanostim - vprašanju, ki seveda lebdi v ozadju "primera Lisenko", kjer je stalinski diamat odigral neslavno vlogo legitimiranja te psevdo-znanosti.

xxx

Lisenko nastopa kot nadaljevalec tistega, kar je v Darwinovem nauku "naprednega", "materialističnega". Zato pričnimo z vprašanjem, kakšen je njegov odnos do Darwinovega nauka. Na prvi pogled pade v oči, da je Darwinova teorija mehanično razcepljena na dva dela, osnovnega, "naprednega", "znanstvenega", tj. nauk o adaptaciji organizma okolju, svojim življenjskim pogojem, z naravno selekcijo, ter "reakcionarnega", "idealističnega", tj. nauk o borbi za obstanek in pojmovanje variacij. Prvi naj bi bil neposreden "povzetek in posplošitev sekularnega izkustva poljedelcev in vzgojiteljev", drugi posledica vdora elementov dominantne buržoazne ideologije, predvsem malthusovstva.

---

[1] Na tem mestu objavljamo nekolikanj spremenjen in dopolnjen material, ki je služil kot izhodišče študijskega razgovora " "Stalinizem in naravoslovje - ob primeru Lisenko". Razgovor sta organizirala MC pri CK ZKS in MC univerze v Ljubljani v okviru rednih študijskih sestankov, posvečenih novim dosežkom marksistične ter nemarksistične napredne misli doma in v svetu; bil je 12.5.1977. Uvodni material prvega razgovora o knjigi Jürgena Habermasa "K rekonstrukciji historičnega materializma" je, skupaj s povzetkom diskusije, v tisku v Teoriji in praksi.

"Weismannomendelovci" naj bi razvili zgolj idealistični element, Lisenko pa naj bi bil resnični Darwinov dedič, dedič tistega, kar je v Darwinu materialističnega in revolucionarnega.

Pustimo ob strani vprašanje, do katere mere je darvinistični pojem borbe za obstanek zgolj v naravo prenešena vsebina meščanskih teorij občanske družbe (Hobbsove vojne vseh proti vsem, ekonomski nauk o konkurenci, Malthusovo načelo populacije), oz. točneje, do katere mere dejstvo , da gre za ta prenos, zaznamuje znanstveno objektivnost tega pojma; ostane dejstvo, da ima pojem borbe za obstanek pri Darwinu odločilno strateško vlogo: pojasnjuje sam način, kako se organizmi "prilagajajo" svojemu okolju: s (slučajnimi) mutacijami iste vrste in borbo med njimi za obstanek. Pojem adaptacije brez borbe za obstanek najdemo že v linnejevski tradiciji in pri Lamarcku, kjer pa se veže prav na finalistično koncepcijo naravnega reda, "naravne ekonomije": adaptacije uravnava v samo naravo položena smotrnost. Revolucionarna vsebina darvinističnih pojmov borbe za obstanek in (slučajnih) variacij je torej prav v tem, da nam omogočajo misliti proces adaptacije brez teleologizma.

In potemtakem se ne smemo začuditi, če Lisenko plača zavrnitev pojma boja za obstanek s tem, da zapade finalistični koncepciji razmerja med organizmom in njegovim okoljem.

Ta padec v finalizem nakazuje že moment, ki navidez zadeva nekaj povsem drugega, namreč opredelitev, da "znanstvene ideje darvinizma povzemajo in posplošujejo sekularno izkustvo poljedelcev in vzgojiteljev". Tu gre za navidez preveč poudarjeni empiristični prakticizem, za prehitro navezavo na neposredno prakso, toda odločilna poteza je drugje: vzgojitelji (selekcionisti) zavestno in smotrno izbirajo, in če dojamemo pojem "naravnega izbora" zgolj kot preprosto posplošitev rezultatov prakse vzgojiteljev, potem hočeš-nočeš implicitno asimiliramo pojem naravne selekcije pojmu umetne selekcije, tj. vpeljemo idejo takšnega "izbora" v samo naravo. Pri Darwinu pa je seve-

da pojem "izbora" zgolj nekolikanj groba analogija, ki jo pač uporablja ob pomanjkanju ustreznejšega pojma; "naravni izbor" pomeni proces "ohranitve ugodnih individualnih različic ter variacij in eliminacijo škodljivih variacij", proces, ki poteka povsem slepo-slučajno, torej prav skozi borbo za obstanek znotraj vrste.

Lisenko namreč z vso možno energijo pobija zamisel konkurence in borbe znotraj ene in iste vrste; tu se poslužuje celo dvomljivih zdravorazumskih argumentov, tipa "volk se hrani z zajcem, toda zajec se nikoli ne loti zajca, tmarveč se hrani z zelenjavo". Borba za obstanek torej -točneje - je, toda odvija se med vrstami, nikoli znotraj vrste. Prav ob tem pa najjasneje vdre Lisenkov finalizem; na podlagi te teorije je namreč Lisenko izpeljal eno svojih najbolj proslavljenih tehnik, sajenje v "gnezdih" ali "šopkih" kok-sagiza (kavčukovega regrata) in gozdnih dreves. Prav to tehniko so na široko uporabili v "Velikem Planu transformacije narave", ki naj bi v nekaj letih kultiviral ogromne površine in ki se je seveda končal s polomijo. Tozadevni teksti izrečejo - kot pripominja Lecourt - "resnico" celotne lisenkistične konstrukcije: Pomagali smo kok-sagizu, da bi lahko prevladal v borbi med vrstami. Kolhozniki so ga zasadili v gnezdih: sto do dvesto semen so vstavili v majhno jamo in pustili na okoli četrt kvadratnega metra proste površine. Zle rastline so prešle v ofenzivo zoper gnezdo, toda v notranjost niso mogle prodreti zaradi odpora številnih rastlin kok-sagiza. Ko so se le-te otresle svojega najbolj krutega skupnega sovražnika, so v miru poganjale, zahvaljujoč hrani in vlagi površine, ki jim je pripadla.

Znani francoski biolog-komunist Marcel Prenant poroča o pogovoru z Lisenkom glede tega vprašanja leta 1949: "Vprašal sem ga: "Priznam, da je koristno saditi mlada drevesa v gnezdih, in da so na ta način na začetku bolje zaščitena, toda mar jih ni treba v toku nekaj let odstraniti določeno število?" Lisenko mi je odgovoril: "Ne!" in pojasnil: "Žrtvovala se bodo v korist

enega izmed njih." "Reči hočete, sem mu odgovoril, da bo eno med njimi prevladalo, ostala pa bodo vegetirala ali pomrla?" "Ne, je še odvrnil, žrtvovala se bodo za dobro vrste."

Na mesto borbe pride žrtev; teleologijo pač vedno spremlja odkrita ali zakrita teologija. Ta komaj prikriti teološki moment pride na dan v enem temeljnih pojmov "zrelega" lisenkizma, pojmu "zakona iz ljubezni", s katerim se pojasnjuje oplojevanje. Lecourt navaja Safonova: "Veter prenaša oblake peloda, rastlina pa v teh oblakih izbere, kar ji ustreza. Rastlina izbere; ne dovoli, da bi jo oplodilo katerokoli pelodovo zrno. Če soglašamo s svobodo v naravi, potem se združujejo zgolj organizmi, ki se ujemajo, ki se vzajemno krepijo. Na tem polju ... smo kot na pragu območja, kjer na vidljiv, otipljiv način opravljajo svoje delo najgloblji, najpomembnejši, najbolj čudežni zakoni, ki vladajo vsem živim bitjem - tako živalim kot rastlinam. In ne bodo nas presenetile drzne in čudovite besede, s katerimi je Lisenko opisal to, kar se je dogodilo z njegovim žitom: "Zakon iz ljubezni!"

Ne smemo se začuditi, če navaja to točko z odobravanjem sam Gustav Wetter, "uradni" katoliški zgodovinar in kritik dialektičnega materializma.[2]

Toda ta - kot smo pravkar videli - revizija darvinizma je zgolj ena plat lisenkizma. Glavna ost njegovih kritik je veljala celotni takratni genetiki, ki se je razvila na podlagi Mendelovih teorij. V čem je osnovna zasluga Mendela za razvoj znanosti?

Mendelova teorija je dejansko zapolnila odločilno praznino v

---

[2] Nadaljnje primere lisenkističnih misticizmov in "čudežev" najdemo v spisu Božidarja Debenjaka o Lisenku v Naši sodobnosti, let. 1960. Ta spis je tudi - pred več kot 15 leti - že razvil mnoge momente, ki jih prinaša Lecourtovo delo, predvsem tesno zvezo Lisenkovega padca v neolamarkizem s stalinsko mislijo in prakso.

Darwinovem nauku: potem ko je Darwin ugotovil, da opravlja "naravna selekcija" svojo "izbiro" na osnovi sprva dednih individualnih variacij, ni mogel podati ustrezne znanstvene razlage mehanizma nastopanja in prenašanja teh variacij. Da ni mogel podati ustreznega odgovora, seveda ne pomeni preproste praznine, marveč dejstvo, da je ta odgovor podal na predhodni, še tradicionalni ravni; Darwin je svoj odgovor označil kot "hipotezo pangeneze": vsak del telesa naj bi v toku svojega razvoja proizvedel malo seme samega sebe, ki bi se vložilo v semenske celice in tako omogočilo reprodukcijo dotičnega dela v naslednji generaciji. Gre za v osnovi še vedno predznanstveno teorijo "dednosti-fuzije", ki se je utrdila v 18. stoletju; sam Darwin ob tej točki priznava svoj dolg preteklosti. Izhajajoč iz opazovanja hibridov pa je Mendel zastavil problematiko na nov način: skušal je predvsem znotraj hibrida razločiti poteze (karakterje) različnega izvira in nato študirati njihovo kombinacijo v hibridih, kar naj bi bilo treba opraviti s statističnim računom. Nove rezultate je najprej zgoščeno podal v treh znamenitih Mendelovih načelih: o vzajemni neodvisnosti potez (karakterjev) v prenašanju itd. Vse to je seveda pomenilo šele začetek, toda odprlo se je novo polje; kasneje so lahko identificirali in lokalizirali materialne nosilce dednosti v hromozomih: to, kar je Mendel zgolj hipotetično predpostavil in še abstraktno opredelil kot "faktorje", ki so odgovorni za posamezne hipoteze, se je sedaj konkretiziralo v gene, ki jih vsebujejo hromozomi. Vpeljano je bilo razlikovanje med "fenotipom", pojavno dispozicijo potez, in "genotipom", njihovo opredeljujočo materialno osnovo. K poznavanju teh hromozomskih mehanizmov je odločilno pripomogel T.H.Morgan, ki je tudi eksperimentalno potrdil De Vriesovo načelo nenadnosti in ne postopnosti nastopa variacij.

Kaj je vsemu temu očital Lisenko? Če odštejemo cenene aluzije na zunanje okoliščine (da je bil Mendel menih, da je bil Morgan ameriški znanstvenik, ki je zgubljal čas tako, da je "opazoval muhe"), potem predvsem to, da predpostavlja obstoj posebne

"dedne substance", ki se vlaga v telo organizma kot v škatlo in se prenaša od generacije do generacije, neodvisno od okoliščin, od življenjskih pogojev. Skratka, da takšno pojmovanje živi organizem abstrahira od njegovega življenjskega okolja. Zato se je Lisenko posmehoval genetiki, da je na ravni srednjega veka, saj predpostavlja obstoj nekake posebne "notranje substance" stvari, neodvisne od okoliščin.

Tukaj imamo sijajen primer, kako se ne sme "aplicirati dialektični materializem" na znanstveno področje; dejstvo, da genetika na začetku ni upoštevala neposrednega vpliva okoliščin na dednost, povsem drži, toda - kakorkoli že to zveni paradoksalno - prav to ji je šele omogočilo, da - zoper lamarkizem - pravilno znanstveno reši vprašanje dedovanja.

Vprašanje spreminjanja hromozomov je bilo mogoče zastaviti šele kasneje, ko je bila natančneje raziskana struktura celice in ko so bila razvita tudi ustrezna tehnična sredstva (žarki X itd.). Kljub temu pa je treba pripomniti, da so skušali znanstveniki že od same reaktualizacije Mendelovega nauka konec 19. stoletja neprestano najti poti, kako modificirati gene (s toploto, s kemičnimi substancami itd).

Ob tem se lahko najbolje prepričamo, kako se maščuje kratkoročni prakticizem. Lisenkisti so stalno očitali genetikom, da so "v praksi sterilni", ter navajali svoje številne uspehe. Dejstvo je, da so imeli lisenkisti na začetku v praksi določene uspehe, tega ne moremo zanikati, češ da gre za gigantsko falsifikacijo - kot pripominja Lecourt, bi v tem primeru ostalo nerazložljivo neko odločilno dejstvo: ob vsej ostrini polemike leta 1948 genetiki niso lisenkistom nikoli spodbijali njihovih podatkov, marveč zgolj interpretacijo le-teh. Pravtako pa je seveda dejstvo ne le to, da so kasneje lisenkisti zagrešili ogromne katastrofe ("Veliki Plan transformacije narave"), marveč tudi to, da niso teoretsko vedeli, od kod njihovi uspehi, da so bili ti uspehi v osnovi plod znanstveno neutemeljenega prakticizma.

Meja tega prakticizma se je najbolje pokazala v tem, da so se uspehi sprevrgli v neuspehe, čim se jih je skušalo nereflektirano generalizirati; manjkalo je prav natančno znanstveno spoznavanje pogojev, pod katerimi lahko te tehnike uspejo.

Dejstvo je tudi, da je lisenkistični očitek "sterilnosti" v toliko osnovan, v kolikor v tridesetih letih genetika zaradi nerazvitosti citologije (nauka o celicah) in biokemije res še ni bila sposobna večjih praktičnih posegov. Tragedija za SZ pa je bila v tem, da je bil ta odločilni korak storjen ravno konec štiridesetih let, torej ravno takrat, ko so obsodili genetiko kot "sterilno"!

Da bi potrdil svojo tezo, se posluži Lisenko nekega drugega sredstva, ki ga velja omeniti, ker spada v osnovni repertoar stalinskega razkrinkovanja "sovražnikov": iz vseh smeri, ki se razlikujejo od nas, se konstruira enega samega "sovražnika"; npr. "buharinsko-trockistična zarota". Načeloma isti postopek najdemo pri nacistih, npr. ko govore o""židovsko-boljševistični", "plutokratsko-boljševistični" zaroti; prav ta zadnji primer `pokaže karte`te logike: zabrisati pravo ločnico npr. - v danem primeru - ločnico med "boljševiki" in "plutokrati" (v osnovi: delom in kapitalom), in jo nadomestiti z lažno ločnico "nas" (ki smo za enotnost itd.) proti "vsem ostalim", ki so "eno samo nam zoperstavljeno jedro". In tako kot vemo, da je takšna nevtralnost "nas" glede na različna pola, ki smo ju zgostili v "sovražnika", vselej maska, ki naj zakrije našo zavezanost enemu izmed polov (v primeru nacizma seveda "plutokraciji"), je isto z Lisenkom: govori namreč o "weismanno-mendelizmu", tj. Mendelove nauke sistematično asimilira z nauki Augusta Weismanna, ob katerem lahko - kljub omejenim znanstvenim rezultatom - res govorimo o prevladi ideologije, ki je omogočila tudi rasistično interpretacijo (dedna zasnovanost "narodne duše"); kar torej Lisenko opisuje kot Mendelove nauke, ni v večini primerov nič drugega kot enostranska predstavitev ideoloških momentov Weismannovih naukov.

Mendelizmu Lisenko - kot je znano - zoperstavi nauk o neposrednem vplivu okoliščin, življenjskega okolja, na dednost, o tem, kako lahko s spremembo teh okoliščin povzročimo spremembe potez ki se bodo dedovale.

Narava postane tako v osnovi povsem razpoložljiv "plastičen" material, kjer lahko s "spreminjanjem okoliščin" povzročimo ("vzgojimo") skoraj poljubno "usmerjene" metamorfoze: tako je Lisenko trdil, da lahko pretvori pšenico v rž, ječmen v oves, zelje v repo, bor v smreko, lesko v gaber, ukvarjal se je z najrazličnejšimi križanji med živalmi (npr. križal je kravo in žirafo). Bolj kot na znanost vse to spominja na mitične fantastične pojme o naravi, kjer v krogu reinkarnacij nastopajo vsemogoči nestvori, le da se tukaj vse te pretvorbe namesto božanskim silam podrejajo samovolji lisenkističnega "demiurga".[3]

Običajno se tukaj govori o Lisenkovem padcu nazaj v lamarkizem, toda - kot pokaže Lecourt - med njima obstoji odločilna razlika. O dednosti pridobljene poteze v lamarkističnem pomenu besede lahko govorimo, ko se nove poteze, ki nastopijo v določeni generaciji zaradi spremenjenega okolja, prenesejo na naslednjo generacijo, tudi če ta generacija živi v okolju, različnem od tistega, v katerem so prvič nastopile te nove poteze. Edino v tem pomenu je pač smiselno govoriti o dednosti nanovo pridobljenih potez. Lisenkizem pa trdi sledeče: če organizem v okolju ne najde zahtevanih pogojev, tj. takšnih, ki ustrezajo njegovi naravi, se bo prilagodil drugačnemu okolju s tem, da se bodo nekateri njegovi organi bolj ali manj razlikovali od istih delov predhodnih generacij, te nove poteze se bodo ponovile tudi pri novih generacijah, če bodo rasle v istem okolju, kot je bilo tisto, v katerem so prvič nastopile nove poteze. Videti je v takšnih primerih (npr. poročilo lisenkista Šaumjana o novi vrsti

---

[3] Stroga psihoanalitična interpretacija bi se morala vprašati, katera želja nas žene k takšnim križanjem; vsekakor gre za prototip perveznega uživanja nad izrodki in spakami.

krav v sovhozu Kravajevo) "neizpodbitni dokaz dednosti potez, pridobljenih pod vplivom pogojev življenjskega okolja"(Šaumjan), je seveda nesmisel, kajti takšno stanje je povsem lahko razložiti iz mendelovskih postavk.[4]

Tu imamo opravka še z neko splošno kategorijo stalinskega diskurza, ki bi jo lahko imenovali "bedarija". "Bedarija" je tu mišljena kot objektivno-določena poteza tega diskurza, nikakor kot nekaka posledica gole subjektivne neumnosti (na tej ravni žal ostane Vranicki v "Zgodovini marksizma", kjer tolmači Stalinovo poseganje z merodajnimi sodbami v vsemogoča področja kot rezultat "neizživete osebnosti" itd. - lahko, da individualno-psihološko vse to drži, toda to ni raven, na kateri se resnično dogajajo stvari!); prvi jo je kot tako opredelil francoski marksist J.-L.Houdebine. Njena osnovna poteza je določeno "gibanje v krogu", sklicevanje nase, ki se v skrajnem primeru - npr. na nekaterih mestih takšne mojstrovine "stalinskega diskurza", kot je to "Zgodovina VKP (b)" - sprevže že v čisto tautologijo: "In prav zaradi tega, ker so Lenin in leninci razvili marksistično teorijo dalje, je leninizem nadaljnje razvijanje marksizma" (Zgodovina VKP (b), Ljubljana 1946, str. 344).[5]

Kot pripominja Lecourt, je treba iskati koherentnost teh Lisenkovih potvorb v njihovem <u>sistemu</u>: že od vsega začetka so vse postavke, tako tiste, na katere se naslanjamo, kot tiste, ki jih pobijamo, postavljene v napačno luč, <u>celotna perspektiva</u>

---

[4] Tu povzemamo miselni tok Lecourta - da pa je lisenkizem kljub temu pomenil varianto neolamarkizma, to dovolj argumentirano pokaže B. Debenjak v že omenjenem članku.

[5] Njen bolj zakriti model bi bil znani postopek argumentacije, kjer se nasprotnika pobija tako, da se mu navidez očita vsemogoče, v osnovi pa zgolj to, da ni na istem kot mi, da <u>je to, kar je</u>. Primer (seveda `prečiščen`, ponavadi zakrit z zunanje-stilskimi figurami): "Osnovna pomanjkljivost <u>eksistencializma</u> je v tem, da namesto marksističnega pojmovanja posameznika kot spleta družbenih vezi itd. posameznika pojmuje (... kot osamljenega individua,kot bitje strahu, smrti itd., itd., skratka -) <u>eksistencialistično</u>".

je izkrivljena. Najprej je treba razcepiti Darwina na materialistični in idealistični moment in tega drugega zvesti na Malthusa. Nato je treba dojeti Weismanna kot tistega, ki je razvil to "idealistično" plat Darwina, končno pa spojiti Mendela in Weismanna. Tako se vse ujema: dve plati Darwina, napredna in reakcionarna, prvo razvijejo Lisenko in njegovi predhodniki, drugo "weismanno-mendelisti". Prav zato tudi ni bila možna nikakršna "komunikacija" med lisenkisti in genetiki; oboji so se gibali v povsem različnih poljih.

Zdi se, kot da smo tu popustili "antisovjetizmu" in se enostransko osredotočili na najhujše "ekscese" lisenkizma; toda stvar ni v tem, nam ne gre za celotno oceno pozitivno-znanstvenih zaslug in slabosti lisenkizma, marveč za njegov družbeni pomen, ta pa najjasneje vdre prav v teh "ekscesih".

Do česa nas torej pripelje podoba žive narave, ki jo nakazujejo predvsem takšni "ekscesi"? Odsotnost boja med posamezniki znotraj "vrste", na mesto katerega stopi kvazi-teološko žrtvovanje za "vrsto", zato pa toliko bolj ogorčena borba med vrstami, izročenost posameznika "okoliščinam", ki naj bi utemeljila možnost svobodnega manipuliranja stalinskega tehnokrata z vrstami, hitro umetno ustvarjanje novih vrst z novimi "okoliščinami", komaj zakriti finalizem razvoja k vedno višjim oblikam, puritanizem "zakona iz ljubezni" itd. - v vsem tem nam seveda ni težko prepoznati ideološko-popačene metafore dejanskosti takratne družbe, ki jo je ideološko 'držala skupaj' stalna grožnja spopada z zunanjim (bolje: povnanjenim) sovražnikom, kar naj bi zahtevalo brezobzirno podreditev posameznika "celoti", "žrtvovanje za boljšo prihodnost", itd., in kar je vse seveda zgolj ideološko maskiralo notranja družbena nasprotja; dalje družbe, ki je hotela z vmestitvijo v "nove okoliščine" "prevzgojiti" široke zaostale (predvsem kmečke) množice v "nove ljudi", ki jo ideološko obvladuje tehnokratska vera v neposredno-odločilno vlogo hitrega razvoja tehnike itd. Vsem tem Lisenkovim osnovnim postavkam lahko najdemo tudi dobesedne vzporednice v Stalinovih

delih - podrejenost posameznika abstraktni "masi", tehnokratska vera, da bomo s tehničnim razvojem neposredno "ustvarili novega človeka", implicitni finalizem "dialektične evolucije "od nižjega k višjemu", "vse je odvisno od okoliščin" itd. Lisenko je imel povsem prav, ko je zase trdil, da pomeni njegov nauk "neposredno aplikacijo" (Stalinovega) dialektičnega materializma. Ravno poteze, ki so pri Lisenku najbolj "nore", ki jih je kaj lahko odpraviti kot individualno-psihološko "blodnjo", nam <u>največ</u> povedo o takratni družbeni dejanskosti.

To je ena plat Lisenkovega nauka, en od momentov, s katerimi ta nauk zadovolji določeno družbeno "zahtevo". Druga so njegovi "čudežni" uspehi v agronomiji - pri tem se je seveda treba spomniti na situacijo sovjetskega kmetijstva, na izredno krizo ob nasilni kolektivizaciji na začetku tridesetih let, nasploh na neprenehen žgoči problem kmetijske proizvodnje v SZ; jasno je, kaj je tukaj implicitno obljubljal Lisenko: da bo realni družbeno-politični problem odtujenosti kmečkih množic (takratnemu) socializmu rešil na <u>tehnični</u> ravni, da bo - konkretno - z novimi, umetno vzgojenimi donosnejšimi vrstami, ob koncu celo s široko zasnovano "transformacijo narave" kmetijstvo v kratkem času tako po organizaciji dela (ki jo zahtevajo njegovi ukrepi) kot po rasti produktivnoti dvignil na raven industrije. V tej drugi plati leži bržkone najgloblji razlog nenadnosti in trajnosti Lisenkovega uspeha: zato nas ne sme začuditi, če ga je tudi destalinizator Hruščev ne le podpiral, marveč je prišlo po padcu Lisenkove moči na začetku petdesetih let za časa Hruščeva celo do delnega ponovnega vzpona Lisenka - znane so težave kmetijstva v razdobju Hruščeva, ki so služile za povod njegovega padca.

Tako smo prišli do dveh ideoloških momentov "lisenkizma" (tehnično reševanje v osnovi družbenega problema, podoba narave kot popačeni refleks takratne družbene konstelacije), ki jih bomo sedaj skušali vmestiti v natančni zgodovinski kontekst. Pot "lisenkizma" bi lahko razdelili na tri razdobja:

1) 1927 - 1929: v tem razdobju Lisenko ostane zgolj agronomski tehnik, ki je dosegel določene uspehe s postopkom "jarovizacije" (vernalizacije) in tako pripomogel k odstranitvi posledic slabe letine.

2) 1929 - 1934: Lisenko skuša svojo tehniko že generalizirati v splošno teorijo (gre predvsem za teorijo stadijev razvoja rastlin, ki se med seboj razlikujejo po drugačnih "zahtevah", ki jih rastlina postavlja okolju - sploh je zanimiva ta evolucionistična ideja razvoja v stadijih, ki jo vsebujejo tudi drugi poskusi psevdo-znanosti za časa Stalina, npr. Marrova lingvistika; nedvomno imamo opravka s padcem iz dialektike v univerzalne evolucijske sheme, tako priljubljene v meščanskih teorijah, v lingvistiki npr. Humboldt).

3) 1935 - 1948: z vrhuncem leta 1948 (velika zmaga, dokončno uradno "ustoličenje" lisenkizma); nov odločilni moment je tu ene strani poudarek, da gre ob Lisenkovih teorijah za neposredno aplikacijo načel dialektičnega materializma, z druge strani pa zatrjevanje, da edino lisenkistična teorija ustreza kolektivističnemu ustroju socialističnega kmetijstva, ali kot to povzema lisenkist Vodkov:
"Vzpostavila se je nova množična oblika kmetijske eksploatacije: kolhozi ..... Agronomska znanost, kakršna se je izoblikovala pod kapitalističnim režimom, ni mogla ustreči zahtevam kolhozov. Treba je bilo ustvariti novo agronomsko teorijo, utemeljeno na nauku Lenina in Stalina". Skratka, lisenkizem se pretvori v "uradno" ideologijo, ki jo neposredno legitimira sam dialektični materializem in katere nosilec je v prvi vrsti privilegirani sloj kolhozne birokracije, "agrikulturnih stahanovcev". "V čem je moč Lisenka? Moč Lisenka je v dejstvu, da je postal ideološki vodja socialistične agrokulture." (Kislovski 1948)

Takoj po tem vrhuncu se že naznanja Lisenkov padec - z neuspehom "Velikega plana transformacije narave" iz leta 1949. Toda

pri teh razdobjih "lisenkizma" je bistvenega pomena, da jih ne dojamemo abstraktno-evolucijsko, kot razprostiranje nekakšne imanentne razvojne logike, po kateri se teorija pač razvija od skromnih empiričnih začetnih uspehov preko njihove teoretizacije do ideološke univerzalizacije - v tem primeru bi šlo pač za golo vzvratno projekcijo, ki vloži že v sam začetek kot skriti-notranji telos končni rezultat; drugače povedano, kot da je bilo že na samem začetku jasno, da bo Lisenko postal "Lisenko" (iz leta 1948), ali celo, da hoče postati "Lisenko". Treba je obratno pokazati, kako na obeh odločilnih prelomnih točkah - 1929 in 1935 - intervenira zunanja "zahteva", zaradi česar lahko ta dva preloma dojamemo le kot odgovor tej zahtevi. Katera je "zahteva", ki ji odgovarja nenadna teoretična posplošitev dotlej omejenih tehnik leta 1929? Katera je tista objektivna konstelacija, ki je to generalizacijo zahtevala in jo zato tudi tako hitro sprejela? Gre seveda - kot že rečeno - za začetek nasilne kolektivizacije kmetijstva, ki so jo spremljale ogromne težave (pokol živine itd,) in kjer si je oblast dejansko odtujila večino kmečkih množic; že pri Stalinu je ta kolektivizacija dojeta tehnicistično - kako da bo prišlo z novimi, sodobnimi tehnikami in organizacijo dela do neposredne spremembe "psihe", ideologije kmečkih množic.

Tako Stalin piše: "Rekonstrukcija agrikulture na novi tehnični bazi proizvede revolucijo v duhovih kmetov in jim pomaga, da se otresejo konzervatizma in rutine." Dva pola: na eni strani tehnika, na drugi (ne toliko ideologija v strogem historično-materialističnem pomenu kot) masovno-psihološko dojeta "mentalnost", "navada", "duhovna naravnanost" ipd., in neposreden odnos med njima. Kar tukaj manjka, je preprosto tisto, kar je specifično za historični materializem: odločilna vloga družbeno-ekonomske formacije, produkcijskih razmerij.

Ta zatek v tehnicizem ni le rezultat neposrednega ekonomskega dejstva, da smo na začetku tridesetih let priče slabemu položaju kmetijstva, zaradi česar je pač treba hitro rešiti realni

problem prehrane, temveč je vanj že vpisana določena ideološka perspektiva; katastrofe na začetku tridesetih let lahko še pripišemo odporu "kulakov" ob procesu kolektivizacije, tj. delovanju razrednega sovražnika, toda sredi tridesetih let je bila "dekulakizacija" končana - v Ustavi iz leta 1936 je zapisano, da "izginjajo meje med delavskim razredom in kmeti, prav tako tudi meje med temi razredi in intelektualci, zabrisuje se stari ekskluzivizem razredov", da "pada distanca med temi družbenimi skupinami", da "izginjajo ekonomska protislovja med temi družbenimi skupinami", da "prav tako padajo politična protislovja, ki obstoje med njimi" itd. Ob takšni monolitni podobi družbe težav kmetijstva ni mogoče misliti drugače kot "tehničnih". Zato je zaporedje slabih letin zaznano in dojeto kot posledica neskladja med novo kolektivistično organizacijo kmetijstva in "starimi tehnikami", kar je seveda treba rešiti z uvedbo novih tehnik. Od tod družbena zahteva: "Ustvariti novo agronomsko teorijo ...", ki naj bi utemeljila nove tehnike.

In prav tukaj Lisenko - kot že rečeno - deluje kot tehnična rešitev tega v bistvu družbenega problema, zato je treba njegove rezultate generalizirati v "teoretično bazo nove agronomije". Za kaj pa je šlo od 1935 do 1948? Ni slučajno, da pade približno v to razdobje - začenši s 1935 - dokončna "utrditev" stalinskega sistema (zadnje velike čistke, obračun s "starimi boljševiki", sprejetje nove ustave itd.). K temu seveda spada tudi ustvaritev nove ideološke osnove, ki lahko edina vzdržuje kohezijo sitema. Skratka, za kar gre od leta 1935, to niti imanentno znanstveni problem niti rezultat Lisenkove miselne zmede ali oportunizma, marveč vzpostavitev dokončno izoblikovane ideologije, ki naj legitimira državno-birokratski socialistični sistem, na osnovi dialektičnega materializma kot "svetovnega nazora" (ni slučajno v tem razdobju izšla tudi "Zgodovina VKP(b)" s Stalinovim tozadevnim člankom, ki res pomeni "novo fazo v razvoju marksizma-leninizma", namreč fazo njegove dokončne pretvorbe v državno ideologijo). Ta proces se je nekolikanj zavlekel zaradi druge svetovne vojne, nato pa je kulminiral 1948 z novo

"ideološko ofenzivo" na vseh področjih znanosti in literature.

Elemente te ideologije lahko seveda najdemo že prej, predvsem v Stalinovih delih iz časa, ko je prišlo do odločitve o "izgradnji socializma v eni državi", toda tu pravtako ne smemo zapasti vzvratni projekciji: šele sredi tridesetih let je prišlo do dokončne "sistemizacije" te ideologije, so se dotlej še deloma razpršeni elementi zbrali v dovršen "svetovni nazor".

Fundament te enotne državne ideologije je dialektični materializem kot splošni "svetovni nazor". "Diamat" nudi dve možnosti odnosa filozofija - znanost, "aplikacije" občih dialektičnih zakonitosti v prirodnih znanostih;

1) direktna intervencija v posebno znanstveno področje, ki naj se ga "predela", "kritično preizpraša" na osnovi diamata. Najznamenitejši primer je tu pač sam Lisenko; poleg njega velja omeniti še naslednje poskuse: predvsem biologinja Olga Lepečinskaja in njeno "spodbijanje" celične teorije, fizik Maksimov zoper kopenhaško šolo in teorijo relativnosti, dalje Čelincev s svojo "novo kemijo", ki zavrača Paulingove modele strukture molekul, zavrnitve kibernetike kot buržoaznega mehanicizma itd. Kaj nam nudijo te alternative? Od najslabše možne variante - psevdo-znanosti (Lisenko, Lepečinskaja) - preko vztrajanja pri preseženih pozicijah znanosti 19. stoletja, tj. pri prirodoznanstvenem mehaničnem materializmu, pri "newtonskem univerzumu" pred znamenito krizo ob prelomu stoletja (Maksimov v svoji kritiki teorije relativnosti: "Mnenje, da neko telo nima objektivnega trajektorija, neodvisnega od izbire sistema koordinat, je povsem protiznanstveno..." - tu imamo opravka celo s padcem pod galilejevsko relativnost!) do v danih okvirih najboljše variante, ob kateri pa zato toliko jasneje izstopi vsa beda teh prevzetij: da v drugih terminih reproduciramo isto "kritizirano" teorijo (Čelincev in njegova kritika Paulinga).[6]

---

[6] Neposredna "aplikacija" splošnih "dialektičnih zakonitosti"

Teza o dveh znanostih, "proletarski" in "buržoazni", do katere v skrajni liniji pripelje ta "aktivna" varianta razmerja diamat znanost, je - kot lepo pokaže Lecourt - zaključek iz takšnega silogizma:

1. premisa: osnovni razcep polja filozofije je razcep na idealizem in materializem. Vsak od teh dveh osnovnih členov se nato členi dalje: idealizem na agnosticizem, subjektivni in objektivni idealizem , materializem pa na naivni, mehanični in dialektični. Osnovni razcep idealizem/materializem v osnovi neposredno ustreza pojmovni dvojici "nazadnjaško" "napredno": določen družbeni razred zastopa v fazi svojega vzpona materialističnega gledišča (jonski materialisti, francoski materialisti), v času svojega propada, ko je že soočen z naprednejšo družbeno silo, pa idealistična gledišča (Platon, nemška klasična filozofija kot reakcija na francosko revolucijo itd.). Skratka, ta osnovni razcep odraža v polju filozofije razredno borbo, dokler obstoje razredi in razredna borba, imamo vselej opravka z dvema zoperstavljenima osnovnima usmeritvama.

2. premisa: filozofija ni nekaj v osnovi različnega od znanosti, marveč se od njih razlikuje predvsem po svoji večji splošnosti, je takorekoč "znanost znanosti", prevzema - posplošuje obče rezultate, obče zakonitosti, ki veljajo za vsa posebna znanstvena področja, in je kot taka obča ontologija (ter hkrati metodologija in gnoseologija) vseh posebnih znanosti.

---

na specifični spoznavni material je ne le brez spoznavne vrednosti, marveč z njo praviloma blokiramo znanstveni razvoj; vzemimo znameniti primer drugega zakona termodinamike, ki govori o naraščajoči entropiji - ta zakon je abstraktno dialektično kaj lahko "pobiti" kot enostranski, češ da je zgolj enosmeren, da mora obstajati tudi nasproten proces itd., toda neposredno intervenirati, v imenu te abstraktne ugotovitve, v razvoj fizike, pomeni blokirati razvoj postklasične fizike! Ali vzemimo, do česa nas pripelje abstraktna uporaba "vsestranskosti" ob kritiki Marxa: stalni očitek meščanskih ekonomistov, da je Marx "enostranski", ker upošteva pri analizi substance vrednosti zgolj delo, namesto da bi upošteval tudi (s strani potrošnika) koristnost, ali (s strani producenta) "vse tri faktorje", delo, zemljo in kapital.

Sklep: ker je filozofija kot "znanost znanosti", kot splošna osnova vseh znanosti, v sebi razcepljena, od tod pač sledi, da teče ta razcep tudi skozi posebne znanosti, in tako moramo tudi ob vsakem posebno znanstvenem področju govoriti o "proletarski" in "buržoazni" znanosti.

2. druga, "previdnejša" varianta: da preprosto sledimo znanstvenemu razvoju in - seveda vselej naknadno - ugotavljamo, kako se v rezultatih tega razvoja "vedno znova potrjujejo obče dialektične zakonitosti" itd. Tu gre seveda za obravnavanemu predmetu povsem zunanjo interpretacijo - laž te metode posebej jasno kaže primer ravnanja sovjetskega diamata, ko so po padcu Lisenka v imenu istih miselnih izhodišč legitimirali nasprotno usmeritev, tj. genetiko; tako je Kedrov dokazoval, da je že Lenin predvidel rezultate genetike, Iljin in Frolov navajata citat iz Engelsovih natur-filozofskih rokopisov, ki naj bi ga sijajno potrjeval ves današnji razvoj biologije itd.

Rezultat je torej v najboljšem primeru - nič. Kaj preostane v današnji obliki sovjetske filozofije, ožje: v delih, ki obravnavajo problematiko narave in prirodnih znanosti, če odštejemo ta "nič"? "Dialektični materializem" se pravzaprav vse bolj usmerja v tisto, kar v anglosaškem svetu imenujejo "philosophy of science": epistemološka in metodološka vprašanja ustroja in razvoja posebnih znanosti. Tu so seveda prišli do mnogih solidnih rezultatov (prim. v srbohrvaščino prevedeno delo Kvedrova o klasifikaciji znanosti), toda

---

Drugače povedano, sleherno posebno-znanstveno območje je per definitionem "enostransko", in edina stroga dialektična pot do celote je prav v tem, da se do kraja prepustimo stvari v njeni "enostranskosti" (tj. nič drugega kot: posebni, specifični vsebini) ter skozi njeno imanentno analizo najdemo točke, kjer stvar sama napoteva ven iz sebe, v zaobsegajočo celoto. Posebno področje (npr. pravna vrhnja stavba) ne pripada celoti (kake družbene formacije) po tem, kar ima z njo skupnega (na abstraktno-obči ravni), marveč prav potem, kar je zanjo specifično, saj igra prav glede na to specifičnost svojo natančno opredeljeno vlogo v celoti, jo zaradi te specifičnosti celota "rabi".

vprašanje je, kaj je na tem specifično marksističnega.

Tipičen primer te pozicije je obračun Kedrova z Lisenkizmom (fragment, objavljen v beograjski "Dialektiki", let. 1967): strokovno, na ravni metodologije znanosti, zelo korektno izvedena in nedvomno zadevajoča kritika, pokaz nesmiselnosti Lisenkovega očitka genetiki, da gre za srednjeveški obskurantizem posebnega "notranjega bistva", razčiščenje na posebnoznanstveni ravni, skratka: odprava "znanstvene zmote", prehod k novi,"resnično znanstveni" poziciji itd. - in molk o družbenih koreninah te"zmote" (v najboljšem primeru nastopi občа fraza "o subjektivizmu" in "dogmatizmu" kot posledici "kulta osebnosti", brez historičnomaterialistične analize pogojev tega "kulta").

Molk, ki pa lahko pomeni le eno: da te družbene korenine <u>še trajajo</u>. Ni čudno, če se ob takšni kritiki že na povsem neposredni ravni "počutimo prevarane": kot da je pri Lisenku `<u>v resnici šlo za to</u>`, zgolj za zmote in zablode v omejenem znanstvenem območju! Kot da ni celoten ta sklop prejel svoj pomen šele in prav iz `družbene energije`, ki je bila vanj investirana, s katero je bil nabit. Skrajen primer takega ozko-pragmatičnega razčiščevanja z lisenkizmom, kjer odstranimo njegove posebnoznanstvene in tehnično nevzdržne elemente, ohranimo pa njegovo ideološko razsežnost, je bil postopek Hruščova, njegova politično gotovo zelo "oportuna" poteza, da je - ko je uvedel v kmetijstvo nekatere anti-lisenkistične postopke - dosegel, da jih je podpisal in priporočil - sam Lisenko.

Ta gesta omejene, posebnoznanstvene kritike lisenkizma, je - samoobsebiumevno - iz omejenega gledišča določenih znanosti nedvomno pozitivna, kakšna je njena družbena vloga, pa je odvisno od konkretne konstelacije. Leta 1948 npr. ni imelo upiranje genetikov lisenkistom zgolj posebnoznanstvenega dometa, marveč je objektivno pomenilo tudi kritiko stalinske ideologije in s tem v zadnji instanci samega stalinskega

družbenega sistema. Takšna `pravila igre` je postavila sama stalinska ideologija, ko je lisenkizem neposredno legitimirala kot nauk, ki ustreza novi, socialistični agronomiji itd. Ko pa se to področje `dezinvestira`, dobi ista takšna kritika povsem drugo razsežnost, že `igra igro` tim. "neostalinizma".

Kako? Celotna dominantna naravnanost sodobne sovjetske filozofije v epistemološke in metodološke probleme (pretežno prirodnih) znanosti sama na sebi, abstraktno vzeto, ni `negativna`, njeni rezultati so lahko v mnogočem zelo prodorni, problematično in pomenljivo jo naredi njena konkretna vloga, tj. dejstvo, da v osnovi stoji na mestu nečesa drugega, v zadnji instanci: na mestu konkretno historično-materialistične, zgodovinske analize lastne družbene konstelacije. Tako je sama ta njena dominantna vloga že politično opredeljena: v njenem ozadju ležita družbena prepoved konkretne analize lastne družbe in - druga plat istega - prikrita tehnokratska vera, da se bo - spet! - družbene probleme ("prehoda v komunizem") rešilo z v osnovi tehničnimi sredstvi in ukrepi (avtomatizacija, uporaba kibernetike v centralnem planiranju itd.). Zadeva je v toliko bolj zastrta in `nevarnejša` od lisenkizma, ker tokrat ne gre več za pseudo-znanost, ob kateri je že na prvi pogled očitna politična razsežnost, marveč za intentno- znanstveno vzeto nedvomno relevantno problematiko, ki ji da politični pomen, za katerega tukaj gre, zgolj njena konkretna vloga, ki jo igra. (Pomen je - kot vselej - rezultat meta-fore, prenosa, kjer `eno stopi na mesto drugega`.) Najbolje nakaže to razsežnost dejstvo, kako lahko takšna usmerjenost prav dobro koeksistira s prevladovanjem tradicionalno - diamatskih kritik "revizionizmov" v polju družbene problematike (konkretno: od meščanske filozofije je bila - za razliko od stalinske epohe - napol rehabilitirana neopozitivistična problematika, njeno drugo smer ("hermenevtično-eksistencialistično-fenomenološko") pa se kritizira iz v osnovi istih pozicij kot prej; s tem ne-

problematičnim "sožitjem" se parcialna resnica omenjene dominantne usmeritve sprevže v celotno laž.)

Tako prihajamo do odločilnega vprašanja: v čem pa je potemtakem specifično marksistični poseg v področje prirodnih znanosti? Skratka, kaj lahko marksizem pove prirodnim znanostim, če naj njegov prispevek ne bo omejen na alternativo zunanjih posegov ali pravtako zunanje naknadne interpretacije?

Tukaj ne bomo ponudili gotove rešitve, marveč alternativo. Abstraktno vzeto je jasno, kaj lahko poda marksistična teorija prirodnim znanostim:

a) najprej lahko še naprej opravlja - seveda v specifični, sebi lastni obliki - funkcijo filozofije nasploh v razmerju do posebnih znanosti: funkcijo metodološko-epistemološke refleksije; izpostavlja osnovni konceptualni okvir prinodnih znanosti, ki ga le-te v svoji "spontani", "samorasli" praksi spregledajo - pojem vzroka in učinka, ki je v njih na delu, implicitne epistemološke predpostavke itd. Že ta vloga nikakor ni znanostim zunanja, marveč lahko odločilno poseže vanje predvsem v trenutkih tim. "kriz" znanosti. V takih trenutkih - najbolj znan primer je bržkone še vedno znamenita kriza klasične fizike ob prelomu stoletja - sami znanstveniki radi (kot pravi Lecourt v svoji knjigi o Leninu) "pobegajo naprej" v pseudo-filozofsko, ideološko-univerzalizirano rešitev problema, ki ne le ničesar ne reši, marveč prav blokira pravilno znanstveno rešitev in sploh šele zastavitev dotičnega problema. Primer iz že omenjene krize klasične fizike je Ostwaldov "energetizem": dejstvo, da v določenih pogojih pride do pretvorbe (mehanično pojmovane) materije v energijo, se ideološko univerzalizira v "izginotje" materije kot take, v ideološki, ne-znanstveni konstrukt "energije", kjer je takoj vzpostavljen "kratek stik" s takratno Lebensphilosophie, in že samo pri enotni "življenjski

sili" kot osnovi celotnega naravnega in duhovnega življenja! Sodobnejši primer bi bil ideološka ekstrapolacija Heisenbergovega načela indeterminizma v argument za vprašanje svobode človekove volje, tipa "že v naravi ne vlada popoln determinizem". V takšnih primerih filozofija nikakor ne more opraviti posla za znanost, ne more ji dati nikakršnega občega "ključa", ki bi ga bilo treba "aplicirati", da bi lahko "premagali krizo"; obratno, filozofija ji lahko zgolj - z opozarjanjem na ideološke ekstrapolacije - odpre možnost za pertinentno zastavitev problema - možnost, ki jo mora udejanjiti sama znanost.

b) Nato je zadeva marksistične teorije seveda izpostavljanje <u>družbenih predpostavk</u> znanstvenega spoznavnega postopka: predpostavk znanstvenega procesa, do katerih pridemo z analizo mesta znanstvenega procesa v vsakokratni družbeni totalnosti; na eni strani zavezanost znanstvenega procesa razvoju produkcijskih sil ter nasploh vloga znanosti v celoti sodobne družbe, na drugi strani vprašanje, kako se te družbene predpostavke vpišejo v sam znanstveni pojmovni aparat, drugače povedano, vprašanje "praktično-ideološke" vloge samih znanstvenih teorij, skratka, vprašanje praktičnega "interesa", ki je vselej že na delu v znanostih.

Prav glede <u>odnosa</u> teh dveh momentov pa nahajamo v sodobni marksistični teoriji odločilen razcep: Prva smer (najtipičneje izražena v "kritični teoriji družbe") ju v osnovi enači, kar pomeni: narava sama ji je vselej že "družbena kategorija" praktično-družbene predpostavke spoznavnega-znanstvenega procesa nimajo zgolj statusa zunanjih <u>pogojev</u>, marveč v osnovi opredeljujejo samo <u>interno</u> znanstveno pojmovno aparaturo. Tako naj bi bil že v sam interni ustroj sodobnih prirodnih znanosti vpisan spoznavni interes tehničnega razpolaganja s prirodnimi pojavi - ta interes naj bi, znova poudarimo, zadeval samo interno ekonomijo znanosti, naravnanost njene pojmovne aparature,

njenih postopkov itd., zato ga ne moremo zvesti na zunanji "socialni pogoj", češ `lahko, da je to interes, ki opredeljuje družbo pri podpiranju znanstvenega procesa, vendar to v ničemer ne zadeva objektivnosti znanstvenih rezultatov`. Skratka, v klasični filozofski govorici povedano, praktično-družbeni moment naj bi imel transcendentalno-konstitutivno vlogo za določeno znanstveno polje, zato ni več mogoče neposredno - naivno govoriti o "objektivnosti" znanosti: sama ta "objektivnost" je že `subjektivno konstituirana`, je že zavezana življenjskemu procesu produkcije in reprodukcije človeške družbe.

Druga smer (morda najtipičneje izražena v Althusserjevi šoli, npr. pri samem Lecourtu) pa poudarja objektivnost znanstvenih spoznanj: znanost je sicer - seveda - družbeni pojav, toda proces produkcije znanstvenih spoznanj v svoji imanentni logiki ni zvedljiv na svoje družbene pogoje. Znanost je po svoji družbeni funkciji npr. lahko v službi kapitala (sodobna prirodna znanost v visokorazvitih kapitalističnih državah), vendar to ne zadeva objektivnosti njenih spoznanj; ta se odloča na drugi imanentno znanstveni ravni. V kolikor se v znanosti reflektirajo določeni praktično-ideološki interesi, npr. kot pri Lisenku, naj bi to bilo prav znamenje njihovega pred- ali ne-znanstvenega značaja, kajti znanost naj bi se konstituirala prav z osvoboditvijo od opredeljenosti po teh praktično-ideoloških interesih. Konkreten primer Darwina: dejstvo , da si je sam Darwin pojem (in sploh koncepcijo) "borbe za obstanek" sposodil pri Malthusu, naj bi ne imelo nikakršne neposredne konsekvence za objektivno-znanstveno vrednost tega pojma.

Poudariti je treba, da te druge usmeritve nikakor ne smemo neposredno enačiti z diamatom ali "dogmatizmom": prav tako je ostro zoperstavljena pojmovanju dialektičnega materializma kot "splošne ontologije", ki naj bi izpostavljala univerzalne zakonitosti prirode, družbe in mišljenja, in v kritiki diamata, (da gre za formalno-prazno miselno orodje brez spoznavne vrednosti, pripravno za to, da naknadno legitimira pragmatične po-

litične odločitve, za ontologizem) se obe usmeritvi skoraj dobesedno ujemata. Drugače povedano: od historičnega materializma neodvisna "filozofija" tu ni dojeta kot nekakšna "splošna ontologija", marveč ta usmeritev filozofijo definira kot "reprezentacijo razredne borbe v področju teorije" in - (v manjši meri - obratno reprezentacijo teorije v razredni borbi). Glavna naloga marksistične filozofije naj bi bila, da znanost osvobaja njenih ideoloških sestavin, da znotraj samega znanstvenega diskurza razmejuje znanost od ideologije in tako sprošča področje za resnično, "objektivno" znanstvenost. Prav tako prve usmeritve nikakor ne smemo enačiti z nekakšnim "subjektivizmom" ali celo prikritim "subjektivnim idealizmom": v nji gre zgolj za to, da je - ker je človekovo obnašanje do sveta v osnovi praktično - vsak modus človekovega prisvajanja dejanskosti, tudi najbolj teoretičen, že zaznamovan s tem svojim praktičnim izhodiščem. Tudi najbolj prečiščen pojem "narave" je že "diferencialne" narave, je že dojet iz razlike do družbenega univerzuma.

Drugo vprašanje, ob katerem se zoperstavita ti dve usmeritvi, je problem tim. "spontane filozofije" prirodnih znanstvenikov. Medtem ko druga usmeritev vztraja pri "klasični tezi o "spontano-materialistični" orientaciji prirodnih znanstvenikov, pa prva v jedru prihaja do rezultata, da prirodne znanstvenike njihova ideologija prej pripelje do pozitivistično-agnosticistične "izključitve" takšnih "metafizičnih" vprašanj, tj. do operacionalistične omejitve na "izkustveno", na to, s čimer lahko "manipuliramo".

Tretji aspekt je status samega marksizma: medtem ko ima druga usmeritev sam historični materializem prav tako za "objektivno znanost", s svojim specifičnim objektom, od katerega je treba ločiti marksistično filozofijo, pa prva pojmuje marksizem kot enotno historično- ali dialektično-materialistično znanost, kot imanentno-praktično,kritično, "emancipatorično"-revolucionarno znanost, ob kateri ni mesta za nobeno posebno "marksistično filozofijo", in ki se zato v osnovi loči od prirodnih-

posebnih znanosti.

Ob tej alternativi bomo tudi končali, z napotilom , da je nedvomno treba samo to alternativo znova dojeti historično-materialistično, tj. v nji videti teoretski moment antagonizmov določene družbene prakse, ne pa goli spor dveh dogem.

UDK 141.7 (43o) Hegel

Leo ŠEŠERKO

PROBLEM JEZIKA V HEGLOVI JENSKI REALNI FILOZOFIJI IN V FENOMENOLOGIJI DUHA (1805-07)

V knjigi Mladi Hegel je Lukács pokazal na Heglovo eksperimentiranje s Schellingovim pojmovnim aparatom v času njunega sodelovanja. Schellingovemu odhodu v Würzburg je sledilo dokončno izoblikovanje specifične Heglove linije filozofiranja tudi v jezikovno-terminološkem pogledu, ki je sovpadalo z vedno ostrejšo polemiko proti Schellingovim učencem in privržencem, pa tudi proti Schellingu samemu. Kljub velikim razlikam med njunima filozofijama, ki so dozorevale ves čas njunega sodelovanja v Jeni, je Hegel mogel eksperimentirati s Schellingovim načinom izražanja, dokler mu ni postalo jasno, da Schelling ne kaže le slučajno nerazumevanja za vse tiste probleme meščanske družbe in njene ekonomije, katerih razumevanje je bistveno za Heglovo dialektiko. Od opozoril o prazni veličastnosti in pompoznosti terminologije Schellingovih učencev je Hegel prešel k obračunu s centralnimi postavkami Schellingove filozofije, namreč s tem, da je Schelling postavil med "intelektualno zrenje" absoluta in "običajno", pojmovno mišljenje, nepremostljiv prepad. Ta obračun je zahteval Heglovo lastno, od Schellinga neodvisno, terminologijo.

V predgovoru k drugi nemški izdaji Kapitala je Marx zapisal, da je mistificirajočo stran Heglove dialektike kritiziral že skoraj pred tridesetimi leti, ko je bila še dnevna moda. Toda prav ko je izdeloval prvo knjigo Kapitala, so zlovoljni, predrzni in povprečni epigoni v Nemčiji obravnavali Hegla, kot je vrli Moses Mendelsohn v Lessingovih časih obravnaval Spinozo, namreč kot "crknjenega psa". Marx se je zato javno priznal za učenca tega velikega misleca in sem in tja celo koketiral v poglavju o teoriji vrednosti z njemu lastnim načinom izražanja. V svoji mistificirajoči formi je bila dialektika nemška moda, pravi Marx, ker je bilo videti, kot da pojasnjuje obstoječe. V svoji racionalni

podobi pa vzbuja meščanstvu in njegovim doktrinarnim izrekovalcem pohujšanje in gnus, ker vključuje v pozitivnem razumevanju obstoječega hkrati tudi razumevanje njegove negacije, njegovega nujnega propada, zapopada vsako nastajajočo formo v toku gibanja, torej tudi po njeni prehodni strani, si ne pusti z ničemer imponirati, je po svojem bistvu kritična in revolucionarna.

Da je Hegel spregledal imponiranje, običajno in nujno v jeziku, je najtesneje povezano z njegovim razumevanjem formiranja vsake forme, z njegovim kritičnim razumevanjem dela kot procesa samoformiranja. Ta spis je poskus prikaza tega Heglovega razumevanja in kritičnega mišljenja v jenski realni filozofiji neposredno pred Fenomenologijo duha, torej v letih 1805 in 1806 in v sami Fenomenologiji, tem pravem rodnem kraju Heglove filozofije.

Jenska realna filozofija II (1805-06)

Jensko filozofijo duha iz let 1805-06 začenja Hegel z razpravljanjem o inteligenci, oziroma o obstoju predmeta. V znaku je bitza-mene kot bistvo predmeta predmet in je sam odpravljen svoje totalitete po svoji vsebini. To, da Jaz v sebi zre stvar le kot znak, kot pomen, kot refleksijo, je prav tako predmet, ponotranjenost, ki je sama tu. Ta neposredna ponotranjenost mora stopiti v bivanje, postati predmet, obratno mora biti ta ponotranjenost vnanja, kar imenuje Hegel vrnitev k biti. Ta je <u>jezik</u> kot <u>imena dajajoča sila.</u> Sila predstavljanja je le prazna, formo določujoča, označujoča, formo postavljajoča kot ponotranjenost, jezik pa je kot bivajoče. To je potem resnična bit duha kot duha sploh. Tu je kot enost dveh prostih sebstev in je bivanje.

Prvo bivanje, s katerim Hegel tu začenja, je enost, ki se neposredno ukinja, izzveneva (verhallt), vendar je slišano (vernommen). Najprej govori jezik le s tem sebstvom, pomenom stvari, mu da ime in ga izgovarja kot <u>bit</u> predmeta. Ta je le njegovo <u>ime</u>, stvar sama je nekaj čisto drugega, pravi Hegel. To pomeni, da padamo nazaj v čutno predstavo. Z imenom se je torej rodil pred-

met kot bivajoč in iz tega Jaz. To je prva ustvarjalna sila, ki jo opravlja duh. Hegel pravi, da je Adam dal vsem stvarem ime. To je po njem majestetično pravo in prva polastitev (Besitzergreifung) celotne narave ali ustvarjenje le-te iz duha. Logos je um , bistvo reči in govorjenja, stvar in rečeno, kategorija. Na tem mestu najbolj neposrednega razmerja do jezika in v jeziku, ob vprašanju poimenovanja, uvaja Hegel najbolj neposredno ekonomsko razmerje - polastitev, da bi pojasnil njegovo bistvo. Ime je razmerje samo na njem samem do drugega. Jaz stopi nasproti mnogim imenom, njihova posamezna vsebina je tuja, toda njihova določenost je Jaz. Imena so skozi Jaz, po svojem bistvu se nanašajo drugo na drugo. Le Jaz je nujnost, Jaz je njihova bit, ker so enostavna. Bit je trdno, predmetno; Jaz je forma čistega nemira, gibanje ali noč izginjanja. Ali: Jaz je v imenu bivajoč, (splošno) neposreden; zdaj mora po posredovanju nastati skozi sebe. Njegov nemir mora postati se-utrjujoče, si kot nemir postati se kot čisto gibanje ukinjujoče gibanje. To je delo. Njegov nemir postaja predmet kot utrjeno mnoštvo, kot red. Nemir postaja red prav po tem, da postaja predmet.

Hegel tu zapopada delo na način, ki mu prek ekonomskih razmerij omogoča vpogled v bistvo meščanske družbe. Delo je čisto gibanje, torej abstraktno, do svojega predmeta povsem brezbrižno gibanje kot ukinjujoče gibanje, katerega nemir postaja predmet, kot utrjeno mnoštvo, kot red. V procesu proizvodnje je ta red red meščanskega sveta. Jaz se mora pri Heglu zreti kot to urejajoče, oziroma le-te kot urejene in vzdrževati ta red. Vaja spomina je zato prvo delo zbujenega duha kot duha. Dajanje, izumljanje imen je neposredno izmišljena samovolja. Toda v spominu najprej izgine ta samovolja; Jaz je prišel do biti. Ime je utrjeni znak, ostajajoče razmerje, neko splošno. Jaz je odpravil svojo samovoljo v svoji biti, vzpostavil se je kot splošno. Delo je hkrati, da Jaz naredi sebe samega k temu, kar je dano v imenu, namreč stvar, bivajoče. Naredi se za stvar, vtem ko se fiksira v red imen. Fiksira jih vase, oziroma, kot pravi Hegel, samega sebe napravi k temu brezsmiselnemu redu. Hegel je kot mislec ne

le daleč od tega, da bi v tem redu, ki ga Jaz fiksira vase in v katerem se sam fiksira, ne spoznal brezsmiselnosti, temveč je zanj to red, ki ima le videz reda. V videzu reda leži red, nujnost, sebstvo strani. Strani so še čisto brezbrižne (Gleichgültige). Le kot spomin se lahko (Jaz) naredi za stvar, ker je stvar, za katero se naredi, na sebi Jaz. Zdaj je storeče (tuende), gibanje, ki se dela za predmet, ki mu je dan neposredno v dajanju imen. Nasebje spominjanja je tu početje na samem sebi, proizvajanje sebe samega, negiranje sebe samega. Če se ozremo na ime kot predmet, na katerem je dejaven, se (Jaz) sam ukinja.

Hegel je k temu tekstu pripisal pripombo, ki razkriva ideološko funkcijo imenovanja, popredmetenosti, proces dela in njegove neposredne ideološke funkcije. Hegel pravi: "To delo je ponavljanje istega; v tem obstoji to trdo /das Saure/. Jaz se odpove svoje svobodne samovolje, izhajanja preko določenega; ponavljanje je postavljanje enakosti, biti, vzdrževanja na sebi, tem istem. Je ponavljanje znanega, kjer ni več nobenega interesa na stvari, nobenega užitka najti se v drugem, ni poimenovanje, zato čisto nečutno /unsinnliche/ opravilo, vzdrževanje abstrakcije, sebe kot čistega prostora, fiksiranje zvezd v njem, čisto fiksiranje." (Jenaer Realphilosophie II, str. 187)

Individuum kot Jaz se mora v delu odpovedati vsakemu izhajanju preko določenega, ker je abstraktno delo ponavljanje istega v sferi znanega. Hegel je izrekel to trdo dejstvo meščanskega kozmosa ostro in neomahljivo, ne da bi se mu poskušal izogniti. Obratno, to delo mu je postavljanje enakosti, postavljanje iste enakosti, ki jo je razglasila in praktično izvedla meščanska družba kot svoje bistvo. V tej enakosti je ponavljanje znanega, v delu ni nobenega interesa na stvari. V tem delu ima ponavljanje dvojni pomen. Delo se vzdržuje kot abstraktno delo prav po svoji brezinteresnosti, giblje se le na področju znanega. Ni užitek, da bi se našlo v drugem, kajti v drugem se delo najde le kot abstraktno delo, ne kot užitek, najde sebe kot sebe. Delo pa tudi ni poimenovanje, ni polastitev, je njegovo nasprotje, ker

je čisto nečutno opravilo - vzdrževanje lastne abstrakcije, vzdrževanje sebe kot brezsmiselnega reda oziroma videza reda, nujnost.

Hegel nadaljuje, da je to delo zato prvo notranje učinkovanje na sebe samega, čisto nečutno opravilo in začetek svobodne povzdige duha, kajti ta se ima tu za predmet. Delo kot ponavljanje istega tako ni le vnanji proces opredmetenja, temveč je ravno kot takšno notranji proces, je samoodpovedovanje izhajanja preko določenega, je kot ponotranjeno ponavljanje vzpostavljanje ponotranjene enakosti, le enakost v zavesti, toda kot ponavljanje znanega in brezinteresnost na stvari oziroma na sebi samem in zato začetek povzdige.

Ta zaposlenost s seboj je prav to, ustvarjanje sebe, ki je obratno kot tisto, ki naredi stvar za Jaz. Vzdrževanje reda je misel lastne vsebine Jaza. Ta nima na imenih vsebine kot Jaz, temveč v formi, redu; je vnanjost, réčevnost /Dinglichkeit/. Jaz ve nekaj na pamet, naredil sem se za brezbrižen /gleichgültige/ red. Jaz sem red, razmerje dejanje; toda to je brezbrižno.

Hegel tu postavlja nasprotje, ki ga razvija v Fenomenologiji. Da se Jaz naredi za stvar je obratno od tega, da se naredi stvar za Jaz. Vzdrževanje reda je posredovalni element. Jaz, ki je brezbrižen, razmerje, dejanje, ki nima vsebine v imenih, ki mu je vsebina v imenih vnanja, tuja, se je naredil sam brezbrižnega. Dejanje, Jaz, ki se naredi za stvar, je ponavljanje istega, ne le v sferi biti in za bit, ampak tudi v sferi forme oziroma reda. Vendar pa razpravlja Hegel tu predvsem o eni strani razmerja med Jazom in stvarjo.

Razumevanje, vpogled je razlika, ne v stvari, temveč stvari proti razumu, ki sem pravzaprav ne spada - temveč izkustvo zavesti. Eno (posamezno), pravi Hegel, je navznoter v razmerju na sebe splošno - na sebe samo, kajti izključuje drugo, svojo bit navzven - in je negativno proti temu drugemu. Drugo pa, splošno je

notranje negativno, zajema negativnost v sebi, je pa splošno navzven. Oziroma na-sebi vsakega, to kar ni za drugo, je to drugo, je to, kar je zanj. Bit navznoter je razlikovana od njegove biti navzven; (obe sta) torej v sebi razdvojeno, ukinjajoče.

Tu razvija Hegel problem biti kot splošen problem, biti, ki ni za drugo, je to drugo. Pozneje se bom ob obravnavi biti za drugo vrnil k temu vprašanju. Že tu pa je razvidno, da je zoperstavitev biti ta, da sta si prav v tem, v čemer sta si zoperstavljeni, medsebojno enaki (in naprej, da je njuna zoperstavitev nekaj drugega kot obe, kot njuna istost-samemu-sebi). Sta, v kolikor sta zoperstavljeni, v nekem tretjem eno. Ta enost nasprotij se pri Heglu kaže kot popredmetenost duhovnih razmerij in kot racionalnost predmetnosti - denar.

Splošno je s posameznim sklenjeno z gonom. Zadovoljni gon je odpravljeno /aufgehobne/ delo Jaza. Zoperstavljeno je pri Heglu dvoje: gola dejavnost, čisto posredovanje, gibanje in gola zadovoljitev sle, ki je čisto uničenje predmeta. Ta zoperstavljenost je pozneje v Fenomenologiji zoperstavljenost gospodujoče in hlapčevske zavesti. Tako kot v Fenomenologiji je tudi že tu v realni filozofiji delo tista stran, ki ji posveča Hegel vso pozornost. Delo samo kot tako ni le dejavnost (trdo), temveč v sebi reflektirano, proizvajanje, enostranska forma vsebine; toda tu se ustvari gon, ta ustvarja delo samo (za) posamezni moment. Strani dela prisoja Hegel refleksijo in formo, strani gona le zadovoljitev sebe samega, torej ukinjanje (sebe samega). V orodju ali v obdelani, plodni njivi posedujem možnost, pravi, vsebino kot neko splošno. Zato je orodje, sredstvo bolj izvrstno /vortrefflicher/ kot smoter sle, ki je posamezna; (orodje) zaobsega vse te posameznosti. Gola zadovoljitev sle, ki je čisto uničevanje predmeta, je potemtakem le ena posameznost v orodju oziroma dejavnosti. Toda orodje še nima dejavnosti na sebi. Jaz še mora delati z njim, samo se ne obrača v sebi. Jaz je postavil zvijačo med mene in med vnanjo stvarje. Hegel je prišel tu do razumevanja družbenih razmerij, za katere Marx ugotavlja, da se zgodovinske

epohe ne razlikujejo po tem, kaj se proizvaja, temveč po tem, kako se proizvaja, torej po orodju oziroma predmetnem družbenem razmerju. Hegel pravi, da je to, da sebe-naredim-za-stvar /das Mich-zum-Dinge-machen/ še nujni moment. Ta nujni moment pa je, kot je kritično pokazal Marx, le nujni moment neke konkretne totalitete, totalitete pola dela v meščanski družbi. Tako Hegel povzdiguje zvijačnost proti moči, moč je potrebno naravnati proti njej sami. Najbolj javno delovanje je največja zvijača, (vzeti jo moramo v njeni resnici), nadaljuje Hegel. Tako je osvetlil zvijačnost kot delovanje /Handeln/ in kot njeno resnico, se pravi zunaj nje, kjer je pri sebi sami. Najbolj javno delovanje in največja zvijača je namreč po Heglu to, da skozi svojo razodetost /Offenheit/ spravi drugo na dan, da se pokaže na sebi in za sebe, se prav v tem uniči.

Zvijačnost je veliko vedenje, da prisiliš druge, da so, kot so na sebi in za sebe, v luči zavesti. Če tudi imajo prav, ne morejo tega braniti z govorjenjem /Rede/. Nemost /Stummheit/ je slaba, podla zvijača, pravi Hegel. Da si delovanje v svoji resnici podvrže moč, pomeni, da se delovanje tudi v govorjenju, v luči zavesti, razodene tako, da razodene svoje nasprotje, nemost, da ga razodene njegovega prava /Recht/. Zvijača je na strani prava, pravo na strani zvijače, govorjenje /Rede/ je razodetje obeh.

Ko govori Hegel o spoznanju sebe v drugem, pravi, da se vsako ukinja ravno po tem, da se ve v drugem. To lastno ukinjanje je bit za drugo, v kar se sprevrača njegova neposredna bit. Njegovo lastno ukinjanje je vsakemu na drugem kot bit za drugo. To drugo je torej zame, se pravi, ve se v meni. Je le bit za drugo, se pravi, je zunaj sebe. To spoznanje je ljubezen. Zadovoljna ljubezen si je po Heglu najprej tako predmetna, da je to tretje drugo kot ekstremi, oziroma, da je ljubezen drugobit, neposredno stvarje, v čemer se ljubezen ne spozna neposredno, temveč je na ljubo drugega, (kot orodje nima dejavnosti na sebi); oziroma oboje spoznava njuno medsebojno ljubezen po vzajemni služnosti /Dienstleistung/, posredovano po tretjem, ki je stvar. Hegel je tu daleč

prešel razcepljenost ekonomskih, ontoloških in spoznavno-teoretičnih kategorij, jih razvil v metodološko enotno dialektično analizo. Ta stvar, to tretje je sredstvo, nadaljuje, in sredstvo ljubezni; in sicer, kot je orodje ostajajoče delo, tako je to tretje trajna, ostajajoča možnost njihove eksistence. Ta bit je kot bit ekstrema izginjajoča, kot sredina, kot enost je splošna. Je družinska posest, kot gibanje pridobivanje. Tu šele obstaja interes pridobivanja in ostajajoče posesti in splošne možnosti bivanja. Hegel je tu jasno izrekel pogoje eksistence meščanskega kozmosa v sferi interesa pridobivanja, ostajajoče posesti. Tu pravzaprav šele vstopa poželenje samo kot tako, namreč kot umno, posvečeno /Geheiligte/, nadaljuje Hegel. Zadovoljenó je s skupnostnim delom. Delo se ne opravlja za poželenje kot posamezno, temveč splošno. Ta ga predeluje, ne troši prav tega, temveč prehaja to v skupen zaklad in iz tega bodo vsi prejemali. Je, kot orodje, splošna možnost užitka in tudi splošna dejanskost le-tega.

V Grundrisse je Marx v analizi biti za drugo pokazal, da vsak (individuum) služi drugemu, da bi služil sebi. Zdaj je oboje v zavesti obeh individuov: 1) da vsak dosega le svoj namen, kolikor služi drugemu kot sredstvo; 2) da je vsak sredstvo za drugega (bit za drugo) kot samosmoter (bit za sebe); 3) da je vzajemnost, po kateri je vsak hkrati sredstvo in smoter, in dosega sicer le svoj smoter, kolikor je sredstvo, in je le sredstvo, kolikor sebe postavlja kot samosmoter, da se torej vsak postavlja kot bit za drugo, kolikor je bit za sebe, in ta drugi kot bit zanj, kolikor je bit za sebe - da je ta vzajemnost nujni fakt, predpostavljen kot naravni pogoj menjave, da pa je za le-tega kot takega vsakemu od obeh subjektov menjave vseeno, in ga ta vzajemnost interesira le, kolikor zadovoljuje svoj interes kot interes drugega izključujoč, brez razmerja do njega. To pomeni, "pravi Marx," da je skupni interes, ki je videti kot motiv celotnega akta, sicer kot fakt priznan od obeh strani, toda kot tak ni motiv, temveč napreduje tako rekoč le za hrbtom v sebi samih se reflektirajočih posebnih interesov, posameznemu interesu v

nasprotju z interesom drugih. (Grundrisse, str. 155-156) To mesto navajam zato, ker Marx pokaže na pojmu biti za drugo na njegovo družbeno vsebino, torej formo razmerij med individui in ker je s tem razvidno eno od mest, po katerem je lahko Hegel za Marxa velik mislec. Oba sta namreč vprašanje biti za drugo izvajala iz subjektov menjave, zaostrila problem razmerij služnosti kot temeljnih družbenih razmerij, ne glede na mistično plat Heglove filozofije, ki kritičnemu mišljenju ne more imponirati.

Ko prehaja Hegel k vprašanju posesti, pravi, da gre pravica posesti neposredno proti stvarem, ne proti nekemu tretjemu. Človek ima pravico vzeti kot posest, kar kot posameznik more. Toda to jemanje posesti izključuje nekoga tretjega. Na sebi torej jemlje neposredni človek posest, polastitev /Besitzergreifung/ je čutno polaščanje /Bemächtigung/. To, kar imam, to je v moji posesti. Vsebina torej izhaja iz moje posesti, pravi Hegel. Kar mi drugi priznavajo, je moja lastnina. Tu gre pri Heglu za dvoje: razmerje do stvari je čutno, razmerje do tretjega (individua) formalno, pravno razmerje. Fetišizem blaga je v svojih konkretnih oblikah resnica, ki razrešuje mnogo bolj zgodnje skrivnosti lastnine, zakaj je že od prve polastitve razmerje individua do individua formalno in razmerje individua do stvari oziroma stvari do individua čutno.

V posesti sta oba (individua) zunaj sebe, pravi Hegel, oba sta vědenje, sta si predmet; vsak je zavedajoč se svojega v drugem, sicer kot nekega odpravljenega. Vsak hoče veljati drugemu, vsakemu je smoter, da bi se videl v drugem. Vsak je zunaj sebe. Vzpostavljena mora biti dejanska bit-za-sebe kot taka, ne kot forma stvari, kajti ta nima nič ostajajočega, niti z jezikom, kajti vedenje je resnično. Vsak se vě za sebe, kajti eden je tujo bit-za-sebe odpravil, drugi pa vidi svojo bit-za-sebe odpravljeno, sam je vědenje. K temu je Hegel pripisal: posest; izginjanje te biti-za-sebe, te forme posesti; izginjanje njegovega lastnega neposrednega bivanja.

Vědenje je torej pri Heglu skozi ukinjanje. Vědenje ne stoji zunaj sebi nasprotnih elementov, po tem, da se vsak vě za sebe, je vědenje resnično in se zoperstavlja predmetnosti oziroma se vě kot predmetnost. Vzpostavitev dejanske biti-za-sebe je mogoča kot sprava, ker se bit-za-sebe kaže kot bit-za-drugo, drugobit je njegova resnica. Ta bit-za-sebe ni kot forma stvari, niti ni kot jezik. Oziroma jezik ni bit-za-sebe, čeprav sem si v njem na-videz najbolj pri sebi, v svoji konkretni zavesti. Razmerja posredovanja in njihova ekonomska narava, posest, izginjanje forme posesti oziroma te biti-za-sebe, izginjanje neposrednega bivanja, so določujoča narava jezika pri Heglu. To izginjanje je ohranjanje teh form zavesti, ki ne izginjajo brez sledu v biti-za-drugo; namreč v jeziku ali konkretni zavesti, ostajajo ohranjene kot ukinjene v izkustvu zavesti, v formah zavesti oziroma v podobah skozi katere napreduje zavest.

V razpravi o dejanskem duhu nadaljuje Hegel z ekonomsko analizo družbenih razmerij, da bi razvil njihovo dejansko bit. Bivanje, obseg naravnih potreb, je v elementu biti sploh mnoštvo potreb; stvari, ki služijo njihovi zadovoljitvi, so predelane, njihova splošna notranja možnost je postavljena kot vnanja, kot forma. To predelovanje pa je samo neko mnogotero; je sebe-narediti-za-stvar zavesti. Forma stvari je njihova splošna notranja možnost, ki je z delom narejena za vnanjo, je proces konkretiziranja zavesti, zavest, ki sebe naredi za stvar. Forme zavesti nastajajo z delom kot forme stvari, so resnica mnoštva potreb, proces služenja zadovoljevanju.

Toda v elementu splošnosti je tako, da je abstraktno delovanje /Arbeiten/. Potrebe so mnoge; to mnoštvo sprejeti v Jaz, delati, je abstrakcija splošnih podob, toda gibajoče se tvorjenje /Bilden/. Za-sebe-bivajoči Jaz je abstrakten; je sicer delajoč, toda njegovo delo je prav tako abstraktno. Potreba sploh je analizirana v svojih mnogih straneh, pravi Hegel; to abstraktno v svojem gibanju je bit-za-sebe, dejanje, delovanje. Ker se dela le za potrebe kot abstraktno bit-za-sebe, tako se tudi le abs-

traktno dela. Delo je čisto gibanje tudi po tem, da je abstraktno delo za potrebe mnogih, za neko abstraktno bit-za-sebe, ker Jaz sprejema vase to množtvo v procesu dela, je njegova abstrakcija. Hegel je jasno opazil to abstraktnost, enostranskost dela: Splošno delo je delitev dela, prihranek; deset jih naredi toliko igel kot sto. Industrijski proces proizvodnje, delitev dela in cepitev individua je Hegel povsem jasno videl v njegovem nasprotju. Deset jih lahko naredi toliko kot sto, toda individuum je razkrojen v mnoge abstraktne strani, njegovo delo je povsem mehanično, dejavnost vnanje narave.

Vsak posameznik torej, ker je posameznik, dela za neko potrebo, pravi Hegel. Vsebina njegovega dela prehaja njegovo potrebo; sam dela za potrebe mnogih, in tako vsak. Vsak torej zadovoljuje potrebe mnogih in zadovoljitev njegovih mnogih potreb je delo mnogih drugih. Ker je njegovo delo to abstraktno, je kot abstraktni Jaz oziroma na način stvarja, ne kot obsežen, vsebinsko bogat, preudaren duh, ki obvladuje velik obseg in je zanj mojster. Nima nobenega konkretnega dela, temveč obstoji njegova sila v analiziranju, v abstrakciji, v razkrojitvi konkretnega v mnoge abstraktne strani. Njegovo delo je čisto mehanično in pripada enostavni določenosti; toda kolikor bolj abstraktno je, toliko bolj je sam le abstraktna dejavnost, in po tem se more izvleči iz dela in na mesto svoje dejavnosti substituirati vnanjo naravo. Potrebuje golo gibanje in le-to najde v vnanji naravi, oziroma čisto gibanje je prav razmerje abstraktnih form prostora in časa - abstraktna vnanja dejavnost, stroj.

Na tem mestu v realni filozofiji se Hegel še vdaja iluziji, da je mogoče človeško delo substituirati z delom vnanje narave. Že v tem istem tekstu je pozneje prešel to stališče. V meščanski družbi se lahko spreminjajo le vnanje forme čistega gibanja - dejavnosti. Notranja narava dela je namreč tista, po kateri ga ni mogoče substituirati z vnanjo naravo, s strojem. Obratno, delo substituira stroj, da je ta abstraktna vnanja dejavnost sploh mogoča.

Med temi mnogoterimi predelavami mora biti sedaj neko gibanje, po katerem postanejo spet konkretne potrebe, se pravi, potrebe posameznika, nadaljuje Hegel analizo dela in potreb. Sodba, ki jih analizira, si jih je postavila nasproti kot določene abstrakcije; njihova splošnost, h kateri se (posameznik) povzpne, je njihova enakost ali vrednost. Tu govori Hegel o posredovalnem gibanju, ki posreduje med prej obravnavanimi elementi, med posamezniki. Bistvo posredovanja, po katerem so elementi teh razmerij spet konkretni, je, da je bit za drugo dejansko bit za potrebe drugih. Enakost med stvarmi je pred enakostjo med ljudmi, je proti stvarem, saj stvari nimajo vrednosti. Ta vrednost sama kot stvar je denar, pravi Hegel. Ta vrnitev h konkreciji, posesti, je menjava. V pripombi pa dodaja, da v svojem abstraktnem delu (individuum) zre sebe samega, svojo formo, oziroma je za drugo. Stvar ima pomen razmerja do drugih. Bit za drugo, bivanje je bit-pripoznanosti, se pravi, je v tem volja vsakega posameznika in njena enakost in taka, da je za vsakega volja drugega - enost absolutno različnih. Razmerja posredovanja so menjavna razmerja. Hegel nadaljuje, da abstraktna stvar v menjavi predstavlja, kaj je, namreč da je ta sprememba, vračanje od stvarja nazaj v Jaz, in sicer tako, da je bilo njeno stvarje v tem, da je bila posest drugega. Vsak daje sam svojo posest, odpravlja svoje bivanje, in tako da je v tem pripoznan, jo drugi prejema s privolitvijo prvega. Sta pripoznana; vsak prejema od drugega posest drugega, tako da jo prejme le v toliko, v kolikor je drugi sam to negativno sebe samega, oziroma kot lastnina. Vsak je po posredovanju svoje biti, svojega imetka /Habe/ in ta je posredovana z negiranjem drugega. Le ker drugi udari po /losschlägt/ svoji stvari, storim /tue/ to; in ta enakost v stvari kot njeno notranje je njena vrednost, ki ima moje popolno soglasje in mnenje drugega - pozitivno moje in prav tako bit, enakost moje in njegove volje, in moja volja velja kot dejanska, bivajoča; bit-pripoznanosti je bivanje. Po tem velja moja volja, posedujem, pravi Hegel. V razmerjih menjave nista določena le bivanje in volja, temveč tudi moje mnenje in mnenje drugega. To mnenje ni nikakršna prosta samovolja, je enakost v stvari in kot

njeno notranje je vrednost. To moje mnenje in volja je veljala drugemu, (posredovana skozi njegovo mnenje in voljo). Prek menjavnih razmerij je Hegel mnenje vključil v jedro blagovnih razmerij, najstvo mnenja je v procesu tvorjenja vrednosti stvari na trgu, v procesu tvorjenja enakosti in enakosti stvari, element bivanja teh stvari in te enakosti. Prek mnenja se bivanje in najstvo posredujeta predmetno v sferi zavesti.

Hegel nato prehaja v analizi pogodbe na vprašanje jezika. Dosedanji prikaz dela oziroma biti za drugo je pokazal, da je Heglovo razumevanje jezika najtesneje povezano z njegovim razumevanjem posredovanja oziroma menjavnosti. Zato gre tu za razkritje povezanosti jezikovnega procesa in procesa povnanjenja oziroma odtujitve v družbi v procesu menjavnosti. Centralni Heglov pojem za ta proces je menjava pojasnitve /Tausch des Erklärens/.

Nekaj sem opravil, tega sem se povnanjil, pravi Hegel; ta negacija je pozitivna; povnanjenje je pridobitev /Erwerben/. Moje mnenje vrednosti je veljalo drugemu in moja volja njegovi stvari. Je zavest, razločevanje pojma biti-pripoznanosti: volja posameznika je skupna volja, stavek ali sodba, in njegova volja je njegova dejanskost - kot njegovo povnanjenje, ki je moja volja. To vedenje je izrečeno v pogodbi. Ta je isto kot menjava, toda ideelna menjava: ne izročam ničesar, ne povnanjam ničesar. ne opravim /leiste/ ničesar kot mojo besedo, jezik. želel naj bi se povnanjiti, drugi prav tako. To moje povnanjenje je prav tako njegova volja; sam je s tem zadovoljen, da mu to prepustim. Je tudi njegovo povnanjenje, je skupna volja; moje povnanjenje je posredovano z njegovim. Le zato želim sebe povnanjiti, ker se tudi sam po svoji strani želim povnanjiti, in ker bo njegova negacija postala moja pozicija. Je menjava pojasnitve, ne več stvari, toda velja toliko kot stvar sama.

Obema velja volja drugega kot taka, oziroma volja se je vrnila nazaj v svoj pojem. Od tod začenja Hegel razvijati mišljenje o morali. Bistveno je, da ga neposredno navezuje na problem menjav-

nosti. Volja ima kot taka veljavnost, je prosta dejanskost. Prav v tem je nasprotje: posamezna in skupna volja se ločita; prva kot negativna splošne, oziroma skupna volja ima v pogodbi le pozitiven pomen za mojo, kot moja zanjo. Hegel pravi, da je moja posamezna volja bistvena, toda hkrati le moment, in v tem sem jo postavil kot skupno. Moja beseda mora veljati, ne iz moralicnih vzrokov, da si notranje ostanem enak, da naj bi ne spremenil mišljenja /Gesinnung/, prepričanja in tako naprej, temveč to lahko spremenim; toda moja volja je (biva) le kot pripoznana. V protislovju nisem le s seboj, temveč s tem, da je moja volja pripoznana. Moji besedi ni mogoče zaupati, kar pomeni, pravi Hegel, da je moja volja zgolj moja, zgolj mnenje. Oseba, čista bit-zasebe torej ne bo respektirana kot posamezna od skupne ločujoča se volja, temveč le kot skupna. Prisiljen bom biti oseba.

Hegel dosledno izvaja misel, da v besedi in jeziku ni nobene posebne nujnosti, ki bi veljala brez posredovanja z nujnostjo vsega prava oziroma prava bivajočega. Če sem, če bivam, morajo moje besede veljati, moje besede posredujejo moje bivanje. Moje bivanje in moj jezik določata prisilo in sta določena s prisilo.

Pogodba vsebuje določeno, posebno voljo kot splošno. Zato je njena vsebina, stvar, ki je sredina razmerja, določena stvar, posebno bivanje, od katerega lahko abstrahiram, nadaljuje Hegel. Moja slučajna volja zadeva slučajno kot v menjavi; bivajoče, ki pripada sredini, je posebno, in sam nastopam kot posebna volja proti drugim posebnim, ne kot oseba proti osebi, niti ne želim le-te, niti ni ta, ki je splošna volja kot taka, nastopajoče, temveč je skrita za določeno stvarjo. Splošna volja kot skupna in ta kot moja čista volja oziroma oseba je predstavljana v posebnem, in moja čista volja kot taka je v jeziku, moji pojasnitvi /Erklärung/. V tem se je vzela nazaj iz neposrednega bivanja menjave.

V jeziku je pri Heglu ohranjeno protislovje. V jeziku, ki je pojasnitev v menjavnih razmerjih, je posredovano bivanje individua

kot pravne osebe, torej kot abstraktne biti-za-drugo. Toda ta je predstavljena v posebnem in čista volja individuuma kot taka je v jeziku. Obratno rečeno, individuum najde v jeziku sebe kot čisto osebo, zunaj neposrednega bivanja menjave.

Prej je Hegel govoril o razkrójitvi konkretnega v mnoge abstraktne strani v procesu dela, o delu kot čisto mehanični abstzaktni dejavnosti, ki jo je zato mogoče substituirati z vnanjo naravo. V tej analizi pa pravi, da se individuum pojavi kot pridobivajoč z delom, tu je njegov zakon le, da mu pripada, kar predela in kar zamenja. Toda to splošno je hkrati njegova nujnost, ki ga pri njegovi pravni svobodi žrtvuje. Hegel jasno vidi, da je svoboda meščanske družbe pravna svoboda, kjer je individuum nujno žrtvovan v procesu dela svobodi prava, iluziji svobode.

To splošno je čista nujnost na posameznem delujočem, pravi Hegel. Svojo brezzavestno eksistenco ima (individuum) v splošnem; družba je njegova narava, od katere elementarnega, slepega gibanja je odvisen, ki ga duhovno in fizično ohranja ali odpravlja. Sam je tu po neposredni posesti, dedovanju: popoln slučaj. Dela abstraktno delo; toliko dobi od narave. Toda to se sprevrača le v drugo formo slučaja. (Individuum) lahko več predela, toda to zmanjšuje vrednost njegovega dela; s tem ne stopa iz splošnega razmerja. Hegel s tem zapušča prejšnje obravnavanje zvijačnega substituiranja dela z vnanjo naravo in prehaja k kritičnemu obravnavanju menjavnih razmerij kot naravnih, kot slepega gibanja. Neposredna posest in dedovanje, ki ga meščanska družba ne more ukiniti niti v sferi prava, torej v sferi iluzij o sebi, čeprav lahko v pravni sferi stori vse, sta popoln slučaj. Individuum opravlja vse bolj abstraktno delo, trga iz narave vse več stvari, toda to jemanje naravi je le sprevračanje forme slučaja, jemanje narave v družbo; splošno razmerje individuuma ostaja ostajajoče /Bleiben/.

Tu Hegel prehaja k neposredni analizi tega razmerja. Njegovo delo ga (individuuma) omejuje na eno točko, in delo je toliko po-

polnejše, kolikor bolj enostransko je. Toda to množtvo proizvaja modo, spremenljivost, svobodo v porabi form teh stvari. V Fenomenologiji je Hegel postavil v ospredje drugo stran tega razmerja, namreč produciranje form stvari. Tu v realni filozofiji pa govori o svobodi porabe form stvari, ki nima na sebi nič trajnega. Svoboda individuuma v procesu dela je nujnost, da prepušča opravljanje svojega dela stroju in da sam opravlja delo stroja. Ta možnost je nujnost in je tisto, kar pod spreminjanjem množtva sproduciranih form stvari ohranja temeljno razmerje, menjavo. Na eni strani je neprestan boj /Ringen/ za poenostavitev dela, iznajdbe drugih strojev itd. Na drugi strani pa je spretnost posameznika možnost vzdrževanja njegove eksistence. Ta je podvržena popolnemu zapletanju /Verwicklung/ slučaja celote. Tako je množica obsojena na povsem otopela, nezdrava in nevarna ter spretnosti omejujoča tovarniška, manufakturna in rudarska dela in industrijske veje, ki preživljajo velik razred ljudi, nenadoma usahnejo zaradi mode ali pocenitve z iznajdbami v drugih deželah itd.; in cela ta množica je prepuščena ravščini, ki si ne more pomagati. Pojavlja se nasprotje velikega bogastva in velike revščine, pravi Hegel. Kdor tu ima, temu bo dano. Ta neenakost bogastva in revščine, ta stiska in nujnost postaja največja raztrganost volje, notranje ogorčenje /Empörung/ in sovraštvo. Ta nujnost, ki je popolna slučajnost posameznega bivanja, je prav tako ohranjujoča substanca le-te. Državna prisila vstopa in mora skrbeti, da bo vsaka sfera ohranjena, oziroma posredovati. Država je bivanje, moč prava, držanje pogodbe in (ostajanja pri njegovi mirni lastnini) bivajoča enost besede, ideelnega bivanja in dejanskosti, kot tudi neposredna enost posesti in prava, lastnine kot splošne substance, ostajanje /Bleiben/, bit-pripoznanosti kot veljavno. Posredovanje državne prisile je po Heglu posredovanje konkretne totalitete. Bivajoča enost besede je po moči prava, po izpolnjevanju pogodbe menjavnih razmerij, je ostajanje pri mirni lastnini, medtem ko je delo Hegel opredelil kot čisto gibanje. Ta enost besede je enost ideelnega bivanja in dejanskosti, dejanskost je le dejanskost posesti in prava, njegovo nasprotje je v njem samem, ker je dejanskost le za ideelno bivanje

in ideelno bivanje dejanskosti.

Dvoumnost najstva, ki leži v pogodbi po njenem pojmu, je izginila, pomen velja. Drugi me pač pripoznava kot še ne storečega /Leistenden/, toda v pomenu skupne volje; ta pomen velja v zakonu. Pomen je notranje, čista oseba, zakon je ta pomen. V smrtni kazni se je ukinilo vso dvojstvo pomena in bivanja, ugotavlja Hegel. Iz pogodbe menjavnih razmerij določeni pomen, problematičnost najstva in s tem najstvo samo, je določen z zakonom, v katerem je individuum postavljen kot čista oseba in ukinjen kot čista oseba. Pomen je pomen bivajočega. Hegel pravi: sem tu, kot sem na sebi samem, po pomenu, ki ga nisem sam posebej položil vanj, temveč po pomenu skupne volje. Nasprotje je s tem preneseno v individua, je izginilo kot nasprotje mojega lastnega proti nekemu drugemu, temveč je moje proti meni samemu, moje kot posebnem proti meni samemu kot splošnem in to ne kot moč, temveč kot moč zakona, ki ga pripoznavam. V pripombi pa Hegel dodaja, da morajo biti ljudje najprej prisiljeni kot živali. S tem je Heglovo naziranje problema pomena v menjavnih razmerjih, oziroma v duhovnem živalskem carstvu, zarisan. Nasprotje v njem je Hegel zaostril do ekstremov. Ker imam pozitiven pomen, ne obdržim svojega mnenja proti temu zakonu; ničesar ne obdržim zase, pravi. Sama slučajnost prihaja na drug način sem noter (v sfero zakonitosti). Ker je splošno tu neposredno uvedeno /angewendet/ na posebnem, tako da to zadnje mora obstojati, nastaja tako slaba neskončnost, in popolna zakonodaja po svoji popolnosti je isto kot na primer začenjanje z naštevanjem vseh barv. Toda kolikor večja je raznoterost (zakonov), toliko bolj slučajno je vedenje o njih. Meščani naj bi poznali zakone, če tudi jih ne zapopadejo, se pravi, ne vedo samih sebe v tem. Toda kaj šele, da bi jih vedeli meščani, toliko težje je, da bi jih vedeli sodniki in - če tudi to, da bi jih imeli v vsakem trenutku prezentne. Še večja je slučajnost glede ostroumnosti sodnika, da bi zakone spretno uporabil na predloženem problemu, kar Hegel imenuje pričujočnost duha. Potek procesa je tako bistven, še skoraj bistvenejši kot zakoni sami, zaostruje Hegel še naprej protislov-

nost zakonitosti. Tu nastopa isto nasprotje: (če so) stroški procesa večji, (potem je) nemogoče za tistega, za katerega je varovanje prava najbolj nujno, da bi dvignil stroške - kolikor bolj izvrsten (je proces), toliko dalje (traja); kratko (je) po vseh straneh veliko zlo /Uebel/, zaključi Hegel.

Pravo in pomen, ki je v njem, se na vsaki svoji nadaljni stopnji, z vsakim nadaljnim udejanjenjem, razkriva v Heglovi dialektični analizi v vse hujših nasprotjih, meščanski individuum je v momentu svoje največje moči povsem brezmočen, v sferi prava, ko je v svojih iluzijah najbolj pri sebi, je najbolj odtujen svoji moči. To je sfera, kjer je odvračanje /Abhelfen/ zla spet samo zlo. Zakon je njegova absolutna moč (posameznika) nad vsem bivanjem, lastnino in življenjem ter prav tako nad mislimi. Njegova resnica, resnica odtujitve, pa se Heglu razkriva kot zlo, ki ga je mogoče nadomestiti le z novim zlom.

V jenski realni filozofiji je Hegel pokazal odtrganost človekove moči od človeka, zoperstavljenost njegovega lastnega produkta proti njemu samemu kot absolutni moči. Ta zoperstavljenost moči v sferi bivanja, lastnine in življenja je tudi zoperstavljenost njegovega mišljenja. Protislovnost človekovega mišljenja, gibanje zavesti v njenih nasprotjih, je Hegel celovito razvil v Fenomenologiji duha. Razumevanje tega dela je neposredno povezano s Heglovo jensko realno filozofijo. Predvsem pa je z njo povezano razumevanje tistih kali v Heglovi filozofiji, ki njen zavestni izraz daleč presegajo.

Fenomenologija duha

Analizo zavesti v Fenomenologiji začenja Hegel z analizo čutne /sinnliche/ gotovosti. Konkretna vsebina čutne gotovosti se neposredno kaže kot najbogatejše spoznanje, ki je neskončno bogato, in hkrati se kaže kot najresničnejše. Ta gotovost pa se dejansko izčrpava kot najbolj abstraktna in revna resnica. O tem, kar ve, izreka le to: je; in njena resnica zajema le bit stvari.

Zavest po svoji strani je v tej gotovosti le kot čisti Jaz.

Kot neko splošno izgovarjamo tudi čutno, pravi Hegel; kar pravimo, je: tole, se pravi splošno tole, oziroma: je; se pravi bit sploh. Pri tem si seveda ne predstavljamo splošnega tegale ali biti sploh, toda to splošno izgovarjamo; oziroma ne govorimo naravnosti, kot v tej čutni gotovosti menimo. Jezik pa je, kot vidimo, resničnejše; v njem spodbijamo sami neposredno naše mnenje, in ker je splošno resnično čutne gotovosti in jezik to resnično izraža, je tako čisto nemogoče, da bi neko čutno bit, ki jo menimo, sploh lahko rekli.

Tu, kjer zavest začenja, namreč s čutno gotovostjo, je že v protislovju s svojim elementom posredovanja, z jezikom. Jezik ni le resničnejši od mnenja, temveč ukinja to mnenje čutne gotovosti, oziroma jezik je v čutni gotovosti, ki vzpostavlja mnenje. Jezik izraža splošno čutne gotovosti, kar menimo v sferi čutne biti, je nemogoče izreči v jeziku.

Hegel pravi naprej, da je Jaz le splošno, kot zdaj, tu ali tole sploh; menim že ta posamezni Jaz, toda kakor malo lahko to, kar pri zdaj, tu menim, rečem, tako malo pri Jaz. Vtem ko rečem, tole tu, zdaj ali posamezno, rečem vse tole, vse tu, zdaj, posamezno; prav tako, vtem ko rečem, Jaz, ta posamezni Jaz, rečem sploh vse Jaz; vsak je to, kar rečem: Jaz, ta posamezni, Jaz. Če je znanosti ta zahteva predložena kot njen poskusni kamen, na katerem ne bi mogla vzdržati, deducirati tako imenovano to stvar ali tega človeka, konstruirati, a priori najti, ali kako se že to izrazi, tako je poceni, da bi zahteva rekla, katero to stvar ali kateri ta Jaz naj bi menila; toda to reči je nemogoče. Pozicija znanosti oziroma znanosti izkustva zavesti v čutni gotovosti je razklana med tistim, kar je iz te gotovosti rečeno in tem, kar je v njej mnenje. Gotovost znanosti gre skozi isti proces izkustva zavesti v jeziku kot gotovost zavesti same. Čutna gotovost se v svojem prvem posredovalnem elementu, jeziku, razkriva kot gotovost mnenja.

Hegel pokaže, da ni dialektika čutne gotovosti nič drugega kot enostavna zgodovina njenega gibanja oziroma njenega izkustva, in čutna gotovost sama ni nič drugega kot le ta zgodovina. Naravna zavest gre zato tudi k temu rezultatu, kar je na njej resnično, vedno sama naprej in ga izkuša; toda ga le prav tako vedno znova pozablja in začenja gibanje od začetka. Čuditi se je zato, če je zoper to izkustvo, kot splošno izkustvo, in postavljeno celo kot rezultat skepticizma: realiteta ali bit vnanjih stvari kot teh-le, oziroma čutnih, ima absolutno resnico za zavest. Takšna trditev hkrati ne ve, kaj govori, ne ve, da pravi nasprotje tistega, kar želi povedati. Resnica čutnega tega za zavest naj bi bilo splošno izkustvo; toda mnogo bolj je nasprotje splošno izkustvo; vsaka zavest spet sama ukinja tako resnico, kot n. pr. to tu je drevo, ali ta zdaj je poldne, in izgovarja nasprotje: to tu ni drevo, ampak hiša; in kar je v tej prvo ukinjajoči trditvi spet prav taka trditev čutnega tega, prav tako takoj ukinja.

Tisti, ki tako trditev postavljajo, pa govorijo, po predhodnih pripombah, tudi sami neposredno nasprotje tistega, kar menijo - pojav, ki je mogoče najpogostejši, ki bi pripeljal k premisleku o naravi čutne gotovosti. Protislovje med mnenjem in izrekanjem tega mnenja za Hegla na začetku Fenomenologije ni neko slučajno, temveč je tisto protislovje, ki samo pripelje k premisleku o naravi čutne gotovosti. Tu govorijo o bivanju vnanjih predmetov, ki so lahko še natančneje določeni, kot resnične, absolutno posamezne, čisto osebne, individualne stvari, katerih vsaka nima več svojega absolutno enakega; to bivanje naj bi imelo absolutno gotovost in resnico. Menijo ta kos papirja, na katerega to napišem, oziroma mnogo bolj sem napisal; toda kar menijo, ne rečejo. Če bi resnično ta kos papirja, ki ga menijo, reči želeli, in želeli reči, je to nemogoče, ker je čutno to-le, ki je menjeno, jeziku nedosegljivo, ta pripada zavesti, temu na sebi splošnemu.

Hegel na začetku Fenomenologije postavlja jezik kot element za-

vesti, ki je na sebi splošna in ga takoj zapopada v protislovju s posebnim. Nadaljuje, da v resničnem poskusu to izreči, bi to zato sperelo /vermodern/; začenjajoč ta njegov opis, ga ne bi mogli dovršiti, temveč bi morali prepustiti drugim, ki bi nazadnje dopuščali govorjenje o neki stvari, ki je ni. Menijo torej že ta kos papirja, ki je tu čisto drugo kot zgornje; toda govorijo "resnične stvari, vnanji ali čutni predmeti, absolutno posamezno bitje" itd., se pravi, da o njih rečejo le splošno; zato, kar se označuje za neizgovorljivo, ni nič drugega kot neresnično, ne-umno, le menjeno. Jezik je pri Heglu torej posredovalni element med dejanskim in umnim, je element zavesti dejanskega.

Analizo čutne gotovosti zaključuje Hegel z ugotovitvijo, da če želim govorjenju, ki ima božansko naravo, pomagati s tem, da mnenje neposredno obrnem, ga naredim za nekaj drugega in ga sploh ne pustim priti do besede, s tem da ta kos papirja pokažem, potem izkusim, kaj je resnica čutne gotovosti dejansko: to pokažem, kot nek tu, oziroma na sebi samem enostavno skupaj mnogih tu, se pravi, da je neko splošno; sprejemam ga tako, kot je v resnici, in namesto da bi vedel neposredno, zaznavam. Kot element zavesti je pri Heglu govorjenje v posredovanju med dejanskim in umnim v duhovnem živalskem carstvu božanske narave, prisotno že v prvem aktu čutne gotovosti in zavesti in navaja to zavest, da se otrese videza svoje gotovosti in se poda na pot znanosti izkustva zavesti, da bi prišla do kakršne koli gotovosti.

V Fenomenologiji analizira Hegel to pot. Ustavil se bom le na dveh mestih, ki neposredno kažeta Heglovo premišljanje problema dela in jezika. Gre za samostojnost in nesamostojnost zavesti; gospostvo in hlapčevstvo. Razrešitev tiste enostavne enosti je rezultat prvega izkustva, pravi Hegel; po njem je postavljeno neko čisto samozavedanje, in neka zavest, ki ni čisto za sebe, temveč za neko drugo, se pravi kot bivajoča zavest ali zavest v podobi stvarja. Oba momenta sta bistvena; - ker sta najprej neenaka in zoperstavljena in njuna refleksija še ni izhajala v e-

nost, tako sta kot dve zoperstavljeni podobi zavesti; ena je samostojno, temu je bistvo bit-za-sebe, druga je nesamostojno, temu je bistvo življenje ali bit za drugo; oni je gospod, ta je hlapec. Gospod je za sebe bivajoča zavest, toda ne več le pojem le-te, temveč za sebe bivajoča zavest, ki je skozi neko drugo zavest posredovana s seboj, namreč skozi takšno, h katere bistvu spada, da je sintetizirana s samostojno bitjo ali stvarjem sploh. Gospod je v razmerju do hlapca posredno skozi samostojno bit; kajti prav v tem je zadržan hlapec; je njegova veriga, od katere bi v boju ne mogel abstrahirati, in zato se izkaže kot nesamostojen, svojo samostojnost ima v stvarju. Gospod pa je moč nad to bitjo, kajti v boju je dokazal, da mu velja le kot negativno. Prav tako je gospod posredno skozi hlapca v razmerju s stvarjo; hlapec je v razmerju, kot zavest sploh, do stvari tudi negativno in jo ukinja; toda ta je hkrati zanj samostojna in zato s svojim negiranjem ne more opraviti z njo do uničenja, oziroma jo samo predeluje. Gospodu je nasprotno po tem posredovanju neposredno razmerje le-te oziroma užitek; kar poželenju ni uspelo, uspe njemu, da z njo opravi, in se v užitku zadovolji. Poželenju to ni uspelo zaradi samostojnosti stvari; gospod pa, ki je hlapca porinil med njo in sebe, se združi po tem le z nesamostojnostjo stvari, in samo uživa; stran samostojnosti pa prepušča hlapcu, ki jo predeluje. Hegel prisoja tako gospodu združevanje le z nesamostojnostjo stvari, zgolj uživanje, čisto negacijo, neposredno razmerje. Kar počne gospod proti drugim, tudi proti samemu sebi, in kar hlapec proti sebi, počne tudi proti drugim. S tem je nastalo enostransko in neenako pripoznanje. Nebistvena zavest je vtem za gospoda predmet, ki napravlja resnico gotovosti njega samega. Toda to razjasnjuje, da to nasprotje ne ustreza njegovemu pojmu, temveč da mu je vtem, v čemer se je izpolnil, nastalo mnogo bolj povsem nekaj drugega, kot samostojna zavest. Ni neka takšna zanj, temveč mnogo bolj nesamostojna; sam torej ni gotov biti-za-sebe, kot resnice, temveč je njegova resnica mnogo bolj nebistvena zavest, in nebistveno dejanje le-te.

Resnica samostojne zavesti je po tem hlapčevska zavest. Ta se sicer najprej prikazuje zunaj sebe in ne kot resnica samozavedanja. Toda kot je pokazalo gospostvo, da je njegovo bistvo obrnjeno od tistega, kar želi biti, tako bo tudi hlapčevstvo mnogo bolj v svoji dovršitvi nasprotje tistega, kar je neposredno; bo kot v sebe nazaj-porinjena zavest šla v sebe in se obrnila k resnični samostojnosti. Hegel je torej povzdignil proces dela hlapčevske zavesti nad užitek gospostva, katerega bistvo se razkriva kot obrnjeno od tistega, kar želi biti.

Čustvo absolutne moči pa sploh, in v posameznem služnosti je le razrešitev na sebi, in če je res strah gospoda začetek modrosti, tako je zavest vtem za njo samo, ne bit-za-sebe. Skozi delo pa pride k sebi sami. V momentu, ki ustreza poželenju v zavesti gospoda, se je zdelo služeči zavesti sicer, da ji je pripadla stran nebistvenega razmerja do stvari, vtem ko stvar obdrži pri tem svojo samostojnost. Poželenje si je pridržalo čisto negiranje predmeta in s tem nepomešano samočustvo. Ta zadovoljitev pa je zato sama le izginjanje, kajti manjka ji predmetna stran ali obstanek. Delo nasprotno je zadržano poželenje, ustavljeno izginjanje, oziroma samo oblikuje. Negativno razmerje do predmeta postaja forma le-tega in vztrajanje, ker prav delujočemu ima predmet samostojnost. Ta negativna sredina oziroma formirajoče dejanje je hkrati posameznost oziroma čista bit-za-sebe zavesti, ki le v delu zunaj nje stopa v element ostajanja; delujoča zavest prihaja po tem k zoru samostojne biti kot sebe same.

Hegel torej ne pokaže le procesa, v katerem se razkrije gospostvo po bistvu različno od tistega, kar želi biti, temveč zasleduje proces, v katerem bo hlapčevstvo v svoji dovršitvi nasprotje tistega, kar je neposredno. Posredovalni element gospostvene zavesti, zadovoljitev užitka, čisto razmerje je razmerje ukinjanja te zavesti. Posredovanje hlapčevske zavesti pa je nasprotno porinjenost-nazaj vase, obrat kot formirano razmerje oziroma razmerje formiranja. Negativno razmerje do predmeta postaja forma le-tega, zavest zunaj sebe je v delu zadržano poželenje, us-

tavljeno izginjanje, poželenje samo pa je če čisto negiranje predmeta. Hlapčevska zavest torej edina vstopa v procesu dela kot formirajoče dejanje oziroma kot dejanje formiranja v element vztrajanja, toda vanj vstopa zunaj sebe.

Hegel pravi naprej, da pa formiranje nima le tega pozitivnega pomena, da si postane služeča zavest vtem kot čista bit-za-sebe bivajoča: temveč tudi negativnega proti svojemu prvemu momentu, strah. Kajti v oblikovanju stvari ji postaja lastna negativnost, njena bit-za-sebe, le po tem predmet, da ukinja zoperstavljeno bivajočo formo. Toda to predmetno negativno je prav tuje bistvo, pred katerim se je tresla. Zdaj pa razdeja /zerstört/ to tuje negativno, postavlja se kot takšna v element ostajanja, in postaja s tem za sebe samo, bivajoče-za-sebe. Služeča zavest je za Hegla tista, ki ukinja zoperstavljeno bivajočo formo in njena bit-za-sebe, njena lastna negativiteta, ji postaja v tem procesu predmet. To je njen lastni produkt, ki ji stoji kot tuj nasproti. Hlapčevska zavest si v tem procesu nasprotno od gospodujoče zavesti v procesu dela postaja predmet.

To misel izreka Hegel še bolj jasno v naslednjem poglavju Fenomenologije, kjer govori o svobodi samozavedanja, stoicizmu, skepticizmu in nesrečni zavesti. Ta v sebe nazaj-porinjena zavest si nasprotno postaja v formiranju kot forma oblikovanih stvari predmet. Vtem pa je za nas ali na sebi forma in bit-za-sebe isto, in je v pojmu samostojne zavesti bit-na-sebi zavest, tako ni stran biti-na-sebi ali stvarje, ki prejema formo v delu, nobena druga substanca kot zavest, in nastala nam je nova podoba zavesti; zavest, ki si je kot neskončnost, ali čisto gibanje zavesti je bistvo; ki misli, oziroma je svobodno samozavedanje. Stvarje ali bit-na-sebi prejema po Heglu formo v delu in zavest, ki si postaja predmet, ne čisti Jaz, temveč v sebe nazaj-porinjena-zavest si postaja v formiranju kot forma oblikovanih stvari predmet, je stran procesa mišljenja oziroma svobodnega samozavedanja. Gospostvena zavest je to le v strahu, zunaj sebe oziroma zunaj užitka.

V poglavju o razmerju samozavedanja do njegove neposredne dejanskosti pa Hegel pravi, da je individuum hkrati le to, kar je napravil in je tako njegovo telo tudi po njem proizvedeni izraz njega samega. Sam je enost netvorjene /ungebildeten/ in tvorjene biti in po biti-za-sebe prežeta dejanskost individua. Ta celota, ki v sebi zajema določene prvotne trdne dele in poteze, ki nastanejo le z dejanjem, je, in ta bit je izraz notranjega, kot zavest in gibanje postavljenega individua. To notranje prav tako ni več formalna, brezvsebinska in nedoločena samodejavnost, katere vsebina in določenost bi ležala v vnanjih okoliščinah, temveč je na sebi določen prvotni značaj, katerega forma je le dejavnost. Hegel pravi naprej, da gre med tema dvema stranema za opazovanje razmerja, kako določiti in kaj razumeti pod izrazom notranjega v vnanjem. Za razumevanje problema dela in jezika v Fenomenologiji je ta kategorija notranjega v vnanjem bistvena.

To vnanje naredi najprej le kot organ notranje vidno oziroma sploh za bit za drugo, pravi Hegel; kajti to notranje, kolikor je v organu, je dejavnost sama. Govoreča usta, delajoča roka, če je potrebno, še noge k temu, /auch noch die Beine dazu/, so udejanjujoči /verwirklichenden/ in dovršujoči /vollbringenden/ organi, ki imajo dejanje kot dejanje, oziroma notranje kot tako na njih /an ihnen/; vnanjost pa, ki je z njimi dobljena, je dejanje kot neka od individua ločena dejanskost. Jezik in delo sta povnanjenosti, v katerih se individuum ne obdrži in poseduje več na sebi samem, temveč dopušča /lässt/, da prihaja notranje čisto izven sebe, in le-to prepušča drugemu. Proces jezika in dela je tako pri Heglu isti proces povnanjanja individua. V natančnejši osvetlitvi tega procesa Hegel nadalje pravi, da je zato mogoče prav tako reči, da te povnanjenosti /Äusserungen/ notranje preveč, kot tudi, da ga premalo izražajo; preveč, - ker notranje samo v njih izbije /ausbricht/, ne ostaja nobeno nasprotje med njimi in le-tem; ne dajejo le nekega izraza notranjega, temveč to samo neposredno; premalo, - ker se notranje v jeziku in delovanju naredi za drugo, se prepusti s tem elementu

spreminjanja, ki obrača /verkehrt/ izrečeno besedo in izvršeno dejanje, in naredi nekaj drugega iz tega, kot sta na in za sebe kot delovanji tega določenega individua. Ne le izgubljajo dela delovanj /Werke der Handlungen/ skozi to vnanjost od učinkovanja drugih značaj, da so nekaj ostajajočega proti drugim individualnostim; temveč vtem, ko so do notranjega, ki ga zajemajo, v razmerju kot ločene, brezbrižne vnanjosti, so lahko kot notranje skozi individua samega neko drugo, kot se kažejo, - ali jih namenoma neredi za pojave za nekaj drugega, kot so v resnici, - ali da je preveč nespretno, da bi si dalo (dejanje, Tun) vnanjo stran, ki jo je pravzaprav želelo, in jo tako utrdilo, da mu drugi njegovega dela /Werk/ ne bi mogli obrniti.

Dejanje kot dejanje je pri Heglu proces notranjega v vnanjem, kjer napravi vnanje notranje za vidno oziroma sploh za bit za drugo. Individuum kot totaliteta je delujoči individuum, je to, kar je izgovoril oziroma naredil. Izgovarjanje je praktični proces zavesti, ki z delom in v delu postaja služeča zavest in kot čista bit-za-sebe bivajoča in hkrati negativno razmerje - povnanjenje in ukinjanje povnanjanja. Ta vnanjost, kjer je notranje kot tako na organih dejanja, je dejanje kot neka od individua ločena dejanskost, jezik in delo, v kateri se individuum ne obdrži in poseduje več na samem sebi, temveč prepušča notranjost drugemu, ta bit za drugo sama je notranji proces individua pri Heglu.

Ta sredina in enost notranjega in vnanjega je zdaj kot prva sama tudi vnanja; potem pa je ta vnanjost hkrati sprejeta v notranje; stoji kot enostavna vnanjost nasproti raztreseni /zerstreuten/, ki je le posamezno, za celotno individualiteto slučajno delo ali stanje, ali pa je kot celotna vnanjost v mnogosti del in stanj raztresena /zersplitterte/ usoda. Enostavne poteze roke torej, prav tako zven in obseg glasu kot individualne določenosti jezika, - tudi spet isto, kot prejme po roki trdno eksistenco kot po glasu, pisava, in sicer v njeni posebnosti kot rokopis - vse to je izraz notranjega, tako da je kot enostavna

vnanjost spet proti mnogokratni /vielfache/ vnanjosti delovanja in usode, sebe kot notranjega proti le-tej. - Če je torej najprej vzeta določena narava in prirojena posebnost individuuma skupaj s tem, kar je postala skozi omiko, kot notranje, kot bistvo delovanja in usode, tako ima svojo prikaznost in vnanjost najprej na svojih ustih, roki, glasu, rokopisu, kot tudi na ostalih organih in njihovih ostajajočih določenostih; in potem šele se izraža naprej navzven /hinaus nach aussen/ na svoji dejanskosti v svetu.

Ker se sedaj ta sredina določa kot povnanjenje, ki je hkrati vzeto nazaj v notranje, njeno bivanje ni omejeno na neposredni organ dejanja, je mnogo bolj nič dovršujoče gibanje in forma obraza v podobi sploh. Te poteze in njihovo gibanje so po tem pojmu zadržano, na individuu ostajajoče dejanje, in po njegovem razmerju do resničnega dejanja lastno nadziranje /Beaufsichtigen/ in opazovanje le-tega, povnanjenje kot refleksija o resničnem povnanjenju. - Individuum zato do in pri svojem vnanjem dejanju ni nem, ker je pri tem hkrati reflektiran v sebe, in povnanja to v sebe bit-reflektiranosti; to teoretično dejanje ali jezik individua s seboj samim o tem je tudi slišno /vernehmlich/ za druge, ker je sam povnanjenje.

Hegel pravi, da je po tem vnanjem, ki v svoji povnanjenosti ostaja notranje, torej opazovana bit-reflektiranosti individuuma iz njegove dejanskosti; in videti je, kakšna je že s to nujnostjo, ki je postavljena v to enost. - Ta bit reflektiranosti je najprej različna od dejanja samega in je torej lahko nekaj drugega in vzeta za nekaj drugega, kot je; nekomu se vidi na obrazu, če mu z resnostjo gre za to, kar pravi ali počne. - Obratno pa je to, kar bi moralo biti izraz notranjega, hkrati bivajoči izraz, in pada s tem pod določitev biti, ki je absolutno slučajna za samozavedajoče bistvo /Wesen/. Zato je že izraz, toda hkrati tudi le kot znak, tako da je izraženi vsebini kakšnost tistega, s katerim je izražena, povsem brezbrižna. Notranje je v tej prikaznosti pač vidno nevidno /sichtbares Unsichtbares/,

toda ne da bi bilo nanjo navezano; prav tako je lahko v neki drugi prikaznosti, kot je lahko drugo notranje v tej isti prikaznosti.

Za Heglovo naziranje je bistveno razumevanje sredine in enosti notranjega in vnanjega kot vnanjega, ki je hkrati sprejeto v notranje. Ta proces posredovanja sredine in enosti, določene kot povnanjenje, ki je hkrati vzeto nazaj v notranje, je povnanjenje kot refleksija o resnični povnanjenosti. Vnanje dejanje individua je hkrati na individuu ostajajoče dejanje, in ker je individuum sam povnanjenje, je pri tem reflektiran v sebe, ni nem, in povnanja to v sebe bit reflektiranosti, to teoretično dejanje ali jezik. Hegel, ki je bil demokrat spoznavanja, je jasno postavil, da je individuum na tleh jezika potencialno že v sferi spoznave in refleksije. Ta bit reflektiranosti pa je najprej različna od dejanja samega in je lahko nekaj drugega in vzeta za nekaj drugega, kot je. Izraženi vsebini je tu kakšno tistega, s katerim je izražena, povsem brezbrižno, v procesu odtujitve, tako da je notranje v tej prikaznosti vidno nevidno, toda kot odtujeno bistvo. Prikazuje se lahko v drugi prikaznosti in je lahko drugo notranje v tej isti prikaznosti.

V poglavju o se odtujenem duhu, omiki, Hegel še naprej obravnava odtujitev v jeziku in jezika samega. Resnična požrtvovalnost biti-za-sebe je zato le ta, v kateri se tako dovršeno predaja kot v smrti, toda se v tej odtujitvi prav tako ohranja; postaja po tem kot resnično, kar je na sebi, kot identična enost njega samega in njega kot zoperstavljenega. Potem, da ločeni notranji duh, to samo kot tako, nastopa in se odtujuje, je hkrati državna oblast dvignjena do lastnega samega; tako kot bi brez te delovanja časti, plemenite zavesti in nasveti njenega uvida ostala dvoumno, ki bi še imelo tisto ločeno tajenje /Hinterhalt/ posebne namere in svojevoljnosti.

Ta odtujitev pa se dogaja samo v jeziku, ki tu nastopa v njegovem lastnem /eigentümlichen/ pomenu. - V svetu nravnosti zakon

in ukaz, - v svetu dejanskosti šele nasvet, ima bistvo za vsebino in je njegova forma; tukaj pa prejme formo, ki sama je, samo za vsebino, in velja kot jezik; je sila govorjenja kot takega, ki to izvaja /ausführt/, kar je izvesti. Kajti (jezik) je bivanje čistega samega, kot samo; v njem stopa ta za sebe bivajoča posameznost zavesti kot taka v eksistenco, tako da je za druge. Jaz kot ta čisti Jaz sicer ne obstaja; v vsakem drugem povnanjanju je potopljen v neko dejanskost, in v neki podobi, iz katere se lahko odtegne; je iz svojega delovanja /Handlung/ kot iz svojega fizionomičnega izraza reflektiran v sebe in pušča takšno nepopolno bivanje, v katerem je vedno prav tako preveč kot premalo, ležati mrtvo /entseelt/. Jezik pa ga zajema v njegovi čistosti, le on izreka Jaz, to samo. To njegovo bivanje je kot bivanje neka predmetnost, ki ima svojo resnično naravo na sebi. Jaz je ta Jaz - toda prav tako splošen; njegovo pojavljanje je prav tako neposredno povnanjenje in izginjanje tega Jaza, in po tem njegovo ostajanje v njegovi splošnosti. Jaz, ki se izgovarja, je slišan; je infekcija /Ansteckung/, v čemer je prešel neposredno v enost s temi, za katere je tu, in je splošno samozavedanje.

Hegel je tako pokazal, da vstopa v jeziku ta za sebe bivajoča posameznost zavesti kot taka v eksistenco. Jezik, ki izreka Jaz, kot odtujitev izreka njegovo bivanje, ki je kot bivanje predmetnost. Konkretna zavest individuuma prehaja neposredno v enost s temi, za katere je to povnanjenje tu. Zato je jezik po tej strani splošno samozavedanje, proces samozavedanja splošnosti. Ta se, kot je rekel Marx, pretihotapi za hrbtom posameznega interesa in individua.

V Fenomenologiji opravi jezik pot posredovanja in je posredujoče gibanje, sredina, katere ekstremi so podobe zavesti, in hkrati je resnica jezika v teh podobah zavesti. Jezik laskanja, jezik raztrganosti je posredovanje zavesti laskanja, zavesti raztrganosti, jezik je, kot pravi Hegel, bivanje duha. Je za druge bivajoče samozavedanje; sebe gotovi duh eksistira kot tak za

druge.

Hegel določa predmetni moment v tej zavesti kot splošno zavest; v jeziku, v katerem sevsi vzajemno pripoznavajo kot po vesti ravnajoči, razpada ta splošna enakost v neenakost posameznih biti-za-sebe, vsaka zavest je iz svoje splošnosti reflektirana prav tako naravnost v sebe; tu nujno nastopa nasprotje posameznosti proti drugim posameznostim in proti splošnemu. Po Heglu ima ta splošnost in dolžnost kar zoperstavljeni pomen določene, iz splošne izvzemajoče se posameznosti, za katero je čista dolžnost le na površino stopajoča in navzven obrnjena splošnost; dolžnost leži le v besedah in velja kot bit za drugo, poudarja Hegel. Posredovalni moment jezika je pri njem dvojen: jezik je neposredno posredovanje (vidna nevidnost) predmetnosti za zavest in hkrati je delovanje individuuma v jeziku bit za drugo, zavest v predmetni sferi, ki je prav po predmetnosti totaliteta zavesti.

LITERATURA

G.W.F.Hegel: Jenaer Realphilosophie II, Felix Meiner, Hamburg 1969 (fotomehaničen ponatis)

G.W.F.Hegel: Phänemenologie des Geistes, Felix Meiner, Hamburg (fotomehaničen ponatis)

Theodor Bodammer, Hegels Deutung der Sprache, Felix Meiner, Hamburg 1969

Daniel J. Cook: Language in the Philosophy of Hegel, Janua Linguarum, Series Minor, 135, 1973

Josef Derbolav: Hegel und die Sprache, in: Sprache - Schlüssel zur Welt, hrsg.v.H.Gipper, Düsseldorf 1959

Henri Lauener: Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik, Sprache und Dichtung, Neue Folge Bd. 10, Bern 1962

Karl Löwith: Hegel und die Sprache, in: Sinn und Form, hrsg.v. d. Deutschen Akademie der Künste, 17.Jg., Berlin 1965

Georg Lukács: Der junge Hegel, Europa Verlag Zürich/Wien 1948

Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Europäische Verlaganstalt Frankfurt (fotomehaničen ponatis)

Karl Marx: Das Kapital, MEW 23

Mario Rossi: Marx e la dialettica hegeliana, Editori Riuniti, Roma 1960

Franz Schmidt: Hegels Philosophie der Sprache, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 1961, S. 1479-1486

Jozef Simon: Das Problem der Sprache bei Hegel, Kohlhammer 1966

UDK 141.7(430) Hegel

Darko ŠTRAJN

FRAGMENTI O HEGLU GLEDE NA VPRAŠANJE OSVOBODITVE

Utemeljitev metodologije pristopa k Heglovemu pojmovanju v okviru tega zapisa

Vsaka kritika detaljev ostaja parcialna, falsificira celoto, ki že sicer računa na to kritiko. Obratno, kritika celote kot celote pa bi med tem bila abstraktna, "neposredovana" in bi zgrešila temeljni motiv Heglove filozofije: da je ni mogoče izdestilirati na nikakršen "izrek", niti na kakšen obči princip in kaže se samo kot totaliteta v konkretnem sklopu vseh svojih momentov.

Adorno, Th.W: Tri studije o Hegelu, str. 12

Obravnava Heglove filozofije v tej naši študiji žal ne more računati na to, da bi bila polni kritični prikaz problematike, ki nas zanima v kontekstu Heglove filozofije. Kakor ima namreč ta filozofija posebno mesto v zgodovini novodobne filozofije, če ne kar filozofije sploh, tako se tudi s to svojo posebnostjo vsiljuje našemu razmišljanju o problemu svobode in osvoboditve kot filozofija, ki je zaobsegla ta problem tako, da ga iz nje ni mogoče kar zlahka izluščiti. Stvar je namreč v tem, da Heglova filozofija ni samo mišljenje o totaliteti, marveč je ona sama totaliteta mišljenja. Tako nas ta filozofija v vsakem poskusu, da bi določili to ali ono njeno pojmovanje, "nesramno"pušča nezadovoljne, kajti v svoji celostnosti ne dovoljuje pavšalnih ugotovitev brez ostanka. Da je stvar še težja, iz te filozofije ni mogoče izločiti nobenega temeljnega pojma na način definicije, kajti vsi njeni pojmi so momenti gibanja pojmov, ki se vzajemno sodoločajo v tem gibanju, in tako vzpostavljajo celoto grandiozne in obenem minuciozne Heglove filozofije. Prav s tem pa je Heglova filozofija za vsako ukvarjanje s filozofskimi problemi neizogibno zavezu-

joča. Tej zavezujočnosti, kolikor je v moji moči, skušam "plačati tribut". Toda pri obravnavi Heglove filozofije same, se znajdemo pred problemom pristopa k tej filozofiji, ker le-ta, tako kot ona narekuje, dozdevno ne more biti drugačen kot celosten. Toda mogoče je možno formulirati drugačen pristop na osnovi RAZLIKE. S tem, ko je Heglova filozofija sama neka celota, pravzaprav sama sebi izpodkopuje pozicijo "zadnje filozofije", še zlasti ker ne gre za nikakršno statično, ampak za dialektično celoto, kajti naj je Heglova filozofija še tako vseobsegajoča, se kot določena celota mišljenja razlikuje od neke druge celote, katere zanesljivost celo ona sama sugerira s številnimi momenti svoje zgradbe. Če priznamo Heglu, da je zajel svoj čas v mislih, da je torej bila celota sveta določen čas pojmljiva kot heglovska celota, pa kljub vsej neizogibnosti upoštevanja Hegla kot najtemeljnejše predpostavke filozofije na nivoju časa, v katerem smo, ta sedaj zanesljiva celota ni več povsem heglovska celota in v najboljšem primeru heglovsko refleksijo vsebuje kot bivši moment. Seveda ta bivšost ne pomeni irelevantnosti te filozofije (z zatrditvijo česa takega bi z "uspehom" demonstrirali, da se od Hegla nismo ničesar naučili), ampak nasprotno - njeno bistvenost za vsako refleksijo po Heglu, četudi gre za kritično observacijo samega Hegla.

Zaradi teh razlogov je jasno, da mimo nemožnosti temeljite in temeljne obdelave Heglovih kategorij v njihovi vzajemni povezanosti, naš prikaz ne more biti drugačen kot fragmentaren. Toda ne gre nam samo za prikaz Heglovega pojmovanja samega (v okviru naše tematike), ampak tudi za soočenje z obširnim kompleksom dojemanja Hegla v novejših obdobjih, da bi nam bolj plastično izstopila podoba Hegla kot ali revolucionarnega, ali konzervativnega ipd. misleca. To pa je razlog, da bo naše pretehtavanje Heglovih pojmov potekalo v soočenju z manj znanimi, ne celovitimi, fragmentarnimi srečanji s Heglom in ne toliko v navezovanju na "velika dela" o Heglu, kakršna so npr. Lukàcsev "Mladi Hegel", Garaudyev "Dieu est mort", ali na prikaze tipa "Kako brati Hegla" in tako dalje. Skušali bomo torej pristopiti k tis-

temu toku v novejši filozofiji, ki, ne da bi bil tok kašne neoheglovske misli v striktnem pomenu besede, v svojih soočenjih s "svetom" in filozofijo zadeva tudi na Hegla. Kljub temu, da je izbor tekstov, ki v svojem kontekstu naletijo na Hegla nujno do neke mere slučajen, pa lahko od takšnega postopka pričakujemo v nekem smislu več, kakor če bi razgrnili nekaj velikih interpretacij in vpisali v našo interpretacijo svoja strinjanja in nestrinjanja. Gre nam torej prej za nekakšno "avanturo duha", v kateri bomo skušali zaznati pulziranje Heglove misli v aktualnejšem času.

I. fragment

Da bi koj razčistili možni nesporazum glede "drugačnosti" totalitete v njeni aktualni zamisljivosti od Heglove, se nam najprej ponuja neko "napačno" zapopadanje tega problema v morju šolske filozofije določene struje meščanskega mišljenja. Če je na svoj način zainteresirano mladoheglovstvo "antropologiziralo" Hegla, je še vedno iskalo življenje "revolucionarnega dela" Hegla v svoji zgodovini. Če pa v drugi polovici 2o. stol. Werner Marx v svoji knjigi "Hegels Phänomenologie des Geistes" najprej prezirljivo zavrne tako antropologizacijo v imenu ločitve samozavesti (Selbstbewusstsein) od zgodovine in pojem svobode nastajanja absolutnega vêdenja od filozofsko-zgodovinsko pojmovane svobode, gre za bistveno sumljivejši odnos do Hegla. Gre za poznomeščansko ubijanje resnice totalitete Heglovega mišljenja in za dlakocepsko sekljanje vezi med Heglovimi pojmi, ki v svojem gibanju sploh porajajo pojmovanje, da bi suvereno filozofsko "dokazal", da kaže nujno od Hegla iskati na področju odnosa misli in biti. Kdo drug kot Martin Heidegger je potemtakem iz poloma, ki ga je doživela samozavest, hoteč postaviti absolutno vedenje, našel pot - saj stojijo stvari takole: "N e ta v absolutnem vêdenju ležeča zavest od, iz neke ne-identitete vêdenja in predmetnosti, "nazajobrnjene" sinteze - ne ta identiteta, ampak izkustvo neke "pripadnosti" k "dogodku" po "pripravnem" prisluškovanju in ustrezanju zaznamuje za Heideggerja ta "odnos" (namreč

misli in biti - op. D.Š.).(nav. delo, str. 122) Avtor nekaj strani poprej "pušča odprto" vprašanje koliko je Marxova (Karlova!), na novi način zasnovana umnost človeka - "kot nekega konkretno čutno-naravnega, ne več odtujenega posameznika" še vedno pripadna "tradicionalni Logos - in Telos filozofiji". Prav tako ostaja nerešeno, če je misel neke revolucionarne Praxis še vedno v mišljenju subjektivitete." (Ibid., str. 117) Kam naš Werner meri s svojimi "odprtimi" in "nerešenimi" vprašanji, je iz njihove zastavitve in iz manipuliranja z njimi že na terminološkem nivoju, dokaj jasno. Princip Uma se razruši ob preboju principa samozavesti. Če naš avtor na začetku poglavja o ideji in pomenu Fenomenologije za razumevanje filozofije po Heglu zatrdi, da ideja Fenomenologije počiva v samozavesti, preko "nerešenih" vprašanj "elegantno" dokaže "pravo" filozofijo, ki je po Heglu možna. Očitno je to heideggerjanski princip ne-umnosti v Heglovem smislu kot "pripadnost dogodku". Kajpak, da bi se ne razumeli narobe in bi v "Holzwege-Heideggru" (á la npr. Adorno) videli istega "dogodku pripadnega" Heideggra, kot tistega iz l. 1933, mora mrtvi Hegel doživeti delitev svojega pojmovanja svobode: na svobodo samozavesti v iskanju absolutnega vědenja in na povsem drugo svobodo v filozofiji zgodovine. Seveda nam ne gre za to, da bi zagovarjali kakršnokoli brezrazličnost Heglovih pojmov v različnih kontekstih, ampak le za to, da bi opozorili na "napako" v najnovodobnejši restavraciji statusa metafizike, ki različne plati gibajočega se pojma postavlja v statična nasprotovanja, da bi si ustvarila prostor svojega mistificiranja "iracionalnega". Tako se namreč takšna filozofija rešuje subjekta Uma in z, zunaj nje utemeljenim, adequatiom intellectus et rei, glede na iracionalnost dejanskega, daje v subjektu legitimacijo za to iracionalnost v ontološki coincidentiji oppositorum v od-nosu (Ver-hältnis) mišljenja in biti bivajočega. Iz tega pa je, vkolikor bralca dovolj prestrašiš z zamolklim hrumenjem glagolnikov, mogoče "suvereno" obsoditi za teleološkost filozofijo, ki v kritiki celote Heglove filozofije ohranja njegovo "racionalno jedro", v katerem izkustvo Uma ostaja izkustvo zgodovine z vsem neogibno prisotnim dialektičnim posredovanjem.

Poznomeščanski subjektivizem v svoji ekstremnejši formi, v heideggerjanizmu, izkazuje svojo reakcionarnost tako v odnosu do samega Hegla, kakor še izraziteje v odnosu do kritike Hegla, ki ne izgublja izpred oči njegovega pojma totalitete.

Naša naloga ni, da bi izčrpno kazali na značaj določenih "nadeljevanj globokih filozofskih premislekov" po Heglu, ampak nam je šlo le za označitev tistega prostora Heglove filozofije, ki ga obravnavana, samo bebe reklamirajoča za čisto-filozofsko, miselna naravnanost falsificira tako, da falsificira sâmo Heglovo celoto in v imenu svojega falsifikata izreka svoje verdikte.

Kajpak je jasno, da ne trdimo, da je samozavest zanemarljiv pojem Heglove filozofije; nasprotno trdimo nekaj o njegovi zgodovinski vpetosti v Heglovi filozofiji, katere absolutni Duh je v svojih odtujitvah in vračanjih vase idealistična projekcija umnega izkustva zgodovine, katerega duhovna celota je Heglov filozofski sistem. Če je Fenomenologija Duha utemeljila v svojem kontekstu pojem samozavesti in v tem okviru koncipirala svobodo kot plati momentov posredovanja samozavedanja, tega ni počela zato, da bi od nastajanja absolutnega vêdenja abstrahirala zgodovino, četudi je le-to abstrahiral iz zgodovine.

II. fragment

Heglov jenski spis "Differenzschrift" je kot kritični spis že anticipiral filozofski sistem, katerega je Hegel postavil kasneje[1]. Toda ta trditev obenem dokaj enoznačno pomeni, da je bil Fichte kritiziran s stališča sistema, v katerem subjekt, spoznavanje, samozavedanje, Razum, Um itd. šele dobijo svoje mesto, ali bolj zadeto rečeno: prostor. In še:to pomeni, da je Heglova misel bila že v "Jenski filozofiji" sistematična in si že misli subjekta in svobodo drugače kot Fichte, ter še vedno misli identiteto, a prav tako bistveno drugače. Seveda s tem stavkom zopet nismo označili ničesar drugega kot heglovske kritike, ki ni uničevanje kritiziranega po kritizirajočem, oz. je

"uničevanje" le v primeru, ko ima opravka z miselno materijo, ki je s tem, da je v zaostanku (kot npr. pri Reinholdu) že prehojena stopnja v samem procesu zgodovine mišljenja. Očitno se torej kaže, da v tem fragmentu težimo k določenemu preizkusu našega razumevanja Hegla in s tem morda sâme njegove dialektičnosti na problemu identitete, ki v svoji kritiziranosti v fichtejanski formi za Hegla še zdaleč ni ostal irelevanten problem. "Preizkus" (ki naj bi bil izkušnja našega pisanja) dialektičnosti Heglovega mišljenja identitete pa ni opravljen že s percepcijo in recepcijo njegove kritike Fichteja, ki ugotavlja odsotnost sinteze, slabo neskončnost, svobodo kot samovoljo subjekta itd. v Fichtejevem mišljenju. V sistemu pa naj bi kategorije subjekta, svobode, identitete ... šele postale relevantne, kajti vzpostavljenost v sistemu, v očitno lastni Heglovi projekciji, more prevladati enostranosti Fichtejeve "antitečne metode", katere rezultat je subjektivni subjekt-objekt, slaba neskončnost v vseh pogledih itd., kot smo že prej pokazali. Seveda s samim sklicevanjem na "naravo kritike" v "Differenzschriftu" še ne bi mogli utemeljiti naše teze o tem, da kritika ohranja kritizirano v svoji ukinitvi. Očitno smo torej v ta zgodnjejši tekst projicirali razumevanje heglovske negacije, ki pa je v polni meri delujoča v Fenomenologiji. Na več mestih v tem Heglovem spisu, v dikciji pregnantno sintetičnega filozofskega jezika naletimo na podobe fichtejanske identitete, le da se ta praviloma prikazuje takorekoč skupaj s svojim "Entzweiung"-om. Če od fichtejansko razumljene identitete prehajamo k Heglovemu pojmovanju te kategorije in že govorimo v terminih tega pojmovanja, še preden smo ga vsaj označili, to počnemo takó spričo težav dostopa k Heglovim kategorijam, ki ne dovoljujejo nikakršne preproste definicije[2]. Moment identitete je samozavest kot zavest o sami sebi in je kot takšna v fichtejanski interpreciji že identiteta, vendar pa je za Hegla v tej obliki samo moment. Da bi to ilustrirali, bomo navedli citat iz Fenomenologije, ki obenem ponazarja Heglov postopek nastajanja pojma v trenutku "Entzweiung"-a. Citat, ki ga navajamo je iz razdelka "C" v Fenomenologiji, v katerega iz prejšnjega razdelka vstopa pojem

samozavesti, ki v tem poglavju "naleti" na določilo Uma, medtem ko je v svojem nastajanju utemeljena v mnogih momentih - od čutne gotovosti, preko razuma in pojava do "nesrečne zavesti". Um je tu seveda le na nekem od "začetkov" svoje poti, saj niti ne dojema kako predstavlja vso realiteto, v kar sicer hoče prepričati, dasi tega še ne zapopada. V tem se Um "opre" na samozavest: "Um se sklicuje na samozavest vsake zavesti: jaz sem jaz, moj predmet in bistvo sta jaz; in nobena (samozavest- op. D.Š.) ne bo tajila te resnice. Ampak s tem, da se utemeljuje na tem sklicevanju, sankcionira resnico druge gotovosti (Gewissheit), namreč te: za mene je drugo; drugo kot jaz je meni predmet in bistvo, ali s tem ko sem si jaz predmet in bistvo, sem to samo s tem, ko se od drugega odtegujem in stopam poleg njega kot neka dejanskost. - Šele ko Um nastopi iz te nasprotipostavljene gotovosti kot refleksija, nastopa njegovo zatrjevanje o sebi, ne samo kot gotovost in zagotavljanje, temveč kot resnica; in ne poleg drugega, ampak kot edina. Neposredni nastop je abstrakcija njegove navzočnosti (Vorhandensein), katere bistvo in nasebstvo je absolutni pojem, to se pravi gibanje njegove nastalosti (Gewordensein): - Zavest bo svoj odnos do drugosti (Anderessein) ali svojega predmeta določila na različne načine, pač glede na stopnjo samoosvešćujočega se svetovnega Duha."(Werke 3, str. 18o-181) Kakor je razvidno iz tega (menim, da dokaj karakterističnega) citata, samozavest ni kar takoj ona sama, je neki rezultat nečesa - v tem primeru Uma - kar je prišlo do zavesti o sebi s tem, da je svoje sebstvo prepoznalo v obstoju drugega in se šele tako osamosvojilo kot resnica. S tem sicer nismo označili ničesar drugega, kot le neznatni drobec razvijanja te kategorije (samozavesti) skozi celotno Fenomenologijo, kajti Duh je tu na stopnji kantovskega in fichtejanskega subjekta, ki pa v svoji vključitvi v proces proizvajanja heglovskih pojmov vstopa že označen z razlikovanjem, ki ga je v svoji "avtentični" miselni formi prikrival v kantovskem transcendentalnem subjektu, oz. v fichtejanski konstrukciji identitete. Za Hegla pa problem identitete ni rešen z absorbiranjem razlikovanja na eno stran enačbe, kot da bi subjekt za svojo obrnjeno

podobo v zrcalu trdil, da je to on sam. Identiteta je sploh kot problem postavljiva in rešljiva v procesu razlikovanja, ali kot jasno poudarja Adorno: "Heglova lastna filozofska konstrukcija identitete zahteva, da jo dojamemo s strani objekta kot tudi s strani subjekta." (Tri studije..., str. 72) Prav takšno dojemanje "filozofske konstrukcije identitete" je tisto dojemanje koncentrirano v Fenomenologiji, ki zaobsega ves proces, ki šele postavlja pojem absolutnega Duha, ki se v mnogih mnogostranih posredovanjih kot povnanjenje substancialnega vzpostavlja kot identiteta; in to ne niti "na začetku" poti samogibanja pojma, niti na "koncu" v formi samozavedajočega se Duha, ampak vključno s tem, ki je po "vmesnem" gibanju pojmov sploh moglo postati ono samo. V zaključnem poglavju Fenomenologije Hegel pove, da gre za dve stvari obstajanja duha: ena stran priroda, ki je "živo neposredno nastajanje (Werden)", ta povnanjeni Duh je v svojem bivanju (Dasein) nič drugega kot to večno povnanjevanje njenega obstajanja (Bestehen) in gibanja, ki vzpostavlja subjekta.

Toda druga stran njegovega nastajanja, zgodovina, je vedoče, sebe posredujoče nastajanje - ta v času povnanjeni Duh; toda ta povnanjenost je prav tako povnanjenost njenega sebstva; negativno je negativno njega samega." (Ibid., str. 590)[3]

Kakor torej identiteta tvori v svojem nenehnem konstituiranju in (samo)negiranju, enega najtemeljneje rešenih problemov celotne nemške klasične filozofije v Heglu, tako se prav tu razkriva druga postavitev svobode, čeprav ne na novem temelju, ki je v redukciji filozofksih kategorij svoboda privatne lastnine. V tem kontekstu kaže le pripomniti, da se pri Heglu zgodi celostna zavrnitev tistega pojma svobode, ki se pri revolucionarnem Fichteju, utemeljena v identiteti (subjekta), vzpostavlja kot samovolja, spričo nemožnosti, da bi v okviru svoje določitve prevladala nasprotje občega in posameznega. Pri Heglu svoboda ni več postavljena z gospodstvom nad naravo, oz. je v tej določitvi skorajda irelevantna. Svojo težo svoboda zadobi šele na "drugi strani nastajanja" Duha, v zgodovini, kjer pa se glede

na svojo sodolenost po nekem sebstvu, razpoznavajoče, se v drugosti in vračajočem se v zasebstvo, pojavlja kot moment tako mišljenjega momenta gibanja pojmov v nastajanju vedenja. Seveda tu govorimo o sferi tiste abstrakcije, ki pomeni vse tj. nič. Namreč golo povzetje Heglove triade glede kateregakoli njegovega pojma, je samo postavitev še praznega našega dojemanja (zavesti) Heglove filozofije. Tako abstraktni pojem svobode, ki pa ne izgublja v vsem procesu svoje posredovanosti o svoji substanci (v materialistični interpretaciji bi rekli v skladu s Heglom: zgodovine vzspostavljajoče se kot subjekt), ima svojo relevanco na nivoju najvišje stopnje samozavedanja Duha. Toda prav zaradi našega vzpostavljanja mesta za razumevanje dejanske kritike (kot kritike dejanskega) Hegla, se moremo orientirati k Heglovemu utemeljevanju svobode v tisti sferi zavesti, v kateri zavest kot zavest svobode teži k prevladanju svoje omejenosti v nasprotje med občim in posameznim in se iz tega vzpostaviti kot absolutna svoboda.[4]

III. fragment

Niti paradoksno se nam ne sme zdeti to, da Hegel problem identitete reši s konstantnim poudarjanjem neidentitete. Vendar pa je prav ta rešitev tako kot se dopolnjuje v "Logiki" in na drugi strani v konstruiranju pravne filozofije, tisto problematično pri Heglu, oziroma točneje, tisto kar kaže na problematičnost vse celote njegove filozofije. Naše zasledovanje te problematičnosti se bo gibalo v večji meri znotraj te "druge strani", pri čemer pa, ne bo mogla biti zanemarjena ona prva. To pomeni samo, da se ne bomo ukvarjali s Heglom v celoti in torej ne tako izrazito s problemi kakršne zastavlja Habermas v "Erkenntnis und Interesse" s svojim dokazovanjem, da Hegel ukinja spoznavno teorijo, ali po drugi plati Lukács v "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins" z analizo odnosa logike in ontologije pri Heglu, iz česar izvaja obstoj dveh ontologij pri Heglu, pri čemer je "napačna" ontologija preobremenjena z logiko itd.

Kot problem dejanskih odnosov zmagovite meščanske revolucije je svoboda v svoji določenosti po "prostem gibanju" privatne lastnine (katera fiksira dana družbena stanja v notranje razlikovano in razlikujočo navidezno istost, katere dogajanje je krožno gibanje kapitala, "začenjajoče" se kot finančni kapital, kateri se preko procesa produkcije itd. zopet "vrača k sebi", vsebujoč v abstraktni materialni obliki minule momente - delo, produkt itd.), za filozofijo tedanjega časa (prej za vrhunsko zavest časa) problem odnosa občega in posameznega, subjekta v razliki od objekta, produkta od producirajočega itd.

Medtem ko je Hegel to dejansko in mišljeno zapopadel v totaliteti, katere filozofsko razvitje v njenih momentih rešuje predvsem prav razmerje občega in posameznega, bi mogli reči, da njegov interes, ki zastopa Um, pomeni težnjo po rešitvi tega razmerja, v kateri bi ne bilo v rezultatu eno vzpostavljeno na škodo drugega, s čimer pa je bil označen celotni proces gibanja pojmov. S tem pa smo se približali eni od najbolj spornih točk v zgodovini celotne poheglovske filozofije, v kateri je cela vrsta mislecev od Schopenhauerja in zlasti Kirkegaarda naprej videla dokončno zanikanje posameznega oz. individualne zavesti, oz. subjekta ipd. v dobro nekakšnemu racionalizmu občega. Morda so prav tovrstna razumevanja Hegla pripomogla k nastanku in prisotnosti Heglove filozofije v evropski zavesti kot prazne zavesti sistema, čeprav za to posledico v določeni meri nosi "krivdo" tudi sam Hegel. Toda v mnogih momentih Heglove filozofije je za bralca Hegla, ki ne trepeta pred neformalističnim branjem te filozofije in jo bere v kontekstu njenega časa in si dovoli igro asociacij, ki jo sproža ta filozofija takorekoč z vsakim stavkom, pri Heglu vidna "skrb" za to posamično, brez katerega je splošnejši pojem prazen. V okviru tega je pojem svobode tisti moment Heglove filozofije, znotraj katerega se filozofsko formira miselna rešljivost razmerja občega in posamičnega na eni strani in se izpostavi neprekoračena meja same te filozofije, v kateri ostaja dialektika na prvi pogled nenavadno ujeta, na drugi strani. Toda s tem že daleč vnaprej prejudiciramo samo

problematiko. Kar nas zanima v tem fragmentu, je neko izrazitejše mesto v Fenomenologiji Duha, v katerem se Hegel približa mejam svojega mišljenja, česar ne gre razumeti na način predstave o kontinuiranju tega mišljenja od začetne predpostavke do "konca". Heglova spekulacija je vse preveč pretkana, da bi na način zdravorazumne razvidnosti izkazala svojo mejo, čeprav se ji ta glede na dialektični proces, ki poteka znotraj te filozofije, ni mogla postaviti drugje kot nekje v srečanjih med razvijajočimi se pojmi. In vendar mesto v Fenomenologiji, ki ga bomo obravnavali, opozarja, v napetosti med kategorijami, katera ne dovoljuje niti napačnega vtisa, da gre za lagodno, na dogajajočo se zgodovino nevezano razpredanje eventuelno že utrjenega "dialektičnega postopka" (čeprav najbrž ni mogoče trditi, da takšnih mest v Fenomenologiji ni; a prepustiti se jim po branju nekaj "težkih pasusov", pomeni samo da toliko bolj nenadejano takoj zopet preseneti množica posamičnosti, ki drvijo k svojemu pojmu), izreka v svojem miselnem kontekstu zgodovinske dileme zmagujočega meščanstva. Le to je namreč stopilo na zgodovinski oder s parolo <u>splošne svobode</u>, ki pa prav v realizaciji tistih njenih momentov, ki so ideološko (v strujanju prosvetljenstva) nosili ideal splošne svobode, in katerega je prosvetljenstvo utemeljevalo v svojem konstruktu <u>naravnosti</u> (svobodni ego!) človeka, razpade pod pritiskom partikularnega (predmetni moment lastnine!). Hegel je kritično dognal meje dotakratnih realizacij svobode v terminih svoje formulacije teh momentov kot določenih stopenj v duhovnem procesu, vendar pa skupaj z ostalim idealizmom tega časa ni prišel do negacije samega "principa", na katerem je sploh temeljila meščanska svoboda. Le-ta v Heglovi interpretaciji izkazuje svojo možnost za spravo med občim in posamičnim (skica te sprave je izrisana v Filozofiji prava), potem ko je opravila svojo pot v duhovnem procesu. Tako pri Heglu nastopa <u>absolutna svoboda</u> kot predstopnja nove oblike moralnega Duha ob tem, ko je v Fenomenologiji <u>absolutna svoboda</u> obravnavana v tretjem podrazdelku razdelka o "sebi odtujenem Duhu, omiki (Bildung)". Navajamo mesto te obravnave, ker se ne moremo spuščati v vse zveze, ki vzpostavljajo pojem <u>absolutne svobode</u>, da bi si

ogledali samo njeno konstrukcijo. Duh je skozi bivše momente pričujoč kot absolutna svoboda. To pomeni, da je Duh "sam zavest, ki sebe dojema tako, da je njena gotovost same sebe bistvo vseh duhovnih ras realnega kakor tudi nadčutnega sveta, ali obratno, da sta bistvo in dejanskost vědenje samozavesti o sebi (von sich) ... svet ji je kar njena volja, in to je občа volja." (Ibid. str. 432) Nadalje je razvidno, da gre za eksistenco pojma, ki svoje sebstvo dojema kot pojem volje, ki "vse mase dojema kot bistvo te volje in se s tem more udejanjiti samo v delu (Arbeit), ki je celokupno delo". (Ibid., str. 433) To je namreč pomen tega, da je negativiteta "prežela vse momente tega pojma". Povsem na mestu in prav nič profanirajoče je vprašanje, ali je Hegel mogel zajeti v misli kaj drugega kot dogajanje Francoske revolucije, ko je v tem kontekstu zapisal: "V tej absolutni svobodi so torej izbrisani vsi stanovi, ki so duhovna bistva (podčrtal D.Š.), v katera se celota členi; posamična zavest, ki je takšnemu členu pripadala in v njem hotela ter ustvarjala, je ukinila svojo mejo; njen smoter je obči smoter, njen govor obči govor, njeno delo (Werk) obče delo" (Ibid., str. 433) Tako je predmet zavesti zavest sama; "nasprotje obstoji edino v razliki med posamezno zavestjo in občo zavestjo." (prav tam) Hegel je v tej pripombi nakazal razliko, ki je sama obravnavana zavest še ne zapopada kot razliko (neidentiteto), ampak še misli kot posamična zavest, da je občа zavest in občа volja. Prav v tem pa je kal propada absolutne svobode. S tem se bližamo točki, v kateri nastopa Heglov argument zoper tisto nerazumevanje, ki v njegovi filozofiji vidi vseskozi prevlado občosti. Kajti za razumevanje tega, kako je Hegel mislil občost, je neizogibno zapopadenje pojma totalitete, ki je mnogostranost posamičnih elementov in je neobstojna brez (če se moderneje izrazimo) produktivne relacije s posamičnim, ki totaliteto v vzajemnosti delovanja posamičnih in občih elementov, tudi v neenakomerni časovni perspektivi šele konstituira. To z drugimi besedami pomeni, da Hegel ne rešuje problema spora o univerzalijah, ampak se ukvarja s samim družbenim gibanjem, kakor mu ga posreduje "substanca duhovnega", ki je tako proces

gibanja pojmov (dialektika).

V prikazanem pojmu absolutne svobode kot samozavesti je ta v sebi shranila zavest svobode v formi pripadnosti obči volji. Ko si je s tem posamična zavest v svesti same sebe kot obče volje, "ne počne nič posamičnega, temveč samo zakone in državna dejanja ... Iz tega izhaja, da ne more prispeti do nikakršne pozitivne tvorbe (Werke), niti do občih tvorb govora, niti dejanskosti, niti do zakonov in občih uredb zavestne, niti do dejanj in tvorb hoteče svobode." (wstr. 434) In kar je pri tem pomembno, je vprašanje predmetnosti takšne zavesti kot absolutne svobode. Ker je namreč predmet zavesti kot obče volje zakon, pa spričo te svoje občosti ta zavest v svoji dejavnosti pride le do praznega rezultata, pogojenega z gibanjem, ki je "vzajemno delovanje zavesti s samo seboj, v katerem (zavest) ne sproščaničesar v obliki nekega svobodnega njej nasproti stopajočega predmeta." (prav tam) Od tega poteka ugotavljanj dalje, pa že jezikovni izraz priča v prid naši trditvi o konkretno-zgodovinskem korelatu tega dela Fenomenologije. Nit misli se namreč na tem mestu rahlo pretrga. Neizprosnost logike le označi mesto (še neizvršene)negacije, ki kasneje v Filozofiji prava dá koncept pozitivnega sistema. Torej tam, kjer Hegel misli kako bi se svoboda kot zadobivanje zavesti mogla konstituirati, kar terja, da bi se ta "obča substanca napravila za predmet in trajno bit," (prav tam) ni več tistega "zavesti nasproti stopa neko drugo itd.", ampak "se more narediti" (Sich machen könnte). Gre torej za mišljenje še nestorjenega koraka, gre za možnost iz konstelacije absolutne svobode, in kar je še posebej pomembno za možnost zaradi posamične zavesti, ki se v absorbiranosti v obče ne predmeti! Hegel seveda tega eksplicitno ne trdi v takšni obliki in je za nepozorno branje tudi v tem le "znana" logika. Toda logika kot plat gibanja, kot "skriti" red gibanja, se ohrani kot razpoznavanje razklanosti v identiteti kot absolutni svobodi in kot določanje obeh strani uvidenega razcepa, da se more stvoriti konstrukcija uveljavljenja pojma svobode. Torej absolutna svoboda razpade na protislovje

obče tvorbe absolutne svobode, ki je "pričujoča substanca" (v kateri ne nahaja sebe posamična zavest) in na njej najnasprotnejšo "svobodo in posamičnost same dejanske samozavesti." (str. 435/436)

Preden nadaljujemo to razmišljanje s Heglom, velja opozoriti na neko vprašanje, ki je za dojemanje Heglove filozofije na njej sami ustrezen način dokaj pomembno. Gre namreč za vprašanje, ki je že nekajkrat v tem pisanju prišlo do roba eksplicitnosti in se zastavlja iz znane Heglove rečenice o umnosti dejanskega in dejanskosti umnega. Menim namreč, da se je tudi nam v tem krajšem pisanju kazalo, da gre za to, da je ta princip Hegel vseskozi imel v mislih, saj se neprestano dogaja razmerje medsebojnega delovanja zavesti in dejanskosti s tem, da je zavest dejanska šele v lastni predmetnosti. Um je relacija refleksije z absolutnim, zaradi česar je subjekt uma nastopajoč v gibanju pojmovnosti tam, kjer pojem doseže novo stopnjo v vračanju absolutnega Duha od odtujenega k sebi. Tako pa je v "višje substance" pritegnjeno bivše dejansko, od čutnega dalje, pri čemer igra najosrednejšo vlogo delo kot dejansko delo. Toda Hegel z uvidenjem pomena dela še ne zajema same negacije njegovega principa umnosti dejanskosti, kajti problem dela se mu v tej obliki ni zastavil, ker ga zanima, če lahko tako rečemo, proizvodnja "višjih substanc", v končni instanci pa je subjekt absolutni Duh. Vendar pa heglovska racionalnost ni prosvetljenska racionalnost, kajti konec koncev gre Heglu za umno organizacijo meščanske družbe,v kateri in na kateri je prepoznal dialektično protislovnost in je v svojem filozofskem naporu iskal možnost sprave protislovnega, kajti prav Fenomenologija Duha je izkazala odsotnost racionalnega, brž ko neka stopnja v gibanju pretendira k občosti kot s posamičnim neizpolnjeni formi. Posredovanost občega po individualnem in obratno, v ideji države in v dejanski državi (Prusiji) je za Hegla (kateremu se v zaostreni, čeprav "visoko reflektirani" formi, oblikuje v Fenomenologiji nerazrešena protislovnost dejanskosti postrevolucionarnega meščanstva) kasneje tudi eksplicitna rešitev problema sprave. Racionalnost državne

ureditve, ki je v svoji logiki" premišljena že v Fenomenologiji, se v Filozofiji prava izkaže za okvir individualni svobodi, povezani z dolžnostjo, voljo in tako dalje na področju moralnega in nravnega, na področju dela in užitka, religije, umetnosti in filozofije in v posredovanosti vseh posamičnih in občih sfeR po občem racionalnem sistemu pravne države. Ne videti osnovno tendenco v "Heglovem pristanku na prusko monarhijo", pomeni biti slep za najboljše njegove filozofije, pomeni prostor možnega izrekanja popolnih bedarij nasproti Heglu, katerega izpolnitev so določeni "humanisti" videli v totalitarizmu, ki pa je v dejanskem smislu predvsem partikularistična negacija Heglove totalitete.

"Občа svoboda torej ne more ustvariti nobene pozitivne tvorbe niti dejanja, preostaja ji samo negativno dejanje; je samo <u>furija</u> izginjanja." (str. 435-36) Skratka Hegel nasproti takšni obči svobodi predvideva vlado kot <u>individualitete obče volje</u>, v čemer Hegel sugerira racionalno odpravo tega protislovja. Kritika obče svobode (v kateri moremo prepoznati Robespierrov princip) se zaostruje do točke, v kateri le ta tvori smrt: "Edina tvorba in dejanje obče svobode je tako <u>smrt</u>, in sicer neka <u>smrt</u>, ki nima nobene notranje obsežnosti in izpolnjenosti, kajti tisto, kar je negirano, je neizpolnjena točka absolutno svobodnega sebstva; to je torej najhladnejša, najnavadnejša smrt, brez večjega pomena kot odrezanje glave zelja, ali kot požirek vode." (str. 436) Spričo negativnosti te obče svobode se gradi "organizacija duhovnih mas, katerim so dodeljena mnoštva individualnih zavesti. Le te, ki so izkusile strah pred svojim absolutnim gospodarjem, smrtjo, dopuščajo ponovno negacijo in razlike, se podrejajo masam in se vračajo k nekemu razdeljenemu in omejenemu opravilu (Werke), toda s tem nazaj k svoji substancialni dejanskosti." (str. 438) Je to <u>Heglov</u> skrajni cinizem? Ne - kajti če gre za cinizem, gre za cinizem dejanske zgodovine in Hegel misli v pomenu te refleksije, kaj je Duh s tem pridobil. Ali je vržen na svoje izhodišče - "v nravni sin realni svet omike, posvežen z gospodnjim strahom (Furcht des Herrn)", kar bi pomenilo,

da gre le za obračanje v krogu? Toda temu ni tako. Šele v negatorstvo absolutne svobode iz same omike potegnjena samozavest pride do tega, da je istovetno neposredovano z občo voljo. S tem pa je: "Samozavest torej čisto vedenje o bistvu kot čistem vedenju." (str. 44o) Gre namreč za to, da je samozavest prepoznala "čisto voljo" kot samo sebe in sebe kot bistvo, ki ni "neposredno bivajoče bistvo", ali revolucionarna vlada, ali anarhija, ki teži k kostituiranju anarhije, ampak zato, da je obča volja čisto vedenje in hotenje samozavesti (prim. str. 44o). S tem je opisana" stopnja Duha, ki vedoč sam sebe kot dovršeno in popolno bistvo postane nova oblika moralnega Duha. Toda to je gibanje pojma, ki je za seboj pustilo in ohranilo skupaj s seboj rešitev osnovnega protislovja obče volje in posamičnosti dejanske samozavesti na način "individualitete obče volje" v vladi. V tem je namreč "razum obče volje, da se (le ta ob. D.Š.) izpolni." (prim. str. 436) Posamezno sebstvo, ki je "samo forma subjekta ali dejanskega delovanja", tako za to formo ve kot za formo! Takšno izrekanje rešitve problema svobode pred samouničujočim rezultatom absolutne svobode ima za Hegla določen omejeni pomen, ki je reprezentiran s presenetljivo "partikularno razrešitvijo v pruski državi"; toda brez namere izvajanja delitve Hegla na ezoterično in eksoterično plat, ne smemo izgubiti izpred oči vse kritične vsebine, ki je osnova rezultatu. Če namreč smemo govoriti tako nasploh, je prosvetljensko utemeljeni subjekt (v različicah: Hobbes, Rousseau itd.), ki je v kantovski in fichtejanski filozofiji bil v pogledu strogih določil bistvenosti predvsem v več pogledih (zelo produktivno) tematiziran in globlje razumljen, vendar le vse do začete Schellingove in prevratne Heglove kritike, ohranjen v nepremagljivi razliki med posamičnim in občim, producentom in produktom, zavestjo in dejanskostjo, posebnim in splošnim, svobodo in tiranijo, moralo in nravnostjo, hlapčevstvom in gospodstvom, družbo in naravo in tako dalje. V Heglovi filozofiji implicirana kritika, ki še izrečena kot čista kritika (v Differenzschriftu npr.) ni bila popolna negacija, je razčistila s prosvetljenstvom in njegovimi reminiscencami prav s tem, da je v sistemu di-

alektičnega mišljenja izpostavila vsa ta protislovja njih vzajemnemu ukinjanju na način, kakršnega v določeni meri ponazarja tudi ta prikaz momenta absolutne svobode. V vsebinskem pogledu namreč gre za to, da je Hegel razpoznal, in to teoretično (filozofsko) kaj je osnova meščanskega subjekta, katerega dejavnost zanj ni neka čista dejavnost, ampak vključuje delo kot dinamični odnos. Torej pri Heglu ni več govora o "po naravi" ipd. svobodnem individualnem, ampak je "skrivnost" individualne svobode v njenem posredovanju z občim, oz. z družbenim ali skupnostjo. In vendar je v Heglu ostalo nerazrešeno enako vprašanje, ki problemsko tako sodi h koloni naštetih, namreč vprašanje razrešitve odnosa teoretičnega (filozofskega) in praktičnega, kljub temu, da je Heglova filozofija doslej najsistematičnejše upodobila "strukturo" (zgodovinske) prakse, a je teoretično rešitev ohranila v najvišji teoretični (filozofski) formi, ne da bi mogla misliti še sfero praktičnega kot "sistem", ki poraja negativnost glede na tisto, kar je pri njem dobilo svojo grandiozno teoretično podobo. Marxov kritični obrat torej ne more biti v nekakšnem lupljenju idealizma od dialektike, marveč more biti obrat znotraj dialektike, se pravi v refleksiji zgodovine, da dialektično zapopadanje dejanskega v tem dejanskem zadobi drugačno funkcijo - ni več interpretacija sveta, je moment njegovega spreminjanja. S tem pa tudi teoretsko do roba rešitve pregnani Heglov pojem svobode, zadobi v tej kritiki vlogo neodmisljive predpostavke. "Svoboda na sebi" je s Heglom izgubila svojo iluzorno absolutno in protislovno občo formo. Z Marxom pa je šele postal vprašljiv njen praktični temelj: privatna lastnina, toda bistveno drugače kot pri primitivnem komunizmu!

IV. fragment

Hegel ni nikakršen revolucionarni, temveč enciklopedični mislec. To pa ne pomeni, da je opustil bistvene momente meščanskega mišljenja, ki letega konstituirajo kot revolucionarnega. Toda meščanskega subjekta ne

misli, ko je v abstraktnem smislu nasproti postavljen dejanskosti, ampak kot takšnega, kakršen je prispel v dejanskost kot njegovo lastno, kakršen je v njej doma, ali najmanj lahko biva - to se pravi kot posredovan.

B. Willms: Revolution und Protest, str. 47

Heglova resnično revolucionarna ideja je bila, da se je stari absolut filozofov razkril v dejanskosti človeškega dogajanja tj. natančno na tistem področju človeškega izkustva, katerega so filozofi enodušno izključili kot izvor ali rojstno mesto absolutnih meril

H. Arendt: On Revolution, str. 45

Heglov "pozitivizem", ki ga kot kritično Marxovo formulacijo ne kaže razumeti v kakršnikoli spoznavnoteoretski partikularni smeri sestoji v nečem, kar se kaže v celotnem njegovem filozofiranju in sestoji v sprejemanju predpostavk meščanske družbe in se povsem odprto kaže v navidez paradoksalni anticipaciji sprave (Versöhnung) v konkretni državi. Toda paradoksalnost je še kako navidezna, vsaj kar zadeva Heglovo mišljenje kot "sestavino" dejanske zgodovine. To mišljenje je "uredilo" meščanske kategorije, obračunalo s pretiranim optimizmom in napačnimi pojmi, da bi v ideji države kot izpolnjenja objektivnega Duha ovekovečilo meščansko revolucijo. Za Hegla je ta pomenila uveljavitev nravnosti; ta družba je nravni univerzum: "Država je dejanskost nravne ideje - nravni Duh kot očitna, sama sebi jasna substancialna volja, ki misli in ve sebe in to kar ve in v kolikor to ve, tudi izvaja. V nravi ima za svojo neposredno in v samozavesti posameznika, v njega vedenju in dejavnosti svojo posredno eksistenco, kakor tudi ta ima po prepričanju v njej kot svojem bistvu, smotru in proizvodu svoje dejavnosti, svojo substancialno svobodo (Rechtsphilosophie 257). Hegel, ki je v popolnosti razbral problematičnost dotedanje njemu sodobne filozofije, (ki spričo svoje statičnosti ni mogla iz določene metafizične ujetosti v enostranosti, ali spoznavne teorije, ali

filozofske dejavnosti ipd.) v problemu identitete subjekta in objekta glede na odnos občega in posamičnega, s to problematičnostjo ni ravnal samo čisto filozofsko, ampak je očitno hotel plačati dolg svojemu času in rešiti to problematičnost za meščansko družbo. Svoboda, ki jo "garantira njegova država je konkretna svoboda (prim. 26o) v državi, v kateri je v posredovanosti po posebni samozavesti substancialna volja na sebi in za sebe tisto umno. (prim. 258) Objektivna volja je tisto, kar je na sebi in za sebe umno, če to posamezniki hočejo spoznati ali ne, kajti "subjektiviteta svobode" vsebuje le en enostrani moment ideje umne volje. Tako "država ni organizacija, ki zajema meščane, je njihova organizacija." (E. Weil: Hegel i država str. 62) Vsekakor gre za organizacijo, ki ohranja razdeljenost na osnovi privatne lastnine. Toda za Hegla je to nujna predpostavka in najracionalnejša oblika lastnine, preko katere ne more videti, kar pa ne pomeni, da ne bi zapopadel sâmo konkretno protislovje, ki je rezultat "njenega" delovanja: "Ko se meščanska družba nahaja v nemoteni dejavnosti, se sama znotraj sebe zapopada v napredujočem prebivalstvu in industriji. Skozi posploševanje medsebojne povezanosti ljudi po njihovih potrebah in načinih ter sredstvih, njih pripravi in prispevanju, se povečuje kopičenje bogastva, ker bo iz te podvojene občosti pridobljena največja dobit - na eni strani, kakor tudi na drugi strani osamljenje in omejenost posebnega dela in s tem odvisnost ter nujnost razreda, ki je vezan na to delo, s čimer je povezana nesposobnost občutka in užitka nadaljnih svobod in posebno duhovnih prednosti meščanske družbe." (ibid. 243) Morda kaže opozoriti, da je za Hegla (kakor že prej za Kanta oz. za vso dobo) meščanska družba historični specifikum, kar je obveljalo tudi pri Marxu, kot bomo videli kasneje. Toda za Hegla je to tisti specifikum ,ki je bistveno opredeljen po zasnovi občega v sebi in je prav v njem prišel absolutni Duh do svoje izpolnitve. Toda glede dialektike vendar ni mogoče enostavno reči, da je z "ustoličenjem Prusije" ustavljena. Hegel namreč dovolj jasno kaže, da je dialektika kot miselni princip spoznana na tej družbi. Toda v svoji izpolnitvi ta družba še

ni ostala rešena dialektike, katere momentov pa Hegel ne misli v slabi neskončnosti - v neki točki nastopi sprava. Tako Adorno (nedvomno eden najbolj "veščih" dialektike med sodobnejšimi misleci) pomisli na to, da "če bi bila zadovoljena spekulacija o stanju sprave ..., bi pojem komunikacije kot objektivne, dosegel svoje mesto." Šlo naj bi za mir, ki bi bil stanje razlikovanega brez gospodstva, v katerem bi bilo razlikovano deležno drug drugega. (prim. Časopis za kritiko znnanosti ... št. 7-8, str. 238) Adorno se seveda jasno zaveda, da je "spekulacija o stanju sprave" predvsem lahko projekcija Uma, ki v gibajoči se podobi dialektične predstave nikoli ne doseže svojega lastnega zadovoljstva, v njegovi težnji po realizaciji. Toda realizacija Uma je za mišljenje, ki zaobsega izkustvo Hegla in ohranja čez Hegla razcep dejanskega in umnega, še vedno relevantno vprašanje, kot forma (v abstrakciji) posredovane teorije s prakso in obratno. Vendar to od temeljne kritike Hegla nadaljujoče mišljenje računa z ukinitvijo same totalitete, katera je v bistvenem razpoznavna iz Hegla, vendar pa se mesto konkretnega historičnega subjekta te spremembe v tej totaliteti premakne iz Heglove "sinhronizacije" protislovij v ovekovečenju dialektičnega posredovanja. Dialektična posredovanost seveda v mišljenju še vedno ostane in prav tako v dejanskosti, vendar ni več momenta, ki bi bil negacija celote. "Skozi to svojo dialektiko meščanska družba sebe prerašča, predvsem to določeno družbo, da bi izven sebe v drugih ljudstvih, ki za nji ostajajo po sredstvih, ki jih ona ima na pretek, ali nasploh po sposobnostih itd. poiskala potrošnike in potrebna sredstva za subsistenco." (Ibid. 246)

Če se še povrnemo k problemu Heglovega pristajanja na dejstvo pruske države, ki je za neposredne Heglove naslednike bilo vprašanje, ob katerem so rastli partikularni dvomi v Heglovo celoto, pa kaže omeniti še en aspekt, ki ga ne gre jemati na istem nivoju kot vso filozofsko argumentacijo. Vendar pa ta aspekt, zadevajoč konkretne zgodovinske okoliščine, na svojem nivoju more vnesti nekaj več jasnosti v celotno predstavo o Heglu. Če

ohranimo kot filozofsko veljavno tezo o "spravi", kot rezultatu umne težnje v dialektičnem procesu, se nam mora zdeti utemeljeno vprašanje o tem, kje je v svojem času Hegel sploh mogel razpoznati dejanske razmere kot primerjene "samoosveščanju objektivnega Duha"? Na kontinentu, izjavlja Hegel, se je že od zdavnaj uveljavilo tisto, za čimer Angleži slepo blodijo: z drugimi besedami, Prusija je za njega model udejanjene svobode, vsaj glede principa, država misli, svobodne lastnine, administracije, ki je odvisna samo od zakona, pravna država. 183o. kakor tudi 1818. Hegel torej smatra Prusijo za moderno državo par exellence ..., a vidi jo takšno, ker jo vidi utemeljeno na svobodi." (E. Weil: Hegel in država, str. 22) Weilova ugotovitev se vzpostavlja v kontekstu konstatacij o Heglovem preziru do "direktnih akcij", ki je sledil konstataciji padca Francoske revolucije, njej sledečega terorja, diktature in porazov, iz česar ni bil razviden nikakršen proces v smeri svobodnejše družbe [5].

Brez pretenzije, da bi v teh fragmentih izčrpali teme Heglove filozofije, zaključujemo te fragmente, s katerimi smo hoteli predvsem zarisati obris Heglovega zajetja meščanske družbe v mislih glede na vprašanje svobode, kar nam more služiti kot predpostavka razumevanja Marxove kritike oziroma razumevanja njenih filozofsko - zgodovinskih pogojev. Prav to mesto Heglove filozofije tematizira B. Willms v "Entwicklung und Revolution" takole: "Tako je ob Heglu in od Hegla vsaka teorija Uma (Vernunfttheorie) dialektično-znanstvena zahteva, neka zgodovinska teorija in neka teorija zgodovine. In vkolikor si prizadeva k dialektični totaliteti, je to neka teorija zgodovina celote, torej sveta, torej svetovne zgodovine, ali v tukaj poudarjenem smislu, teorija svetovne politike (ta "tukaj" se nanaša na samo Willmsovo delo - op. D.Š.). Drugače je še bistveno zatrditi, da Heglova "totaliteta" vedno ostaja neka odprta sistematika, odprta prihodnost, in da samo v tem smislu dialektika ostaja skupni princip svobode, zgodovine in znanosti." (nav. delo, str. 298)

OPOMBE

1 Problematiko odnosa med Fichtejevo teorijo in Heglovo kritiko smo obravnavali v zapisu "Subjekt svobode v Fichtejevi filozofiji", ki je bil objavljen v "Časopisu za kritiko ..." št. 2 v skupni izdaji s "PROBLEMI+RAZPRAVE"

2 Mislim, da te težave pristopa k Heglu v svojih kritikah določenih plati Hegla (kljub svoji večji bližnjosti Heglovi filozofiji, kot jo imamo v vsebinskem oz. substancialnem pogledu danes) demonstrira tudi Marx, saj v kritiki Hegla govori "Heglov jezik", oz. tudi navaja obsežne pasuse iz Hegla. Za kar gre je le to, da ni mogoče drugače pridobiti izkušnjo Heglove filozofije, kot ni na drugi strani mogoče kritizirati ekonomije brez rabe ekonomskih pojmov.

3 a) Poudariti kaže, da ta citat vsebuje tudi argumentacijo kritične obravnave W. Marxa v prejšnjem fragmentu.
b) Prevodi citatov so spričo ša zdaleč ne vpeljane delujoče filozofske terminologije Hegla v slovenščini dokaj nezanesljivi in so tako torej predvsem le "delovnega značaja".

4 Zaradi preglednosti obravnave tega problema, kaže izpostaviti to, da se bomo srečali s Heglovo implicitno kritiko dotedanjih meščanskih pojmovanj in realizacij svobode, kolikor je takšno kritiko mogoče izluščiti iz tkiva Fenomenologije. Skušali bomo namreč v Fenomenologiji izluščiti nekatere pojme, kateri obvladujejo celotno zgradbo heglovskega mišljenja in je spričo tega iskati v tej njihovi razvitosti (kar je njihova sintetičnost) tisto, kar je Marxova kritika imenovala "laž principa Heglovega sistema", kar kot kritična določitev nikakor ni neko povsem enoznačno in preprosto razvidno stališče do Heglove filozofije, saj implicira vsaj dvoje: a) princip (Uma), na katerem temelji filozofija se v svoji vgrajenosti v celoto izneveri tako, da se odpre njena trdna celovitost kot vprašljiva; b) če si mislimo akcent na sistemu gre za to, da celotna filozofija v svoji sistematičnosti končno v rezultatu falsificira svoj princip. In če nadalje v kontekstu teh razmislekov (prav nič paradoksno!) mislimo obe plati kot plati iz te določitve, s tem sploh ni Heglova filozofija "odpisana", ampak šele postavljena kot zavezujoča kajti od principa do sistema je najmanj marsikdaj filozofsko "možno" - ne nazadnje to, da Hegel misli na takrat aktualno konstituirajočo se meščansko družbo, kar zavezuje k izkušnji Hegla zaradi odprave te antagonistične gibljive "miselne vsebine". Nekje drugje kot v tej opombi, pa bi kazalo vprašati, kaj posreduje odpravo te "miselne" vsebine?

5 Hegel je v svojem času že zgodaj ugotavljal, da je Anglija zgodovinsko v zaostajanju, ker lastnina tam ni bila svobodna, ker država ni razvila profesionalnega uradništva, ker pravo ni bilo kodificirano, ampak ostaja tajno in v lasti neke korporacije, ker je kraljestvo bilo prešibko, da bi dovolilo

nujno transformacijo institucij brez pretresov in nasilja. Weil pripominja, da se Heglova politika, ki je v Angliji dolgo ostala neznana, dotika vseh točk na katere so se nanašale realizirane reforme v času 19. stol. z izjemo kraljevega vpliva.

CITIRANA LITERATURA

Adorno, Theodor W.: K subjektu in objektu - v: Časopis za kritiko znanosti ..., 7-8, Ljubljana 1975

: Tri studije o Hegelu, Sarajevo 1972

: Žargon pravšnjosti, Ljubljana 1972

Arendt, Hannah: On Revolution, New York 1965

Garaudy, Roger: Dieu est mort, Paris 1962

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M 1973

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/M 197o

: Werke in zwanzig Bänden (zlasti)
Band 2 - Jeaner Schriften (18o1-18o7)
Band 3 - Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M 197o

Lukács, György: Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins, Neuwied und Berlin 1971

Marx, Werner: Hegels Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M 1971

Schmidt-Joos, Siegfried; Barry Graves: Rock - Lexikon, Reinbek bei Hamburg 1973

Weil, Erich: Hegel i država (pet predavanja) - Sarajevo 1968

Willms, Bernard: Enteicklung und Revolution, Frankfurt/M 1972
: Revolution und Protest, Stuttgart, ... Mainz 1969

UDK: 141.82(45):94o.2(45)

Peter GRUDEN

O MATERIALISTIČNEM POJMOVANJU ZGODOVINE

Antonio Labriola

I.

Čeprav je prva pomembnejša preizkušnja pokazala njihovo ujemanje v praksi, pa teoretikov Druge internacionale ne smemo obravnavati pavšalno, kot brezlične elemente v sebi enotnega miselnega gibanja. Ni dovolj, da odkrijemo samo glavne značilnosti te "recepcije" marksizma, ki razkriva aspekt zastoja v delavskem gibanju. Če se ravnamo po znani Korschevi zahtevi, je potrebno teorijo soočiti s prakso, iz katere je izšla, in ki tvori okvir, iz katerega mišljenje ne more. Tu ne gre za individualno nesposobnost, temveč za socialni kontekst, ki v vsaki dobi bistveno določa meje njene teritorije: kajti mišljenje kot misleča bit je neločljivo od tistega, kar misli.

Socialne razmere v Evropi so bile ob koncu 19. stoletja zelo raznolike. Resda so bile socialdemokratske stranke, v okviru katerih so delovali najpomembnejši marksisti, najmočnejše v najbolj razvitih kapitalističnih državah (če izvzamemo Anglijo), toda tudi med temi so bile velike razlike. Ne gre pozabiti tudi razlik med posameznimi teoretiki, ki so se občasno distancirali od glavnega toka. Zato je potrebno poleg historičnega ovrednotenja teorije kot celote poiskati tudi tiste morebitne impulze, ki vsaj v slutnji presegajo svojo dobo.

Nerevolucionarno obdobje v drugi polovici prejšnjega stoletja je zahtevalo spremenjeno taktiko razrednega boja. Parlament je postal bojno polje, na katerem se je evropska socialna demokracija borila za drobtine z buržoazne mize. S prvimi uspehi na volitvah pa je bila načeta tudi revolucionarna strategija in perspektiva socializma se je vedno bolj odmikala v "najstvo", ter

v nekaj, kar prej ali slej mora priti. Socializem je postal predmet barantanja, ki se je izteklo v ugotavljanje, "ali se v nekem tovarniškem zakonu nahaja malo ali mnogo socializma."[1] Vprašanje revolucije je bilo odmaknjeno v nedoločeno prihodnost ali pa se je razkrojilo v vsakodnevnih praktičnih nalogah. Sistem ni bil več vprašljiv in posvetili so se njegovim izboljšavam. Totaliteta je bila izgubljena, revolucija pozabljena.

Italija je v tem času capljala za prvimi imperialističnimi silami in tudi delavsko gibanje je bilo še v povojih. V 9o. letih je bb carinski vojni s Francijo izbruhnilo več vstaj, ki pa niso bile organizirane in v njih tudi ni sodeloval industrijski proletariat. To so bili spontani upori proti sistemu, ki bi bil sposoben premagati ostankov predkapitalističnih struktur in korupcije ter odpraviti bede ljudstva, socialistična stranka pa ni znala najti stika z nezadovoljnimi množicami, ki so bile prepuščene same sebi. Siciljanski "fascii" so bili druga priložnost, ki so jo socialisti zamudili.

V takih razmerah se je Antonio Labriola iz abstraktnega socialista prelevil v "pravega socialdemokrata". Ti zametki delavskega gibanja, ki so oblikovali nekatera njegova temeljna stališča, so se nekako porazgubili in Labriola ni skrival razočaranja nad politiko socialistov. Prelom z njimi je bil zanj po svoje usoden. Umaknil se je v teorijo, kajti "praktična akcija v Italiji sedaj ni mogoča"[2], je pisal Engelsu.

Labriola predstavlja mejo, do katere so teoretiki Druge internacionale sploh lahko prišli, vendar je njegov prispevek kljub temu ostal v senci "velikih". Ko ocenjujemo njegove dosežke, je treba imeti pred očmi prav to politično in gospodarsko zaostalost Italije, ki se je spustila v imperialistično avanturo,

---

[1]R. Luxemburg, Socijalna reforma ili revolucija?, str. 49.
[2]LE; Scritti, str. 3o6.

"čeprav se je valjala v cunjah"[3]. Labriola se je povezoval z najnaprednejšimi miselnimi tokovi svojega časa, vendar se ni uspel popolnoma spustiti na nizka tla italijanskega delavskega gibanja. Razklanost med lucidnostjo v teoriji in neuspehom, da bi se približal političnemu življenju, nesposobnost, da bi med njima našel povezavo, je v veliki meri izraz pogojev, v katerih je deloval: teorija ni imela podlage, na kateri bi se kalila. Njegovi teoretski dosežki niso imeli podpore v praksi in s te plati so njegove sposobnosti ostale neizkoriščene. Tu je tudi glavni vzrok za njegovo usmerjenost v zgodovino, v kateri se je zelo suvereno gibal, hkrati pa tudi za zlom, ki se je jasno razodel ob konfrontaciji s sodobnim svetom.

Labriolina pot do Marxa je tekla zelo neobičajno, čeprav logično. Heglovska klima v Neaplju in vzgoja Bertranda Spavente sta v grobem utrli to pot, ki je akademskega profesorja in abstraktnega humanista počasi, a zanesljivo privedla k marksizmu. "Mogoče - celo brez mogoče - sem postal komunist zaradi (strogo) heglovske vzgoje"[4]. Prav ta vzgoja je Labrioli omogočila, da je postal izjema v tistih 5o. letih, ko "nihče ni razumel Marxa" (Lenin).

Svoje prvo delo je napisal že z 19. letom in že tedaj nakazal smer svojega razmišljanja. Pod heglovskim vplivom je odbil parolo "nazaj h Kantu" in postavil nasproti dualizmu koncept stvarnosti kot totalitete. Nato se je delno odpovedal heglovstvu - ne principu, ampak interpretaciji, ki jo je temu principu dala šola v Neaplju. Njegova antimetafizična usmerjenost, ki se pozneje obrne tudi proti samemu Heglu, je našla svoj ideal v Spinozinem naturalizmu, ki se uspešno zoperstavlja tako shematizmu kot abstraktnemu moraliziranju. Podobno je učinkoval na Labriolo tudi Vico z naturaliziranjem zgodovinskega pro-

---

[3]P. Togliatti, Izbrano delo, str. 658.
[4]LE; Scritti, str. 38o.

cesa, s čimer odbija vsako ločevanje človeka od sveta in zgodovine. Labriola sam priznava tudi velik vpliv herbartovske Völkerpsychologie, ki je utemeljila specifičnost psihičnih pojavov nasproti prirodnim ter jih skušala pojasniti z družbenim življenjem. Socialna psihologija, naturaliziranje zgodovine, princip totalitete - to so izhodišča, ki ostajajo tudi kasneje jedro Labrioline filozofije.

Tako se prične najplodnejše obdobje v njegovem ustvarjanju, ki pa je trajalo le dobrih 9 let. Zapustil je štiri eseje, več člankov in bogato korespodenco, ki najbolj osvetljuje okolje, v katerem je deloval. Prav to marksistično obdobje, v središču katerega so prvi trije eseji, je predmet pričujoče sestavka.

Antonio Labriola se je rodil leta 1843 v Cassinu. Po študiju filozofije in lingvistike je leta 1874 postal profesor filozofije na rimski univerzi. V tem (predmarksističnem) obdobju se je posvetil filozofiji šolskega značaja, najpomembnejša dela pa so: La dottrina di Socrate, secondo Senofonte, Platone e Aristotile (1871), Morale e religione (1873), Della libertà morale (1873), Dell'insegnamento della storia (1876). 1890-95 se je pod močnim vplivom Engelsa približal marksizmu in v letih 1895-97 so zapored izšli prvi trije Eseji o materialističnem pojmovanju zgodovine. Drugi pomembnejši spisi iz tega obdobja so še Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico (1902), L'Università e la libertà della scienza (1897), leta 1904 pa je začel s pisanjem četrtega eseja, ki pa je zaradi smrti istega leta ostal nedokončan. B.Croce je kasneje izdal Scritti varii di filosofia e politica (1906) in Letere ad Engels (1924).

II.

Osrednje mesto Labriolinega razmišljanja zavzema zgodovina. Vse, kar ima pomen za človeka, je vezano na zgodovino in v njej najde svojo razlago. Delajo jo ljudje sami in zato so tudi njena merila lahko le v njej sami. Zgodovina tvori rdečo nit v vseh Labriolinih spisih, predvsem pa v njegovih štirih Esejih o materialističnem pojmovanju zgodovine.

Prvi esej[5] je objavil šele v svojem 52. letu. V njem skuša na genezi Komunističnega manifesta razčleniti pojav marksizma, kar v bistvu sovpada. Labriola v nobenem trenutku ne pozablja na zgodovino in vsak problem zastavlja strogo historično. Principa imanentnosti in totalitete sta osnovna za razumevanje človeške zgodovine in Labriola ima stalno pred očmi njeno specifičnost, ki je bila ortodoksom v glavnem tuja. Vicov impulz, ki ga je poudaril tudi Marx, ostaja vseskozi prisoten, čeprav se Labriola ne more znebiti neke vrste determinizma in fatalizma, ki se mi zdi da pokaže svoj pravi značaj v vprašanju o dialektiki, predvsem v razmerju do Engelsa. "Človeški rod živi samo v zemeljskih razmerah in nemogoče si ga je zamisliti presajenega drugam"[6]. To pomeni, da so merila človeka lahko le človeška in da je pridiganje njegove nemoči pred vesoljem navadna ideologija, nekak znanstveni panteizem, ki dejanske sile zgodovine prenaša v kozmos.

"Človek ne preživlja več zgodovin v istem času, ampak vse te domnevne različne zgodovine (umetnost, religija itd.) tvorijo eno samo."[7] Labriola ni poznal Nemške ideologije, in vendar je njegov nazor v tej točki identičen z Marxovim in Engelsovim. Zgodovina ni težko breme, ki bi ga različni faktorji vlekli za

---

[5]In memoria del Manifesto dei Comunisti

[6]Del materialismo ...; Saggi, str. 89.

[7]Isto, str. 146.

sabo in tudi ni manihejsko ujeta med nasprotne principe: "Zgodovina v resnici ne temelji na razliki med resničnim in neresničnim, pravičnim in nepravičnim in še dosti manj na najbolj abstraktni sintezi med možnim in realnim; kot bi stvari bile na eni strani in bi imele na drugi strani v idejah svoje sence in prikazni. Zgodovina je vsa iz enega kosa in temelji vsa na procesu oblikovanja in preoblikovanja družbe."[8] Le v zgodovini sami moramo odkriti predpostavke njenega razvoja, ona sama skriva sile, ki jo vzgibujejo. Labriola zavrača vsak transcendenten princip in izgleda, kot bi imel v mislih Croceja, ki je pojasnjeval izvor presežne vrednosti (tu naj bi Marx po njegovem napravil logično (!) napako) s primerjavo med abstraktno delavsko in kapitalistično družbo, ko pravi: "Imamo eno samo zgodovino; realne zgodovine, tiste, ki se je dejansko zgodila, ne moremo primerjati z neko drugo, ki je zgolj možna."[9]

Spoznanje prave narave človeške zgodovine leži v osnovi kritičnega komunizma, kot tudi imenuje Labriola marksizem. Novo pojmovanje zgodovine sámo je nastalo kot historični produkt - ko je postala jasna relativnost ekonomskih zakonov, hkrati pa tudi njihova relativna nujnost. Buržoazna doba je poenostavila temeljna protislovja v družbi in jih reducirala v čisto "prozo", obenem pa je porodila klasično ekonomijo, ki pomeni samospoznanje buržoazne družbe do tiste točke, ko bi morala priznati lastno negacijo. Kritični komunizem je nadaljevanje in kritika buržoazne znanosti in v njem se je človek prvič zavedel predpostavk svojega bivanja in mišljenja. Teorija je našla v praksi svoj razlog in svoj smoter in s tem kritično presegla svojo ideološko fazo. Zdi se, da Labriola v tem smislu govori o marksizmu kot o elementih nove in <u>definitivne filozofije zgodovine</u>.

---

[8] In memoria ...; Saggi, str. 16.
[9] Isto, str. 55.

Kritični komunizem je zavest o lastni nujnosti; njegova moč je v tem, da lahko pojasni svojo genezo in s tem tudi neha obstajati kot upanje. Presegel je vse dotedanje doktrine: "To pa ne pomeni, da so tiste doktrine in poskusi bili naključni, zaman in odveč. Ničesar ni absolutno iracionalno v zgodovini."[10] Tudi ga je nemogoče razumeti, ne da bi v mislih prehodili pot nastanka in izginotja teh doktrin. Zrelost teorije je v tem, da lahko pojasni svoj nastanek z lastnimi principi, nasproti naivnemu mišljenju, ki tega ne zmore in ki se razkroji, ko se pojavi kritika spoznanja. Kritični komunizem je postal znanost: njegov predmet je človekov svet, njegova narava je historična. Obrnil se je k stvarem in odkril protislovja, ki so ga porodila. Nekritične izmisleke je nadomestil s pozitivnimi silami, z ljudmi v njihovih različnih socialnih situacijah. Pozneje bo Korsch podobno odkril znanstveni princip Marxovega in Engelsovega "komunističnega pogleda na svet ravno v kritičnem uničenju vseh takih ideoloških in doktrinarnih samoprevar in v sprevidu, apliciranem na obče in torej tudi na materialističnodialektično pojmovanje sâmo, da je vsa znanstvena teorija le proizvod samega historičnega gibanja."[11] Tudi Labriola pravi, da je kritični komunizem lahko le kritično dopolnjen, vendar - kot bo pokazano pri problemu genetične metode - meri drugam.

Kritični komunizem se pojavlja zdaj kot marksizem, zdaj kot historični materializem, drugič je marksizem element filozofije zgodovine, ki je drugod spet implicitna marksizmu. To so momenti, aspekti istega historičnega procesa. Kot celota je historični materializem teorija proletarske revolucije, toda njegov pomen ni samo v tem: "Ta nauk je revolucionaren z dveh aspektov: najprej, ker je odkril razloge in načine razvoja proletarske revolucije, ki je v toku; in zato, ker si prizadeva najti vzroke in pogoje razvoja vsake druge socialne revolucije, ki

---

[10] In memoria ...; Saggi, str. 22.

[11] K. Korsch, Materialistično pojmovanje zgodovine, str. 74.

se je dogodila v preteklosti, v tistih razrednih nasprotjih, ki so dospela do določene kritične točke zaradi protislovja med produkcijskimi oblikami in razvojem produkcijskih sil."[12] Je zavest o razpletu in izhodu razrednih bojev, ki se v sodobni družbi "zožijo in reducirajo predvsem na boj med kapitalistično buržoazijo in fatalno proletariziranimi delavci."[13] Ne izdeluje revolucij in uporov. Je eno s proletarskim gibanjem in ga podpira v polni zavest svoje povezanosti z njim. Ne producira višjega sloja voditeljev revolucije. "Je samo zavest te revolucije in predvsem, v določenih pogojih, zavest njenih težav."[14]

Ta kritika zadeva èlitizem, ki ga najdemo npr. pri Kautskem. Labriola ne bo nikoli postal vzgojitelj delavskega razreda, ker se zaveda, "da mora vzgojitelj sam biti vzgajan" (3. teza o Feuerbachu). To spoznanje je zelo daljnosežno, če se spomnimo le teorije o prosto lebdeči inteligenci (Mannheim), v kateri je mišljenje odtrgano od svojega substrata in ideološko "ukazuje" stvarnosti, ter na Leninovo stališče o vnašanju socialistične zavesti v proletariat od zunaj, s katerim so pometli šele dogodki leta 1917. Labriola tu navezuje na revolucionarno delovanje in ugotavlja, da osvojitev politične oblasti ne more biti delo drugih v imenu proletariata, kajti "zapletenost sodobne

---

[12] Del materialismo ...; Saggi, str. 93.

V najnovejšem domačem prevodu (D.Dujmić, Beograd 1976) je smisel tega stavka takole spremenjen: "To je učenje dvojako revolucionarno: prvo, time što je pronašlo uzroke i načine razvitka proleterske revolucije, koja je in fieri, i drugo, što i u svim drugim socijalnim revolucijama koje su se dogodile u prošlosti nastoji da pronađe uzroke razvitka onih klasnih suprutnosti koje su dostigle izvesnu kritičku tačku zbog protivrečnosti između načina proizvodnje i razvitka proizvodnih snaga." (str. 41; podčrtal P.G.)
Tudi drugod je prevod precej netočen, na kar bom ponekod še opozoril. (Med drugim je zgrešen tudi naslov eseja; V.Korać v predgovoru ponavlja to napako. Pravi naslov se ne glasi "La concezione materialistica della storia", temveč "Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare".)

[13] In memoria ...; Saggi, str. 17

[14] Isto, str. 4o.

države kaže, da ni dovolj nenadna okupacija Hotela de Ville, da bi lahko vsilili ljudstvu voljo manjšine, pa čeprav je ta pogumna in revolucionarna."[15] Diktatura proletariata ne more temeljiti na manjšini in predvsem ne more uspeti z enim udarcem. Labriola se pridružuje Marxu iz Osemnajstega brumaira: "Nasprotno pa proletarske revolucije, kakršne so revolucije 19. stoletja, nepretrgano kritizirajo same sebe, se neprenehoma ustavljajo v svojem lastnem toku, povračajo se k navidez doseženemu, da bi začele spet znova ..."[16] Tudi Korsch poudarja to Marxovo in Engelsovo stališče, da vodi iz kapitalistične v komunistično družbo "samo revolucija, ki jo mora uresničiti praktična človeška dejavnost, česar pa si ne smemo zamišljati kot "brezčasoven" prevrat, marveč dosti prej kot dolgo obdobje revolucionarnih bojev ..."[17] Revolucija torej ni nekaj drugega kot razredni boj, niti ni njegov zaključek v kronološkem smislu. Je permanentno revolucioniranje, njegova strategija pa je prevrat obstoječega sistema. Prav v tem smislu razlikuje Marx med buržoaznimi in proletarskimi revolucijami: zmaga je na koncu revolucije.

Tu se razkrije skrivnost evolucionizma, ki hoče revolucijo brez boja, kot produkt evolucije, in reformizma, ki se ji odpove v korist posameznih izboljšav. "Ta enostranski socializem (Proudhonov - P.G.), ki ni ozko utopičen, izhaja iz predpostavke, da zgodovina dovoljuje errata-corrige brez revolucije."[18] Iz reformističnega tabora prihaja tudi ideja o "preuranjenosti" revolucije. Rosa Luxemburg piše: "Prvič, ne moremo si niti zamisliti, da bi se tako mogočen prevrat, kot je prehod družbe iz kapitalistične v socialistično ureditev, lahko odigral naenkrat z zmagovitim udarcem proletariata. To predpostaviti kot možno bi pomenilo izražati popolnoma blankistično pojmovanje. Socialis-

---

[15] In memoria ...; Saggi, str. 43.
[16] MEID III, str. 457.
[17] K. Korsch, Marksizem in filozofija, str. 1o2.
[18] In memoria ...; Saggi, str. 59.

tični prevrat predpostavlja dolgotrajen in uporen boj, pri čemer bo proletariat gotovo večkrat vržen nazaj, tako da bo prvič, če govorimo s stališča končnega rezultata celotnega boja, nujno prišel prezgodaj na oblast."[19]

Heglovska vzgoja je vplivala, da Labriola nikoli ni izpustil izpred oči totalitete historičnega procesa in da tudi pozneje kljub nekaterim zgrešenim zaključkom ne bo odstopil od zahteve po revolucionarni spremembi družbe. Ostro loči med taktiko in strategijo. V spoznanju, da delavska zakonodaja izvira iz potrebe razvijajoče se buržoazije in ne iz njenega razumevanja položaja delavcev, se približa Engelsu: "V tisti meri pa, kot se je ta napredek pojavljal, je postajala navidezno tudi velika industrija moralna ..." "Vse te koncesije pravičnosti in človečanske ljubezni so bile v resnici samo sredstvo za pospešitev kopičenja kapitala v maloštevilnih rokah in za dušitev manjših tekmecev, ki brez takega posebnega zaslužka niso mogli živeti..." "Tako je izginil truck iz tovarniških okrajev."[20] Toda navidezne zastranitve revolucije se sprevračajo v njene akterje. Razširjanje volilne pravice in svoboščin je pomagalo pri oblikovanju samostojnega proletarskega gibanja; proletariat se skozi prečiščene družbene odnose zave, da on v resnici tvori osnovo družbe in da je resnico moč dojeti le iz njegove perspektive ter da se ne more osvoboditi, ne da bi ukinil vsako gospostvo. Tudi silovita reakcija iz leta 1848 je imela svojo vlogo: opravila je obenem s staro zarotniško revolucionarno taktiko.

Toda vse to so le predpostavke osvobajanja delavskega razreda, njegove napredujoče samozavesti in političnega organiziranja. Labriola jih nikoli ne bo zamenjal s smislom revolucionarnega gibanja.

---

[19] R.Luxemburg: Socijalna reforma ili revolucija?, str. 91.

[20] F. Engels: Položaj delavskega razreda v Angliji. Predgovor 1892. MEID I, str. 539-40.

III.

Historični materializem je negacija vsake ideologije in tudi njegov smisel je predvsem v odnosu do ideologij, katerim se je zoperstavil. Toda ideologije niso goli izmisleki, ampak so nujne stopnje v razvoju človeškega mišljenja, ki imajo svoje razloge v praksi. "Pomembno dejstvo je, da si je zgodovina sama nadela te zastore."[21]

Labriola sluti, da imajo ideologije svoj izvor v delitvi dela, ko posamezniki, ki živijo v ozkem krogu refleksnih in sekundarnih produktov civilizacije, podvržejo vse ostalo subjektivnim pogledom, ki se formirajo v tem okolju. Toda ti produkti "niso sredstvo in instrument za razlago zgodovine, temveč tisto, kar je treba šele pojasniti."[22] Historični materializem je zgodovino razgalil: snel je ovoj, ki si ga dejstva natikajo, ko se dogajajo. Njegova naloga je kritika zgodovinskih osnov, ki sestoji v tem, da dopustimo učinkovanje današnje zavesti na pretekle družbene pogoje. Historični materializem je tudi negacija vsakega racionalizma, če razumemo pod tem nazivom tisto pojmovanje, ki meri stvari ob kakršnemkoli idealnem merilu. Ne upor materialnega človeka proti idealnemu, temveč odkritje dejanskih gibalnih sil človeške zgodovine. Na ta način razume Labriola tudi "naturalizacijo zgodovine", ki naj bi izražala po njegovem posnetek kritike vseh ideologij.

Kritika ideologij je v esejih ves čas prisotna. 6. poglavje drugega eseja govori o teoriji faktorjev, ki jo Labriola imenuje poldoktrino. Le ta nastane z abstrakcijo in generalizacijo neposrednih aspektov gibanja pojavnosti in je v tem enaka vsem drugim empiričnim načelom. Teorija faktorjev je rezultat potrebe po orientaciji v zapletenem dogajanju v družbi. Faktorji so nekaj, "kar je dosti manj od resnice, toda mnogo več od enostav-

---

[21] Del materialismo ...; Saggi, str. 81.
[22] Isto, str. 92.

ne zmote."[23] V neki točki historičnega procesa pa se ti faktorji spremenijo v momente ali aspekte enotnega spoznavnega kompleksa. V tem se pokaže njihov dejanski pomen v formiranju historične znanosti, v kateri najdejo svoj konec in svoj smisel. Napredujoče izkustvo poraja vse večjo diferenciacijo disciplin, hkrati pa nastaja potreba po njihovi enotnosti in sistematiziranju. Tega ni moč doseči z absolutiziranjem enega faktorja. Ekonomizem ni nič manj ideološki, temveč je še bolj nevaren, kajti "mnogi pogosto zamenjujejo zgodovino ekonomije, historično ekonomijo in historični materializem."[24] Labriola zavrača tudi koncept socialnega organizma, čigar vrednost je čisto analogijska. "Zakaj le ta (domneva - P.G.) zakriva razumevanje historičnega gibanja kot porajajočega se iz imanentnih družbenih zakonov in s tem izključuje samovoljo, transcendentno[25] in iracionalno."[26]

Tudi pretekle oblike komunizma so bile ideološke. Toda izražale so protislovja in se upirale obstoječim sistemom z visoko zavestjo o pravičnosti in kritični komunisti ne smejo dopustiti, da bi ti poskusi ostali brez učinka. Njihova ideološkost je bila v tem, da se niso zavedali narave protislovij, proti katerim so se upirali. Šele kritični komunizem je odkril skrivnost zgodovine in ohranil vrednost utopizma, tako da ga je kritično pojasnil: regresivno je v mislih obnovil zgodovino ter vsaki obliki mišljenja določil mesto in pomen, obenem pa pojasnil pot svojega nastanka.

Labriola se loti tudi verbalizma. Ne zadovolji se z enostavnim reduciranjem tega pojava na družbene vzroke, marveč skuša najti mediacijo v psihološki sferi: "Zakaj jezik, brez katerega ne bi mogli priti do njegove preciznosti (mišljenja - P.G.),

---

[23] Del materialismo ...; Saggi, str. 107.
[24] Isto, str. 150.
[25] V beograjskem prevodu stoji "transcendentalno" (str. 60).
[26] Del materialismo ...; Saggi, str. 109.

niti formulirati njegovega razodevanja, obenem ko izgovarja spreminja to, kar izraža in ima zato vedno v sebi kal mita."[27] Toda verbalizem je nekaj drugega kot mit jezika, ki je nesposoben poistovetiti se z mišljenjem. Verbalizem je metafizika jezika. Namesto genetičnega obravnavanja besed nastopajo le te kot fiksne kategorije, ki niso več sposobne ponavljati in slediti gibanju stvari. Nehajo biti funkcije in postanejo stvari. Verbalizem ubija dialektiko jezika. Labriola tu anticipira kritiko nacističnega žargona pri Adornu, hkrati pa naveže na Marxa. Verbalizem, ki ga obujajo k življenju tako psihološke napake, mitologija, religija kot fanatizem, je najzadnje utemeljen v dejanskem življenjskem procesu ljudi, ki se jim njihovi lastni produkti postavljajo nasproti kot tuje sile.

Labriola je ponovno odkril pojem fetišizma: "Tisti denar, ki iz običajnega sredstva za menjavo, kar predvsem je, postane kapital, le vkolikor je v povezavi s produktivnim delom, ali morda tisti denar ne postane v domišljijo ekonomistov kapital ab origine, ki po vrojeni naravi poraja interes?"[28] Njegov premik fetišizma, ki je tesno povezan z verbalizmom, v ideologijo ima nadaljevanje v frakfurtski šoli. Tu so ga utemeljili s samostojnostjo produkcijskih sil, ki so same postale agens razredne družbe in s tem samo ponavljajo ideološkost zavesti. Nasprotno pa meni Korsch, da so po Marxovem in Engelsovem pojmovanju lahko ideološke le pravne,politične in druge oblike zavesti, ne pa tudi fetišizem blaga.

Ne vem, ali lahko govorimo o ideološkosti produkcijskih sil in fetišizma ekonomskih kategorij. Vendar pa je gotovo, da produkcijske sile niso nevtralen substrat, na katerem bi se izmenjavale različne družbene oblike. Revolucija mora ukiniti tudi buržoazni značaj produkcijskih sil in ni dovolj, da se jih polasti v stari obliki. Seveda pa to ni enkratno dejanje, ampak

---

[27]Discorrendo ...; Saggi, str. 214.
[28]Isto.

proces, ki se vključuje v tok revolucije.

Spoznanje, da ima tudi narava svojo zgodovino, je porodilo ideologijo evolucionizma, ki je človeški svet spremenil v podaljšek narave. Evolucionizem je evolucijo spremenil v Evolucijo. Je slepa predstava o univerzalnem razvoju, ki postavlja sebe kot imperativ in s tem nekritično opravičuje vsako formo prihajajočega. Je shematičen, ne empiričen, za njim pa stoji Kantova stvar na sebi. Beseda evolucija ne izraža akta razumevanja, temveč nerazumljivo. "V tem pojmovanju ni mogoče pojasniti ničesar več, ker objekt, ki naj bi ga pojasnili, postane kriterij razlage."[29]

Razvoj človeka seveda predpostavlja prirodni substrat, toda njegov napredek ni delo narave. Napredek tudi ni nekaj notranjega, kot npr. razvoj intelekta, ampak je razvoj mišljenja tesno povezan z napredkom socialnih odnosov, ki so sami produkt delitve dela. Tudi pri kritiki socialdarwinizma Labriola opozori na posredovanje, ki ga tvorijo produkti človekovega dela med njim in naravo ter na kvalitativno različnost razrednega boja od boja za obstanek. Zato tudi ovire progresa niso v naravi.

Vendar pa je Labriola pozabil na drugo plat odnosa med človekom in naravo. "Naturalizacijo" zgodovine mora dopolniti humanizacija narave. Labriola spozna, da ima pomen za človeka le "historizirana" narava, toda ne vidi, da narava ni dana enako vsem oblikam človeške družbe. Človek jo mora humanizirati, če naj humanizira sebe, kajti njegova mistifikacija ne zadeva le njega. Obenem je mistificiral tudi naravo: v evolucionizmu, v Heglovi naravi brez zgodovine, v empirizmu, v rasizmu. Demistifikacija je neločljivo povezana z odpravo razredne družbe.

Labriola sicer govori o historizaciji narave, vendar ne gre

---

[29] I problemi ...; Scritti, str. 21.

dlje od ugotovitve, da narava ni več enkratna kreacija ali pa fiksno dejstvo; to pa je ugotovil že Darwin. Mnenja je, da je darwinizem v širšem smislu analogen historičnemu materializmu kot koncept razvoja. Čeprav je morda ta teza samo terminoliško neposrečena (ko je Engels na Marxovem grobu v svojem govoru primerjal Marxovo odkritje z Darwinovim, je govoril o pomenu in ne o morebitnem razvijanju Darwinove teze), pa se mi zdi, da opozarja na "naturalizacijo" zgodovine pri Labrioli. On sam sicer meni, da nima zveze z biologizmom, kar tudi drži, vendar pa cilja na imanentne zakone v družbi, ki se ne "ustavijo" niti pred proletarsko revolucijo. Zdi se mi, da ima determinizem pri Labrioli globlje korenine in da ga ne moremo pojasniti z njegovim upiranjem reformizmu.[30]

Labriola je načel problem odnosa med znanostjo in filozofijo pod vplivom Anti Dühringa. V svojem predmarksističnem obdobju je pojmoval filozofijo le kot metodologijo posebnih znanosti. Pod Engelsovim vplivom pa postaja filozofija vse bolj znanstvena in znanost vse bolj filozofska. V govoru ob otvoritvi novega akademskega leta v novembru 1896 je dejal, da "mora filozofija nehati obstajati v študijskem načrtu kot nekaj izvenznanstvenega in skoraj kot preostanek sholastične tradicije."[31] Nastopil je proti vsaki anticipaciji mišljenja nad mišljenim, ker "naša dejanja in naše misli so subjekt in objekt, meja in del, medij in zaključek nujnega in neprekinjenega razvoja."[32]

Filozofija tako postane imanentna znanost in izgubi svojo samostojnost. Znanstvenost filozofije pomeni, da je "imanentna stvarem, o katerih filozofira."[33] Toda znanost v nobeni točki

---

[30] Tako meni F. Sbarberi, ki tudi oportunistična stališča pri Labrioli pojasnjuje zgolj s skromno daljnovidnostjo (A.L., Scritti filosofici e politici; Il marxismo di A. Labriola).

[31] L'Università ...; Scritti, str. 874.

[32] Isto, str. 890.

[33] Discorrendo ...; Saggi, str. 207.
G.Gentile jemlje to trditev kot metaforo; po njegovem mnenju bi se lahko vsaka filozofija proglasila za imanentno stvarem.

svojega razvoja ne more postati zmagovalec ali dedič filozofije. "Tendenca današnjega časa je popolno poistovetenje filozofije, oziroma zavestno kritične misli, z materijo vedenja, oziroma popolno odpravljanje tradicionalne razlike med znanostjo in filozofijo: toda ta tendenca največkrat ostane preprosti desideratum."[34] Izgleda, da je Labriola tu previdnejši od Engelsa, ki postavlja izginotje filozofije v bližnjo prihodnost, ker njuno poistovetenje ostaja tendenca. Bistvo Labriolinega razmišljanja je zajeto v naslednjem stavku: "Če bi se moral omejiti na aforistične izraze, ki so lastni veroizpovedi, bi dejal tako: a) ideal vedenja mora biti izginotje nasprotja med znanostjo in filozofijo; b) ker pa se (empirična) znanost stalno razvija in se množi tako v gradivu, kot v stopnjah, obenem pa diferencira duhove, ki jih gojijo posamezne smeri, in se je na drugi strani akumulirala in se stalno akumulira pod imenom filozofije vsota metodičnih in formalnih spoznanj; c) tako nasprotje med znanostjo in filozofijo ostaja in bo ostalo kot meja in vedno provizoričen moment, ki bo pokazal, da se znanost stalno razvija in da v ta razvoj v veliki meri vstopa samokritika."[35] Ko govori o vsoti metodičnih in formalnih spoznanj, ima v mislih Engelsovo logiko in dialektiko: "Pod imenom logike in dialektike razumem seveda vso posebno metodiko posameznih znanosti; hočem reči o aktu in napredovanju spoznavanja in mišljenja v vseh povezavah z izkustvom in opazovanjem."[36] To naj bi bila tudi izvirna vsebina filozofije.

Pomen, ki ga ima odpravljanje nasprotja med znanostjo in filozofijo pri Labrioli, je v poskusu, da se znanosti sname ideološka krinka, ki je v iluziji, da lebdi nad razrednimi nasprotji in interesi. Znanost je vedno družbena in kot taka ujeta v meje vsakokratnih družbenih odnosov. Tako znanost kot njen objekt sta produkt svojega časa in ni neke stvari na sebi, ki bi

---

[34] Discorrendo ...; Saggi, str. 217-18.
[35] Discorrendo ...; Saggi, str. 218.
[36] LE, Scritti, str. 395.

bila njen večni predmet. Objekt postane objekt šele tedaj, ko zbudi človekov interes. Dokler obstaja samorasla družba, bo znanost vedno prepričana, da stoji nad njenimi protislovji in nad filozofijo, obenem pa bo svoje temelje nevede gradila na filozofiji najslabše vrste. Emancipirana znanost ne sme biti indiferentna do svojega objekta. Zavzeti mora kritično stališče, tako da se najprej vpraša po lastnih predpostavkah.

Vseskozi je mogoče opaziti, da Labriola uporablja pojem ideologije v strogo Marxovem in Engelsovem smislu, zato deluje tembolj bizarno Plehanovljeva obramba "marksizma" pred Labriolo, ki da pri razlagi nekaterih pojavov ni dovolj upošteval, da "z nastajanjem, spreminjanjem in razpadanjem asociacij idej pod vplivom nastajanja spreminjanja in razpadanja določenih kombinacij družbenih sil si lahko v precejšnji meri lahko razložimo zgodovino ideologij."[37] Prav pri Plehanovu se izgubi razlika med ideologijo in pravilno zavestjo. In tudi če bi Labriola premočno poudaril vlogo tradicije in simbolizma pri "kavkaškem plemenu", pa Plehanov s svojo kritiko razkriva, da je sam dosti dlje od Marxa kot Labriola.

IV.

Že v spisu "I problemi della filosofia della storia" iz leta 1887 je Labriola skušal razjasniti pomen filozofije zgodovine. Tedaj jo je označil kot raziskovanje principov in metod historičnih znanosti, torej kot nekako podvrsto splošne filozofije, ki je kritika principov spoznanja. Toda že v spisu "Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico", ko se zopet povrne na to vprašanje, se skuša osvoboditi formalizma: filozofija zgodovine postane interpretacija zgodovinskega dogajanja. "Vsakokrat, ko govorimo o filozofiji zgodovine, razumemo s tem principe, za katere menimo, da so vodilni v sosled-

---

[37] G.V.Plehanov, Izbrani spisi, str. 135.

ju dogodkov in ki nam, ko so odkriti, pomagajo razumeti same dogodke."[38]

Filozofija zgodovine torej nam omogoči, da raziskovanje zgodovine ne podleže subjektivizmu. To je potrebno, "ker ni zgodovinarja, ki bi bil resnično nepristranski, kajti da bi to postal, bi moral ostati izven vsakega stališča, kar pa nasprotuje naravnemu položaju intelekta, kot naravnemu položaju očesa."[39] S tega vidika je absurdno postavljati vprašanje, ali je zgodovina znanost ali umetnost, ker tvori njuno osnovo. Toda znanstvenost raziskovanja ne vpliva na njegov cilj, ki ostaja pripovedovanje, vendar pa "dojemanje prečiščenih dejstev kljub temu odvisi od tiste implicitne ali eksplicitne filozofije, ki jo zgodovinar vnaša v temelj svoje interpretacije."[40] Torej: dejstvo postane dejstvo šele tedaj, ko ga vključimo v neko teorijo. Labriola meri na čisto znanost in na čista, pozitivistično prečiščena dejstva, ki jih tudi sam pozitivizem interpretira po svoje že ob naštevanju.

V to tematiko se vključuje tudi polemika s Crocejem ob priložnosti, ko je le ta napisal recenzijo tretjega Labriolinega eseja. Croce ločuje med čisto in aplicirano znanostjo, med ekonomskim in moralnim človekom, med bitjo in najstvom. Labriola je z dualizmom kantovskega tipa opravil že v svojih mladostnih spisih in imenuje te distinkcije "tradicionalni sholasticizem" ter se vprašuje: "Žival na sebi, poleg vseh drugih vidnih in pokaznih (ostensibili) živali?"[41]

Croce ločuje teorijo od prakse. Njegova abstraktnost na eni strani se dopolnjuje s hedonizmom na drugi. Poleg tega pa skuša pritegniti še Marxa in Labriola pripominja: "Croce je v resnici prisiljen predrugačiti Marxa - ne bom rekel če mnogo ali

---

[38] Storia ...; Saggi, str. 321.
[39] Isto, str. 324.
[40] Isto.
[41] Postscriptum...; Saggi, str. 285.

malo - da bi njegovi principi bili videti združljivi z neizpodbitnimi trditvami hedonizma."[42] Crocejeva interpretacija ubija dialektiko in Marx kot revolucionar je degradiran v političnega agitatorja. Nasproti materialistični metodi, ki je zanj metafizična, postavlja Croce kot edino veljavno racionalistično dedukcijo. Materialistično pojmovanje zgodovine ne more biti niti materialistično niti spiritualistično, ampak je lahko le empirični kanon za interpretacijo zgodovine. Ker Marxova teorija nima zveze s prakso, njena ovržba ne vpliva na revolucionarno delovanje. Vrednost marksizma je torej le "pragmatična in ne znanstvena in kot znanost je ponujal le psevdoekonomijo, psevdofilozofijo in psevdozgodovino."[43] Historični materializem je zavest o določenem družbenem ustroju, o življenjskem izkustvu, zato je aproksimativen in ga ni mogoče dojeti abstraktno.

Croce je bil v nekem smislu Labriolin učenec. Izhajal je iz Herbarta in Hegla in prevzel njune pomanjkljivosti, ne da bi bil deležen njunih prednosti. Labriola priznava, da Croce ni bil nikoli pravi socialist, ampak je ostal vedno "literat, indiferenten do političnih bojev" in "kontemplativni epikurejec", ločitev teorije od prakse pa ga je privedla do "težav v preliminarnem pojmovanju vsakega znanstvenega problema, zaradi katerih je ostal nerazumljen ne samo Marx, temveč tri četrtine sodobne misli."[44]

Polemika s Crocejem je postala pomembna ob "krizi marksizma", v katero so bili poleg Croceja vpleteni tudi Bernstein, Sorel in še nekateri. Labriola se je odločno distanciral od njih, vendar pa je spregledal bistvo krize in jo označil za običajen komplot. Crocejevo ime je bilo tedaj tesno povezano z Labriolinim; dolgo časa je veljal za socialista, kriza pa je odkrila

---

[42] Isto, str. 289

[43] B. Croce, Come nacque e come mori il marxismo teoretico in Italia; v A.Labriola, La concezione materialistica dela storia, str. 309.

njegovo buržoazno naravo ter razgalila dejansko stanje v italijanskem socialističnem gibanju.

Poleg tesnih intelektualnih stikov s Crocejem (in enostranske korespodence s Sorelom) je Labriola v letih 189o-95 vzdrževal stalno in bogato korespodenco z eEngelsom. Glavna tema pisem je bil politični položaj Italije, ponekod pa se Labriola dotika tudi filozofskih problemov.

V pismu junija 1894 prvič eksplicitno pojasni razliko med dialektično in genetično metodo: "Z besedo dialektika izrazimo samo formalni aspekt (ki je bil za Hegla kot ideologa vse). Z izrazom genetično pojmovanje pa tako darwinizem kot materialistično pojmovanje zgodovine in vsaka druga razlaga stvari, ki se razvijajo in formirajo, zavzame svoje mesto. Hočem reči, da izraz genetična metoda pušča neprizadeto[45] empirično naravo vsake posamezne formacije."[46] Ta obrat, ki ga Labriola daje dialektiki, ima izvor v kritiki heglovskega shematizma. To je bilo dovolj, da so nekateri avtorji dojeli genetično metodo kot nasprotno heglovsko-engelsovski koncepciji dialektike. Labriola resda opozarja, da bi Anti Dühring lahko privedel do vprašljivih zaključkov, toda prav v preprečevanju teh morebitnih zmot je treba iskati enega od vzrokov za Labriolin predlog o preimenovanju dialektike. Zadeva pa se tukaj še ne konča: Labriola skuša dialektiko rešiti shematizma, hkrati pa ji na tihem da novo (svojo) obliko. Njegova dialektika ni skupaj z Engelsovo nasprotna Marxovi, kot bi nekateri radi dokazali, ampak je usmerjena v interpretacijo - in kar se tiče tega aspekta je kritika shematizma upravičena. Poudariti pa je treba, da leti na Engelsa le toliko, kolikor posamezne formulacije v njegovih poznih delih dopuščajo dvosmerno interpretacijo (kar se v resnici precej pogosto dogaja). Labriola ne prodre do bistva dia-

---

[44] Postscriptum...; Saggi, str. 289.

[45] Labriola uporablja izraz "impregiudicata", ki pomeni tudi nedotaknjena, neomadeževana, neomejena, v tem kontekstu pa gre za empirijo, ki ji genetično pojmovanje dà učinkovati nase.

[46] LE; Scritti, str. 393.

lektike in se ustavi na pol poti med Heglom in Marxom. Genetična metoda pozabi na revolucionarno prakso, njena naloga postane razlaga zgodovine in najbrž je Engels prav v tem smislu zavrnil Labriolin predlog.

Mnenja o Engelsovem vplivu na Labriolo in sploh o njegovih poznih delih so zelo deljena. Največkrat smo priče dvoumljenju, ali se je Labriola bolj oslanjal na Engelsa ali na Marxa. Predmet spora je tu Engels in ne Labriola, kajti vprašanje, kateri od velike dvojice je bil Labriolin učitelj, se izteče v zaključek o vrednosti Labriolinega prispevka. Giuseppe Bedeschi npr. meni, da je Engelsov vpliv povzročil, da gre pri Labrioli občasno v izgubo marksizem kot kritika meščanske družbe in da postane nekaj širokega, generičnega. Toda kakšna je bila dialektika Labriole pred Engelsovim vplivom? Ali ni njegovo pojmovanje odnosa med metafiziko in dialektiko, ki ju Engels postavlja drugo proti drugi, ostalo znotraj dialektike, kot jo je dojel sam? ..."teorija je posnetek stvari, katere pojasnjuje ... In kaj drugega je misel, če ne zavestno in sistematično dopolnilo izkustva ..."[47] Dialektika je tu le ritem mišljenja, ki odraža ritem stvarnosti, pri Engelsu pa je implicitno stalno prisotna dialektika v povezavi z ustvarjalno prakso in ki je način, kako ta praksa obstoji. Dialektika je vedno revolucionarna. Resda Labriola ponekod govori o avtokritiki stvari, o proletariatu, ki bo uresničil to kritiko, toda glavni tok njegovega mišljenja ostaja nespremenjen. Potrebno je navest daljši citat: "Vse te forme parcialne, enostranske in nepopolne kritike so našle svoj zaključek v znanstvenem socializmu. Ta ni več subjektivna kritika stvari, marveč je odkritje avtokritike v stvareh samih. Resnična kritika družbe je družba sama, ki zaradi antitetičnih lastnosti kontrastov, na katerih temelji, poraja sama v sebi protislovje, ki ga nato preseže s prehodom v novo formo. Sedanja protislovja bo razrešil proletariat; vseeno, ali

---

[47]Del materialismo ...; Saggi, str. 111.

se sami proletarci tega zavedajo ali ne. Kot je v njih beda postala očiten pogoj sedanje družbe, tako je v njih in njihovi bedi razlog nove socialne revolucije. V tem prehodu od kritike subjektivne misli, ki od zunaj preiskuje stvari in si predstavlja, da jih sama lahko popravi, k razumetju samokritike, ki jo družba izvršuje nad sabo v imanentnosti svojega procesa; samo v tem sestoji dialektika zgodovine, ki sta jo Marx in Engels, le kolikor sta bila materialista, povzela iz Heglovega idealizma."[48]

Družba sama torej izvršuje kritiko nad sabo po imanentnih zakonih. Dokler obstaja samorasla družba, je tako. Toda sama beda še ne bo porodila brezrazredne družbe. Vsebina znanstvenega socializma, pravi Labriola, je v afirmativnem odgovoru na vprašanja: ali je mogoča brezrazredna družba, ali bo uresničena kdaj komunistična produkcija, ali je možna družba brez države. In dodaja: " (znanstveni socializem - P.G.) ne napoveduje prihoda komunistične produkcije kot postulat kritike, niti kot cilj prostovoljne izbire, temveč kot rezultat imanentnega historičnega procesa."[49] Povsem očitna pa postane razlika med Labriolino ter Marxovo in Engelsovo dialektiko, ko Labriola v podporo svoje teze navaja citat iz predgovora v Prispevek h kritiki politične ekonomije: "Buržoazni produkcijski odnosi so zadnja antagonistična oblika družbenega produkcijskega procesa, antagonistična ne v smislu individualnega, marveč takega antagonizma, ki raste iz družbenih življenjskih pogojev individuov; produktivne sile, ki se razvijajo v okviru buržoazne družbe, pa hkrati ustvarjajo materialne pogoje za rešitev tega antagonizma. S to družbeno formacijo se torej končuje predzgodovina človeške družbe."[5o] Marx ne govori o nujnosti, ampak samo o materialnih pogojih. Zadnji akt nujnosti je prvi akt svobode. Rosa Luxemburg je opozorila na pomen zgodovinske alternative in Lukacs

---

[48]Del materialismo ...; Saggi, str. 119.
[49]Isto, str. 13o.
[5o]MEID IV, str. 1o6.

jo je v tem dopolnil: za gotovost zmage revolucije ni nobenega materialnega jamstva. Je le dialektična gotovost, ki nastaja skozi delovanje za revolucijo. Nujnost pripelje le do poslednje krize, v kateri proletariat ni več objekt, ampak postane njen subjekt.

Vrnimo se spet k razmerju Labriole do Engelsa. G. Bedeschi ugotavlja, da se je Labriola formiral po Engelsovih tekstih, v katerih le ta restavrira svoje mladostne nazore, ko je bil pod vplivom Hegla in heglovske levice.[51] Engelsovi dialektični zakoni naj bi bili aprioristični ter naj bi obvladovali tako naravo kot družbo. Pod vplivom tako deklasiranega Engelsa naj bi torej Labriola prišel do svojih pomanjkljivosti. Enako ravna Franco Sbarberi[52], ko skuša opravičiti Labriolo, češ da se ni oslanjal predvsem na Engelsa. Tudi on govori o heglovsko-engelsovskih dialektičnih zakonih, ki da jih Labriole ne omenja. Engels naj bi bil v veliki meri odgovoren za diamat, zato je treba paziti na razliko med njim in Marxom. Sbarberi brani Labriolo tako, da zanika Engelsov vpliv. Takih miselnih kalupov se je osvobodil Luigi Dal Pane[53], ki velja za najboljšega poznavalca Labriole v Italiji. On je mnenja, da Labriola ne išče razlik med Marxom in Engelsom, ampak "zasleduje tisto skupno sled, ki je onstran individualnih izrazov in barvitosti."[54] Dal Pane opozarja na to, da je Engels sam priznaval, da določeni izrazi pri Marxu in pri njem samem lahko porajajo napačne interpretacije, a iz tega ne zaključuje, da so Engelsova dela vzrok za Labrioline napake.

Giovanni Gentile[55] meni, da se Labriola zgleduje v glavnem po Anti Dühringu. Engels po njegovem mnenju ni nikoli prodrl v fi-

---

[51] G.Bedeschi, A.L., Materialismo storico, Introduzione.

[52] F. Sbarberi, Il marxismo di A.Labriola, v A.L.Scritti filosofici e politici.

[53] L.Dal Pane, A.Labriola, La vita e il penciero.

[54] Isto, str. 365.

[55] G.Gentile, La filosofia di Marx.

lozofski temelj teorije svojega tovariša in isto velja za Labriolo, ki da je povzel od Engelsa napačno razumljeni Marxov "obrat" Hegla. "Opozoril sem že, kako je Engels zamešal Heglovo idejo, imanentno v stvareh, s transcendentno platonsko idejo."[56] Gentile trdi, da je Hegel kritiziral vsak platonizem in da Marx pri svojem "obračanju" ni "dodal konkretnih stvari abstraktni misli", temveč je "idealistično metafiziko nadomestil z materialistično."[57]

Tudi Labriolino razumevanje Marxove kritike Hegla je pomanjkljivo. Marx naj bi samogibanje ideje nadomestil s samogibanjem stvari, katerih zadnji produkt je misel. Ob tem je potrebno vedeti, da Labriola ni poznal njegovih najpomembnejših mladostnih del, zato je ponekod bliže Heglu kot Marxu.

Labriola ponavlja Hegla: zgodovina je tragedija dela. Ker pa je delo tisto, po čemer je človek človek, je resnica na strani tistih, ki delajo. V uporu zatiranih, ne v dobroti zatiralcev, je vzvod zgodovine. Delo je tragedija, ki producira lastno negacijo: skozi delo nastaja zavest o pravi naravi sil, ki poganjajo zgodovino. Resnica je na strani hlapca, ne na strani gospodarja. Vendar pa je Labriola prezrl tisto delo, ki je človekova potreba. Delo je vir napredka in civilizacije in hkrati sredstvo podrejanja, toda Labriola vidi negacijo prisilnega dela v - nedelu. Po njegovem mnenju "kritični komunizem zaupa v rast tistih materialnih sredstev, ki bodo vsem ljudem omogočila odmor (ozio), ki je nujen za svobodo."[58] Koncept dela je v brezrazredni družbi tako same negativ prisilnega dela, ne zajame pa potrebe in zadovoljstva.

Tudi Labriolino pojmovanje svobode ostaja v heglovskem misel-

---

[56] G.Gentile, La filosofia di Marx, str. 127.
[57] Isto, str. 131.
[58] Discorrendo...; Saggi, str. 239.

nem svetu. Svoboda je svobodno prilagajanje zunanjim silam, je eno z modrostjo (svoboda kot spoznanje nujnosti pri Heglu). Zvijačnost uma nastopa v človeški preobleki: izigrati nujnost stvari, vpreči jo za dosego svojih ciljev. Sama nujnost ne pride pod vprašaj.

V resnici svoboda ni v "malo dela in mnogo brezdelja", ampak v neprestanem kreativnem ustvarjanju, v izražanju generičnosti na najrazličnejših področjih. Svoboda ni pasivna, je dejavnost. Kot se človeško mišljenje z dialektiko dviga nad živalski svet, tako se njegova svoboda dviga nad enostavno prostost.

V.

Eno od osnovnih vprašanj, ki jih je Labriola obravnaval v drugem eseju, je razmerje med stvarnostjo in teorijo, kar se najprej pokaže kot problem odnosa med ekonomsko strukturo in družbeno nadgradnjo. Labriola je bil tu zelo previden: ne samo, da se je izogibal grobemu ekonomizmu, ampak je iskal čvrsto povezavo med njima v socialni psihologiji. "Ne gre, skratka, za razširjanje takoimenovanega ekonomskega faktorja, ki je abstraktno izoliran od vsega ostalega, kot si izmišljajo nasprotniki, ampak gre predvsem za historično razumevanje ekonomije in za razlago ostalih historičnih sprememb s spremembami nje same."[59] "Temeljna ekonomska struktura, ki determinira vse ostalo, ni enostaven mehanizem, iz katerega bi kot neposredno avtomatične in mehanične posledice prihajale institucije, zakoni, navade, misli, občutki in ideologije."[60]

Zgodovina je celota in treba jo je dojeti integralno. Ne gre samo za odkrivanje ekonomskega momenta, da bi z njega zmetali vse ostalo kot nepotrebno breme, ampak je potrebno raziskati

---

[59] In memoria ...; Saggi, str. 60.
[60] Del materialismo...; Saggi, str. 108.

specifične okolnosti, če naj pojasnimo posamezna dejstva.[61] Tu vstopi filozofija zgodovine, ki z odkritjem vodilnih principov razvoja družbe pomaga razumeti posamično. V tem smislu dovoljuje razvijanje in dopolnila, ne pa tudi notranjega popravljanja. Socialna psihologija ni kak poseben vezni člen v zgodovini, saj Labriola mišljenja in biti nikoli ne postavlja na različna bregova. Zajema konkretne forme duha, ki na svoj način pripomorejo, da se dogajanje odvija na določen način in v določenih oblikah. Socialna psihologija (Labriola uporablja ta izraz zaradi "pomanjkanja drugega izraza") ni kaka splošna socialna zavest, ki bi absorbirala vse posamične zavesti in ni je moč reducirati na kanone, ker ni abstraktna, ampak največkrat opisna.

Koncept socialne psihologije ima nedvomno izvor v Labriolinem študiju herbartovske Völkerpsychologie, kar ga je na koncu pripeljalo do daljnosežnega spoznanja o pomenu psihologije v ohranjanju in vzdrževanju razrednega gospostva. "Ekonomiji razredov in hierarhiji socialnih situacij odgovarja psihologija razredov."[62] Ko se ljudje privadijo formam zavesti, ki se v neki dobi izkristalizirajo, le te postanejo dominantne in psihološka vdanost pomeni že razredno podrejanje. Toda socialna psihologija ima tudi drug pomen: vladajoči razred lahko s praktičnimi sredstvi preprečuje vzpon podrejenih in tedaj je poznavanje socialne psihologije potrebno, ker razredni boj poprime obliko boja med ideologijami. Ta misel se izteka v kritično teorijo družbe - v frankfurtski krog, ki je ta moment še posebej izpostavil. Pri Marcuseju postane ekonomski moment samo zadnja instanca gospostva. Očiten je regres od praktične teorije k abstraktnemu, spekulativnemu mišljenju, od kritike politične ekonomije k filozofiji. Tudi Adorno ostaja pri filozofiji, ker je zamujen moment njenega udejanjenja in kritika ostaja v gno-

---

[61] Labriola ponekod močneje poudari ekonomsko zasnovanost zgodovine, da bi se izognil nesporazumom in razmejil marksizem od ideologij. V tem smislu ponekod zamenuje historični materializem z ekonomskim materializmom.

[62] Del materialismo...; Saggi, str. loo.

seološki dimenziji. Horkheimer se izogiba identificiranju pojma in stvarnosti, a pristane v drugi skrajnosti: moč revolucionarne prakse temelji prav na njuni razliki. Tako kot Marcuse meni, da zunanja prisila ni toliko temelj gospostva, kot je to sprijaznjenost z njim. Vsem pa je v neki meri skupna teza o ideologizaciji produkcijskih sil, ki je bila omenjena že pri vprašanju fetišizma.

Če hočemo odkriti pomen, ki ga Labriola daje teoriji v odnosu do prakse, moramo raziskati smisel historičnega materializma. Pomemben je v treh aspektih: v praktični akciji in politiki proletariata, v razumevanju zgodovine skozi razredne boje ter v odkrivanju temeljev družbene strukture. Njegova osnova je kritika politične ekonomije in Labriola ne pozna kake posebne filozofije (kot npr. dialektični materializem pri Plehanovu), ki bi bila nad njo. Filozofija prakse je zapopadena v konkretni znanstveni analizi. "Če bi jo bilo kdaj potrebno definirati, ne bi bilo neprikladno reči, da je filozofija, implicitna historičnemu materializmu, tendenca k monizmu." "Beseda tendenca natančno izraža prilagajanje mišljenja prepričanju, da je vse mišljivo kot geneza, še več, da mišljivo ni ničesar drugega kot geneza in da ima geneza aproksimativni značaj kontinuitete."[63] Končni cilj historičnega materializma pa slej kot prej ostaja na razumljiv način razlagati zgodovino.

Toda kaj preostane teoriji, ko je odkrila svoje predpostavke in razgalila orodje zgodovine? Kaj preostane človeku, ki se znajde na pragu brezrazredne družbe?

Ni naključje, da je historični materializem pri Labrioli največkrat usmerjen v preteklost. "Dolgo bo trajalo, preden bo postal polna in zaključena doktrina vseh zgodovinskih faz, ki so že reducirane na svoje forme ekonomske produkcije, in obenem

---

[63] Discorrendo...; Saggi, str. 222.

vodilo politike."[64] Tudi politika proletariata je tesno povezana z interpretacijo imanentnih zgodovinskih zakonov, ki se ponekod spreminjajo v garante srečne prihodnosti. O kritičnem komunizmu, ki napoveduje brezrazredno družbo, Labriola pravi: "In ne govori in predvideva, kot bi razpravljal o abstraktni možnosti ali kot bi hotel udejanjiti neko ureditev po svoji volji, z upanjem ali hrepenenjem, ampak govori in predvideva kot nekdo, ki napoveduje nekaj, kar se bo neizbežno zgodilo po imanentni zgodovinskinnujnosti, spoznani in proučeni v temelju njene ekonomske baze."[65] (Podčrtal P.G.)

Historični materializem tu nastopa kot subjekt, ki mu je zaupano, da potrdi nujnost prehoda v socializem. Teorija obtiči v kontemplaciji, ker zakoni zgodovine dobijo obliko "neme občosti", ki se uveljavlja sama od sebe. Labriola sicer pravi, da ima vsaka oblika družbe svoje zakone, vendar v praksi ne pride do tega, da bi poiskal zakone svoje dobe in se raje prepusti nujnosti.[66] Zgodovina deluje kot naravni mehanizem; sodelovanje človeka je sicer potrebno, vendar je cilj že zagotovljen. Zdi se, da historični materializem pride naknadno in le potrdi tisto, kar je bilo že prej sklenjeno. Njegova anticipacija je le navidezna. Svoboda tu ni pogoj za udejanjenje svobodne družbe, ampak pride šele tedaj, ko je svobodna družbe že dejanskost. Vsa teorija postaja odveč in Labriola tudi v izražanju razkriva naturalizem:"Razkrojila se bo (meščanska družba - P.G.) pod lastno težo, bi rekel Machiavelli."[67] "Smrt je tudi v socialni obliki postala, kot se je to zgodilo na področju znanosti z naravno smrtjo, fiziološki primer."[68] "Predvidevanje, ki ga je Manifest prvič omenil, ni bilo kronološko, kot napoved ali obljuba; bilo je, z eno besedo, ki pove vse, morfološko."[68] De-

---

[64] Isto, str. 187.

[65] Del materialismo....; Saggi, str. 162.

[66] To je vidno npr. v njegovi oceni imperializma, o čemer bo govora kasneje.

[67] In memoria...; Saggi, str. 28.

[68] In memoria....; Saggi, str. 35.

terminizem je tukaj očiten.[69]

Labriola pravi, da progres ni nekaj fatalnega, dejstvo ali zakonitost. "Toda pomembno je razumeti, da progres, katerega pojem je ne samo empiričen, ampak vedno pogojen in zato omejen, ne počiva na teku človeških zadev kot usoda ali fakt, niti kot ukaz zakona."[70] Vprašati se je treba, v čem je njegova enostranost in parcialnost in kako je mogoč napredek sreče iz obstoječe družbe. Labriola odgovarja, da enostranost progresa korenini v razrednih nasprotjih in da progres enih poraja regres drugih, obenem pa pojasnjuje njegovo relativnost s tem, da pač obstaja tudi regres. S tem neposredno priznava njegovo absolutnost, ki si utira pot skozi občasna nazadovanja. Alternativa zgodovine ni več alternativa, ker socializem postane vprašanje časa.

Pri Labrioli naletimo tudi na povsem drugačne zaključke. "Samo v izkustvu take praktične preizkušnje, samo v dnevnem preučevanju razrednega boja, samo v preizkušnji in potrditvi zbranih in koncentriranih proletarskih sil nam je dano verificirati les chances socializma: drugače ostanemo utopisti, tudi v spoštovanem Marxovem imenu."[71] Vendar pa ostajajo podobni pasusi brez pravega efekta. Labriola ne uspe pokazati smisla razrednega boja, ne uspe utemeljiti revolucionarne dejavnosti v zgodovini, čeprav sluti, da socializma brez nje ni moč uresničiti. Protislovje med revolucionarno prakso in imanentno nujnostjo zgodovinskega procesa je tista meja, čez katero Labriola ne uspe priti in njegova praktična stališča v zadnjih letih življenja potrjujejo to nepremagano protislovje. Historični materializem je vse manj povezan s proletarskim gibanjem in resnično postaja nekaj "širokega, generičnega" (Bedeschi).

---

[69] Luigi Dal Pane je mnenja, da Labriola uporablja glagol "determinare" v pomenu pobude, sunka akcije, ne pa njenega rezultata. Dokler ostaja Labriola na terenu pretekle zgodovine in buržoaznih revolucij, to razlago lahko sprejmemo.

[70] Del materialismo...; Saggi, str. 98.

[71] Discorrendo...; Saggi, str. 193.

Razlaga zgodovine na razumljiv način se dviguje nad razredna nasprotja. "Če je bil za odkritje definitivnih principov historičnega materializma potreben prav genij komunista Marx, ki je bil kot komunist neskončno daleč od obrambe sedanje družbene ureditve (razumeti pomeni preseči, pravi Hegel), to ne pomeni, da nadaljnje usode historičnega materializma odvisijo od "séances pratiques" socializma. Če bi se sedanja ureditev civilne Evrope z gospostvom meščanskega razreda nadaljevala še več stoletij, to sploh ne bi nasprotovalo historičnemu materializmu, zakaj ta trajnost bi dokazala le to, da družba konkurence še lahko živi."[72] In kaj je treba storiti (da se to ne bi zgodilo)? "Torej ne abstraktna sociologija; ne skrb za praktično vprašanje: "kdaj socializem?"; temveč prava in pristna Filozofija Zgodovine, kot smo jo definirali zgoraj, to je zgodovina obrazložena na razumljiv način."[73]

Kapitalizem naj torej živi, dokler more, ker je njegova smrt neizbežna in se bo sesul sam od sebe. Historični materializem je vse manj historičen in vse bolj zgodovinski; Labriola ne povezuje njegove usode z usodo proletariata in prav ta njuna neodvisnost dokazuje, kako zelo je usoda revolucionarne teorije povezana z delavskim gibanjem, kako sledi vsem njegovim vzponom in padcem. Izostala revolucija je pognala teorijo od njenih tal. Na koncu se Labriola kljub vsem ne tako nepomembnim razlikam znajde na istih tleh s Plehanovom, pri katerem večnost zgodovinskih zakonov nikoli ne pride pod vprašaj.

VI.

Labriola ni uspel vpeti svojega mišljenja v dobo na prelomu stoletja. Zdi se, da je njegova dialektika revolucionarna sama "za nazaj". Dokler smo v preteklosti se dobro znajde, ko pa bi se moral lotiti svojega časa, postane abstrakten in shematičen.

---

[72] Da un secolo...; Saggi, str. 335.
[73] Isto.

Ni zmogel analizirati novih zgodovinskih dogodkov s stališča proletariata. Namesto konkretnega preučevanja in raziskovanja se je spustil na nivo dnevne politike. Opozoril je sicer na potrebo po obračunu z dolgim obdobjem zastoja v delavskem gibanju in revolucionarni teoriji, a je vse ostalo le pri tem.

Prvi primer je bila Bernstein-Debatte, ki je postala osrednji dogodek krize marksizma. Labriola ni uvidel, da je revizionizem povezan z neko realno podlago in ga je označil kot komplot. Prav tedaj je izšel obračun Rose Luxemburg z Bernsteinom; Rosa je odkrila v revizionizmu socialno podlago, ki jo je sestavljala mala buržoazija in delavska aristokracija.

Treba pa je dodati, da Labriola nikoli ni stopil na pot parlamentarizmu, ker vsako paktiranje z buržoazno levico vodi proč od socializma in revolucije, ki je edina pot k njemu. Ob pravilni strategiji pa ni zanemarjal vsakdanjih bojev v parlamentu za pravice stavkanja, zborovanj itd. Bil je med redkimi, ki so pravilno dojeli Engelsov uvod v Razredne boje v Franciji, kjer se postavlja potreba po novi revolucionarni taktiki: "Način bojevanja iz leta 1848 je danes popolnoma zastarel, in to je točka, ki zasluži, da jo ob tej priložnosti podrobneje analiziramo."[74] Engels dokazuje, da "danes" na barikadah ni več možno izvesti revolucije, ker so se pogoji boja v 5o letih bistveno spremenili. Toda s tem se ne odreka pravici do revolucije, ki je "sploh edina resnična zgodovinska pravica."[75] Z nekaterimi "popravki" je ta Engelsov tekst postal manifest paktiranja z buržoazijo in revolucionarna strategija je šla v pozabo.

Labriolina politična nesposobnost pa je postala očitna ob kolonialnem vprašanju. Italijanska buržoazija, ki je v imperialistični tekmi zelo zaostala, si je skušala priboriti vsaj ostanke na severnoafriški obali. Labriola je tedaj zavzel stališče,

---

[74] MEID III, str. 12.
[75] MEID III, str. 27.

da "interesi socialistov ne morejo biti nasprotni nacionalnim interesmo, ampak jih morajo podpreti v vseh oblikah."[76] Potrebno da je čimprej okupirati Tripolitanijo, da se je ne bi polastila konkurenca. Kolonija naj bi postala za delavce, ki bi jo naselili, nova domovina. "Delavci nimajo domovine"[77], pravi Manifest. Labriola podpre buržeazijo, ki naj bi ji imperij omogočil hitrejši razvoj, ker ni napredka proletariata brez napredka buržoazije. Dokazati hoče socialistom (ki niso hoteli podpreti ekspanzije), da je sodelovanje z buržoazijo koristno za delavce. Leto 19o5 je prineslo spoznanje, da buržoazija v 2o. stoletju ne more biti več revolucionarna.

Kot Kautsky je tudi Labriola mnenja, da bodo objektivni pogoji za prehod v socializem zreli šele tedaj, ko bo kmečki proletariat popolnoma proletariziran. Tudi Plehanov je verjel, da se mora sovjetska revolucija ustaviti pri buržoaznih pridobitvah, ker so taki zakoni zgodovine. V resnici pa mora proletariat sam opraviti z ostanki iz preteklosti, če buržoazija tega ni naredila.

Labriola ni spoznal bistva imperializma; razumel ga je le kot novo varianto kapitalistične konkurence, ki je postala svetovna, ne pa kot novo fazo v razvoju kapitalizma, ki je v bistvu že njegova notranja negacija. V kolonializmu je videl "kulturno poslanstvo", ker napredne družbe na ta način pospešujejo razvoj zaostalih, vse to pa pelje v popolno kapitalistično družbo, ki se bo "razkrojila pod lastno težo". Gramsci je takole označil Labriolo (in Gentileja): "Historicizem (lo storicismo) Labriole in Gentileja je zelo slabe vrste: je historicizem juristov, za katere knuta ni knuta, ko je historična knuta."[78]

Labriola še dolgo po smrti ni bil v evropskem merilu deležen skorajda nobene pozornosti. Tudi za življenja je bil poznan le

---

[76] Sulla questione di Tripoli; Scritti, str. 957.
[77] MEID II, str. 6o9.
[78] A.Gramsci, Gli intelettuali e l'organizzazione della cultura, str. 121.

ozkemu krogu ljudi in velik delež pri tem imajo italijanske razmere, da "je imel Labriola s svojo postavitvijo filozofskega problema tako malo sreče."[79] Čutil je, da ne najde povezave z domačim političnim življenjem in njegova pisma izražajo jedko satiro na račun Italijanov, ki živijo "izven velikih zgodovinskih tokov" in za katere je "edino resnično zgodovinsko - papež."[80] Italija se mu zdi odrezana od sveta, marksizem je na nivoju zgodbic, kot je tista o visokem in svetlolasem Marxu, in njeno največje dejanje iz novejše zgodovine je bilo, da je na predvečer vèlike revolucije prispevala zgodovini Casanovo in Cagliostra.

Ob zlomu evropske socialne demokracije so postale razlike med njenimi teoretiki nepomembne, saj so drug za drugim podlegali praktični preizkušnji na domala enak način. Ko so hiteli v bran proletarčeve "domovine", so razodeli svojo pravo vsebino. Iz najnevarnejših nasprotnikov sistema so nastali njegovi prvi lakaji. Ni šlo za ostanke marksizma, ob katere so se spotikali, kot je ugotovil Korsch za Kautskega, temveč za ostanke revizije marksizma, za prehod od prikritega k odkritemu revizionizmu. Nerevolucionarno obdobje se je zaključilo s popolnim porazom delavskega gibanja, kar je imelo daljnosežne posledice. Najpomembnejša naloga je porodila tudi najeminentnejše marksiste našega stoletja, ki so se lotili "arheološkega izkopavanja" marksizma in ki so hkrati tudi skušali odkriti poreklo "naplavin".

Labriola je bil med redkimi, ki so se približali socializmu na Marxov način. Poznal in razumel je Hegla in v tem je njegova prednost pred Plehanovom in ostalimi. Če izvzamemo Roso Luxemburg, ki pa pomeni že negacijo ortodoksnega marksizma in revizionizma, se je bolj od drugih približal Marxu in Engelsu ter načel nekatera vprašanja, ki segajo še v naš čas. To pa tudi zadostuje, da bi moralo biti njegovo delo natančneje ovrednoteno in iztrgano iz pozabe.

---

[79] A. Gramsci, Izbrana dela, str. 435.

[80] B.Croce, Come nacque e come mori il marxismo teoretico in Italia; A.Labriola, La concezione materialistica della storia, str. 311.

LITERATURA (in okrajšave)

A. LABRIOLA:

Saggi sul materialismo storico (Saggi...), Roma 1977

I. In memoria del Manifesto dei Comunisti (In memoria...)
II. Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare (Del materialismo...)
III. Discorrendo di socialismo e di filosofia (Discorrendo...)
Postscriptum all'edizione francese di "Discorrendo di socialismo e di filosofia (Postscriptum...)
Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico (Storia...)
IV. Da un secolo all'altro

Scritti filosofici e politici I, II (Scritti...) Torino 1967

I problemi della filosofia della storia (I problemi...)
Letere a Engels, Guesde, Ellenbogen, Adler (LE)
L'Università e la libertà della scienza (LUniversità...)
Sulla questione di Tripoli

OSTALO:

Giuseppe Bedeschi
A. Labriola, Materialismo storico. Introduzione, Roma 1972

Benedetto Croce
1. Materialismo storico ed economia marxistica, Bari 1927
2. Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia; (v A.Labriola, La concezione materialistica della storia, Bari 1942)

Luigi Dal Pane
Antonio Labriola. La vita e il pensiero, Bologna 1968

Giovanni Gentile
La filosofia di Marx, Firenze 1974

Antonio Gramsci
1. Gli intelettuali e l'organizzazione della cultura, Torino 1949
2. Izbrana dela, Ljubljana 1974

Karl Korsch
1. Materialistično pojmovanje zgodovine, Ljubljana 1972
2. Marksizem in filozofija, Ljubljana 1970

Rosa Luxemburg
Socijalna reforma ili revolucija?, Beograd 1976

G.V.Plehanov
Izbrani spisi, Ljubljana 1973

Franco Sbarberi
Il marxismo di A.Labriola; (v A.L., Scritti filosofici e politici, Torino 1976)

Palmiro Togliatti
Izbrano delo, Ljubljana 1976

UDK 82.09:141.82(45) Gramsci
Toni GOMIŠČEK

GRAMSCIJEVO POJMOVANJE KULTURE IN LITERARNE KRITIKE

Gramscijev koncept kulture dosledno oscilira med tipično humanističnim pojmovanjem kulture kot cultura animi (po domače visoka kultura, elitna kultura), torej redukcijo kulture na eno samo izmed svojih pojavnih oblik, in pojmovanjem, ki ima veliko manjšo stopnjo prisotnosti vrednostne komponente, ki torej smatra kulturo kot celoto materialnih in nematerialnih proizvodov človeške družbe (od tehnologije do znanosti, ideologije, religije, itd.). Gramsci govori namreč tako o kulturi kot "organizaciji, disciplini lastnega notranjega jaza", "obvladovanju lastne osebnosti", "urjenju misli, pridobitvi splošnih idej in sposobnosti za ločevanje med vzroki in posledicami", kot tudi o kulturi kot "doseganju višjega spoznanja, s pomočjo katerega lahko spoznamo svojo zgodovinsko vrednost, svojo vlogo v življenju, svoje pravice in svoje dolžnosti", torej o kulturi kot "načinu bivanja, ki opredeljuje določeno obliko zavesti". Gramsci ni v nobenem izmed svojih po-znanih del globlje analiziral tako postavljenega koncepta kulture; samo po sebi se nam zastavlja vprašanje, ali se mu to ni zdelo potrebno, ali,enostavno, ni našel priložnosti za tako poglobljeno razmišljanje, dejstvo pa je, da se "njegov koncept kulture ne razlikuje bistveno od pojmovanja, ki ga je imel katerikoli izobražen boržuj tiste dobe, torej od pojmovanja, ki je v bistvu humanistično, ali, če hočemo, klasično, čeprav je res, da Gramsci zavrača georgično komponento humanistične kulture. Ravno zaradi te nedodelanosti pojmovanja kulture Gramsci ni uspel obravnavati kulture tako kot Marx, torej brez predhodnih vrednostnih postavk"[1], čeprav je z mislijo "... vsi so že izobraženi" nakazal preseganje humanističnega - in torej tudi lastnega - pojmovanja kulture.

---

[1] MASCITELLI, E., Il marxismo e la funzione della cultura, Vongeliste ed. Milano, 1972, str. 52

Ne glede na nedodelanost samega koncepta kulture je Gramsci uvidel, da mora kultura imeti neko praktično-organizacijsko podlago. "Beseda kultura ima dokaj širok pomen, tako širok, da lahko opraviči vsako svobodo duha, toda po drugi strani ima točno določeno vsebino, tako, da ne more vstopiti vanjo nobena dejavnost, ki se ni sposobna disciplinirati."[2] Gramsci torej zahteva, da se na operativnem nivoju razvije učinkovita organizirana dejavnost; to dejavnost, ki so jo vse dotlej razvijali posamezniki glede na svoje osebne tendence in stališča, bi sedaj razvijali taisti posamezniki, vendar ne več kot posamezniki, temveč kot elita intelektualcev, torej posameznikov, ki so do zadostne mere razvili samokritično zavest, ki so organizirani in ki znajo organizirati in ki znajo narediti tisto "konceptualno in filozofsko elaboracijo, ki je nujna za vodenje gibanja in boja"[3]. Torej "organizirajmo kulturo tako, kakor poskušamo organizirati vsakršno praktično dejavnost,"[4] /Tudi/ iz tega izhaja misel o partiji kot o kolektivnem intelektualcu, ki naj osvesti in vodi množice v /razrednem/ boju.

V Gramscijevi Italiji takega kolektivnega intelektualca ni bilo, manjkali so celo intelektualci kot posamezniki. Mnogi intelektualci so se sicer res formirali bolj v senci kot v luči boržuaznih institucij in koncepcij, vendar so bili prav tako mnogi, ki so prihajali na socialistične pozicije obremenjeni z dolgoletno tradicijo reakcionarnega mišljenja. V krogih teh intelektualcev je dalj časa živelo neoidelaistčno pojmovanje zgodovine, družbe in kulture; v "Ordine nuovo" se Marxu očita občasno vnašanje elementov pozitivizma, oktobrska revolucija je pojmovana kot nadaljevanje italijanske in nemške idealistične filozofije, ki se je pri Marxu prekrila s patino pozitiviz-

---

[2]GRAMSCI, A., Scritti giovanili, Einandi Torino, 1952, str. 240

[3]ibid., str. 146

[4]GRAMSCI, A., Ordine nuovo, Einandi Torino, 1954, str. 481

ma in naturalizma, kultura pa je, konkretno pri Gramsciju, pojmovana kot "disciplina lastnega notranjega jaza", kar ne pomeni nič drugega kot "izboljšanje osebnosti". Upoštevajoč vpliv neoidealizma na nekatera Gramscijeva stališča, lahko lažje razumemo omejevanje termina kultura na književnost, ki postane tako glavni objekt njegovih miselnih preokupacij. Vendar: Gramsci preseže neoidealizem ravno v najbolj zanimivem delu razmišljanj, v razmišljanjih o funkcijah, ki naj jih opravlja kultura oziroma književnost.

Kakor pravilno ugotavlja Scalia, predstavlja osrednji del Gramscijevih razmišljanj "odnos med organizacijo kulture in družbenim življenjem (organizacija pojmovana kot sredstvo in ne kot sama sebi cilj), ter funkcije, naloge in družbeno-kulturna in sporočilna vloga kulture."[5] Gramsci govori o "kulturi inherentnemu odločitvenemu procesu", čemur bi danes rekli politika kulture, katerega namen je posredovati čim širšim množicam ljudi orientacije za delovanje na izkustvenem in vrednostnem področju, torej vplivati na te množice, in ki - z namenom, da bi ta cilj dosegel - spreminja vsebino, obliko in strukturo sporočil, kakor tudi organizira njihovo difuzijo preko najbolj primernih kanalov. Čeprav Gramsci pod kulturo pogosto misli samo na književnost, odpira tako pojmovanje funkcij kulture številna vprašanja: kakšen je odnos med politično oblastjo, propagando, politično in literarno kritiko, kakšna je narava in funkcija literarne kritike in literature same, kakšni so odnosi med vsebino in obliko, itd.

Gramsci je istočasno odklanjal tako politično kritiko kot tudi vsakršno namerno (ali prisilno) angažiranost književnosti v vsakdanji politiki. Zavzemal se je za družbeno-etično naravo kritike, ki bi bila sposobna izvrševati aktivno posredovanje med bralci in avtorjem, ki bi bila sposobna odkrivati vse kon-

---

[5]Scalia, G., Critica, letteratura, ideologia, Padova 1968, st. 15

kretne aspekte vpliva dela na skupnost, ki bi znala odkriti odnos med dvoje dejstvi: estetskim, torej čisto umetnostnim in politično-kulturnim, torej čisto političnim. Analogno temu se mora oblikovati tudi odnos vsakega posameznega bralca do književnika in njegovega dela. "Estetsko lahko občudujem Tolstojevo Vojno in mir, čeprav se ne strinjam z ideološko vsebino; če bi se ti dve dejstvi pokrivali, bi bil Tolstoj moj vademekum, le vivre de chevet."[6] Gramsci odklanja politično kritiko, vendar ne vsakršno politično kritiko: zavzema se za koncept politične sodbe o proizvodih literarne dejavnosti oziroma o proizvodih kulturne dejavnosti.

Literarni kritiki ne sme biti cilj opis neke vsebine, temveč iskanje genetičnega procesa, skozi katerega literarno delo ujame kontradiktoren trenutek določene politične stvarnosti in ga je sposobno kot takega denuncirati. Po drugi strani pa je "izključeno, da bi bilo neko literarno delo lepo zaradi svoje moralne in politične vsebine, ne pa zaradi oblike, v katero se je stopila in se z njo poistovetila ta abstraktna vsebina"[7]. Politični kritik mora upoštevati zlasti pojem kulturnega boja, "boja za uničenje in preseganje določenih pogledov na življenje in svet, sentimentalnosti in verovanj"; "potrebno je govoriti o boju za novo kulturo, torej za novo moralno življenje, ki ne more biti drugega kot tesno povezano z novim razumevanjem življenja, vse dokler ne postane nov način občutenja in videnja stvarnosti, ki bo v sami krvi vseh ..."[8]

Kot lahko opazimo, se termin kultura v tem konkretnem primeru uporablja kot ambient, atmosfera, v kateri se razvijajo literarne (torej kulturne) dejavnosti in katere sestava - če naj

---

[6] GRAMSCI, A., Lettere dal carcere, Einandi Torino 1965, str.440
[7] GRAMSCI, A., Letteratura e vita nazionale, Torino 1950, str. 6
[8] ibid., str. 9

uporabimo kemijski žargon - lahko različno intenzivno in v različnih smereh (pozitivno-negativno) vpliva na vsesplošno vrednost literarnih in/ali umetniških del, kakor tudi na oblikovanje in bogastvo znanja, tendence in aspiracije posameznikov, ki bodo (lahko) ustvarjali tudi nova umetniška dela. Boj za novo moralno življenje, v katerem se pojavljajo "možni umetniki" in "možne umetnine" pa izključuje boj za vzgojo "novih umetnikov", "ker umetnikov ne moremo ustvarjati"[9]. "Če ni mogoče umetno ustvarjati posameznih umetnikov to ne pomeni, da bi novi kulturni svet, za katerega se bojujemo, obenem s porajanjem strasti in tople človečnosti ne porajal nujno tudi novih umetnikov; ne moremo namreč reči, da bosta Tizio in Caio postala umetnika, lahko pa trdimo, da se bodo iz gibanja rodili novi umetniki."[10] "... Stari človek postane s to spremembo (spremenjen kulturni ambient, op. avtor) tudi sam novi, ker stopi v nove odnose, kaj so stari preobrnjeni."[11]

Politični kritik dobi, shematizirano gledano, tri vrste literarnih del, o katerih naj bi izrekel svoje mnenje: (1) delo, ki je na odličnem umetniškem in političnem nivoju, (2) delo, odlično na umetniškem nivoju, toda brez vrednosti, nevtralno (če sploh obstaja možnost nevtralnosti) ali celo negativno na političnem nivoju, in kot tretje, delo, ki je pravi zmazek brez vsakršne umetniške vrednosti, ki je pa na zavidljivem, spoštovanja vrednem političnem nivoju. V prvem primeru nima politični kritik nobenih problemov; toda kaj naj naredi v ostalih dveh primerih? Na kakšen način naj vzpostavi odnos med estetsko in politično sodbo? In kaj naj zaključi, kako naj ukrepa? Gramsci na ta vprašanja eksplicitno ni odgovoril, vendar je nakazal svoje nestrinjanje s posegi političnega kritika, ki bi temeljili na prisili na nivoju superstrukture brez spremi-

---

[9] ibid., str. 9
[10] ibid., str. 9
[11] ibid., str. 11

njanja stvarnosti.

Najenostavnejši se zdi odgovor na "kako reagirati v zadnjem primeru". Politični kritik se lahko odloči, da tako delo, ki nima umetniške, ima pa politično vrednost, ignorira, ga ne obravnava in ga tako avtomatično označi kot publicistiko, ki pripada zgolj politični sferi, ki je torej neke vrste propagandistični kič, politično propedevtno delo. Toda to ni rešitev, temveč izogibanje rešitvi, saj lahko tako kritikova odločitev nastopi šele po estetski sodbi. Poleg tega lahko pride do primera, da je tak avtor že dokazal svojo umetniško vrednost; v takem primeru pomeni njegov zmazek le to, da je sedaj obdeloval stvar, ki mu je tuja, da je njegov politični entuziazem fiktiven in zgolj na zunaj, da je politični komediant, ki se hoče predstaviti drugačnega kot je v resnici. V tem primeru mora politični kritik denuncirati njegov oportunizem, odsotnost umetniške in politične iskrenosti. Vendar mora kritik pojmovati svojo vlogo v vzgojnem smislu, težiti mora tudi k realizaciji novega kulturnega ambienta, kjer bo "nov umetniški razsvet" plod tako kritika kot umetnika, ki bo končno dobil "disciplino svojega notranjega jaza".

Delo političnega kritika se torej meri z uspešnostjo, ki jo ima njegova "vzgoja"; kritik mora biti pri svojem delu brez oz. izven vsakršnih avtoritarno-birokratskih postavk in rigidno fiksiranih normativ; v končni fazi mora doseči promocijo takšnega umetniškega ustvarjanja, ki bo svobodno dajalo zaželjene proizvode. Za lažje razumevanje tako postavljene Gramscijeve "vizije" moramo omeniti njegovo ločevanje med estetsko in ideološko oceno oziroma med različnimi kvalitetami književnika in politika. "Sicer pa je glede razmerja med književnostjo in politiko treba imeti pred očmi tole merilo: književnik mora nujno imeti manj natančne in določene perspektive kot politik, biti mora manj "sektaški", če lahko tako rečemo, vendar na protisloven način. Za politika je vsaka dokončna sodba a priori

reakcionarna: politik gleda vse gibanje v njegovem nastajanju. Nasprotno mora imeti umetnik dokončne in v njihovi končni obliki ulite podobe. Politik si zamišlja človeka kakršen je, in obenem, kakršen bi moral biti, da doseže zastavljeni cilj; njegovo delo je prav v tem, da ljudi pripelje v gibanje, v to, da zapustijo dosedanje bistvo in postanejo kolektivno zmožni doseči zastavljeni cilj, da se torej prilagodijo cilju (podčrtal T.G.). Umetnik nujno predstavlja tisto, kar je v določenem trenutku osebnega, neprilagojenega itd., in sicer realistično. Zato s političnega stališča politik ne bo nikoli zadovoljen z umetnikom, in tudi ne more biti: zanj bo umetnik vedno zaostajal za časom, bo zmeraj anahronističen, vedno ga bo dejansko gibanje prehitevalo. Če je zgodovina nenehen potek osvobajanja in osveščanja, potem je očitno, da bo vsaka stopnja kot zgodovinska in v tem primeru kot kulturna takoj presežena in ne bo več zanimiva."[12]

Gramscijevo nasprotno postavljanje političnega in umetniškega ne zadovolji niti osnovne bralčeve potrebe po jasnosti, potrebni za razumevanje tega odnosa. Če namreč "politik ne bo nikoli zadovoljen z umetnikom in tudi ne more biti", lahko zaključimo, da je Gramsci - in mi z njim - zastavil problem napačno, oziroma zastavil problem, ki ga sploh ni. Politična kritika se torej omeji na ugotavljanje stopnje prisotnosti anahronizma v knjižnem delu, ki je nujno za, ne pa ob in v boju za drugačni kulturni ambient. Pozitivna političnost postane stvar retrogarde, zadnje čete, ki se omeji na potrjevanje na estetskem nivoju nekega, že doseženega (političnega) cilja, ocena takega ustvarjanja pa zgubi s stališča razrednega boja oziroma prispevka k razrednemu boju vsak drug smisel razen preverjanja, če je umetnik vdihal in /že/ asimiliral zrak v novem kulturnem ambientu.

---

[12] ibid., str. 13

[13] GISSELBRECHT, A., A propos des Séquestrés, d'Altona, La nouvelle critique, št. 114, 1960

Kot primer takšnega preverjanja zgodovinskosti lahko smatramo Gisselbrechtovo kritiko Sartrove drame "Les Séquestrés d'Altona"[13]. Gisselbrecht jemlje Sartrovo dramo skoraj a priori kot umetniško vredno, priznava mu celo korak dalje na od izvenčasovne metafizike k poskusom časovne razmejitve dogajanja, ki pa vseeno ostaja na pol poti, saj se subjektivna intenca glavnega junaka drame, ki jo zunanji dejavniki le deviirajo, podana brez svoje geneze in tako (ponovno) dobi metafizičen in izvenčasovni značaj. Gisselbrecht priznava Sartru tenkočutno in poglobljeno analizo posameznika, vendar istočasno ugotavlja le marginalno zgodovinskost in lociranje dialektike zgolj v zavest glavnega junaka in torej, zaključuje, "je delo daleč stran od tistega, kar bi lahko imenovali marksistični pristop".

Ko Gramsci govori o književniku s statičnim pogledom na svet in o politiku z dinamičnim, ne misli pri statičnosti prvega na njegovo brezčasovnost, metafizičnost; statičnost je treba pojmovati v smislu, da vedno predstavlja tisto, kar je, torej dejstvo, da iz tega dejstva izhaja, ugotavljajoč kontradiktorne trenutke sedanjosti, da tago na določen način sodelujo v spreminjanju tega dejstva in tako dobi tudi statičnost dinamičen značaj. Gramscijeva postavka o angažiranosti književnika, taka kot je tukaj prezentirana, pa ne velja za čas boja za oblast, temveč za čas, ko delavski razred že ima politično oblast, torej za upravljanje kulture po prevzemu oblasti. Gramsci se dejansko zavzema za avtonomijo sfere umetnosti kot superstrukture od sfere politike kot superstrukture, torej ne za larpurlartizem, apolitičnost ali antipolitičnost, temveč za umetnost, ki bi izhajala iz konkretnih razmer, iz družbene biti. Gramsci je tako teoretično osmislil svoje odklanjanje zahtev po hitri in popolni podreditvi umetnosti neposredni politični akciji, ki jo je predstavljal sovjetski socialistični realizem, v katerem je upravičeno videl osiromašitev tako politike kot tudi umetnosti. (Zanimiva in po svoje tudi nujna bi bila kritika Lukácsa, ki bi izhajala iz nekaterih Gramscijevih postavk in

ki bi upoštevala Lukácsove teoretične članke "iz tega obdobja", objavljene v "Linkdkurve", v katerih je G.L. utemeljil socialistični realizem.)

Glede na že rečeno, da se politični aspekt ne more jemati ločeno od estetskega, moramo, vsaj na kratko, omeniti Gramscijevo pojmovanje estetske kritike. Pri obravnavanju estetske kritike je Gramsci sicer dokaj nejasen: vpeljal je označitev "okus" kot "stično točko procesa, v katerem delujejo številne komponente", vendar okusa ni pojmoval ločeno od vsega, kot kako izvenčasovno kategorijo. Okus je za Gramscija stopnja razumevanja umetniške-ga dela v določenem zgodovinskem obdobju, v katerem lahko prevladujejo enkrat ideološke, drugič statične ali pa psihološke (itd.) komponente, ne da bi zaradi tega sodba o umetniškem delu ne bila, vsakič posebej, estetska sodba. Gramsci torej priznava estetskim sodbam zgodovinsko determiniranost oziroma družbenozgodovinsko pogojenost.

Gramsci je konkretno spregovoril o "melodramatičnem okusu", ki je najbolj prisoten pri "ljudstvu", vendar ne kot "ljudski". Ta okus širijo na podeželju razni bombastični govorniki na svečanih pogrebih, pravniki na (tudi mirovnih) sodiščih, med branja sposobnimi pa poljudni romani v najslabši verziji (Sue, Dumas). "Ta okus pobijamo v glavnem na dva načina: z neusmiljeno kritiko in tudi s širjenjem pesniških zbirk, pisanih ali prevedenih v "nedvornem" jeziku, kjer izražena čustva niso retorična ali melodramatična."[14] Spreminjanje okusa postane tako sestavni del boja za "drugačno kulturo".

---

[14] ibid., str. 49

Karl MARX
IZ MANUSKRIPTOV IZ LET 1857/1858

842 /Bastiat in Carey/ str. 843-853

/Ta skica, najzgodnejši kos manuskripta iz let 1857/1858, je bila napisana julija 1857. Tekst zavzema prvih sedem strani tistega zvezka, ki je kot sestavni del manuskripta "OČRTOV" konec novembra 1857 dobil oznako Zvezek III. - Vse opombe v poševnih oklepajih so uredniške. Številke ob robu pomenijo strani GRUNDRISSOV, številke v okroglih oklepajih označujejo strani Marxovega manusskripta. - Uredništvo./

/Iz Zvezka III manuskripta/

843 /B A S T I A T I N C A R E Y/

(1) Bastiat. Harmonies Economiques. 2 édition Paris 1851. Avantpropos.

Zgodovina sodobne politične ekonomije se končuje z Ricardom in Sismondijem: nasprotji, od katerih eden govori angleško, drugi francosko - prav tako, kot se na koncu 17. stoletja začenja s Pettyjem in Boisguillebertom. Poznejša politično ekonomska literatura se zgubi /verläuft sich/ ali v eklektičnih, sinkretističnih kompendijih kot npr. delo J.St.Milla[1], ali v globlji dodelavi posameznih vej kot npr. Tookeova "History of Prices" in v splošnem novejši angleški spisi o cirkulaciji - edina veja, v kateri so dejansko nekaj novega odkrili, ker se spisi o kolonizaciji, zemljiški lastnini (v njenih različnih formah), populaciji

itd. pred starejšimi odlikujejo pravzaprav le po večji snovni obilnosti - ali v reprodukciji starih ekonomskih spornih vprašanjih za širšo publiko in praktičnem reševanju dnevnih vprašanj kot spisi o free trade in protection - ali končno v tendencioznih priostritvah klasičnih smeri, razmerje, v katerem sta npr. Chalmers do Malthusa in Gülich do Sismondija, in v določenem oziru Mac Culloch in Senior v svojih starejših spisih do Ricarda. Je vseskozi epigonska literatura, reprodukcija, večje izoblikovanje forme, širša prisvojitev snovi, poantiranje, populariziranje, povzemanje, obdelava detajlov; pomanjanje izvirnih /springend/ in odločilnih razvojnih faz, sestavljanje inventarja na eni strani, prirast v posamičnem na drugi. Izjema so na videz samo spisi Careya, yankeeja, in Bastiata, Francoza, od katerih zadnji priznava, da se// opira
844 na prvega[2]. Oba zapopadeta, da nasprotje politične ekonomije - socializem in komunizem - nahaja svojo teoretično predpostavko v delih klasične ekonomije same, posebno v Ricardu, ki ga je treba imeti za njen najpopolnejši in zadnji izraz. Oba imata zato za potrebno, da napadeta teoretični izraz, ki ga je meščanska družba zgodovinsko dobila /gewonnen/ v sodobni ekonomiji, kot nesporazum in dokažeta harmonijo produkcijskih razmerij tam, kjer so klasični ekonomi naivno risali njihov antagonizem. Popolnoma različna, celo nasprotujoča si nacionalna okolica, iz katere oba pišeta, ju kljub temu žene k istim prizadevanjem. Carey je edini originalni ekonom severnih Američanov. Pripadajoč deželi, kjer se meščanska družba ni razvijala na osnovi fevdalstva, temveč se je začela sama iz sebe; kjer se ne prikazuje kot preživeči rezultat stoletja starega gibanja, temveč kot izhodiščna točka novega gibanja; kjer je država,za razliko vseh prejšnjih nacionalnih upodob /Gestaltungen/, že od vsega začetka bila podre-

jena meščanski družbo, njeni produkciji, in si ni mogla nikoli domišljati samosmotra /Selbstzweck/; kjer se je končno meščanska družba sama, povezujoč produktivne sile starega sveta z ogromnim naravnim terenom novega, razvijala v doslej neznanih dimenzijah in neznani svobodi gibanja, daleč prekosila vse dosedanje
(2) delo pri | obvladovanju naravnih sil, in kjer se končno nasprotja meščanske družbe sama prikazujejo samo kot izginjajoči momenti. Da Carey obravnava produkcijska razmerja, v katerih se je ta velikanski novi svet tako hitro, tako presenetljivo in srečno razvijal, kot večna normalna razmerja družbene produkcije in občevanja /Verkehr/, medtem ko se v Evropi, posebno v Angliji, kar je zanj pravzaprav Evropa, prikazujejo samo ovirana in omejena od izročenih /Übermacht/ pregrad fevdalne periode, da se mu zdi, da so angleški ekonomi gledali, prikazovali, in posploševali ta razmerja le izkrivljeno in ponarejeno, tako, da so naključne prevrnjenosti /Verkehrungen/ le-teh zamenjali z njihovim imanentnim karakterjem, - kaj je bolj naravno? Ameriška razmerja proti angleškim: na to se reducira njegova kritika angleške teorije zemljiške lastnine, mezde, populacije, razrednih nasprotij itd. Meščanska družba v Angliji ne eksistira čista, ne ustrezaje svojemu pojmu, ne sama sebi adekvatna. Kako naj bi pojmi angleških ekonomov o meščanski družbi bili
845 resnični, neskaljeni izraz realnosti, ki je // niso poznali? Moteče učinkovanje tradicionalnih, ne iz naročja meščanske družbe same zraslih vplivov na njena <u>naravna</u> razmerja, se za Careya v zadnji instanci reducira v vplivu države na meščansko družbo, v njenih vmešavanjih in posegih /Übergriffen und Eingriffen/. Mezda npr. po naravi raste s produktivnostjo dela. Če vidimo, da realnost temu zakonu ne ustreza, nam je treba samo, bodi v Hindostanu ali Angliji, abstrahirati vplive vlade, davke, monopole etc. Meščanska raz-

merja sama na sebi obravnavana, tj. po odbitku državnih vplivov, bodo dejansko zmeraj potrdila harmonične zakone meščanske ekonomije. Koliko ti državni vplivi, publis debts, taxes etc., sami rastejo iz meščanskih razmerij, - in se zato v Angliji npr. nikakor ne prikazujejo kot rezultati fevdalizma, temveč nasprotno njegovega razkroja in premaganja, in v Severni Ameriki sami raste moč centralne vlade s centralizacijo kapitala - tega Carey seveda ne razisče. Medtem ko Carey nasproti angleškim ekonomom uveljavlja višjo potenco meščanske družbe v Severni Ameriki, pa Bastiat nasproti francoskim socialistom uveljavlja nizko potenco meščanske družbe v Franciji. Vi mislite, da revoltirate proti zakonom meščanske družbe v deželi, kjer tem zakonom nikoli ni bilo dovoljeno, da bi se realizirali! Poznate jih le v okrnjeni francoski formi, in imate za imenentno formo le-teh, kar je le njihova nacionalno francoska izkrivljenost. Poglejte sèm v Anglijo. Tu velja meščansko družbo osvoboditi okovov, ki jih vanje vklepa država. Te okove hočete pomnožiti. Najprej izluščite meščanska razmerja čista in potem se bomo spet pogovarjali. (Bastiat ima toliko prav, kolikor v Franciji zaradi njene svojstvene socialne oblikovanosti /Gestaltung/ marsikaj velja za socializem, kar je v Angliji politična ekonomija.)

Carey pa, katerega izhodiščna točka je ameriška emancipacija meščanske družbe od države, končuje s postulatom vmešavanja države, da čisti razvoj meščanskih razmerij ne bi bil, kot se je v Ameriki faktično zgodilo, moten z vplivom od zunaj. Protekcionist je, vtem ko je Bastiat freetrader. Harmonija ekonomskih zakonov se po vsem svetu prikazuje kot disharmonija in začetki te disharmonije frapirajo Careya celo v Združenih državah. Odkod ta čudni fenomen? Carey ga pojasnjuje iz uničujočega vplivanja Anglije na svetovni

trg, z njenim prizadevanjem za industrijski monopol.
846 // Prvotno so bila Angleška razmerja zmotena /verrückt/ od napačnih teorij njenih ekonomov, v notra-
(3) njosti. Zdaj, navzven, | kot zapovedujoča sila svetovnega trga, ruši Anglija harmonijo ekonomskih razmerij v vseh deželah sveta. Ta disharmonija je dejanska, ne zgolj iz subjektivnega dojemanja /Auffassung/ izvirajoča. Kar je Rusija politično za Urquharta[3], je Anglija ekonomsko za Careya. Harmonija ekonomskih razmerij bazira po Careyu na harmonični kooperaciji mesta in podeželja, industrije in agrikulture. To osnovo harmonije, ki jo je Anglija razbila /aufgelöst/ v svoji lastni notranjosti, uničuje s svojo konkurenco povsod na svetovnem trgu in je tako destruktivni element obče harmonije. Zaščita proti temu so lahko samo zaščitne carine - nasilno, nacionalno zaprtje proti destruktivni sili angleške velike industrije. Zadnje pribežališče za "harmonies économiques" je torej država, ki je bila prvotno ožigosana kot edini motilec teh harmonij. Na eni strani Carey tu spet izgovori določeni nacionalni razvoj Združenih držav, njihovo nasprotje do in njihovo konkurenco za Anglijo. To se zgodi v naivni formi, da Združenim državam predlaga, naj uničijo od Anglije propagirani industrializem s tem, da ga same pri sebi z zaščitnimi carinami hitreje razvijejo. Ne glede na to naivnost se pri Careyu končuje harmonija meščanskih produkcijskih razmerij z najpopolnejšo disharmonijo teh razmerij, kjer nastopajo na najsijajnejšem terenu, na svetovnem trgu, v najsijajnejšem razvitju, kot razmerja producirajočih nacij. Vsa razmerja, ki se mu znotraj določenih deželnih meja ali tudi v abstraktni formi občih razmerij meščanske družbe zdijo harmonična - koncentracija kapitala, delitev dela, salariat itd. -, se mu prikazujejo kot disharmonična, kjer nastopajo v svoji najrazvitejši formi - v svoji svetovnotržni formi

/Weltmarktsform/ -, kot notranja razmerja, ki producirajo angleško gospostvo na svetovnem trgu, in ki so, kot destruktivni učinki /Destruktive Wirkungen/, posledica tega gospostva. Harmonično je, če se znotraj neke dežele patriarhalna produkcija umakne industrijski, in razkrojitveni proces, ki spremlja ta razvoj, se dojame samo po njegovi pozitivni strani. Disharmonično pa postane, če angleška velika industrija razkroji patriarhalne ali malomeščanske ali druge na nizki stopnji se nahajajoče forme tuje nacionalne produkcije. Koncentracija kapitala znotraj neke dežele in
847 razkrajajoči // učinek te koncentracije mu ponuja le pozitivno stran. Toda monopol koncentriranega anleškega kapitala in njegovi razkrajajoči učinki na manjše nacionalne kapitale /Kapitalien/ drugih narodov je disharmoničen. Kar Carey ni zapopadel, da so te svetovnotržne disharmonije samo zadnji adekvatni izrazi disharmonij, ki /so/ se v ekonomskih kategorijah fiksirali kot abstraktna razmerja ali v najmanjšem obsegu lokalno eksistirajo. Kaj čudo, da po drugi strani pozablja pozitivno vsebino teh razkrojitvenih procesov - edino stran, ki jo prisodi ekonomskim kategorijam v njihovi abstraktni formi, ali realnim razmerjem znotraj določenih dežel, ki so od njih abstrahirane - v njihovem svetovnotržnem, popolnem prikazovanju. Kjer mu ekonomska razmerja stopajo nasproti v svoji resnici, tj. v svoji univerzalni realnosti, se iz svojega principialnega optimizma preobrne v denuncirajoč in razdražen pesimizem. To protislovje tvori originalnost njegovih spisov in jim daje njihov pomen. Američan je, tako v svojem zatrjevanju harmonije znotraj meščanske družbe kot v zatrjevanju disharmonije istih razmerij v njihovi svetovnotržni podobi. Pri Bastiatu nič od vsega tega. Harmonija teh razmerij je neko onostranstvo, ki se začenja prav tam, kjer se nehajo francoske meje, ki eksistira v Angliji in Ameriki. Je zgolj

umišljena, idealna forma nefrancoskih angl/eško/ ameriških razmerij, ne dejanska, kot mu stopa nasproti na njegovih lastnih tleh. Medtem ko torej pri njem harmonija nikakor ne izhaja iz obilice živega zora /Anschauung/, temveč je nasprotno plitvi, napihnjeni produkt tenke in napete, nasprotne si refleksije, je edini moment realnosti pri njem zahteva do francoske države, da se odreče svojim ekonomskim mejam. Carey vidi protislovja ekonomskih razmerij, brž ko se prikazujejo kot angleška razmerja na svetovnem trgu. Bastiat, ki si harmonijo le umišlja, samo tam začenja videvati njeno realizacijo, kjer se Francija neha, in vsi nacionalno ločeni sestavni deli meščanske družbe med seboj konkurirajo osvobojeni vrhovnega nadzorstva države. Ta njegova zadnja harmonija sama - in predpostavka v vseh njegovih prejšnjih, umišljenih - pa je sama spet zgolj postulat, ki naj se realizira z zakonodajo o svo-
(4) bodni trgovini. | Če ima Carey torej, ne glede na znan-
stveno vrednost njegovih raziskovanj, vsaj to zaslugo, da v abstraktni formi izreče velika ameriška razmerja,
848 in sicer v nasprotju // k staremu svetu, pa bi bilo edino realno ozadje pri Bastiatu majhnost francoskih razmer, ki povsod iz njegovih harmonij molijo svoja dolga ušesa. Zasluga pa je odveč, ker so razmere tako stare dežele zadosti znane in imajo najmanj potrebno, da postanejo znane po tako negativnem ovinku. Carey je zato bogat s tako rekoč bonafide raziskovanji v ekonomski znanosti kot o kreditu, renti etc. Bastiat je zaposlen samo z zadovoljivimi parafrazami v kontrastu končujočih raziskav; hypocrisy du contentement. Careyeva občost je yankeejevska univerzalnost. Francija in Kitajska sta mu enako blizu. Vselej mož, ki stanuje ob Tihem oceanu in ob Atlantiku. Bastiatova občost je abstrahiranje od vseh dežel /Wegsehn von allen Ländern/. Kot pravi yankee Carey privzema množično snov z vseh strani, ki mu jih stari svet ponuja, ne, da bi

spoznal imenentno dušo te snovi, in ji tako priznal njeno pravico do lastnega življenja, temveč da bi jo predelal za svoje namene, kot mrtve dokaze, kot ravnodušen material za svoje od svojega jankeejevskega stališča abstrahirane stavke. Od tod njegovo potepanje po vseh deželah, obilna in nekritična statistika, katalogasta načitanost. Bastiat pa podaja fantastično zgodovino, svojo abstrakcijo enkrat v formi modrovanja, in drugikrat v formi suponiranih dogodkov, ki pa se niso nikoli in nikjer zgodili, tako kot teolog obravnava greh enkrat kot zakon človeškega bistva /bitja - Wesen/, drugikrat kot zgodbo /zgodovino - Geschichte/ o izvirnem grehu. Oba sta zato enako nehistorična in antihistorična. Toda nezgodovinski moment pri Careyu je sedanju zgodovinski princip Severne Amerike, medtem ko je nezgodovinski element pri Bastiatu zgolj reminiscenca francoske posploševalne manire 18. stoletja. Carey je zato brezličen in difuzen, Bastiat afektiran in formalno logičen. Najvišje, kar doseže, so puhlice, paradoksno izražene, brušene en facettes. Pri Careyu nekaj splošnih tez, vnaprej navedenih v teoremski /lehrsatzartig/ obliki. Njim sledeč skažen /ungestaltig/ material, kompilacija kot dokaz - snov njegovih tez nikakor ne predelana. Pri Bastiatu sestoji edini material - če odmislimo nekaj lokalnih primerov ali fantastično pristriženih angleških normalnih pojavov - samo iz splošnih tez ekonomistov. Careyevo glavno nasprotje /je/ Ricardo, skratka moderni angleški ekonomisti[4]; Bastiatovo /so/ francoski socialisti[5]./

849 (5) /| <u>XIV. Des Salaires</u>[6]

Naslednje so Bastiatovi glavni stavki: Ljudje težijo vsi za fiksnostjo v dohodkih, <u>fixed revenue</u>. Pristno francoski primer: 1) Vsak človek hoče biti uradnik ali narediti svojega sina za uradnika (gl. p. 371).

Mezda je fiksna forma remuneracije (p. 376) in zato zelo izpopolnjena forma asociacije, ki v njeni izvirni formi prevladuje "aleatorično" /"das Aleatorische"/, kolikor so podvržene "tout les associés à toutes les chances de l'entreprise". Če kapital prevzame rizik na svoj račun, se remuneracija dela fiksira pod imenom mezda /Salär/. Če hoče delo prevzeti dobre in slabe posledice, se remuneracija kapitala odcepi in se fiksira pod imenom obresti /Zins/ (382). (Glej o tem sestavku dalje p. 382, 383.) Če pa prvotno v condition de l'ouvrier prevladuje aleatorično, tedaj stabilnost v salariatu še ni zadostno zagotovljena. Je "degré intermédiaire qui sépare l'aléatoire de la stabilité". Ta zadnja stopnja se doseže z "épargner, aux jours de travail, de quoi satisfaire aux besoins des jours de vieillesse et de maladie" (p. 388). Zadnja stopnja se razvije s "sociétés de secours mutuels" (l.c.) in v zadnji instanci z "la caisse de retraite des travailleurs" (p. 393). (Kakor je človek izhajal iz potrebe, da bi postal uradnik, tako končuje z zadoščenjem, da prejme penzijo.)

ad 1. Denimo, da je vse, kar pravi Bastiat o fiksnosti mezde, pravilno. Tedaj pravega značaja mezde, njene karakteristične določenosti s tem še ne bi poznali, da se mezda subsumira pod fixed revenue. En odnos mezde - ki ji je skupen z drugimi viri dohodkov /Einnahmequellen/, - bi bil poudarjen. Nič več. To pa bi seveda že bilo nekaj za advokata, ki hoče zagovarjati prednosti salariata. Ne bi bilo še nič za ekonomista, ki hoče razumeti svojskost /Eigentümlichkeit/ tega razmerja v vsem njegovem obsegu. Fiksirati enostransko določitev nekega razmerja, neke ekonomske forme, jo panegirizirati nasproti obratni določitvi; ta navadna advokatska in apologetska praksa odlikuje modri-

jarha Bastiata. Torej postavi namesto mezde: fiksnost dohodkov. Ali fiksnost dohodkov ni dobra? Ali se ne vsakdo rad zanaša na gotovo? Posebno vsak filistrski, nizkočuten Francoz? l'homme toujours besogneux? Tlačanstvo so branili na isti način, in morda z večjo
850 pravico. // Tudi obratno bi lahko trdili, in so trdili. Enači mezdi z nefiksnostjo, i.e. napredovanjem preko določene točke. Kdo ne napreduje rad, namesto da bi se ustavil? Ali je torej slabo neko razmerje, ki omogoči šanse meščanskega progressus in infinitum? Bastiat sam seveda na drugem mestu uveljavlja salariat kot nefiksnost. Kako drugače kot z nefiksnostjo, z nihanji, naj bi delavec dobil možnost, da neha delati, da postane kapitalist, kot hoče Bastiat? Torej salariat je dober, ker je fiksnost; dober je, ker je nefiksnost; dober je, ker ni ne eno ne drugo, toda tako eno kot drugo. Katero razmerje ni dobro, če se reducira na enostransko določitev in se le-ta obravnava kot pozicija, ne kot negacija? Vse reflektirajoče blebetanje sem in tja, vsa apologetika, vse poštenjaško modrijanstvo temelji na takšni abstrakciji.

Po tej splošni uvodni pripombi pridemo do Bastiatove dejanske konstrukcije. Mimogrede naj samo še pripomnimo, da bi se njegov métayer dežele[7] /métayer der Landes/, tisti možak, ki samo v sebi združuje nesrečo mezdnega delavca in smolo majhnega kapitalista, zares lahko počutil srečnega, če bi mu bila odrejena fiksna mezda. Proudhonova histoire descriptive in philosophique komajda dosega tisto njegovega nasprotnika Bastiata. Prvotni formi asociacije, v kateri vsi associés delijo vse možnosti naključja, sledi kot višja in pros-
(6) tovoljno od obeh strani | sklenjena stopnja asociacije tista, v kateri je remuneracija delavca fiksirana. Tu nočemo opozarjati na genialnost, ki najprej na eni

strani predpostavlja kapitalista in na drugi delavca, da bi potem naknadno z dogovorom med obema pustila nastati razmerje med kapitalom in mezdnim delom.

Forma association, ki je v njej delavec izpostavljen vsem naključnim možnostim pridobitka - ki so v njej vsi producenti enakomerno izpostavljeni tem možnostim - in ki je mezdi, v kateri remuneracija dela postane fiksna, stabilna, neposredno prehodna, kot teza antitezi - je, kot slišimo od Bastiata, tisto stanje, kjer ribištvo, lov, pastirstvo tvorijo gospodujoče produkcijske in družbene forme. Najprej vagabundirajoči ribič, lovec, pastir - in potem mezdni delavec. Kje in kdaj se je dogodil ta <u>historični</u> prehod iz poldivjega stanja v moderno? Kvečjemu v charivariju. V dejanski zgodovini mezdno delo izhaja iz razkroja su-
851 ženjstva in tlačanstva - ali iz propada skupne // lastnine, kot pri orientalskih in slovanskih ljudstvih - in v svoji adekvatni epohalni, in vse družbeno bivanje dela zajemajoči formi, iz propada cehovskega gospodarstva, stanovstva, naturalnega dela in naturalnega dohodka, iz kot podeželske stranske veje opravljene industrije, fevdalnega majhnega poljedelstva etc. V vseh teh dejansko historičnih prehodih se prikazuje mezdno delo kot razvezanje, kot uničenje razmerij, ki je v njih delo bilo fiksirano na vse strani, po svojem dohodku, svoji vsebini, svoji lokaliteti, svojem obsegu etc. <u>Torej kot zanikanje fiksnosti dela in njegove remuneracije</u>. Direktni prehod od Afričanovega fetiša do Voltairovega etre supreme ali od lovskega orodja severnoameriškega divjaka do kapitala Banke Anglije, ni tako neokusno protizgodovinski kot prehod od Bastiatovega ribiča do mezdnega delavca. (V vseh teh razvijanjih se razen tega ne kažejo nobene prostovoljne, iz vzajemnega dogovora izhajajoče spremembe.) Te

historične konstrukcije - kjer si Bastiat v obliki prigode laže svojo plitvo abstrakcijo - povsem vredna je sinteza, kjer se angleške friendly societies in hranilnice prikazujejo kot zadnja beseda salariata in odprave vseh socialnih antinomij.

Torej zgodovinsko /je/ nefiksnost karakter salariata: nasprotek Bastiatovih konstrukcij. Toda kako je sploh prišel na konstrukcijo fiksnosti kot vse kompenzirajoče določitve salariata? In kako je prišel do tega, da je hotel historično upodobiti salariat v tej določitvi kot višjo formo remuneracije dela v drugih družbenih in asociacijskih formah?

Vsi ekonomi, brž ko pretresajo dano razmerje med kapitalom in mezdnim delom, med profitom in mezdo in dokazujejo delavcu, da nima pravice udeležiti se možnosti dobička, ko ga sploh hočejo pomiriti o njegovi podrejeni vlogi nasproti kapitalistu, mu poudarjajo, da ima v nasprotju s kapitalistom določeno fiksnost dohodkov bolj ali manj neodvisno od velikih adventures kapitala. Čisto tako kot Don Quixote tolaži Sancha Panso, da če je sicer vedno tepen, pa mu tudi ni treba biti pogumen. Določitev torej, ki jo ekonomi pripisujejo salariatu v nasprotju s profitom, spremeni Bastiat v določitev salariata v nasprotju z vsemi prejšnjimi formami dela in kot napredek v primeri z remuneracijo dela v teh prejšnjih razmerjih. Puhlico, ki se
852 postavlja v dano razmerje, ki // tolaži eno stran letega z drugo, gospod Bastiat vzame iz tega razmerja in jo naredi za historično podlago njegovega nastanka. V razmerju mezde do profita, mezdnega dela do kapitala, pravijo ekonomisti, pripada mezdi odlika fiksnosti. Fiksnost, pravi gospod Bastiat, tj. ena od strani v razmerju mezde do profita, je historični vzrok nastanka salariata (ali pripada mezdi ne v nasprotju s

profitom, temveč s prejšnjimi remuneracijskimi formami dela), torej tudi profita, torej vsega razmerja. Tako se mu puhlica o eni strani razmerja med mezdo in profitom pod roko spremeni v historični vzrok vsega tega razmerja. To se dogaja, ker je stalno poln refleksije na socializem ,ki ga potem povsod sanja kot prvo formo asociacije. To /je/ primer, kakšno pomembno formo privzamejo v Bastiatovih rokah apologetske puhlice, ki v ekonomskih razvijanjih tečejo vzporedno.

(7) Vrniti se k ekonomom. V čem obstaja ta fiksnost mezde? Je mezda nespremenljivo fiksna? To bi popolnoma nasprotovalo zakonu povpraševanja in ponudbe, podlagi določanja mezde. Nihanj, naraščanja in padanja mezde, ne taji noben ekonom. Ali pa je mezda neodvisna od kriz? Ali od strojev, ki naredijo mezdno delo odvečno? Ali od delitev dela, ki ga deplasirajo? Vse to trditi bi bilo heterodoksno, in tudi nobeden ne trdi. Kar imajo v mislih, je, da ob določenem povprečju delovna mezda realizira precejšnjo povprečno višino, tj. Bastiatu tako zoprni minimum mezde za ves razred, in da se dogaja povprečna kontinuiteta dela, npr. lahko mezda traja dalje, celo v primerih, ko profit pada ali trenutno čisto izgine. Torej, kaj pomeni to drugega kot da, mezdno delo predpostavljeno kot gospodujoča forma dela, kot podlaga produkcije, delavski razred eksistira od mezde, in da ima posamezno delo v povprečju fiksnost, da dela za mezdo? Z drugimi besedami tavtologija. Kjer je kapital in mezdno delo gospodujoče produkcijsko razmerje, eksistira povprečna kontinuiteta mezdnega dela, toliko fiksnost mezde za delavca. Kjer eksistira mezdno delo, eksistira ona. In to ima Bastiat za njegovo vse kompenzirajočo lastnost. Da je dalje družbeno stanje, kjer je kapital razvit, družbena produkcija v celoti bolj redna, kontinuirana, vsestranska, - torej tudi dohodek za v le-tej zaposlene

853 elemente bolj "fiksen" - kot tam, kjer se // kapital, tj. produkcija še ni razvila na tej stopnji, je druga tavtologija, ki je dana s samim pojmom kapitala in na njem temelječi produkciji. Z drugimi besedami: da splošno bivanje mezdnega dela predpostavlja višji razvoj produktivnih sil kot na stopnjah, ki so mezdnemu delu predhodne, kdo to taji? In kako bi socialistom prišlo na misel, da bi postavljali višje zahteve, če ne bi predpostavljali ta višji razvoj od mezdnega dela ustvarjenih produktivnih sil? To zadnje je nasprotno predpostavka njihovih zahtev.

Nota. Prva forma, ki v njej delovna mezda obče nastopi - vojaška plača, ki se pojavi ob propadu nacionalnih vojsk in meščanskih milic. Najprej meščani sami prejemajo plačo. Temu kmalu sledi, da na njihovo mesto stopijo plačanci, ki so nehali biti meščani.[8]

2) (Nemogoče je dalje zasledovati ta nonsense. We, therefore, drop Mr. Bastiat.)

OPOMBE:

1 Prim. J.St.Mill: "Principles of Political Economy" etc. In two volumes. London 1848.

2 Prim. F.Bastiat: "Harmonies Economiques" etc. Paris 1851, p. 364 op.

3 Prim. MEGA III/2, str. 618-25

4 Prim. H.C.Carey: "Principles" etc., Part the First, p.185-291.

5 Prim. F.Bastiat: "Harmonies" etc., p. 7L.. npr.

6 Prim. F.Bastiat: "Harmonies" etc., p. 37o-416.

7 PPrim. F.Bastiat: "Harmonies" etc., p. 388.

8 Prim. MEGA III/2, str. 228_{32}-229_{7} in GRUNDRISSE, str. 428_{31}-44 itd.

UDK 141.82(497.12):16o.1(497.12)
Tine HRIBAR

FORMIRANJE IN FORMALIZIRANJE

Ker intuitivna evidenca ne more garantirati logične neprotislovnosti teorije, naj bi to vlogo prevzel metateoretični dokazovalni postopek. Da bi teorija postala objekt znanstvenega proučevanja, objekt metateorije, mora biti podvržena formaliziranju.

V formaliziranju teorije zanemarimo njeno materialno/snovno ali vsebinsko/ plat, njeno semantično dimenzijo in se koncentriramo na čisto sintaktično formo njenih stavkov. Prav zaradi tega pa ti stavki zdaj ne fungirajo več kot stavki kake govorice, marveč kot stavki semiotičnega sistema.

Formalizirana teorija kot semiotični sistem je sistem z eksplicirano logično strukturo, ki je povzeta v deduktivni sistem. Deduktivni sistem je zgrajen po pravilih dedukcije, kar pomeni, da imamo na začetku definitorične stavke (na kratko: definicije), ki kot takšni ne trpijo oz. ne potrebujejo nobenih dokazov, saj zahteva po dokazanosti vsakega stavka kake teorije znotraj te teorije vodi v neskončni regres. Začetni stavki teorije, ki so torej nedokazani in nedokazljivi znotraj te teorije se imenujejo aksiomi. Formaliziranje v osnovi ni torej nič drugega kot aksiomatiziranje teorije.

Vendar akiomatiziranje brez vključitve določenega formalnega sistema oz. določenega kalkila matematične logike, formalnega jezika s sintaktično fiksiranim deduktivnim postopkom, še ni izvedeno formaliziranje teorije. Šele vključitev formalnega sistema omogoči povsem mehanično (efektivno) odločanje, odločanje prek omejenega števila etap; zato se ga da tudi programirati: izvesti, principielno, s strojem, npr. z računalnikom.

Vse to seveda pomeni, da formaliziranje teorije ne more nadomestiti formiranja teorije, saj formaliziranje ravno že predpostavlja teorijo, da bi jo lahko pretvorilo v objekt metateorije. Metateoretično formaliziranje teorije ni formiranje teorije: zlasti pa teorije ne more formirati formalni jezik kot element formalnega sistema oz. kot formalni sistem, katerega razred aksiomov je prazen. V vzvratnem ogledalu se zato pokaže, da metateorija ni nič drugega kot del teorije: metamatematika je npr. del matematike. Metateorije kot take ni.

Da bi se problematiki približali konkretneje, si oglejmo najprej formalizem Hjelmsleve glosematike (Luis Hjelmslev: Omkrings sprogteoriens grundlaeggelse, Kopenhagen 1943 ali Prolegomena zu einer Sprachteorie, München 1974).

1. Formalizem Hjelmsleve glosematike

Ker se glosematika opira izključno na formalni hipotetični sistem, konstante oz. strukture, ki dela govorico za govorico, ne išče izven govorice, marveč v govorici sami. S čemer možnost, da bi se najdena in spoznana struktura dala projecirati na realnost, ni zanikana, temveč predpostavljena. Saj je osnovna hipoteza prav ta, da vsak proces (fluktuacija) ustreza nekemu sistemu (konstanti), s katerim se po enotnem analitičnem principu proces da analizirati in deskribirati na osnovi določenega števila premis: vsak proces predstavlja sovisnost določenega števila elementov, ki se prek različnih kombinacij stalno vračajo, zaradi česar jih je mogoče razporediti v razrede z enakimi kombinacijskimi možnostmi.

Obči in izčrpni kalkil možnih kombinacij je torej kriterij eksaktnosti in generalizatoričnosti znanosti, kajti edino ta kriterij omogoča predvidevanje (napovedovanje) dogodkov, tj. možnih povezav elementov ter zato že tudi izpostavlja pogoje njihove realizacije: nastopa dogodkov kot pozitivnih dejstev. Ker so pozitivna dejstva korelativna z empiričnimi dejstvi in mora-

jo soglašati z njimi (se pravi: spletena in vržena mreža mora ujeti vsaj nekaj rib), se kriteriju zadostnega opisa pridruži še empirični princip enostavnosti. Najboljša teorija je tista, ki poleg neprotislovnosti in izčrpnosti poseduje še najenostavnejšo formo.

a) principi teorije

Empirični princip enostavnosti torej nima ničesar opraviti s samo empirijo. Nanaša se na mrežo, do katere pa nikdar ni mogoče priti iz empirije po induktivni poti. Indukcija iz fluktuacije (procesa) ne vodi do konstante (strukture), marveč zgolj do naključja, do naključnih povezav, saj se indukcionist dela, kot da je stvar (tekst), ki jo ima pred seboj, že sama na sebi artikulirana, zaradi česar se ujame v poberkovateljstvo, ki prej ali slej zaide v protislovje. Tekst kot tak je absolutna (kaotična) celota, nekaj, kar je treba šele razčleniti. Najprej je treba torej vzpostaviti princip razčlenitve (analize), princip napredovanja od kaotične celote (razreda, množice) k njenim delom (komponentam, elementom). Ne gre torej za sintetizirajoči in generalizirajoči (abstrahirajoči), marveč za specificirajoči (konkretizirajoči) postopek, katerega rezultat so sicer abstrakcije, toda sistematizirane abstrakcije. Analitično-deduktivna metoda da je torej dejansko empirična, ker empiriji ničesar ne insunuira, kar na prikrit način počne induktivno-sintetizirajoča metoda, temveč empiriji (tekstu kot procesu, govoru) pač prireja svojo mrežo, se ji približuje s sistemom hipotez. Kriterij primernosti je verifikacija.

Vendar tega kriterija primernosti (adekvatnosti) po Hjelemslevu nikakor ne gre mešati s kriterijem arbitrarnosti, ki je za teorijo ne le primaren in odločilen, ampak izključnosten. Kot taka je teorija neodvisna od vsakršne empirije: vnaprej ne more ničesar izjaviti o svoji aplikabilnosti. Ne vsebuje nobenega eksistenčnega postulata (Kant bi rekel: predikati, s katerimi razpolaga, niso nikakršni realni predikati). Prav zato ji kot

čistemu deduktivnemu sistemu pripada brezpogojna moč izračunavanja (kombiniranja) možnosti, ki sledijo, po čistih logičnih pravilih, iz vpeljanih predpostavk (hipotez). Arbitrarnost pomeni torej popolno teoretsko neodvisnost izračunanih pozitivnih dejstev glede na nahajana empirična dejstva, kar ne implicira medsebojne izključljivosti obeh dejstev, marveč poljubnost (razpoložljivost) njune relacije.

Empirična dejstva pozitivnih dejstev teorije ne morejo niti spodbiti niti potrditi, niti oslabiti niti okrepiti. To je seveda le eksplikacija Heglovega posmeha: toliko slabše za dejstva. "Teorija govorice (sprog-teorien) torej suvereno določa svoj predmet prek arbitrarne in primerne strategije predpostavk (5. poglavje)". Arbitrarnost zagotavlja suverenost stratega; kvantiteta mrtvih ali preživelih vojakov ni niti dokaz niti protidokaz za kvaliteto teorije kot strateškega modela. Izguba bitke je samo negacija aplikabilnosti modela, verifikacija njegove neprimernosti glede na realne pogoje bitke, nemožnosti realizacije možnosti, tega, da projekcija pozitivnih dejstev na empirična dejstva ni bila upravičena. Še enkrat: teoretik kot strateg nima opravka s taktiko. Kot da bi o šahovski igri kot taki lahko odločalo število izgubljenih ali dobljenih partij in kot da bi o teoretski sposobnosti izumitelja šaha lahko odločal rezultat katerekoli partije (igre), v katero se je morda spustil. Glede na šahovsko igro kot tako je namreč vsaka eventuelna partija le ena izmed implicitno predvidenega "neskončnega" števila eventualnosti: partij, ki si jih je možno zamisliti ali se lahko pojavijo (nekje odigrajo). Vsaka partija šaha kot proces je vnaprej pokonzumirana v šahu kot sistemu. Vsak tekst kot proces je (bi moral biti) apriori vkalkuliran v govorici kot sistemu.

Obči kalkil, deduciran iz začetne definicije, dopušča torej le kontrolo glede svoje neprotislovnosti (koherentnosti) in izčrpnosti; ne pa kontrole s strani izbranih objektov proučevanja.

Lahko nastopa nasproti svojim objektom v vlogi vprašalnika, toda šele potem, ko je že bilo dekretirano, kateri so ti objekti, po katerih lastnostih teh objektov se bo spraševalo. Vprašalnik kot dekret predstavlja algoritem procedure in zato proceduralna vprašanja lahko dobijo svoj dokončni odgovor zgolj in edino od njega.

Vse to izhaja po Hjelmslevu od tod, ker celote, ki je objekt analize, pač ni mogoče deliti na dele po nekem realno danem kriteriju, kajti zmeraj je na razpolago več možnih načinov deljenja : raz-ložitve. Torej se je treba odločiti za enega izmed njih, ga izločiti in določiti za edinega, če se nočemo izgubiti v čisti zmedi. Pred problemom: na kaj deliti, se zato postavlja problem: kako deliti, razčlenjevati (analizirati). Kakšne so, naj bodo sovisnosti med deli, kajti edino prek teh sovisnosti je potlej dele možno sintetizirati (postsinteza, ne kvaziindukcionistična sinteza), tj. sistematizirati nazaj v premišljeno in preračunljivo celoto. Jih torej definirati kot elemente strukture. Deli, elementi se tako izkažejo le kot presečišča: sovisnosti. Vozlišča relacij pa so glede na same relacije seveda nekaj sekundarnega. Primarne so relacije in zato tudi totalitete primarno ne obstaja iz stvari (substanc), ki so kot rezultat relacij sekundarne, marveč prav iz relacij (form): nobena stvar (dejstvo , del) sama zase ne pomeni nič.

S tem je dokazana neizogibnost formalizacije: pogoja možnosti transformiranja "neomejenega ali produktivnega teksta" v eksplicirani kontekst. V absolutni izolaciji znak nima nobenega pomena, torej sploh ni znak. Kar je bilo sicer znano že pred Hjelmslevom in zato se Hjelmslev tudi ne zaustavi na tej točki, marveč nadaljuje z analizo zraka, tj. vzame znak kot celoto in ga členi naprej, s čemer šele pride do pravega (imanentnega) območja lingvistike, do delov znaka, do figur, kakor jih operacionalno poimenuje. Motrenje govorice kot sistem znakov je motrenje govorice od zunaj, glede na njen smoter, glede na njeno služnost. Interna struktura govorice pa se vzpostavlja na sis-

temu figur, iz katerih se tvorijo "znakovne" tvorbe.

Eksterno transcendentno motrenje in proučevanje govorice je torej možno preseči edinole s podgraditvijo znaka: z razgradnjo znaka kot totalitete na relacijska vozlišča. V imenu takšne destrukcije znaka Hjelmslev zavrže Saussurjevo prispodobo o dveh amorfnih masah, ki daje vtis, kot da dvoje substanc (vsebinska in izrazna substanca, označeno in označujoče) v svoji sredi šele konstituira govorico (formo), med tem ko je glede na analitično metodo jasno, da substanca nima nikakršne samostojne eksistence, temveč eksistira samo po zaslugi forme: sistema relacij. Zato namesto prispodobe o dveh amorfnih masah vpelje prispodobo o oblaku, ki lahko nenehoma spreminja svojo obliko, pa vseeno ostaja isti oblak: "tako je tudi zmeraj isti smisel (menisig), ki je v različnih govoricah različno oblikovan ali strukturiran (13. poglavje)". Smisel (misel sama) je torej v različnih govoricah vsakokrat isti. Ista substanca ima ob vsakršni formi zgolj in samo to funkcijo, da je ta substanca za takšno ali drugačno formo.

Če sta označujoče in označeno komplementarna in solidarna (obe funkciji sta prisotni zgolj in samo, če sta istočasni), če se predpostavljata na nujen (nepoljuben) način, pa je razmerje med vsebinsko substanco in vsebinsko formo arbitrarno: barvni spekter je amorfni kontinuum, ki ga vsaka govorica formira na svoj način, tj. arbitrarno. Paradigme različnih govoric (materinih jezikov) pokrivajo eno in isto smiselno cono, čeprav jo artikulirajo na različne načine. Identiteta je diferencirana arbitrarno, toda prav ta arbitrarnost izpričuje obstoj solidarnosti znotraj znaka: "forma je projecirana na smisel, kakor meče razpeta mreža svojo senco na nerazdeljeno površino". Da je nek znak znak za nekaj, to ne pomeni nič drugega, kot da je to nekaj mogoče kot vsebinsko substanco <u>subsumirati</u> pod vsebinsko formo znaka. Tako dobi znak podobo glave z dvema obrazoma, veličine z dvosmarnim učinkovanjem: "navzven" k izrazni substan-

ci (slednje glasov v besedi miza, ki jo je v njeni enkratni izgovorjenosti mogoče prirediti izrazni formi le prek iznačitve z znakom) in "navznoter" k vsebinski substanci, s čemer šele postane jasno razmerje med znakom in designatumom ter je izbrisana predstava o govorici kot nomenklaturi (skladišču etike), ki jih je možno lepiti na že obstoječe stvari.

Znak je potemtakem ime za enotnost vsebinske forme in izrazne forme, nekaj docela formalnega, zaradi česar je tudi diferenciranje med izrazom (označujočim) in vsebino (označenim) docela arbitrarno, odvisno od funkcionalne definicije. Znak kot forma formira označeno. Da sta solidarnostno definirana, da ju ni mogoče identificirati drugače kot v njuni vzvratnosti, izpričuje ravno to, da sta označujoče in označeno vsak zase določena le opozicionalno in relativnostno, kot vzvratnostno izpostavljena funktiva ene in iste funkcije. Na vsaki stopnji analize je zato inventuro treba napraviti znova, znova definirati, kaj je eno in kaj drugo. Elementi strukture so namreč prav funktivi, ne pa kakšni najdeni predmeti. Medsebojno identificiranje dveh veličin je nujna redukcija na eno in isto veličino: distinktivno nasprotje se da izpostaviti s preizkusom zamenljivosti. Definiranje tako ni nič drugega kot analiziranje: razdeljevanje in razčlenjevanje. Ravno zato, ker ni nobenega univerzalnega načina formiranja smisla, mora obstajati univerzalni princip formiranja. Ker je identična, toda amorfna substanca sama nezmožna različnih realizacij, se da različnosti utemeljiti samo na različnih realizacijah formalnega principa: arbitrarna artikulacija smisla temelji lahko le na lastnem principu forme in njenih realizacijskih možnostih.

Z drugimi besedami: po Hjelmslevu je prava lingvistika (glosematika) samo tista, katere nauk o izrazu ne bi bil nikakršen nauk o glasovih (fonetika) in katere nauk o vsebini ne bi bil nikakršen nauk o pomenih (semantika). Čista algebra govorice, ki bi operirala z neimenovanimi, tj. arbitrarno poimenljivimi veličinami: z glosami kot ireduktibilnimi invariantami.

Analiza smisla bi bila torej nelingvistična in izvenlingvistična analiza, kar pa ne pomeni, da zanjo obči principi lingvistična analiza, kar pa ne pomeni, da zanjo obči principi lingvistike ne veljajo: ti so "veljavni za vsako znanost (15. poglavje)". Predvsem princip, da je znanstveno eksistentno, tj. spoznatljivo in opredeljivo, le tisto, kar je zajeto v funkcionalno mrežo odvisnosti. Kar velja seveda tudi za proces. Proces je z znanstvenega vidika manifestacija strukture. To ravno daje občemu kalkilu, ki je reduciran iz strukturalnega principa, ne le algebrični, ampak tudi algoritmični značaj. Manifestacija, ki se vzpostavlja kot selekcija, je selekcija med hierarhijami in derivati različnih hierarhij; različnih hierarhično urejenih ireduktibilnih invariant ob tem seveda ni mogoče zvesti pod princip selekcije.

b) semiologija in metasemiologija

Semiologija kot lingvistika v najširšem smislu je torej abstraktni transformacijski sistema, ki da vključuje na poseben način vse znanosti od muzikologije do lingvistike in matematike, kajti v praksi je vsakdanja govorica, v kateri je mogoče formirati poljuben smisel, govorica, v katero se da prevesti vse druge govorice. Če so govorice. Če ne gre za izomorfne simbole ali za čiste igre (šah, itd.), za katere so značilne povsem konformne (prekrivajoče) relacije med obema ravnema: med formo in substanco, tako da ni možna nikakršna nadaljnja analiza, kakor je možno pri znakih, ki se jih da razčleniti na figure. Šahovska figura je figura, ki nima nikakršnih nadaljnjih komponent. Med vse druge govorice spadajo govorice neznanstvenega konotacijskega tipa oziroma metagovorice kot znanstvene govorice o govorici: npr. sama lingvistika. Semiologija bi bila torej metagovorica o konotacijskih govoricah (geste, moda, itd.), medtem ko bi bile različne semiologije objektne govorice metasemiologije kot oblikovalke specialne semiološke terminologije.

Paradoks je v tem, da se metasemiologija prek vseh obratov na-

vsezadnje izkaže ne kot analiza forme, temveč kot deskripcija substance, stvari kot ireduktibilnih vsebinskih individuov (ali lokalizirane vsebinske varietete) in glede na lingvistiko (Hjelmslev) pozabi povedati, kako se mu je lingvistika nenadoma pretvorila v eno izmed semiologij (glasovi ali črke kot ireduktibilni izrazni individui) ali lokalizirane izrazne varietete. Pri teh individuih (atomih) vidik koneksialnosti namreč ni več ploden in se mora zato umakniti čisto statistični deskripciji. Predmeti metasemiologije postanejo tako na drugi ravni tudi predmeti fonetike in semantike. Kakor po drugi strani metagovorica konotacijskih govoric implicira sociolingvistiko itd. Prav zato da ni navsezadnje ničesar, nobenega znanstvenega predmeta, ki svojega centralnega svetila ne bi imel v lingvistiki. Lingvistika da je univerzalna znanost. Pripada ji ključno mesto v spoznavanju, torej tudi v spoznavni teoriji. Zadnje Hjelmslevove besede so: "Unitas et eniversitas". Lingvistika ni le jedro antropologije, ampak jedro znanosti o univerzumu kot takem: filozofija.

Razglasitev metasemiološke analize minimalnih znakovnih vsebin za "analizo fizikalnih veličin", za analizo "na po bistvu fizikalični osnovi", zato ni nič presenetljivega. Krog je zaključen. Čisti imanentizem je istoveten s čistim transcendentizmom. Poslednji delci besede, ki so na ta način poistoveteni z elementarnimi delci v fiziki, namreč glede na svojo strukturo, seveda niso nič manj označevalci človeka kot označevalci univerzuma, pa tudi nič bolj.

Metasemiološka mreža je mreža, ki zasenči vse druge. Vsi premiki so premiki znotraj nje oziroma pod njo. Faktično je s tem ukinjena dvoravninskost, ki je značilna za podrejene govorice ter vzpostavljena konformnost, kakršna je značilna za čiste igre. Ne da bi bil en in isti oblak (področje misli ali smila) na ta način zaprt v nespremenljivo obliko, fiksiran v nadobliko. Oblike, posamezne govorice, igrajo svojo igro dalje. Toda

fiksirana je matrica možnih izvedb, fiksirana je vrednost posameznih potez, premikov. Ni oblike, ker je vsaka načeloma že predvidena, ki bi mogla nastopiti mimo matrice oblik, ki bi mogla presenetiti.

Niso definirane (dekretirane) forme, toda dekretiran je princip transformiranja form.

Zato nas posebej ne zanima niti področje smisla (misli, stvari same: identiteta mišljenja in biti je za Hjelmsleva samoumevna) niti potencialni reliefi (forme, strukture) tega območja niti elementarne komponente reliefa, marveč prav princip transformiranja. Princip transformiranja ali princip dekonstrukcije, princip strukturiranja in destrukturiranja znaka. Zakaj za znak vseskozi gre.

c) princip transformiranja form

Princip transformiranja temelji na nadomestitvi čistih eksistenčnih postulatov s kondicionalno formuliranimi teoremi. Čeprav Hjelmslev med indefinibilne temeljne pojme kot so predmet, odvisnost, nujnost, pogoj, šteje sicer tudi prisotnost, je z vzpostavitvijo nadomestka eksistenčnih postulatov vendarle definirano, kdaj in kaj nekaj eksistira znotraj določene strukture: eksistenca pripada pozitivnim dejstvom, tj. vozliščem relacij. Sam princip transformiranja je predprisoten, kakor je "predprisotno" tudi območje smisla. Nekaj postane prisotno, stopi v eksistenco, ko se red projecira na kaos: šele, če senca mreže pade (če more pasti) na nekaj, se jo da ugledati, pusti sled. Iz tega je že tudi razvidno, da vlogo kaosa ali materije igra tu območje smisla: identiteta stvari same in misli, od koder tudi ona identifikacija empiričnih dejstev (fizikalnih veličin) in predmetov metasemiologije. Zaradi česar igralci vloge reda ali forme, tj. pozitivna dejstva ne spadajo sem in torej ni mogoče govoriti o identiteti empiričnih in pozitivnih

dejstev.

Pozitivna dejstva imajo svojo eksistenco ne glede na rezultat projekcije, ne glede na to, ali zadenejo na nekaj ali ne. Prisotna so v območju predprisotnega, v območju možno prisotnega, skratka, pripada jim status Platonovih idej, le da jim je zdaj točno določen prostor razmestitev, med tem ko ta pri Platonu še ni bil ekspliciran in se zato zdi, da pripada idejam samim primarnost glede na njihovo sovisnost. Zaradi predprisotnosti je torej princip transformiranja, nadomeščanja ene oblike z drugo oziroma premeščanje oblik (ne prehajanja ene oblike v drugo, saj oblika sama ni nič oblikovanega) istoveten s principom formiranja občega kalkila. Ali ga poimenujemo tako ali drugače, to je odvisno od našega stališča: ali smo na stališču procesa ali na stališču strukture, na stališču sintagme ali na stališču paradigme. V obeh primerih imamo namreč opravka s sistemom definicij, med katerimi obstaja determinirajoči odnos: definicije, ki so prve, so predpostavke tistih, ki sledijo, ne pa narobe. Med njimi je hierarhični odnos. Če na to hierarhijo gledamo z vidika sintagme (procesa), tedaj definicije selekcioniramo in razvrščamo: prva, druga, itd.. Z vidika paradigme (strukture) jih specificiramo in hierarhiziramo: najvišja (vrhovna), nižja itd. do najnižjih. Prva in vrhovna definicija sta istovetni: gre za isto, centralno definicijo (pojem, kategorijo). S tem je samo na drug način eksplicirano, da pomeni analizirati paradigmo isto kot analizirati sintagmo, da je členitev na člene istovetna z delitvijo na dele.

Ko je bila nakazana hierarhična determiniranost definicij, njihova selektivna razvrščenost ali specifikativna razporejenost, je bila hkrati že tudi izključena možnost interdependenčnega (vzvratnostnega), tj. glede na proces solidarnostnega in glede na strukturo komplementarnega razmerja med definicijami; prav tako pa tudi možnost konstelacijskega (brezpredpostavljenega), tj. glede na proces kombinatoričnega in glede na strukturo av-

tonomičnega razmerja. Podana je bila obmejitev znanstvene metagovorice, namreč nasproti vsakdanji neznanstveni govorici.

Prva naloga analize je delitev teksta kot procesa. Deli teksta, torej verige so na vsaki novi stopnji delitve nove verige: stavčna veriga, besedna veriga, zlogovna veriga tja do zadnjih delcev, ki se ne morejo več deliti in zato glede na izhodiščni kriterij ne morejo postati predmet te analize. Celotna analiza teksta ima obliko procedure, katere komponente, posamezne operacije, so prav tako kot definicije determinacijsko pogojene: naslednja operacija predpostavlja pričujočo in predhodno operacijo. Prav zato je analitična procedura deduktivna. Vzvratna procedura je sinteza, ne indukcija. Običajno je procedura tako analitična kot sintetična, toda vselej je analiza predpostavka sinteze. Sinteza je determinirana z analizo, analiza pa ne s sintezo.

Pomembno je po Hjelmslevu pri tem vztrajati na postopnosti. Besede so npr. komponente (deli) stavka in ne teksta; del teksta je perioda in del periode je stavek. Tako beseda kot stavek in perioda pa so derivati teksta. Beseda torej ni komponenta (del) teksta, marveč njegov derivat in sicer tretji po vrsti, tj. derivat tretje stopnje. To je treba upoštevati, da bi se strogo razločevalo funkcijo npr. besede. Funkcije besede so funkcije med besedami ali med besedo in stavkom, ne pa med besedo in tekstom. In le v teh relacijah je beseda funktiv in to funktiv, ki sam ni funkcija. Funkcija besed do drugih besed in funkcija besede navznoter sta glede na medsebojno funkcijo funktiva. Torej tudi funkcija igra lahko vlogo funktiva. Funkcija besede kot veličine je zato zmeraj dvoznačna: z logično-matematičnim pomenom relacije (odnosnosti in odvisnosti) do drugih besed in z etimološkim pomenom fungiranja, igranja določene vloge na določenem mestu, znotraj stavka.

Funktiv ni le beseda, ampak so to vsi derivati teksta. Vsak de-

rávat ima svojo vlogo. Nasproti besedi je prisotnost stavka nujni pogoj glede na njeno funkcijo v stavku. Ni stavek sestavljen iz besed, marveč so besede deli stavka: stavek je razdeljen na besede. Stavek kot funktiv je v relaciji do besede torej konstanta, medtem ko je beseda kot funktiv v relaciji do stavka variabla. Determinacijska relacija je iz tega vidika relacija, tj. funkcija med konstanto in variablo, med stavkom in besedo, medtem ko je funkcija med dvema stavkoma - glede na besedo kot variablo - funkcija med dvema konstantama; determinirajoči (selekcijski, specifikacijski) funktiv je seveda variabla, ne konstanta.

Zdaj je že tudi očitna značilnost celotne metode. Pri definiranju termina konstanta so bili uporabljeni definirani (funkcija, funktiv) in nedefinirani pojmi (prisotnost, nujnost, pogoj). Tako je na vsaki stopnji.

Obenem je razvidno, kako se transformirajo pomeni vsakdanje govorice, npr. pomen "besede", ki se zmeraj bolj kaže zgolj kot vozlišče različnih funkcij: pomeni fuktiv, veličino, konstanto ali variablo, itd. Na naslednji stopnji analize se bo, spet glede na svojo funkcijo, "beseda" izkazala kot korelat ali kot relat. V derivatu teksta kot procesa, v stavku, obstaja med "besedami" zveza logične konjunkcije, torej koeksistenca: relacija. "Beseda" je v sintagmi torej relat. Z vidika paradigme (jezika), z vidika strukture, v kateri so zveze disjunktivnega značaja (ali-ali), pa "beseda" kot funktiv ni relat, marveč korelat, zakaj hierarhija med "besedami" je tu korelativna, Od tu naprej torej tudi funkcija in relacija nista istopomenska termina, kajti funkcija je lahko relacija ali korelacija. Kot člen paradigme, kot korelat je "beseda" nasproti "besedi" kot relatu, kot delu sintagme funktiv v vlogi konstante, tj. nujnega pogoja, nujne predpostavke. Kakor je paradigma (struktura, jezik) konstanta nasproti sintagmi (procesu, tekstu).

Z drugimi besedami: lahko imamo jezik brez teksta, ni pa teksta, ki ne bi bil konstruiran (realiziran) v skladu z nekim jezikom. Možno je neskončno različnost tekstov istega jezika.

Če se je zdelo prek opisa analitično-deduktivne procedure, da imamo vedno več elementov, da se že ni več mogoče znajti v množici terminov, pa je ta procedura navsezadnje torej vendarle reduktibilna. Neskončno množico stavkov zajema termin "stavek", ogromno število besed termin "beseda", itd. In kar je glavno: vse stavke je možno razdeliti (reducirati) na končno število besed, končno število besed na še manjše število zlogov, to število zlogov na povsem določeno število črk. Analiza vodi torej do "veličin najmanjše možne razsežnosti in najnižjega možnega števila (12. poglavje)", do točke, na kateri se lahko začne najbolj neomejena procedura kombiniranja, s katere je možno izvesti največ sintez (konstrukcij).

Prav zato Hjelmslev skuša tudi "besedo" kot "najmanjši znak", torej z vidika semiotike, razdeliti na od znaka manjše elementarne delce, na ireduktibilne invariante, ki pa so seveda še zmeraj korelativni členi iste paradigme (strukture), le da ni mogoče odkriti nobene determinacijske funkcije več, nobenega "vzroka" ali "učinka". To je končna postaja dedukcije (redukcije) oziroma analize.

Komutacijski poiskus, poskus hkratne <u>zamenjave</u> znotraj obeh paradigem (označevalcev in označencev) pokaže, ali je neka veličina varianta ali invarianta: vsebinski veličini "modro" in "sinje" sta v slovenščini invariantni, medtem ko sta v nemščini "blau" in "blau" varianti, tj. enkrat pomenita "modro", drugič pa "sinje". Permutacijski poskus, poskus hkratne <u>prestavitve</u> v obeh sintagmah (verigah): označevalec in označenec v besedi kot znaku permutirata zmeraj skupaj, mora dati isti rezultat. Tako ko-mutacija kot per-mutacija sta torej negaciji. Komutacija je mutacija med členi paradigme, permutacija mutaci-

ja med deli sintagme. Če mutacija med členi iste paradigme ni mogoča, če komutacijski poiskus pokaže, da gre za variante, in ne za invariante, tedaj to pomeni, da imamo opravka s substitucijo: variante so korelati z medsebojno vzvratno substitucijo.

Formalna definicija strukture govorice, jezika kot paradigme, ki sledi iz vsega tega, je: "hierarhija, katere komponente vselej dopuščajo poljubno nadaljno analizo na z vzvratno relacijo definirane razrede, tako da poljuben od teh razredov dopušča analizo na z vzvratno mutacijo definirani derivat (21. poglavje)". Manifestacija strukture, sintagma (tekst, govorni proces), je tedaj "selekcija med hierarhijami in med derivati različnih hierarhij (prav tam)". Formalno, ne realno; gre torej le za drug, linearen vidik iste hierarhije. Disjunkcija in konjunkcija tako isti princip pretvarjata zdaj v princip formiranja (matrice) zdaj v princip transformiranja.

Prevedimo zdaj vse to bližje "naravnemu" jeziku filozofije, tj. platonizma. Če je funkcija toliko kot dekret (predpis) ali zakon (postava), s katerim je definirana relacija (množica urejenih parov), v kateri imajo različni elementi različne prve koordinate, tedaj zavzemajo elementi, ki nastopajo kot prve koordinate, mesto originalne množice. Množica elementov, ki nastopajo kot druge koordinate, zavzema torej mesto podobne množice. Množica original in množica podoba (slika) sta vselej ne le v binarni relaciji, ampak v enolični (enoznačni) binarni relaciji. Podoba v funkcijski relaciji ni odraz originala, marveč je originalna množica upodobljena (preslikana, transformirana) v ali na to množico, ki v operaciji preslikavanja postane oziroma že je originalu podobna množica, tj. slika originala. Zato je tudi govor o pre-slikavanju, o tem, da funkcija vsak element originalne množice trans-formira v določen element druge množice. Transformiranje je prenos forme, forme oroginala in s tem formiranje podobe. Drugo ime originalne množice je zato tudi definiborična množica: funkcija (predpis, postava) je definira-

na nad originalno množico, ima izhodišče nad njo. Oziroma: original je praslika (prapodoba), nič drugega torej kot paradigma.

Vprašanje po formiranju same originalne (definitorične) množice, po formiranju paradigme, je odveč, saj se gibljemo znotraj binarne relacije in imamo zato razgled le na tej relaciji. Vse, kar lahko naredimo, ta možnost pa dobesedno pomeni vse, je to, da pogledamo, če funkcija morda ni povratno enolična (vzvratno enoznačna), če morda različnim elementom originala ne ustrezajo tudi različni elementi podobe. Tedaj imamo opravka z ekvivalentnima ali enakoličnima množicama ter je odvisno zgolj od vidika, katero množico bomo imeli za original in katero za podobo. Vsako izmed obeh je mogoče transformirati na drugo, torej poljubno določiti, katera je druga (zaloga vrednosti), katera je formirana v podobo prve: domene.

Polje ekvivalenčne (refleksivne, simetrične in tranzitivne) funkcije je polje odprte strategije, saj obstajajo različni načini vzvratno enakoznačnega transformiranja med elementi obeh množic. Prav v tem je "prednost" ekvivalence nasproti identiteti. Identična transformacija, pri kateri se množica transformira (preslika) sama vase, torej tudi vsak element te množice, je vase zaprta transformacija, transformacija z eno samo permutacijo. Identiteta je v teoriji množic torej zgolj specialni primer ekvivalence.

2. Antiteološkost teorije množic

Glede na zgodovino filozofije ustreza teoriji množic, v kateri je identiteta (filozofija od Platona do Hegla) specialni primer ekvivalence, revolucionarni filozofiji od Marxa dalje. Peter zdaj ni več svoj lastni brat (jaz je jaz), marveč ima brata Pavla, s katerim sta si v ekvivalenčni relaciji: človek ne pride na svet z zrcalom (lastno sliko), temveč se vsakdo zrcali v sebi podobnem (ekvivalentnem) drugem človeku (glej 18. pri-

pombo Kapitala). Prvi, eksistenčni aksiom teorije množic pa se začenja: obstajata vsaj dve množici ...

Zrcaljenje ali inverzija, ta recipročna transformacija, ki podreja istovetnost podobnosti, vpeljuje naddoločenost obeh relatov z njuno lastno relacijo. Istovetnost kot samopodobnost je slika, ne praslika. Je rezultat preslikave. Naddoločenost je torej le drug izraz za transformacijo ali funkcijo.

Ker pri ekvivalenci ne gre za logično identičnost (enakost dveh množic, kolikor imata za elemente iste stvari), marveč zadošča že enoznačna inverznost transformacije, njena bijektivnost (injektivnost in surjektivnost), sta dve množici ekvivalentni že tedaj, če sta ekvipolentni, tj. če imata enako mnogo, čeprav različnih elementov; če imata isto moč. Identiteta moči, identiteta različnih množic glede na njihovo moč že zagotavlja njihovo ekvivalentnost. Kar odpira še in še permutacijskih možnosti.

Množice kot centri moči seveda niso nič centralnega, kajti "centralna" (naddoločujoča) je sama ekvipolenca kot funkcija. Prav zato volje do moči ni mogoče imeti za množico vseh množic oziroma za univerzalno množico, katere komplement bi bila prazna množica oziroma ničelna množica (kaos). Kolikor v teoriji množic ničelna množica eksistira (je predpisana), univerzalna pa ne, ker je logično protislovna, je komplement ničelne množice lahko le neka osnovna množica ali univerzum, ne pa univerzalna množica. Torej bi morala biti volja do moči: ali osnovna množica (čeprav kot družina množic) ali ničelna množica. Toda osnovna ni, ker volja do moči ni eden izmed centrov moči. Da bi bila ničelna množica, je kajpada absurdno, kajti paradoks je ravno v tem, da je ničelna (prazna) množica vsebovana v vsaki osnovni množici: kar pomeni, da vsak univerzum lahko štejemo tudi za unijo njega samega in ničelne množice.

Združena množica osnovne in ničelne množice je vselej spet osnovna množica. V logiki razredov: združeni razred vsakega razreda in ničelnega razreda je vselej spet osnovni razred. Ali v izjavni logiki: disjunkcija vsake izjave in njene negacije je vselej resnična. To velja seveda zgolj in samo, če upoštevamo osnovne tri aksiome Aristotelove logike: zakon istovetnosti, zakon protislovja in v našem primeru zlasti zakon izključitve tretjega. Tako, da eventualno lahko govorimo, kako je algebra izjavne logike aplikacija algebre teorije množic (glej npr. A. Rapport, Bedeutungslehre, Darmstadt, 1972, str. 252) ali kako sta matematika in logika istega ranga (Russel), toda tedaj ne gre več za logiko, marveč za logistiko. Matematično mišljenje je logično mišljenje, toda: ali je logično mišljenje samo matematično mišljenje? Logika matematičnega mišljenja ni matematika logičnega mišljenja. V matematiki je logika implicitno prisotna, kar pomeni, da logika eksplicitno uzakonjuje <u>način</u> matematičnega mišljenja, <u>kakšno</u> je pravilno sklepanje, vendar sklepanje ni istovetno s svojimi rezultati, s sklepi, ki so tudi sestavni deli matematike. Do najraznovrstnejših matematičnih sklepov se pride po isti logiki. S tem pa ni rečeno, kakor se običajno govori, da je logika temelj matematike, oziroma, da je matematika izvedena iz logike. Kakor tudi logični zakoni niso izvedeni od nekod (npr. iz absolutne subjektivitete), saj niso izvedeni na nelogični način. Da bi jih od nekod lahko iz-vedli (deducirali), se moramo, izrecno je to ugotovil ravno Fichte, k tem zakonom oziroma pravilom že zateči, jih torej že predpostavljati.

Dokaza kot dokaza ni mogoče dokazati z dokazom. Nanj je mogoče le pokazati (običajni izhod hermanevtikov) ali: ukazati ga z ukazom. Vse je treba dokazati, ta ukaz implicira nedokazano predpostavko: dokaz je vse. Dokaži, da nisi v protislovju s samim seboj, tj. da si s samim seboj identičen. Hočemo eno znanost! Odloča hotenje, tj. volja (glej M. Dingler, Philosophie der Logik und Arithmetik, München, 1931). Zakaj hoče volja eno-

značnost? Da bi mogli živeti, je Nietzschejev odgovor. Iz praktične potrebe. Volja do logičnosti je volja do življenja, volja do môči živeti, volja do moči. "To izhodno situacijo morem izraziti z besedami nekako takole: bodi dana neka množica, za elemente katere naj veljajo lastnosti in odnosi, opisani v tehle aksiomih ..." (N.Prijatelj, Matematične strukture, I, Ljubljana, 1971, str. 11) Na začetku je BODI : FIAT.

Volja do moči je na začetku dekretiranja aksiomov. Zato ne more biti niti med aksiomi niti med množicami, ki funkcionirajo na osnovi teh aksiomov.

Če volja do moči z logično-matematičnega vidika ni niti družina množic, kajti center vseh centrov moči je spet center volje do moči, ne pa volja do moči kot taka, niti množica vseh množic ker je to nesprejemljiva, z njo samo protislovna hipoteza, potem to ne pomeni, da je vse rešeno na nerešljiv način. Niti-niti enostavno nista na isti ravni. Volja do moči kot taka z logično-matematičnega vidika namreč ne eksistira, če je, ker se vsiljuje kot množica vseh množic, ne moremo imeti za družino množic. Dokaz: če so vse množice ali množice, ki imajo same sebe za element ali množice, ki same sebe nimajo za element, vse množice, ki imajo same sebe za element, pa so centri moči in je torej volja do moči kot taka, ki sama ni center moči, lahko le množica, ki nima same sebe za element, tedaj je volja do moči, ki sicer zaobsega kot svoje elemente po drugi plati vse centre moči, ki so to, kar so, le po volji do moči, ne-eksistentna množica. Je množica, ki hkrati ima in nima samo sebe za element, tj. za podmnožico. Kot množica podmnožice vseh centrov moči se sicer ima za element same sebe in v tem svojstvu torej ne bi bila v protislovju sama s seboj, toda kot množica, ki naj bi imela za svojo podmnožico samo sebe v vlogi množice, ki nima samo sebe za element, je v protislovju s samo sebáj. Je lažnjivec, ki trdi, da se laže.

Problem množice vseh množic je formaliziran problem stvarnika, ki je ustvaril vse, kar je. Proglasiti množico vseh množic za antinomijo, za nekaj protipostavnega (protizakonitega), dati na filozofski ravni avtonomijo centrom moči, saj je nesmiselno govoriti, da so centri moči to, kar so, po volji do moči, če pa je ta v protislovju s samo seboj, pomeni toliko kot zagotavljati eksistenco stvarstva ne glede na stvarnika. Ker je pojem stvarnika, ki je ustvaril vse, tudi samega sebe, torej pojem ustvarjenega stvarnika, protisloven pojem, antinomija, ga je treba postaviti v oklepaj, izriniti na rob in čez. Torej tudi celotno onto-teološko, tj. filozofsko problematiko.

Bivajočega ni več mogoče utemeljevati iz bivajočega kot takega, zlasti pa ne iz bivajočega v celoti, iz bivajočega vsega bivajočega: iz najvišjega bivajočega. "Prav zato pa je treba tudi vprašanje eksistence množic odločiti aksiomatično. To se pravi, da s posebnimi eksistenčnimi aksiomi zahtevamo obstoj nekaterih množic." (prav tam, str 34) Samo nekaterih, ne pa množic vseh množic. Samo tega ali onega bivajočega, ne pa najvišjega bivajočega. Iz aksioma sledi eksistenca, ne pa iz eksistence aksiom. Obstajajo eksistenčni aksiomi, ne pa aksiomatična eksistenca. "Potem bodo seveda predmet teorije množic samo tiste množice, ki bodo v tem matematičnem smislu eksistirale. Torej samo tiste, ki so bodisi eksplicitno navedene v ustreznih eksistenčnih aksiomih ali pa jih je mogoče na osnovi tej aksiomov konstruirati." (prav tam) Toda, kaj je s konstruktorjem? Kaj je s tistim, ki pravi: bodi! Določa antinomijo množice vseh množic ali je določen po njej? Je zanj obstoj nekaterih množic, drugih pa ne, arbitraren?

Če je vprašanje eksistence nekaterih množic določene z eksistenčnimi aksiomi, ali kdaj to res pomeni, da je aksiomatično tudi odločanje samo? Zahteva po obstoju le nekaterih množic, opirajoča se na posebne eksistenčne aksiome, ni istovetna z zahtevo po prav teh eksistenčnih aksiomih, npr. po eksistenčnem aksiomu:

bodita (nemško "es gibt", h kateremu se zateka npr. Mayers Handbuch Über die Mathematik, München, 1967, je le kamuflaža faktičnega predpisa) vsaj dve množici a in b, ki sta v relaciji a b. Gledano vzvratno: odločitev za posebne eksistenčne aksiome že implicira zahtevo po obstoju le nekaterih množic. Aksiomatično se odloča o eksistenci teh ali onih množic, ne pa o eksistenci množic. Eksistenca množic prav tako ni nič aksiomatičnega, kakor eksistenčni aksiomi niso nič eksistenčnega. Predpostavka o eksistiranju eksistenčnih aksiomov zahteva namreč eksistenco aksioma o eksistenčnih aksiomih in tako nazaj v neskončnost. Eksistenca množic kot objektov matematične teorije je zagotovljena z aksiomi, vendar ti aksiomi ne zagotavljajo eksistence same matematične teorije.

Posebni eksistenčni aksiomi zato v resni niso posebni, marveč obči: dogma. Sistem aksiomov teorije množic ima značaj dogmatike. Le na ta način se ta teorija lahko izmakne neskončnemu regresu. Vloga apologetike pripada elementarni algebri kot katekizmu teorije množic.

Nič čudnega, da so zato vprašanja metamatematike istovetna z vprašanji sholastične teologije: kaj konstruktor teorije množic in s tem "sveta" množic sploh, saj eksistirajo množice le kot elementi teorije (izraz množica algebraične strukture je povsem istoveten z izrazom algebraična struktura množice), more ali sme, če noče biti v protislovju s samim seboj. Ni logično, da bi deloval nelogično in če ne deluje nelogično, veljajo zakoni logike tudi zanj in so veljali zanj tudi, ko jih je postavljal. S čemer smo spet pri antinomiji, antinomiji, glede na katero je problematika množice vseh množic le verbalno druga problematika.

Zagotavljanje matematikov, vsak pravi (obči) teoretik množic pa je, ker sestavlja aksiomatične sisteme konstruiranja množic, nujno metamatematik, da množice ne eksistirajo niti tako kot

stvari dejanskega sveta niti tako kot Platonove ideje, so v tej zvezi brez pomena. Na nek način množice eksistirajo (recimo, da veljajo kot velja vsak predpis, vsaka postava) in odgovoriti je treba na vprašanje, kako pride do tega načina njihovega eksistiranja in kako, tj. doklej v tem svojem načinu eksistiranja eksistirajo.

Ker je nelogično tako to, da bi bog deloval nelogično, kakor to, da bi deloval logično, ker je v tem primeru podrejen (nesvoboden, ne vsega-mogočen) logičnim zakonom, je odgovor samo eden: bog deluje, kakor deluje. "Čim popolnejši je, tem bolj je determiniran in hkrati tem bolj svoboden (Leibniz)". Logika mu je imanentna (Spinoza): determinacija je negacija. Absolutna svoboda navzven je absolutna nesvoboda navznoter in narobe. Ali: množica, v kateri so relacije definirane, je (bodi, se imenuje) struktura. Kaj je struktura? Struktura je množica, v kateri so definirane relacije.

Kaj je matematika? Matematika je strukturiranje matematika. Strukturiranje poteka iz temeljnih (Bourbaki: matičnih) struktur: iz algebraičnih struktur, topoloških struktur in struktur reda. Matematika je veda o matematičnih objektih, matematični objekti so objekti, ki so objekti matematike. Razlika med nekdanjo teologijo in matematiko je v tem, da predmet teologije ni bil teološki predmet ali sama teologija, medtem ko je predmet matematike njen lastni predmet, predmet, ki si ga sam konstruira. To sicer velja za vse sodobne teorije, in na njih temelječe znanosti, tako da tudi sodobna teologija ni več veda o veri v boga, marveč je bog postal predmet teologije; teologija pripozna le tistega in takšnega boga, kakršnega je sama zmožna rekonstruirati: vsaka teologija ima zato svojega boga, tj. svoj konstrukt boga. Prigovor, ki se običajno pojavi na tem mestu, češ da so sicer res različne teologije ali ideologije, ni pa različnih matematik (ni niti katoliške niti protestantske niti marksistične matematike), ne drži, ker menja nivoje:

tudi evklidovske ali lobačevske ali rimanovske ideologije ni. Kakor matematični sistemi, tako so tudi ideološki sistemi (teologije tvorijo ideološko podmnožico) od aksiomatičnih (evidentnih, samoumevnih) predpostavk dalje lahko povsem logično zgrajeni. Sledi naslednji ugovor: toda matematične resnice so evidentne vsem ljudem, ideološke pa samo tistim posameznim skupinam, ki so nosilke določene ideologije. Toda tudi tu so spet zamešane različne ravni. Tudi samo določenim skupinam matematikov so določeni aksiomi samoumevni, drugim pa ne. Zakona identitete, zakona protislovja in zakona izključitve tretjega, če naj bodo ti zakoni tisto najrazvidnejše, pa se ideologi prav tako trdovratno drže kot matematiki.

V obeh primerih je konstrukcija same stvari (resnice, bistva) pred stvarjo samo. Filozofsko spraševanje po bistvu množice (najsibo v matematičnem ali ideološkem pomenu): no, kaj je bistvo tega, prihaja zato zmeraj že prepozno. Kakor je za matematika množica z znakom reprezentirana relacija med "objekti", tako je za ideologa množica z znakom "naš" reprezentirana relacija med "subjekti" Če objekti v matematiki niso "resnični" objekti, velja v ideologiji isto za subjekte. Primarne so relacije: dekreti.

3. Konstruiranje, komponiranje in shematiziranje

Primarnost relacij med relati, primarnost konstrukcije pred konstrukti, se v znanosti kaže kot primarnost metode pred teorijo (sistemom). In kakor se kaže, tako tudi je. Kako priti do resnice, kako ugledati resnico, je od Descartesa dalje pomembneje od resnice oziroma njenega videnja: več mi je do iskanja resnice kot do resnice same (Lessing). Vendar se nam danes pri nas zdi samoumevno, če je govor o tem, da je metoda važnejša od surovih podatkov (dejstev), da delo dela človeka ali da je človek odvisen od sistema, v katerem živi itd. Zato tu nekaj ne bo v redu. Ne bo nekaj v redu, ko Nietsche pravi, da nova religija

ljudstva ni več vera, temveč znanost, da pa znanost ni to, kar misli ljudstvo, namreč odkrivanje še neodkritega, marveč umetnost oblikovanja (formiranja, shematiziranja, strukturiranja) oziroma kar: umetnost.

Kaj je krvoskrunskega na ne preveč skriti sorodnosti med Marxom in Nietschejem ali celo med Schopenhauerjem in Marxom, ki nas ob vsem tem vznemirja? Marxu je bilo vzor svobodne, ustvarjalne dejavnosti komponiranje (Gr. 505). Sestavljanje glasbenih kompozicij: konstruiranje glasbe. Človek komponist je svoboden: "Kajti glasba je, kot rečeno, v tem različna od vseh drugih umetnosti, da ni odraz pojava, ali pravilneje, adekvatne objektivitete volje, temveč neposredno odraz volje same in torej ob vsem fizičnem svetu metafizično, ob vsem pojavu stvar po sebi." (schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung I) Marx bi dejal: samosmoter, onstran kraljestva nujnosti, tj. določenosti po drugih smotrih. "Glasba je torej, motrena kot izraz sveta, obča govorica najvišje stopnje, ki je celo do vseobčosti pojmov približno v takšnem odnosu kot so ti do posameznih stvari. Njena občost pa nikakor ni ona prazna občost abstrakcije, marveč čisto druge vrste ter je povezana s povsem razločno določenostjo. V tem je enaka geometrijskim figuram in številom, ki so kot obče forme a priori aplikabilni vsem in na vse možne objekte izkustva, vendar niso abstraktni, temveč nazorni in povsem določeni." (prav tam) Struktura glasbe je po Schopenhauerju torej enaka strukturam matematike, je matematična v izvornem pomenu besede. In kot govorica vseh govoric je neposredno govorica volje (Nietsche, Werke III. 1-103)", umetnost ustvarjalnih dionizičnih moči v nasprotju do zgolj mimetične (posnemajoče, odražajoče) apolonistične likovne umetnosti. Ko se je Marx odločil za komponiranje, za glasbo, njegova odločitev potemtakem ni bila naključna, temveč je vzniknila iz njegovega razumevanja bistva človeka, dela kot smotrne dejavnosti, v kateri se človek poprej vzpostavi strukturo (ideelno predstavo) v glavi, preden jo realizira. Najčistejša oblika tega postopka je komponiranje

glasbe: kom-pozicija, zapisana s partituro, ima položaj apriorne strukture (paradigme). Izvedba, realizacija,kompozicije je naknadna.

In zdaj smo na odločilnem mestu. Udejanjanje (realizacija) vselej predpostavlja materijo, v katero se vtisne forma ali natančneje: udejanjanje kot oblikovanje je ob-likovanje snovi glede na neko idejo (izgled). Kaj je torej izvedba kompozicije? Če je izvedba le ob-likovanje (tu se kaže zavezanost vse estetike likovni umetnosti) oziroma če je šele ona oblikovanje, smo tedaj pred dvema vprašanjema: 1. kaj je snov ob-likovanja in 2. ima komponiranje, kolikor je komponiranje (sestavljanje likov) pred izvedbo (oblikowanjem), sploh opravka s kakšno snovjo? Od odgovora na to dvoje vprašanj je odvisno tudi to, ali bomo komponiranje sploh še imenovali delo, kajti delo je po definiciji oblikovanje snovi, proces med človekom (nosilcem ideelne predstave) in naravo (materijo): posredovani, vodeni in nadzorovani Stoffwecsel. Kaj naj bi bila v glasbi sploh snov? Recimo: glasbena snov je glas, zvok sam. Oblikovanje bi bilo tedaj spreminjanje brezobličnih glasov v tone. Toda, ali pri izvajanju kompozicije izvajalci s svojimi instrumenti spreminjajo zvoke v tone ali proizvajajo zvoke, ki so toni (ali tudi ne)? Torej snov glasbe n e bi bili že oblikovani glasovi ali zvoki (najsibo v tonu ali ne), marveč nekaj, kar je pred glasom ali zvokom? Nekaj kar je <u>pred tem, kar se sliši</u>? Snov glasu ne more biti nič glasnega in zato snov glasbe nič takega, kar bi lahko zaznalo uho. Kar pa ne pomeni, da glasbo lahko poslušamo tudi na neslišen način, npr. z <u>branjem</u> partiture ali glede na kompozitorja že pri sestavljanju partiture. Je pa neslišna snov glasbe pogoj takšnega poslušanja glasbe.

Proizvajanje <u>določenih</u> zvokov (tonov) kot izvajanje kompozicije je časovno predvajanje teh zvokov. Zvoki se vrstijo, tečejo. Gre za nenavadno istovetnost, nenavadno, ker sicer ni navzoča, produciranja in reproduciranja, za nenavadno istovetnost glasbe

kot časovnega predvajanja zvokov in dela glasbenikov (izvajalcev) kot časovnega povnanjanja njihove delovne sile (zmožnosti), tj. dela v ožjem pomenu, dela kot trošenja delovne sile: dela samega. Iz te istovetnosti se kaže dvoje: da je delo samo, kolikor je smotrna dejavnost in to po Marxovi definiciji ravno je, vselej izvajalsko delo. Kot produkcija oblikovane snovi je določena reprodukcija, namreč reprodukcija forme (ideje) v snovi: Posplošeno: izvedba kompozicije je določena poustvaritev kompozicije (partiture), sintagma je določena reprodukcija paradigme. Časovno: zaporedje je določena reprodukcija prostorske razporeditve. Proces je določena reprodukcija strukture. Strukturalizem je potemtakem pričujoč v jedru delovnega procesa, ne pa šele v njegovi eventuelni družbeni obliki.

Toni kot izdelki so bili glede na izvedbo projektirani, ne pa projecirani, kajti projecirani (prostorjeni) so bili v partituro. Tako da izvedba ni projekcija, marveč določena temporalizacija partiture, določeno vračanje vprostorjenega zapisa k njegovemu časovnemu izvoru. S čemer se tudi pokaže temeljna nesmiselnost označbe "poustvarjanje" v območju glasbe, kajti poustvarjanje se nanaša na slikarsko kopijo, določena izvedba kompozicije pa ni kopija. Skratka: kompozicija kot partitura ni nikakršna praizvedba in izvajanje ni nikakršno rekomponiranje. Rekomponiranja tudi v tem primeru še zmeraj ni, če kompiniranje in izvajanje sovpadeta v nekakšno praizvedbo, tako da je vse skupaj posneto na magnetofonski trak ter je partitura potem izbirana šele naknadno. V tem primeru je res možno reproduciranje skladbe (kompozicije), ne pa skladanja (komponiranja).

a) <u>Heglova čista struktura glasbe</u>

Vsekakor je partitura uprostorjenje in izvedba retemporalizacija. Ali pa je uprostorjenje možno izenačiti z objektiviranjem in retemporaliziranjem z resubjektiviranjem? Je komponiranje sploh objektiviranje? Je kompozicija objekt subjekta? Pomeni

izvedba kompozicije povrnitev subjekta iz povnanjenosti nazaj k sebi, k svoji notranjosti. Hegel je na to vprašanje lahko odgovoril pritrdilno le na ta način, da si sploh ni izpostavil razlike med komponiranjem in muziciranjem. V principu tona kot "materiala glasbe" je po Heglu "podvojena negacija vnanjosti", kajti ton sicer je povnanjenost in vnanjskost nasproti "abstraktni subjektiviteti kot taki", nasproti "našemu povsem praznemu jazu", toda hkrati biva le po njem (izraz) in zanj: nima samostojnega obstoja, kar je značilno za barvo kot material slikarstva. Hegel obravnava glasbo s stališča poslušalca, natančneje, s stališča najodličnejšega, najidealnejšega teoretičnega čuta, tj. sluha; najidealnejšega in najteoretičnejšega, ker ima največji posluh za govorico. Tonu in s tem glasbi ostaja relativna samostojnost samo zato, ker obstaja v govorici določena ravnodušnost med duhovno in čutno vsebino: "Kajti samosvoja objektivnost notranjega kot notranjega ne obstaja v glasovih in besedah, temveč v tem, da se zavedam neke misli, nekega občutka itd. Si ga napravim za predmet in si ga imam v predstavi tako pred seboj oziroma si potlej to, kar je v misli, v predstavi, razvijem, razložim vnanja in notranja razmerja vsebine mojih misli, povežem posebna določila, itd. Sicer vselej mislim v besedah, toda ne da bi pri tem potrebovali dejansko govorjenje." (Hegel, Vorlesungen Über die Aestetik, III, Suhrkamp 15-144) Glas je torej nekakšen višek, nekako odveč: "za sebe brezpomenska označitev predstav", goli znak.

In tu je mesto samostojnosti tona. Samostojnost tona (glasbe) je na paradoksalen način v tem, da je brez pomena, da je le znak in nič drugega: "kot goli znak občutkov, predstav in misli, ima svojo njemu samemu imanentno vnanjskost in objektivnost prav v tem, da je le ta znak": "nasproti duhovnemu samostojni čutni element." Ton kot le znak, brez pomena, pravzaprav ni nikakršen znak (označujoče in označeno), marveč samo označujoče.

Glasba v "svojem lastnem elementu", "lastni obliki kot umetelnostni tvorbi", za Hegla ni več znakovni sistem ter predstavlja zato nekaj manjvrednega. Zakaj "čisto muzikalično kompozicije" nima "moči nad celotnim notranjega". Če "čista glasbena struktura (str. 217)" ni znakovna struktura, marveč označevalna struktura, se v njej vselej skriva nevarnost, da bi postala igrišče "subjektivitete naključne samovolje (str. 186)". Čista glasbena struktura je struktura čiste svobode.

Hegel na to ne more pristati, saj zanj "prava svoboda nujnemu ne stoji nasproti kot tuji ter zato tirajoči in zatirajoči moči (prav tam)", vendar pa mu to ne prepreči, da ne bi vseeno opisal tonske označevalne strukture kot take. Ker da so "toni v sebi samih totaliteta razlik (str. 151)", je posamezni ton to, kar je, le "v odnosu do drugih tonov, da, to razmerje mu šele podeljuje njegovo pravo dejansko določenost in z njo razliko, nasprotje do drugih ali enotnost z drugimi (str. 16o)". Toni so to, kar so, le v relaciji do drugih, le znotraj sistema razlik in nasprotij.

Kaj nas na tonih, če niso znaki s pomenom, marveč brezpomenski označevalci, potem sploh pritegne? Kaj jih dviga nad "zgolj nedoločno šumenje in zvenenje?" Kaj jih razločuje od "golega naravnega krika občutka" ter jih kljub temu, da niso izraz duhovne vsebine, pretvarja v nekaj, kar more dobiti "smisel, pomen in izraz"? Ker toni niso del kakšne organske celote, tako da "odnosi, v katere so privedeni, ne pripadajo posameznim tonom samim iz njihovega pojma (prav tam)", jim niso imanentni, tvori temelj glasbe "enakost, neenakost itd., sploh razumska forma, kakor je obvladujoča v kvantitativnem (str. 162)". V takšni "reduktibilnosti na gola quanta", ki da je svojska glasbi, odkriva Hegel sorodnost glasbe in arhitekture. Trdna baza obeh da so številčna razmerja "aritmetični proporci", s čemer je dana možnost najraznovrstnejših niansiranj, kombiniranj. "Komponiranje različnih tonov v določena razmerja je zato, četudi

ne bistvu tona nasprotujoče, vendarle nekaj šele napravljenega in ne že sicer v naravi navzočega." (str. 16o) Čista glasbena struktura je techne, ne physis. Komponiranje je tehnična zadeva. Na čem temelji tehnika. Na urejanju in oblikovanju neurejenega in neenakomerno oblikovanega oziroma brezobličnega sploh. "Kajti s tem, da določenost mere poljubno neenako obvlada in uredi, se izkaže kot enotnost in pravilo naključne mnogovrstnosti. To moram zato povzeti vase in pustiti, da se enakoličnost prikazuje v neenakoličnem." (str. 167) Takt kako že vpelje v glasbo "abstraktno identiteto", ki je v naravi ni. Kaj se zgodi ob tem? "V tej enakoličnosti nahaja samozavest spet samo sebe kot enotnost, kolikor delno spozna svojo lastno enakost kot red poljubne mnogovrstnosti, delno pa se pri vračanju iste enotnosti spomni, da je tu že bila in se ravno prek njenega vračanja kaže kot vladajoče pravilo." (str. 176) Kar pritegne na tonih torej niso oni samo, ampak njihova urejenost, njihova pravilna razporejenost, zakonitost njihovih relacij, v čemer subjektiviteta prepoznava samo sebe. Če se subjektiviteta izgubi v tonih kot označevalcih, se zopet najde na redu označevalcev.

S tehniko, s čisto glasbeno strukturo, se vzpostavlja red, ki ga v naravi ni: "Celo nebesna telesa v svojem gibanju ne držijo enakoličnega takta, marveč pospešujejo ali retardirajo svoj tek, tako da v enakem času za sabo ne pustijo tudi enakega prostora." (str. 167) Naravni red v svoji točnosti zaostaja za redom tehnike. Ne premore takšne istovetnosti kot jo zmore vzpostaviti človek iz svoje subjektivitete. Hegel klasificira urejenost glede na navzočnost principa identitete. Zato mu ne gre za red kar tako, marveč za povsem opredeljen red. Za red subjektivitete.

Kakšna je artikulacija glasbe, ki najbolj ustreza Heglovemu pojmovanju subjektivitete? Ker so "toni le v medsebojnem razmerju dejansko to, kar so (str. 181)", morata biti najmanj dva, da bi

zazvenela glasba. In to v določeni relaciji: torej kot akord. Akord je prva ureditev, prva relacija tonov, ki je zakonito urejena. Ta sistema gre dalje. "Če pa že posamezni toni v svoji določenosti ne smejo biti prepuščeni naključju in poljubnosti, temveč morajo biti upravljani z neko notranjo zakonitostjo ter biti urejeni v svojem sosledju, mora nastopiti enaka zakonitost tudi za akorde, da bi se določilo, kakšna vrsta so-postavitve pristaja glasbeni rabi, katero pa je nasprotno treba izključiti iz nje." (str. 181) Da bi namreč dobili harmonijo.

Princip harmoničnosti ne izključuje ostrine in raztrganosti, kajti "pravi pojem", tj. konkretna celota, je za Hegla sicer enotnost, toda v sebi artikulirana, iz nasprotij sestavljena enotnost. "Tako so tudi v dejanskem svetu višje narave, katerim je dana moč prenašati in obvladovati v sebi bolečino nasprotja." (str. 183) Moč subjektivitete je v tem, da tudi nered drži v redu. Zato ne ostaja pri enakoličnem vračanju takta oziroma pri ritmu, tej "substancialni bazi", marveč se povzpne k harmoniji, v "kraljestvo tonov kot tonov (str. 171)", k njihovemu soglasju, nasprotju in posredovanju.

Moč kompozicije je utemeljena na moči harmonije same. Komponiranje se tako izkaže kot neka vrsta strategije. Drznost "glasbene kompozicije zato zapusti golo konsonančno napredovanje, korala dalje k nasprotjem, izziva vsa najmočnejša protislovja in disonance ter izkazuje svojo lastno moč ob razburkanju vseh moči harmonije (str. 189)", se preda borbi svobode in nujnosti, da bi triumfalno izšla iz nje. To je "borba svobode, fantazije, ki se prepušča svojemu razmahu, z nujnostjo onih harmoničnih razmerij, ki jih potrebuje za svoje povnanjenje (prav tam)". Komponiranje je vodenje borbe med lastno domišljijsko svobodo in nujnimi zakoni harmoničnega reda. Zmaga je v obdržanju ravnovesja, v tem, da se kompozitor ne spozabi in ne izgubi niti v eno niti v drugo smer, "da pred našimi čuti vselej ostro ostaja v sebi totalna in zaključena celota (prav tam)", torej me-

lodična ubranost.

Toda, kjer se je medtem, medtem ko je bila razkrita "glavna skrivnost velikih kompozicij (str. 187)", izgubilo ono samostojno glasbe, čista glasbena struktura v njeni "popolni svobodi od določenosti besede (str. 214)", ko imamo zato opraviti v glavnem le s "čisto glasbenim sem in tja, gor in dol (str. 216)" tonskega gibanja? V tem gibanju sem in tja se po Heglu subjektiviteta prepozna le, če je v njem pričujoč nek red: struktura z matematičnimi proporci. Prepozna se v zakoniti nujnosti oziroma nujni zakonitosti. Torej v svobodi nasprotnem polu. V skrajnem nasprotju domišljijske svobode. Lastna moč subjektivitete se prepozna v močeh harmoničnih relacij, v svojem nasprotju. Zato se komponist pri svojem komponiranju ne sme spozabiti: "čisto glasbena struktura njegovega dela (str. 217)", zaradi katere "glasbena produkcija kaj lahko postane nekaj brezsmiselnega in brezobčutnostnega (prav tam)", mora biti kontrolirana. Ne sme biti sproščena.

Iz vsega tega je očitno predvsem to, da domišljijska svoboda in čista glasbena struktura spadata skupaj, kakor spadata skupaj po drugi plati red harmoničnih relacij in preračunljiva nujnost kot temelja prave svobode. "In tako vlada v glasbi tedaj najgloblja notranjost in duša kot tudi najstrožji razum, tako da združuje v sebi dva ekstrema, ki se kaj lahko osamosvojita drug nasproti drugemu." (str. 179) Vladata fantazija (svoboda, čista glasbena struktura kot čista označevalna struktura) in matematika (nujnost, harmonični red kot red zakonov oziroma znak urejenosti: zakonitosti, pravilnosti). Tako se na čuden način najprej vežeta najgloblja notranjost in najbolj površinska vnanjost, najgloblja pomenska subjektivnost in golo sem-in-tja tonov kot označevalcev brez pomena, čista prisebnost in čista izvensebnost, spozaba v čutnem. Kakor se hkrati po drugi plati spet vežeta najstrožji razum in najvišja razpolagalna svoboda. Saj je čista glasbena struktura ravno najbolj odprta

za povsem svobodno domišljijo. Opravka imamo torej z dvema svobodama. Prvo poimenuje Hegel za "formalno svobodo(str. 143)" in jo ima pravzaprav za naravno svobodo, druga pa je dejanska, tehnično utemeljena svoboda. Pravila kompozicije so baza vsake glasbene strukture, ki hoče biti umetnost, tj. sistem znakov. Če noče zapasti v čisto, tj. samovoljno in naključno igračkanje subjektove fantazije. Do "najglobljega nasprotja te svobodne notranjosti in onih kvalitetnih temeljnih razmerij (str. 161)" prihaja torej zaradi tega, ker je "v svobodnem fantaziranju smoter nevezanost sama (str. 143)", med tem ko je smoter vzpostavljenih kvantitativnih relacij (aritmetičnih proporcev) med toni v tem, da se v njih prepozna (spomni same sebe) subjektiviteta v vsej svoji resnosti, v pomenu samozavestnega samozavedanja.

Najgloblje nasprotje je potemtakem v subjektiviteti sami. To je nasprotje med njo kot nevezano svobodnostjo same sebe in med njo kot obvladujočim zakonom vsega, kar je. Spet smo pri hkratnosti svobode navznoter in nuje navzven. Kaj naj v tej sovisnosti pomeni možnost osamosvojitve enega izmed obeh ekstremov?

Na paradoksalen način prihaja do istovetenja obeh ekstremov in s tem do njune ukinitve kot ekstremov. Prepustitev tonu kot tonu, glasbi kot glasbi je istovetna s prepustitvijo igri kvantitativnih relacij, golemu glasbenemu dogajanju, "ki se igra s samim seboj (str. 186)"; ter mu je zato "odprt neskončni krog, v katerem more subjektiviteta, če se le drži znotraj meja, ki so v naravi tonskih razmerij samih, sicer početi, kar hoče (str. 218)". Konsekvenca je, da svobodna domišljija prek svoje povezanosti s čisto glasbeno strukturo svobodno operira z nujnostjo harmoničnega reda.

Hegel tega ni mogel pripoznati, ker je bila zanj "narava tonskih razmerij sama" nekaj fiksnega, istovetna z redom same subjektivitete, ki je tak, kakršen je in nič drugačen. Z enim in

le z enim samim pomenom. Vendar prav to, da je "za sebe vzet ton brez vsebine ter ima svojo določanost v številčnih razmerjih (str. 223)", že implicira sovpadanje strukture tonov, čiste glasbene strukture in strukture števil, čisto matematičnih kombinacij. Prav zato, ker je ton kot tak "za sebe brezpomenska odločitev (str. 144)", tudi "ne more služiti za golo označitev (str. 145)", ne pa morda zgolj zato, ker se "glasba ne podreja tonskosti govornega glasu (Sprachlaut)", tj. "golemu znaku govorice (Redezeichen)", marveč napravlja "ton sam za sebe za svoj element (str. 145)". Hegel meni, da je ton tako tisto, kar je označeno, npr. s "poljubnimi črkami (str. 161)", kakor tisto, kar označuje in zaradi česar je glasba določen umetniški izraz. Zato da to ni čisti označevalec, ki je za Hegla sicer istoveten s čistim šumom. Ni čisti označevalec, ker se ga da označiti in ga tako pretvarjati v nekaj označenega.

Takšno gledišče Hegel lahko opraviči s tem, da tona ne prizna kot njega samega, marveč ga proglasi za določeno množico. Analogno z barvami. Vijoličasta barva je mešanica modrega in rdečega, pa tudi čisto modro ni nič enostavnega, marveč določeno razmerje med svetlobo in temo. "Na enak način temelji tudi ton, kakor zelo ga že slišimo in občutimo kot nekaj skoz in skoz enostavnega, na neki mnogovrstnosti, ki jo je, ker nastaja ton prek trepetanja telesa in pada tako s svojimi tresljaji v <u>čas</u>, izvajati iz določenosti tega časovnega trepetanja, tj. iz <u>določenega števila</u> tresljajev v določenem času." (str. 179) Ton je mešanica tišine in zvena. Z določenimi kvantitativnimi, aritmetičnimi proporci. Šele ti intervali bi bili torej čisti označevalci. Vsaka relacija pa ima že pomen, je že znak za nekaj. Če ne drugega, znak določenega reda, določene urejene relacije.

Reduktibilnost glasbe na kvanititativno (matematično) sega torej nazaj do osnovne binarne relacije, nazaj do osnovnega para: tišina-zven. Tišina in zven sta edini ireduktibilni kvaliteti, ireduktibilna označevalca. Iz česar sledi, da <u>čista</u> glas-

bena struktura ni še nič tonskega. Vendar tudi šum ni. Vsak šum je že mešanica zvena in tišine, strogo vzeto, že ton. Če Hegel šumov ne prizna za ton, je to zato, ker le <u>določen</u> red prizna za red, le določeno razmerje za pravo razmerje, tisto razmerje in tisti red, kjer se ne odigrava le mešanje zvena in tišine, svetlobe in teme, ampak tudi borba svobode in nujnosti, borba med obema ekstremoma (zdaj: na vrhu metafizike) subjektivitete. Pri čemer je pojmovanje nujnosti neposredno vezano na povsem določeno pojmovanje matematike: matematični odnosi so za Hegla zmeraj le in edino kvantitativni odnosi: numerični proporci. Matematika je matematika števil: aritmetika.

In če tonov ni mogoče zvesti zgolj na gole označitve, je to zato, ker so že <u>znak določenega razmerja</u> med zvenom in tišino ter s tem <u>znak zakonitosti</u> tega razmerja, <u>reda</u> v njem. Kot takšni znaki pa so toni že izraz subjektivitete, njena povnanjenost in zato zmeraj, eksplicitno ali ne, "pristna objektivnost", objektivnost, ki se je subjekt lahko <u>zave kot svoje</u>, tega, da ima <u>moč</u> nad njo.

b) <u>Nietschejeva gola semiotika</u>

Osnovna Heglova naravnanost učinkuje še tudi pri Nietzscheju. Zanj glasba sicer ni izraz neke subjektivitete kot take ali neke volje sveta (Schopenhauer), razodevanje bistva sveta ali človeka kot takega: "glasba razodeva le gospoda glasbenika!" Vendar ostaja to razodevanje vezano na iste, tj. matematično-logične zakonitosti. "Veličina nekega umetnika se ne meri po lepih občutkih, ki jih poraja: v to lahko verjamejo ženičke. Marveč po stopnji, s katero se približa velikemu stilu, v kateri je zmožen velikega stila. Ta stil ima z veliko strastjo skupno to, da ga je sram ugajati, da pozabi pregovarjati; da ukazuje; da <u>hoče</u> ... postati gospodar nad kaosom, kar je prisiliti svoj kaos, da postane oblika; postati nujnost v obliki; postati logičen, enostaven, nedvoznačen, matematika; postati <u>zakon</u> - : to

je tu velika ambicija." (Werke VIII. 3-39) Heglova ekstrema dokončno sovpadeta: najgloblja notranjost, najsvobodnejša domišljija ini nič drugega kot najstrožja razumskost, logičnost, matematičnost. Glasba kot volja do moči je le posebna oblika shematiziranja, poseben način, kako "konstruiramo svet po svoji podobi (Werke VIII. 3-232)". Ki pa ni poljubna, marveč je sama v osnovnih potezah že skonstruirana.

Čeprav po svoji podobi konstruira svet, ga konstruira, ga komponira po podobi svoji. Ker to ustreza volji do moči, ki logično-matematičnega ni zavrgla, temveč mu je podvržena kot nečemu, kar rabi. Deluje npr. v skladu z zakonom (stavkom, postavo) protislovja. Na kratko, odprto je vprašanje: so logični zakoni adekvatni dejanskemu ali pa so merila in sredstvo, da bi si iz dejanskega šele ustvarili pojem "dejanskost". Če naj bi držalo prvo, potem bi morali bivajoče že poznati, preden bi ga lahko spoznali. Kar je za Nietzscheja nesmisel. "Stavek torej ne vsebuje nobenega kriterija resnice, temveč imperativ o tem, kar naj velja kot resnično." (Werke VIII. 3-53) Ampak z razrešitvijo vprašanja, ali je zakon protislovja adekvaten dejanskemu ali pa se dejansko pokorava zakonu protislovja, o samem zakonu še ni nič odločenega. Odločeno je le o našem odnosu do tega zakona po eni plati in do dejanskega po drugi plati.

Če sicer nismo podrejeni logično-matematičnem zakonu, hkrati pa brez njega nič ne moremo, ker je naše neizogibno sredstvo (merilo), smo podobni hlapcu, ki je sicer postal gospodar, toda sam nima nobenega hlapca več ali pa nima nobene izbire glede gospodarjevih navad. Te navade (ukazi) je privzel hkrati s prevzemom vloge gospodarja. Izvrševalec je zavzel mesto ukazovalca, toda daje iste ukaze, ki jih je prej sam izvrševal. Sistem vlog in označevanja se ni v ničemer predrugačil. Zamenjava vlog ne odpravi vlog samih.

Kolikor Nietzsche govori o "logično-matematičnem dogmatizmu",

se to ne nanaša na same logično-matematične strukture, marveč le na njihov izvir in njihovo aplikabilnost. "Faktično velja logika (kakor geometrija ali aritmetika) le za fingiranje resnice, ki smo jih ustvarili. Logika je poskus zapopasti po neki od nas postavljeni bitni-shemi (Seins-Schema) dejanski svet, pravilneje, poskus napraviti nam ga formulabilnega, preračunljivega ..." (Werke VIII. 2-55) Vezanost na logično-matematične zakone je toliko večja in utemeljenejša, ker volja do moči sama ni nič drugega kot določena količina moči, nek dinamičen kvantum: "ne preostanejo nobene stvari, temveč dinamični kvantumi, v napetostnem razmerju do vseh drugih dinamičnih kvantumov, katerih bistvo obstaja v njihovem razmerju do vseh drugih kvantumov, v njihovem 'učinkovanju' na te - volja do móči ni bit, ni postajanje, marveč pathos, to je najelementarnejše dejstvo, iz katerega se šele podaja neko postajanje, neko učinkovanje (Werke VIII. 3-51)". Centri volje do móči so kot toni: le v razliki in v nasprotju do drugih centrov. Le iz relacij.

Iz te perspektive Nietzscheju svoboda in zakon nista več ekstrema, kakor za Hegla, maveč sovpadata. Iz česar seveda sledi, da sta ekstrema zakon in nujnost. Kolikor imajo ti izrazi sploh še kakšen pomen, kajti stvari se ne obnašajo pravilno ali po pravilu in sploh ni nikakršnih stvari. Stvari so le funkcije in zato to, da je nekaj tako, kakor je, ni posledica nekakšnih stvari. "Stopnja odpora in stopnja premoči - zato gre pri vsakem dogajanju: če mi, zaradi naše hišne rabe preračunavanja, to znamo izraziti v formulah zakona, toliko bolje za nas! Toda s tem nismo položili v svet nikakršne 'moralnosti', da bi ga fingirali kot poslušnega. Ni nobenega zakona: vsaka moč v vsakem trenutku potegne svoje zadnje konsekvance. Prav na tem, da ne obstaja nikakršen mezzo termine, temelji preračunljivost. Nek kvantum moči je označen z učinkovanjem, ki ga izvaja in ki se mu zoperstavlja." (Werke VIII. 3-5o) Pri vseh pojmih da gre za-to za "golo semiotiko", ki ne označuje "nič realnega". Ni stvari ali sveta na sebi. Vse je relativno in relacijsko,

Generalni zaključek: "Iluzija, da je nekaj spoznano, kjer imamo za dogajanje matematično formulo: je le označeno, opisano: nič več!" (Werke VIII. 3-103) Nietzsche zanika urejenost realnega. Zanika razčlenost referenta. To je vse. Referent je kaotičen in zato dojemljiv za vsako označbo, za vsak vtis in opis.

Nietzsche se torej ne odpove niti označenemu niti komplementarnosti označujočega in označenega, tj. znaku, Ravno narobe. Ker referent sam v sebi ni artikularen, ker označujoče (formule, zakoni, red) ne označuje nič realnega, marveč le in edino označeno, je vladavina znaka zdaj popolna. Volja do moči je toliko kot volja do znaka, do označevanja, do shematiziranje. V moči znaka se izkazuje moč volje. VSE JE GOLA SEMIOTIKA. Vse, kar se pripravlja in dožene, je v okviru znaka. Sledi le še ukaz. Izvršitev. Odpor materije kot kaosa spada zraven, ker sam izvrševalec ni nič drugega kot kvantum moči, ki mora doseči premoč nad vsemi drugimi kvantumi moči. Kaos namreč spet ni nek abstrakten pojem za neko stvar na sebi, marveč je to množica vseh centrov (kvantumov) volje do moči v njihovi neskončni spletenosti. Ta množica se nam postavlja nasproti kot nekaj kaotičnega, vse dokler ne začnemo nuditi s svojo voljo do moči odpora vnanjim pritiskom oziroma dokler sami ne začnemo izvajati pritiska. S čemer naletimo na odpor, ki ga je treba premagati. Niti moč niti odpor tej moči nista nič samega na sebi, nič realnega, marveč se izpostavljata le v medsebojni relaciji, v medsebojnem, vzvratnem učinkovanju. Bistvo centrov moči tako ni v njih samih, marveč v njihovih relacijah, v njihovi strukturi.

Premoči nekega centra (kvantuma) moči nad drugim centrom ni, če ta center ne nudi nobenega odpora. Brez odpora ni borbe in zato tudi zmage ne. V skrajnem primeru, ko ni nobene moči, ki bi se upirala ali če smo navzven preslabotni, tedaj volja do moči usmeri človeka (družbo) v samoobvladanje. Odločilen je pa-

tos; patos, ki še tudi v volji do niča živi dalje, čeprav to ni več volja do življenja.

Podoba sveta kot ene same patetične simfonije je vodilna podoba od rojstva tragedije dalje. Specialno Nietzschejevo ime te tragedije je semiotika.

Prevod tragedije v semiotiko, datiran z letom 1888, je nastajal hkrati s formiranjem teorije množic. Cantorjeva glavna dela spadajo prav v ta ista osemdeseta leta, v katerih so nastala tudi glavna dela Nietzscheja. Pri obeh gre za izpostavitev relacijskosti in s tem strukture, ki je bila za Hegla še podrejeni moment. Marx sicer že napravi obrat, vendar je z dušo še pri stvari sami: prevlado relacijskosti izpostavlja kot strukturo odtujenosti. Zato tudi marksizem deluje danes v ospredju, tj. na površju, med tem ko Nietzsche in Cantor delujeta podtalno, v ideoloških in znanstvenih kabinetih.

c) <u>kompiniranje pravil kompiniranja</u>

Volja do moči kot določen kvantum moči je določena množica. Označevanje kot shematiziranje, vpisovanje in formuliranje, je predpisovanje, ukaz: bodi! Preračunavanja s kvantumi moči, volje z razmerjem (relacijami do njih), kajti preračunavanje poteka ravno tako iz določenega kvantuma moči, se dogaja na način kombiniranja. Na način komponiranja. Kar se je spremenilo od Nietzscheja in Cantorja do danes, je to, da ne gre več le za komponiranje na osnovi danih pravil, marveč že za komponiranje pravil komponiranja, za komponiranje na drugi potenci. Pa naj bo to v glasbi ali matematiki. Ne strukturirajo se več le strukture, marveč se predpisujejo aksiomi strukturiranja, se komponirajo sistemi aksiomov. Ne komponira se več le na osnovi dane teorije, marveč gre za komponiranje teorij. Strukturirajo se različne <u>metode</u> komponiranja.

Komponiranje samo je več ali manj že izvajalsko delo. Zato je v glavnem že lahko prepuščeno tudi neposrednim izvajalcem samim, npr. glasbenikom. Oni so tedaj soustvarjalci, toda na ravni, ki je eno stopnjo nižje. Torej se jim s takšnim nazivanjem prej kot ne meče pesek v oči, prilizuje, da se ne bi odrekli svojemu težaškemu poslu. Marx je svojo zahtevo, da naj se v znanstveni analizi ne analizira toliko to, kako se producira v danem produkcijskem načinu, temveč predvsem to, kako se producirajo različni produkcijski načini sami, odprl pot sodobnemu načinu komponiranja. Vendar je glede usmerjenosti ostal zvest Heglu. Naključje in poljubnost, samovolja kot arbitrarnost, tj. igro je zares uzakonil šele Nietzsche. Kar pa še zmeraj ne pomeni, da je komponiranje zdaj "goli hec, goli amusement (Gr. 505)" in da ne terja več "preklemanske resnobe (prav tam)", o kateri govori Marx. Zabava, če je to gola zabava, se namreč odvija vselej na ravni izvedbe oziroma v relaciji z zabavo posredujočimi izvajalci. Zato jim manjka patosa.

Zabava ni igra zaradi igre (umetnost zaradi umetnosti), temveč igra zaradi razvedrila. Smoter igre je izven igre. Igra ima namen, funkcijo. Je sredstvo za nekaj drugega. Za pozabitev na težave in resnost življenja. Igra zaradi igre je nasprotno igra s samim seboj, torej tudi s svojim življenjem. S samim seboj se zato pri Heglu lahko igra le absolutni duh, naslednik boga. Zakaj njegova igra je logična igra in ne more biti drugačna, saj je absolutni duh logos sam. Zanj veljajo Leibnizove besede: "Zum Deus calculat et cogationem exercet, fit mundus." (G. Phil. VII-191) Logični račun je razlog sveta, zato je svet utelešena harmonija, božanska geometrija: "Die Geometria divina, quant Deus omnia facit pondere, nomero et mensura." (Grua I-40) Logika kot najuniverzalnejša metodika in zato generalna znanost je v svojem jedru zadostni predračun vsega: Calculu logicus Calculus rationalis Calculus universalis. Od tod enačaj: logos je ratio. Mišljenje je tehtanje, merjenje in štetje, je preračunavanje ali pa ni nič oziroma golo igračkanje.

To je tudi predpostavka vseh predpostavk sodobne (od Russella dalje) matematike, tako da v njenem imenu Russell kritizira celo Cantorja, ki je bil toliko nepreviden, da je v svoji definiciji množice vključil vsak sklop objektov "našega zrenja ali našega mišljenja (Gesammelte Abhandlungen, Berlin, 1932, str. 282)", s čemer je odprl prostor antinomiji množice vseh množic, ki je sicer zamišljiva (je lahko objekt mišljenja), ni pa izračunljiva (ne more biti objekt nobene teorije množic).

Najboljši vseh možnih svetov ni fantazijsko-metaforični, temveč logično-matematični svet. Za Leibniza je to tudi edini svet, ki v sebi nima nobenega protislovja, ki se torej povsem gotovo ne more zrušiti sam v sebi: "Aritmetica est quadem Statica Universi." (G. Phil. II-304) Vsako igračkanje, vsaka igra, ki ni logično-matematična igra, zato načenja to statiko sveta. Bi jo, če bi jo mogla, kajti vsi tako poskusi so po Heglu zgolj zanemarljivi kapric naključnih eksistenc. In razen tega nekaj povsem neestetskega, kolikor disonanca in disharmonija ne služita zaradi njiju še toliko bolj poudarjenima konsonanci in harmoniji. Igra s samim seboj, z logosom, je logična igra ali pa nosi v sebi protislovje, ki jo bo privedlo tja, kamor sodi. Namen igre je vzpostavitev (objektiviranje, manifestacija) subjektivitete njej sami, torej omogočanje subjektiviteti, da se prepozna in spozna. Tu torej ne more biti heca in zato se te igre drži resnost. Je nenehna borba. Hegel se zato norčuje: "Raj pomeni živalski vrt." (Rechtphilosophie, I-240, Ilting) Človek ni žival, zaradi tega se mora dvigniti na raven resnosti in odgovornosti, tj. krivde. "Nedolžnost je seveda izgubljena." (prav tam) Igranje zaradi igranja ni le zapravljanje časa, ampak je hkrati tudi neodgovornost, saj lahko privede do spozabitve, tj. ravno do nasprotnega od tega, čemur služi. "Naravno stanje, stanje otroštva, je stanje nesvobode, poljubnosti naključnega hotenja." (prav tam, str. 231) Nenadzorovanega (nekontroliranega) hotenja. Otroška igra potemtakem ni prava igra.

Prava igra je delo. "Duh namreč ni po naravi to, kar je, marveč je le to, za kar se naredi, si je le kot svoje lastno delo. Narava je njegovo izhodišče, njegova prava bit pa je v tem, da preide to naravno neposrednost, da se proizvede iz sebe samega." (prav tam, str. 231)Kraljestvo narave je kraljestvo nujnosti. Strategija razmerja do narave je v premišljeni borbi z njo. Ta strateški plan si prisvoji (podeduje) za Heglom Marx. V delovnem procesu kot svojem bistvu izvaja človek v odnosu do narave naslednje postopke: posreduje, upravlja in kontrolira. Vse tri postopke zajame Marx z izrazom spopadanje (Ringen: ples borbe). V tem obračunavanju z naravo, predvsem s svojo lastno (s svojim telesom) si človek "podvrže igor (MEW 23-192)" vzdramljenih potenc idej (predstav, zamisli, načrtov). V temelju delovnega procesa je pričujoča podvrženost telesa glavi, ki je istovetna s podvrženostjo igre načrtu. Marxova prispodoba o arhitektu (Baumeister, o katerem govori Marx, pač ni gradbenik; o tej razliki že pove vse Aristotel na začetku Metafizike) nikakor ni naključna. Arhitekt je tisti, ki strukturira strukturo dejanske zgradbe: meri, šteje in tehta. Preračunava, ko tuhta ne le o formi, marveč tudi o materiji in statiki. Podvreči si je treba vse, nad vsem zagospodovati. "Nasproti naravni snovi samo nastopa človek kot naravna moč." (MEW 23-192) V svoji moči, ki mu jo daje delo, človek vse spreminja v snov svojega načrtovanja, tj. preračunavanja. Da bi človek užival delo "kot igro svojih lastnih telesnih in duhovnih sil (prav tam)", bi se torej moral zgoditi logični čudež.

Je ta logični čudež, ob katerem bi bilo podvrženje igre hkrati igra sama, komponiranje? Je komponiranje sploh <u>delovni</u> proces? Proces med človekom in naravo v tem pomenu, da "na koncu delovnega procesa izide rezultat, ki je bil na njegovem začetku že v predstavi delavca, torej že ideelno navzoč?" Gre pri komponiranju sploh za "glavo in roke", za odnos med mišljenjem in telesom? Se ne dogaja vse zgolj v glavi? Ni za komponista značilno, da je kompozicijo "zgradil v svoji glavi, preden" jo izve-

dejo glasbeniki? Kaj pravzaprav opisuje Marx, ko govori o predhodnem grajenju v glavi? Odgovor: "duhovno delo", je vsekakor prehiter in zavajajoč, kakor je zavajajoča tudi sam sintagma, saj je delo po definiciji proces med človekom in naravo; pobližje, sledeč Marxovi obrazložitvi, proces med naravno močjo in naravno snovjo. Zakaj tedaj bi bil proces med naravno močjo in naravno snovjo tudi Aristotelovo mišljenje mišljenja, s katerim Hegel zaključi svojo Enciklopedijo: "Večna po sebi in za sebe bivajoča ideja se kot absolutni duh večno potrjuje, poraja in uživa." Zadnji pojem je pojem uživanja: mišljenje mišljenja je kot proizvajanje hkrati uživanje.

Vendar to ni naravno uživanje oziroma uživanje neke naravne moči, marveč nadnaravno, božansko uživanje. Ki pa vseeno rabi, kar sledi iz samega pojma, po-rajanje oziroma pro-izvajanje, lastno podvojitev in s tem razcep (povnanjenost, odtujenost), neskončno bolečino, da bi se vedoč uživalo. Rabi naravo (in zgodovino) v njeni logični strukturi, da bi se prek zapopadanja te strukture lahko mislilo kot mišljenje. Nietzschejeva misel, da zapopadanje (pojmovanje) kot shematiziranje (označevanje) ne pomeni nikakršnega spoznavanja, je zato prehitra. Res ni spoznavanje stvari po sebi (ve že Kant), ni spoznavanje narave po sebi, ker je narava na sebi le kaos (brezoblična snov), je pa zato spoznavanje same volje do moči, volje v njeni moči. Volja do moči je (ne moremo reči posebna in zadnja varianta mišljenja mišljenja, kajti ravno tako ali že prej velja, da je mišljenje mišljenja varianta volje do moči) kot volja do shematiziranja podvržena isti razdvojenosti, ki je pričujoča v mišljenju mišljenja. Princip te razdvojenosti je Husserl izpostavil kot princip intencionalnosti. Mišljenja ni, če ni nekaj mišljeno, pa čeprav je to mišljeno mišljenje samo. Volje ni, če ni nekaj hoteno, pa čeprav je to hoteno volja sama. Na osnovi te zakonitosti Heidegger potem razkrije, da je volja do moči v bistvu volja do volje. Zaključeni krog proizvajanja in uživanja nosi v sebi razpoko, zaradi katere je uživanje neutolažljivo, nepo-

tešljiva želja po proizvajanju, kakor je v proizvajanju gonilna sila ravno neuresničljiva obljuba čistega in dokončnega užitka.

Med delom in igro je nekaj, kar vselej že križa oni: delo kot igra, kar preči popolno poistovetenje igre in dela. Predstava o predstavi, ki je najprej zgrajena v glavi, tj. v predstavi, je predstava o mišljenju mišljenja, katerega izpred faze delovnega procesa posreduje v fazo delovnega procesa samega (neposredne materialne produkcije) volja do moči: človek kot naravna moč "mora svojo voljo podrediti (MEW 23-193)" predstavi, ki "kot zakon določa način njegove dejavnosti (prav tam)". V svoji volji do samega sebe kot moči si človek (delavec) podreja to voljo samo, torej samega sebe sebi samemu, svoji lastni zgrajeni predstavi kot zakonu. Zakonu kot postavi, kajti ta zakon si je sam postavil. Tako sta vsakršno formiranje in formaliziranje hkrati že tudi avtoformiranje in AVTOFORMALIZIRANJE.

UDK 342.7:141.82(497.12)
Janko RUPNIK

NARAVA TEMELJNIH PRAVIC IN SVOBOŠČIN V NEKATERIH USTAVNIH DOKUMENTIH IN DEKLARACIJAH MEDNARODNEGA ZNAČAJA

V pripravah na beograjsko konferenco o evropski varnosti se je veliko govorilo o "tretji košari", ki med drugim obravnava problematiko spoštovanja človekovih pravic in svoboščin. V zvezi s tem je npr. ameriški predsednik večkrat poudaril, da je spoštovanje temeljnih pravic in svoboščin merilo demokratičnosti nekega političnega sistema. Podobne izjave so izrekli še nekateri drugi državniki in znanstveniki. V tem sestavku bi se rad ozrl na zgodovinsko pogojenost temeljnih pravic in svoboščin ter pri tem opozoril na nekatere poglede na te pravice in svoboščine. Različni idejni pristopi k razlagi teh pravic in svoboščin povzročajo med drugim tudi trenja in služijo v propagandne namene. Vsekakor pa v izjavah nekaterih državnikov, zlasti ameriškega predsednika, prevladuje abstraktno pojmovanje teh pravic in svoboščin, ki ni v skladu z duhom časa in dinamičnim in evolutivnim pojmovanjem le-teh.

Zgodovinska pogojenost temeljnih pravic in svoboščin.

Temeljne pravice in svoboščine so rezultat zgodovinskega razvoja. Nastale so najprej v Angliji, teoretično utemeljitev pa so dobile v naravno pravni filozofiji. Temeljne pravice in svoboščine določajo glavna načela in izhodišča slehernega demokratičnega političnega sistema. Vsekakor je osrednje vprašanje vsakega demokratičnega političnega sistema položaj človeka v političnem sistemu. Predmet človekovega položaja v političnem sistemu so predvsem - zgodovinsko gledano - temeljne pravice in svoboščine. V zgodnjem fevdalizmu so se pojavile nekatere pravice, ki so bile prvo politično priznanje - sicer še ne pravic človeka, ampak pravic angleškega državljana. Določale so jih razne deklaracije, peticije, zakoni itd. Najpomembnejši dokument je bila

velika listina svoboščin - Magna Charta iz leta 1215. Tega leta je zveza angleških svetnih in cerkvenih fevdalnih baronov, mest in svobodnih kmetov izkoristila težak položaj angleškega kralja Ivana brez zemlje in ga prisilila, da je stanovom obljubil celo vrsto privilegijev, zlasti določanje davkov, odločanje o vojni in miru ter sodno varstvo osebne svobode in premoženjske nedotakljivosti na podlagi običajnega prava. To prvotno omejevanje vladarjeve absolutne oblasti imenujemo tudi proces nastajanja moderne ustavne in pravne države.[1]

Vprašanje o naravi temeljnih pravic se je pojavilo šele pozneje z naravno pravno filozofijo, ki je skušala te pravice tudi ideološko utemeljiti. Doba, v kateri so se pojavile razne teorije o taim. prirojenih pravicah, je bila doba absolutizma, ko so se gradili elementi novodobne države. V absolutni državi pojma temeljnih pravic in svoboščin niso poznali. Ljudstvo je bilo izključeno iz političnega življenja države. Človek je bil objekt vladarjeve oblasti in odvisen od njegove milosti. Kraljeva oblast je bila neomejena. Zmagoviti boj meščanskega razreda je razbijal srednjeveško cehovsko zaprtost in celotno fevdalno gospodarsko strukturo. Boj za priznanje človekovih pravic in svoboščin je izražal zahtevo meščanskega razreda po omejitvi absolutne državne oblasti in zahteval njeno politično odgovornost ter pravno urejenost. Tako se srečujemo z zahtevo po vladavini prava oz. oziroma pravno urejene države. Ustava naj bi takšne odnose tudi pravno urejala. Človeka razumejo kot nosilca prirojenih pravic, kot izhodišče politične ureditve in ga postavljajo proti državi. Tako torej velja človek za nosilca politične ureditve. To je v bistvu ideologija liberalne meščanske demokratične države in meščanskega individualizma. V izjavah nekaterih državnikov, zlasti ameriškega predsednika, prihajajo do izraza takšna gledanja na temeljne pravice in svoboščine. Eden od začetnikov naravno pravne filozofije, Hugo Grotius[2], je izvajal pravice iz razuma. Trdil je, da niti bog ne more spremeniti večnih načel naravnega prava, kakor ne more povzročiti, da dvakrat dva ne bi bilo štiri. V tistem času je bilo to revolucionarno

dejanje, ko so skušali te pravice utemeljiti z naravnimi merili in so izključevali boga kot vir oblasti, človeka in njegovih pravic. Najbolj izrazit predstavnik teorije naravno pravnih pravic je bil J. Locke[3], ki je trdil, da so nekatere pravice človeku prirojene, in da se človek rodi svoboden. Vse pomembnejše meščanske ustave črpajo svoje idejno izhodišče o značaju temeljnih pravic in svoboščin, predvsem pa pravico do osebne in duhovne svobode ter privatne lastnine, iz tega idejnega izhodišča. To stališče tudi trdi, da je pozitivno pravo podrejeno tem pravicam, da so te pravice in svoboščine trajne, in da jih država ne more odvzeti ali spremeniti. V času, ko država kot organizacija javne oblasti teh pravic še ni priznavala, je bila teorija o prirojenih in neodtujljivih pravicah napredna, čeprav je bila v znanstvenem pogledu nevzdržna. Racionalizem je te pravice diferenciral v človeške in državljanske. Prve naj bi bile tiste, ki jih ima človek, še preden je član države, in so torej prirojene; druge pa so tiste, ki pripadajo človeku kot državljanu. Prvih sploh ne more izgubiti, druge pa izgubi z državljanstvom. Omenjene pravice označujemo z raznimi imeni: individualne pravice, temeljne pravice in podobno. Vse te teorije so izhajale iz abstraktnega položaja človeka v družbi in so bile plod raznih teoretičnih konstrukcij. Te pravice so določali predvsem naslednji najvažnejši zgodovinski dokumenti: virginijska deklaracija pravic, deklaracija o neodvisnosti severnoameriških kolonij od Anglije (Declaration of Independence) iz leta 1776; Bill of Rights (amandmaji) iz leta 1791 k ameriški ustavi, deklaracija o pravicah človeka in državljana iz leta 1789. Vse liberalno-demokratične ustave XIX. in XX. st. temeljijo na teh idejnih izhodiščih.

Teorijo o prirojenih in neodtujljivih človekovih pravicah odklanjajo tako nekateri meščanski teoretiki kot marksisti. Moderne teorije očitajo šoli naravnega prava, da je razvila abstrakten sistem gledanj na te pravice in svoboščine. Marksizem pa odklanja teorijo o prirojenih pravicah kot teorijo, ki zastopa stališče, da pravice izvirajo iz države. Marksizem meni, da je po-

jav raznih temeljnih pravic in svoboščin posledica razvoja proizvajalnih sil, pri tem pa da so razsvetljenjske ali religiozne ideje samo abstrakcija teh razmerij. Zato je Marx ves boj meščanskega razreda za te pravice in svoboščine tolmačil s skupnim imenom - politična emancipacija.

Bistvo kritike prirojenih človekovih pravic je po Marxu v tem, da meščanski razred zagotavlja samo politične, ne pa socialne in ekonomske emancipacije. Bistvo politične države pa je v dualizmu buržoazne družbe, ki loči človeka od državljana. Človek je razdvojen na dva pola, na individuum in na družbeno bitje. Ta njegova razdvojenost izhaja iz vsebine družbe, ki temelji na privatni lastnini. Marx[4] ne kritizira samo abstraktnega razumevanja temeljnih pravic in svoboščin, ampak tudi idejo politične reprezentance, ki naj bi izražala politično emancipacijo. V obliki politične reprezentance se skriva varstvo privatno kapitalističnih interesov[5], čeprav so nekateri meščanski politični sistemi v novejšem času priznali tudi socialne in ekonomske pravice, poleg klasičnih pravic človeka in državljana (politične svobode in podobno).

Problem stvarne emancipacije človeka se lahko uresniči samo z odpravo privatne lastnine in z odpravo izkoriščanja človeka po človeku. To pa je temelj socialistične politične ureditve. Politična emancipacija je zato šele prva stopnja resnične človekove emancipacije. Socialistična demokracija v Jugoslaviji je položila temelje za uresničitev takšnih odnosov, kjer bo človek resnični subjekt političnega sistema. Edvard Kardelj[6] pravi, da je družbeno ekonomski položaj človeka, se pravi njegovo mesto v proizvodnih odnosih, vir njegovih pravic in svoboščin, odgovornosti in obveznosti. Država ne "daje" pravic in svoboščin, kar je nauk etatizma, ampak jih ljudje uresničujejo sami v proizvodnih odnosih, država pa jih usmerja. V Sovjetski zvezi še vedno menijo, da so pravice in svoboščine le koncesija državne oblasti. Država pa je po tem pojmovanju najzanesljivejše jamstvo za razvoj socialističnih družbenih odnosov.

Pomen temeljnih pravic in svoboščin v nekaterih ustavnih tekstih in deklaracijah.

Trilogija temeljnih pravic[7] (osebna svoboda, pravica do življenja in pravica do lastnine) je še danes podlaga vseh meščanskih demokratičnih političnih sistemov. Tem klasičnim pravicam in svoboščinam so se v novejšem času pridružile še socialne in ekonomske pravice. Tudi te pravice postajajo vedno bolj pogosto sestavni del politične ureditve. Klasično pojmovanje teh pravic in svoboščin - da so le-te prirojene, večne in nespremenljive, je še vedno ohranjeno v nekaterih političnih sistemih. Takšno pojmovanje teh pravic v preteklosti je bilo pogosto v prid konzervativnim družbenim silam, kot idejno orožje za varstvo danih družbenih in političnih odnosov. Paradoksalno[8] sicer udarja v uho, vendar to kaže zgodovinsko retrospektivno dejstvo, da je pojem enkrat za vselej nespremenljivo dane vsebine osebne svobode in privatne lastnine v prid najprej konzervativnim silam, pozneje pa služi celo reakcionarnemu namenu. V imenu zvenečih načel svobode in lastnine naj bi ovekovečil tak družbeni in politični sistem, katerega trajna podlaga bi bilo izkoriščanje človeka po človeku.

Po drugi svetovni vojni je prišlo do renesanse naravnega prava in ponovne afirmacije temeljnih pravic in svoboščin v nekaterih političnih sistemih (npr. Zvezna republika Nemčija pod vplivom poraza v drugi svetovni vojni). Pod vtisom fašizma in nacizma je prišlo do zahteve, da bi se vrnili k naravnemu pravu kot edinemu viru pozitivnega prava. Brez dvoma postaja pojem človekovih pravic in svoboščin vse pomembnejši, toda v teh prizadevanjih za vrnitev k naravno pravnemu pojmovanju teh pravic, češ da so prirojene in trajne, se večkrat skriva prizadevanje za klasično pojmovanje teh pravic človeka in državljana. Te pravice se razumejo abstraktno, mimo ustreznih socialnih in ekonomskih pogojev, potrebnih za njihovo uresničitev. To se kaže zlasti v izjavah ameriškega predsednika, ki veliko govori o tem problemu, ne daje pa neke celovite analize, kako te pravice in svo-

boščine tudi realizirati. Seveda takšno gledanje prejkoslej služi propagandnim namenom, da bi se politično diskvalificiral politični nasprotnik in njegov politični sistem. Iz prej povedanega jasno izhaja, da je takšen abstrakten pristopizraz konzervativne miselnosti, ki na temeljne pravice ne gleda dinamično in razvojno.

V novejšem času se klasičnim temeljnim pravicam in svoboščinam vedno bolj pridružujejo tudi socialne in ekonomske pravice. To velja tudi za vsebino in naravo političnih sistemov, ki se zaradi tega tudi imenujejo ali proglašajo za "socialne" in podobno. (npr. Welfare state). Poleg tega se skušajo klasične pravice tolmačiti evolutivno in dinamično. Seveda pa se vsebinska preobrazba temeljnih pravic ne more ustaviti samo pri priznavanju socialnih in ekonomskih pravic. Šele socialistična demokracija, ki temelji na družbeni lastnini in samoupravljanju, lahko odpravi izkoriščanje človeka po človeku. Brez dvoma pa so socialne in ekonomske pravice začele omejevati privatno lastnino. Tako tudi v meščanskih državah privatna lastnina ni več edina podlaga državne in politične ureditve. Nastaja nova državna lastnina, ki pa je karakteristična tudi za nekatere socialistične države.

Vsekakor pa lahko trdimo, da je vsem demokratičnim političnim sistemom skupno pojmovanje, da človek ni svoboden, če mu kdorkoli ogroža življenje, oz., če ne more svobodno izražati svojega mnenja[9]. Porok za temeljne pravice pa je pojmovanje, da teh ne daje država, ampak izhajajo iz človeka. Šele takšno gledanje lahko tudi v pogojih meščanskega političnega sistema afirmira človeka kot subjekta političnega sistema, vendar se omejuje njegovo delovanje samo na politično področje. Vsekakor lahko rečemo, da so te pravice - osebna svoboda in osebna nedotakljivost, izgubile razredno naravo in so postale splošno človeška pridobitev[10].

Ne glede na idejno izhodišče temeljnih pravic, se mora le-tem

odvzeti metafizičen značaj, češ da so prirojene, ki služi nekaterim za propagandne namene, medtem ko so jim stvarne človekove pravice in svoboščine malo mar.

Najnovejši dokument, temelječ na individualističnem razumevanju temeljnih pravic in svoboščin, je splošna deklaracija o pravicah človeka OZN iz leta 1948[11]. Tako prvi in drugi člen te deklaracije ugotavljata, da "so vsa človeška bitja svobodna po rojstvu in enaka po dostojanstvu in pravicah", ter priznavata "vse pravice in svoboščine", ki so naštete v tej deklaraciji, ne glede na kakršnokoli razločevanje po rasi, polti, spolu, jeziku, veri, političnem ali drugačnem naziranju, narodni ali socialni pripadnosti, premoženju, rojstvu ali drugačnem položaju. Deklaracija med drugim obsega še sledeče pravice, ki imajo za podlago filozofijo naravno pravne šole: pravica do življenja, pravica do svobode in osebne varnosti, oprostitev od suženjstva in tlake, varnost pred mučenjem in krutostjo, nečloveškim ali poniževalnim ravnanjem in kaznovanjem, pravico do priznanja osebnosti pred zakonom, do enake zakonske zaščite itd. Deklaracija zajema tudi socialne, ekonomske in kulturne pravice.

Generalna skupščina je splošno deklaracijo o človeških pravicah obeležila "kot skupno stopnjo pridobitev za vse narode in vse države", ter pozvala vse včlanjene države in vse narode, da podpro in zagotovijo dejansko priznavanje in spoštovanje pravic in svoboščin, ki so bile deklarirane. Tudi Helsinška listina o evropski varnosti se, ko govori o spoštovanju človekovih pravic in svoboščin, ravno tako poziva na deklaracijo pravic človeka iz 1948. Zato lahko rečemo, da tudi Helsinška listina[12] vsebuje elemente naravno pravne filozofije. Brez dvoma lahko rečemo, da si je človeštvo v teh dokumentih zelo jasno postavilo svoje cilje, ki tako ali drugače v okviru Združenih narodov omogočajo "internacionalizacijo" teh vprašanj; toda nikakor ni možno teh pravic in svoboščin, ki so največja vrednota človeštva, izkoriščati v propagandne namene. Zato lahko rečemo, da človek brez

pravic, ki so naštete v tej deklaraciji, ni človek. Skupen ideal človeštva pa je, da naj se cilji, ki so proklamirani v tej deklaraciji, začnejo uresničevati za vsa ljudstva in vse narode. Teh temeljnih misli iz deklaracije zato ne gre razlagati, kakor da gre samo za pravice, ampak je treba vedeti, da so ravno tako pomembne dolžnosti, še posebno tistih državnikov, ki se tako radi sklicujejo na spoštovanje človekovih pravic. Tu pa je tudi mesto za ocenjevanje delovanja držav, ki se bodo udeležile beograjskega srečanja.

Literatura:

1. Janko Rupnik: Ustavnost, demokracija in politični sistem, izdala Založba Obzorja, Maribor, december 1975

2. H. Grotius: Prirodno pravo: Imperativ razuma, Zbornik Država i politika, knjiga I., Beograd 1968, str. 155

3. J. Locke: Two Treaties of Government, Cambridge, University Press 1964

4. Marks-Engels: Rani radovi, Prilog jevrejskom pitanju, Zagreb 1973

5. L. Tadić: Socijalizam i ustavnost, Socijalizam št. 6, leto V., Beograd 1972

6. E. Kardelj: Predosnutek ustave, Komunist, Ljubljana, 1962 - str. 142

7. Macpherson C.B.M.: Prirodna prava kot Hobsa i Loka, Arhiv za pravne i društvene nauke št. 2, Beograd 1966

8. G. Kušej: O načelu enotnosti in delitve oblasti ..., Zbornik znanstvenih razprav Pravne fakultete XXIV. leto 1953, str. 29

9. G. Leibholz: Načela moderne ustavne države, Arhiv za pravne i društvene nauke, št. 1 -2, Beograd 1969

1o. E. Bloch: Topla struja revolucije protiv stalinizma, NIN, oktober 197o

11. Temeljni podatki o Združenih narodih, Publikacija Združenih narodov, New York, izdano v Ljubljani 1966, str. 4o in nasl.

UDK 34.001.1(497.12):141.82(497.12)
Stanko ŠTRAJN

PRISTOPI K TEORIJI PRAVA: v jugoslovanski pravni teoriji

"Pravo ne more biti nikdar na višji stopnji kakor ekonomska ureditev in od nje odvisni kulturni razvoj družbe." (Karl Marx: Kritika gothskega programa, MEID IV., CZ 1968, str. 493)

UVOD

Žal se še vedno moramo izpraševati, kaj je resnica, namesto da bi jo udejanjali.+ Kritičen pretres teorije katerekoli znanosti je zato edina alternativa, ki more teorijo ubraniti, da ne bi postala METAFIZIKA.

Menim, da naslov dopušča dvoje metodoloških pristopov.

1. Pregled nazorov eminentnih teoretikov v SFRJ.
2. Pregled spornih vprašanj in problemov teorije prava, ki se pojavljajo v našem prostoru.

Prva možnost bi nudila večjo preglednost, sistematičnost in natančnost. Vendar je nisem izbral, ker bi bila takšna naloga dolgovezna in suhoparna, kakor so dolgovezna in suhoparna mnoga razglabljanja naših teoretikov; zlasti v točkah v katerih imajo zaradi ideološko-političnih predsodkov identične ali podobne nazore. Tu bi se gotovo pojavil tudi problem izbora kriterija, po katerem bi mogli ugotoviti, kdo je pomemben in kdo ne. Zato sem se odločil posvetiti pozornost vprašanjem, ob ka-

---

+Op.: Tekst je prirejen po istoimenski diplomski nalogi na katedri za teorijo države in prava na PF Ljubljana. Naloga predstavlja uvod v avtorjev nadaljnji študij, objavljeni tekst pa želi zbuditi v bralcu razmislek o pravu, ki nas vsak dan (tudi osebno) prizadeva.

terih nastajajo spori, ki žal včasih ne dosegajo nivoja znanstvene resnosti in se spuščajo v sfero osebnih nasprotij, simpatij in intipatij. Tako to ne bo razpredelnica pristopov k teoriji prava posameznih smeri in avtorjev, pač pa bo poskus analize problemov, ki jih takšen ali drugačen pristop k teoriji prinaša. Skratka, zaradi zanimivosti sem se odrekel sistematičnosti.

Vir vsake znanosti moramo iskati v dveh področjih človekove dejavnosti: v praksi in v teoriji. V tej meji so vpeti tudi naši teoretiki prava. Njihovi nazori so pogojeni z:

1. Našo družbeno prakso, to je s konkretnimi pojavi v sistemu družbenih odnosov, ki jih izgrajujemo.

2. Teoretični problemi, ki jih evropski duh rešuje že 2ooo let.

Res se teorija in praksa medsebojno pogojujeta, toda to nam ne daje pravice ta dva pojava reducirati na golo materialnost. Menim, da gre za dvoje dialektično povezanih in ločenih pojavov. Razumevanje tega odnosa je eden od pogojev, ki jih moramo izpolnjevati, da ne zapademo v dogmatizem; bodisi v idealizem, bodisi v vulgarni materializem - kakor se to dogaja nekaterim našim avtorjem, ki skušajo razložiti vse probleme s "prakso" ali z Marx-Engels-Leninovo filozofijo v njeni dogmatični preobleki, skrojeni v stalinskih delavnicah dialektičnega materializma - dogme.

Pa začnimo tam, kjer se konča normalna pamet, in se vprašajmo po resnici.

O RESNICI

"Pravilna oblika, v kateri eksistira resnica, more biti samo njen znanstven sistem." Prav obratno ugotavlja dr. Leon Geršeković v diskusiji O pitanjima teorije prava[2], da je zakonoda-

jalcu relevantna predvsem funkcionalnost prava, ne pa ugotavljanje, ali so nek zakon, pravni red in teorija kot njen izraz v skladu z marksizmom, ali je meščanski ali ne, ali je normativizem ali sociologizem itd.

Kriterij mora biti resnica, ne pa neka teorija. Resnica je torej tu izenačena s prakso. V zgodovini je takšno poenostavljanje, lastno zdravemu razumu, vedno premagovalo teorijo in ji dajalo videz nekoristne metafizike. Zdi se, da nahaja ta teza svojo potrditev tudi v Marxovi zahtevi po odpravitvi filozofije. Toda ne smemo pozabiti, da se filozofija odpravi s svojo udejanjitvijo. Gre za odpravitev ideologije v pomenu izkrivljene zavesti. Praksa torej naj postane resnica in ne laž-ideologija. Aristotel razpravlja v "Metafiziki" o resnici vedno v pridevniški obliki. Skratka, Aristotel ne pozna reificiranega samostalnika resnica. Le naša misel ima lahko v sebi lastnost resničnega ali neresničnega, pač glede na skladnost misli s stvarnostjo[3]. Ta Aristotelova opredelitev zadostuje za merjenje nekih lastnosti stvarnosti, nikakor pa ne more biti zadostna za ugotavljanje vrednosti družbene zavesti, kot objektivnega pojava v sodobnih družbah. Resnice ne moremo danes pojmovati zgolj kot objekt, "zor", pač pa tudi "subjektivno", kot našo prakso, ki more le preko teoretske raziskave - kritike postati "revolucionarna praksa".[4]

Le tako bo mogla filozofija svet tudi spreminjati in ne le razlagati.[5] Če hoče teorija prava dati odgovor na vprašanja, ki jih zastavlja naša samoupravna družba, mora biti revolucionarna teorija - udejanjena resnica - odpravljena metafizika. Ni-

---

1. Hegel: Predgovor k fenomenologiji duha, str. 3, Beograd "kultura" - 74
2. Naša stvarnost 1955/1o
3. Aristotel: Metafizika, Kultura Beograd 71, O pojmu istinitog i neistinitog, str, 225-228
4. Marx: 1.teza o Foerbachu, MEID II, str. 359
5. Marx: 11. teza o Feuerbachu: "Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo."

kakor ne more dati zadovoljivih odgovorov, dokler bo jemala resnico v enostavni Aristotelovi obliki ali v vulgarno materialistični preobleki. To je seveda zelo zahtevna naloga, ki se je teorija tudi zaveda[6], pa zadeva na težave, zahvaljujoč funkcionalnosti, ki jo dr. Geršekovič kliče za poslednjega razsodnika. Toda tudi brez njegove prošnje se funkcionalnost tako postavlja, zakaj uporabnosti smo dostikrat prisiljeni (pa tudi posebno branimo se ne) žrtvovati resnico, ki se na ta način iz zavesti sprevrača v ideologijo. Kakršno koli laž (družbeno prakso) pa je težko zagovarjati kot resnico, zlasti v kontekstu marksizma-historičnega materializma. Takšno izhodišče je seveda bogat izvir mnogih sporov in kontradikcij.

O DOGMATIZMU

"Tu naj bo rečeno še tole: naj eno obstoji ali ne obstoji, ono in druge stvari - kakor izgleda - so v odnosu do sebe in v medsebojnem odnosu, na vse načine, so vse in niso nič in izgledajo vse in ne izgledajo nič. To je popolna resnica."[1]

Platonov sistema je odprt sistem mišljenja. Sam v sebi nosi nenehno kritiko in se niti ne poskuša zapreti v meje resnice. Platonu je resnica možna le kot hipoteza - abstraktna postavka našega mišljenja. (Zato je tudi ena od njegovih določitev sveta idej teza, da so ideje hipotezis). Tako je bila Platonova filozofija, kljub temu, da nudi izredne možnosti spekulacije in mistifikacije, uradni filozofiji krščanstva, nerabna - posluževala se je je le njena opozicija srednjeveška misika. Nasprotno pa sloni tomizem na Aristotelovem realističnem, zaprtem sistemu filozofiranja. Logika, kot metoda tega mišljenja, pelje v absolutno razlago sveta. Seveda je stopnja razvoja znanosti in družbenih odnosov implicirala v končni fazi določitev neke-

---

6. Uvod v diskusijo o pojmu prava

1. Platon: Parmenides stran 62, Kultura 1973, Zaključek iz vseh hipotez

ga metafizičnega vzroka, poslednjega gibalca, boga tomizma. Resnica tu ni več hipoteza, ampak realija, poslednji in prvi vzrok. Njena moč ne izhaja iz ratia, pač pa iz avtoritete. Evropska zavest se nenehno bori z vprašanjem: ali sprejeti kot kriterij stvarnosti odprt ali zaprt sistem. Za odprtost se odločajo tisti, ki žele biti kritiki vsega obstoječega, za zaprtost pa se odloča uradna ideologija, ker potrebuje trdnost v obliki absoluta-poslednjega vzroka stvarnosti. Zlasti država je s svojim aparatom prisile bila ta absolut zmeraj sposobna dokazati kot čisto resnico, ki je tako postala dogma. Ni čudno, da se to dogaja, kajti kakor je znanstvenik sposoben operirati zgolj v zaprtem sistemu, tako je tudi država sposobna obvladovati nasprotja (predvsem razredna) in abnormne pojave le, če je njena organizacija nek zaprt sistem - le ta pa seveda terja dogmatično zavest o samem sebi. Še več, v praksi doživljajo dogmatizacije nenehno potrjevanje, medtem ko ostaja poglobljeno izpraševanje mišljenja nefunkcionalna metafizika. Seveda ima vsaka dogmatizacija, če se kot takšna razkrije, negativno oznako. V tem kontekstu najdemo probleme, s katerimi se otepa tudi naša pravna teorija. Marksizem - historični materializem zahteva od socialistične pravne teorije razkrinkavanje razrednega bistva prava kot sredstva prisile za dosego določenih ciljev, ki so v interesu le posameznih delov družbe (ni nujno le razredov, menim, da se pri nas pojavljajo posamezni interesi določenih struktur družbe kot so: birokracija, tehnokracija, odtujeni centri družbene moči, sloji, lokalne skupnosti itd.). To lahko stori teorija le tako, da postane kritika vseh oblik udejanjanja prava v njegovi meščanski institucionalnosti. To je njena historična naloga. Toda njena historična naloga je tudi v tem, da mora dati neko racionalno opravičilo praksi, tudi takšni, ki skuša pravo odpraviti. Praksa tako nujno potrebuje na eni strani zavestno projekcijo svoje bodoče udejanjitve in to je neka odprta, nedogmatična, abstraktna hipoteza, na drugi strani pa potrebuje trdnost dogme, zato da bi v konkretnosti bila funkcionalna. Tako so pravni teoretiki postavljeni v nero-

den položaj: morajo biti dogmatiki - logiki dejanskega in nedogmatiki - kritiki - dialektiki abstraktno bodočega hkrati. Morajo biti kritiki in zagovorniki. Zato razumejo nekateri teoretiki pod pojmom teorija prava le neko abstraktno znanost, katere cilj je neka vizija idealne države (nič čudnega, če so se Platonovi poskusi udejanitve idealne države na Siciliji končali tragično - prvič je bil prodan za sužnja, drugič si je z begom komaj rešil življenje) in odpravitev prava, drugi pa zopet razumejo pod pojmom teorija prava le razlago obstoječega. Dogaja se, da se ta dva pomena pomešata med seboj. Posledica je nerabna spekulacija v obliki nekritičnih projekcij prava in nefunkcionalna razlaga obstoječega, ki se noče sprijazniti s svojo vlogo dogme. Problem se kaže preprosto v vprašanju, kako dati v bistvu meščanski instituciji novo, socialistično vsebino. To vprašanje rojuje nasprotja v vseh pomembnejših vprašanjih, na katera odgovarja teorija, kot so: propadanje in odmiranje prava in države, o vlogi prisile, kje je bistvo prava: alternativa NORMA ODNOS, o vlogi morale itd. . V članku Kakva nam je nauka o pravu potrebna[2] postavi dr. Ljuba Tadić pred pravno teorijo predvsem dve zahtevi:

1. Teoretiki morajo razčistiti svoj odnos do marksizma
2. Teorija prava mora biti zavestno znanstveno razlaganje zgodovinskega razvoja prava in države. Ta razlaga pa mora biti KRITIKA in ne dogma. Vprašanje je, kako je to možno, če sploh je možno. Aktualnost tega vprašanja nam potrjuje tudi Tadićeva vloga v tako imenovani "aferi osmih profesorjev". Kakor koli že, kriticizem in dialektiko, kot jo razume Tadić in jo je med drugim razlagal tudi v svojem poskusu zadovoljitve zahtevi, ki jo pred teorijo postavlja naša pravna in politična praksa, ta ni sprejela in verjetno je tudi ne more sprejeti.

---

2. Pregled 1965/5 Sarajevo

O ONTOLOGIJI V PRAVNI TEORIJI

Nobene posamezne stvari ni mogoče definirati same s seboj. Tako tudi stavek, pravo je pravo, prav nič ne pove. Vsakemu subjektu v stavku moramo pridati nek predikat, določilo. Predikat je vedno rodoven ali vrsten pojem; z enim imenom imenuje več različnih stvari. Proti temu predikatu se širši predikat obnaša enako; spremeni ga v posameznost. V subjekt stavka. Tako nujno pridemo do nekih končnih predikatov, ki so najsplošnejši in niso z ničemer določeni, pač pa samo vse določajo. (Priznavanje takšnih najsplošnejših pojmov, pomeni pristajanje na zaprtost sistema. Saj je pomen, vsebina kategorij zgolj naša hipoteza, ki ji resničnost daje zaprtost logične konstrukcije. To je vsekakor pomanjkljivost vsake teorije, toda če na to pomanjkljivost ne pristane, se vsaka teorija nujno zgubi v spekulaciji odprtih sistemov neskončnega, kar je gotovo še večja pomanjkljivost.) Aristotel imenuje te najsplošnejše določevalce v "Organonu" kategorije. Raziskava kategorij je predmet prve filozofije-metafizike, ki je nasplošnejša znanost, tako kot je tudi njen predmet najsplošnejši. Vsaka teorija je tako v nekem smislu metafizična, saj skuša odgovoriti (določiti) kaj so kategorije njenega predmeta. Vprašanje se glasi: Kaj je bistvo, bit, mesto, vloga, cilji-smotri, itd... (Aristotel navaja deset kategorij) njenega predmeta. Na nivoju posameznega je mogoče ugotavljati le golo pojavnost, razumevanje in smiselnost pa se pojavita na nivoju občega. Odnos do prava je lahko izražen le preko teorije prava, kot odgovor na najsplošnejša kategorialna vprašanja. V teoriji ne nastajajo spori o tem, ali je treba ugotoviti: bit, bistvo, smoter, vir ... prava, pač pa spori nastajajo zato, ker dajejo različni avtorji kategorijam prava različno vsebino. Za nekatere je bit prava družben odnos, za druge norma, nekateri grade teorijo na principih etičnosti in subjektivizma, drugi zopet skušajo ugotoviti objektivne zakone po katerih se dogajajo družbeni procesi, nekateri hočejo biti čisti pravniki, drugi iščejo opore v drugih znanostih

- filozofiji, sociologiji, politiki, imamo logike in dialektike, zgodovinarje in naravoslovce, empiriste in teoretike in kdo bi naštel koga in kaj vse še. Vsi so enotni le v enem: vsi žele dati odgovor na vprašanje kaj je bistvo prava. Razlike nazorov v sferi ontologije porajata predvsem dva različna nazora o dveh odnosih:

1. Odnos: idealizem - realizem
2. Odnos: dialektika - logika

Menim, da je teorija odvisna od vprašanja, kakšen odnos ima teoretik do teh osnovnih nazorov. Glede na omenjene štiri elemente imamo možne naslednje čiste kombinacije; nek teoretik je v svojem osnovnem nazoru lahko:

1. Idealist - dialektik: Platon, Hegel, Fichte
2. Idealist - logik: Racionalisti - Descartes, Spinoza, Kant
3. Realist - logik: Aristotel, empiristi, logični pozitivisti
4. Realist - dialektik: Marx, Engels, Lenin, Frankfurtska šola marksizma

(imena so navedena le primeroma za ilustracijo.)

Prvi nazor nam pove, čemu daje kdo realnost. (Idealist daje realnost idejam, realist materialnosti.) Druga točka se nanaša na vprašanje metode. Logik bo raziskoval svojo stvarnost na povsem drug način kot dialektik in seveda bodo tudi rezultati raziskovanja pogojeni s tem. Vsako raziskovanje je pogojeno tudi z našim odnosom do stvari. Rezultat tako ne bo odvisen le od predmeta samega, ampak tudi od našega pristopa k predmetu, problemu. To je tudi v bistvu Kantov prispevek k zgodovini filozofije: Človek naj se najprej zave svojih zmožnosti spoznavanja, najprej naj razišče meje svojega spoznavanja, v katere je vpet. Šele ko se zave svojih zmožnosti, se naj loti nadaljnega dela.

Menim, da je tudi v pravni teoriji najpomembnejša naloga teore-

tika, da se zave možnosti svoje znanosti. Vrednotiti neko pravno teorijo pa pomeni ugotoviti tudi osnovni svetovni nazor avtorja. Le-tega pa ni mogoče reducirati na le enega od navedenih štirih možnosti, še posebej zato, ker se avtorji ne pojavljajo v tako radikaliziranih oblikah, ampak imamo celo vrsto fino gradiranih nians, različic ob hkratni mešanici cele vrste različnih elementov. Ta naloga mi žal ne daje možnosti, da bi ugotovil osnovne nazore naših teoretikov v tem kontekstu. (Zato bi imel premalo časa, pa tudi naloga bi presegla zahtevane okvire.)

O DVEH SREČANJIH IDEALIZEM- REALIZEM V ZGODOVINI FILOZOFIJE

Nasprotje med dvema osnovnima nazoroma o svetu je nenehno gibalo svetovnega razvoja misli. Tudi v pravni teoriji je ta odnos izvor vseh nasprotij. Menim, da se da v končni fazi vsako teorijo reducirati na idealizem ali na realizem. Dr. Miljan Popović[1] označuje normativiste z idealizmom, sociološko šolo pa z realizmom. V mnogih člankih srečamo ugotovitev, da je ta ali oni avtor v bistvu idealist. Hkrati pa vlada prepričanje, da pomeni dokaz, da je ta ali oni materialist že zadosten dokaz za pravilnost. Pri tem pa se seveda pozablja, da ni hujšega idealizma od vulgarnega materializma, ki se je v družbeni praksi izkazal z vsaj tako velikim, če ne večjim brezumom, kot mistika starih časov. Menim, da je ena od poglavitnih nalog teorije prava tudi preprečevanje procesa etatizacije, birokratizacije in tehnokratskega odločanja v družbi (skratka preprečiti je treba udejanitev tega, kar Hegel imenuje objektivni duh), da bi ne bil človek zopet postavljen v pitagorejsko vlogo. (Pitagora je zrl v zvezde, da bi domislil mit o njih, sodobnik pa utegne tako zreti v odtujen kozmos absolutne države, da bi vso stvar bil sposoben dojeti kot mit). Ako bi bil materializem v znanosti tako dominanten, kot je v politični praksi socialističnih držav, bi to bil seveda zadosten dokaz (namreč teze, da je materializem že resnica.) Oglejmo si dva najpomembnejša sre-

čanja idealizma in realizma v zgodovini, ki ju označujemo z imeni Platon-Aristotel in Hegel-Marx. Preprosto mnenje je, da je Aristotelova kritika Platonovega idealizma kritika realizma idealizmu za vse večne čase. Toda če že ne mnogokrat, vsaj enkrat, se je ta odnos pojavil znova in to v povsem nasprotnem smislu. Vse točke Aristotelove kritike v Metafiziki (za Aristotela ni sveta idej) zblede spričo platonskega elementa poslednjega gibalca in priznavanja substancionalnosti občemu. (To je druga substanca). Menim, da je edina trdna točka Aristotelove kritike v kritiki Platonove metode (Aristotel je logik, Platon pa dialektik). Skratka, Aristotel je do svojega teoretičnega sistema prišel zahvaljujoč drugačni metodi mišljenja. Tudi Marx kritizira Hegla kot idealista. Toda tu kritika ni kritika metode, temveč kritika rezultatov mišljenja, kritika sistema Heglove filozofije.+ Uvod k drugi izdaji Kapitala pravi:

"Mistificirajočo stran Heglove dialektike sem kritično pretresel pred skoraj tridesetimi leti, tedaj, ko je bila še v veliki modi. A prav takrat, ko sem pisal prvi zvezek Kapitala, so zlovoljni, prevzetni in poprečni epigoni, ki imajo sedaj prvo besedo v Nemčiji, uživali v tem, da so obravnavali Hegla tako, kakor je v Lessingovih časih vrli Moses Mendelssohn obravnaval Spinozo, namreč "kot crknjenega psa". Zato sem se javno priznal za učenca tega velikega misleca in sem v poglavju o teoriji vrednosti včasih celo posnemal njegov način izražanja. Mistifikacija, ki jo trpi dialektika v Heglovih rokah, pa nikakor ne pobija resnice, da je on prvi obsežno in zavestno obrazložil splošne oblike njenega gibanja. Dialektika stoji pri njem na glavi. Treba jo je postaviti na noge, da v mistični lupini odkrijemo racionalno jedro.

---

1. Pravne norme pravni odnosi i sastav prava - Zbornik radova Novi Sad 1969

+ Odnos Hegel-Marx je zelo kompleksen. V kontekstu tega teksta pa nas zanima le vprašanje metode mišljenja in še to bolj primeroma.

V svoji mistični obliki je postala dialektika nemška moda, ker se je zdelo, da poveličuje obstoječe stanje. V svoji racionalni obliki pomeni buržoaziji in njenim doktrinam, predstavnikom pohujšanje in grozoto, ker vsebuje v pozitivnem razumevanju obstoječega hkrati tudi razumevanje njegove negacije, njegovega nujnega propada, ker pojmuje vsako obstoječo obliko v toku gibanja, torej tudi kot minljivo; ker nima pred ničemer spoštovanja in ker je po svojem bistvu kritična in revolucionarna."[2]

Vidimo, da je Marx ravnal ravno obratno kot Aristotel. Ni zavrgel dialektike, kot zgrešene metode idealizma, pač pa je prav to dialektiko (seveda "obrnjeno na noge") uporabil za to, da je ovrgel idealizem. Preprosto pristajanje (to je nedialektično) na materializem, je vedno apliciralo idealizem-metafiziko posebne vrste. Tako se je to pripetilo tudi Aristotelu, ki je kljub svoji kritiki za večne čase zmogel biti trdni temelj sholastiki, v sodobnosti pa vulgarnemu materializmu in neo-pozitivizmu. Vsekakor ni primerno enostavno slediti Aristotelu in pristajati na filozofijo zdravega razumarstva, ki rešuje probleme tako, da se z njimi sploh ne ukvarja (zelo enostavno). Ob tem pa se zdravi razum ne zaveda, da pravzaprav odpravlja samega sebe, ker postaja brezum.

Svoj članek v Zbornik radova P.F. Novi Sad 1969. stran 269 začne dr. Popović s citatom J. Bentmana, ki očita pravnikom in politologom konstruiranje metafizičnih od stvarnosti odmaknjenih sistemov v nerazumljivem žargonu. Aktualnosti tega očitka bodo gotovo odpadle, ko se bo pravna teorija povsem zavedla svoje historične vloge in ne bo več postavljena v vlogo IDEOLOGIJE.

---

2. Karl Marx, Predgovor k 2. izdaji Kapitala, Kapital, Cankarjeva založba 1961 l. zvezek stran 22.

PROBLEM SAMOSTOJNOSTI PRAVNE ZNANOSTI - TEORIJE PRAVA

Dr. Geršeković ugotavlja [1] v članku o potrebi znanstveno politološkega raziskovanja družbe, da je tudi pravna teorija del neke splošne politološke znanosti, ker da je pravo le sredstvo za dosego političnih ciljev. Povezanost prava in politike ugotavlja tudi dr. Lukić v razpravi PRAVO I POLITIKA[2]. Pravo je samostojna znanost, ločena in povezana z ostalim družboslovjem. Ker priznava Lukić pravu samostojnost in ker vidi bistvo prava v normi, ga mnogi, npr. Muda Peleša[3] ali Tadić[4], imenujejo normativista, ker pa je normativizem domena meščanskega pozitivizma-dogmatizma in idealizma, je ta oznaka v ideološkem smislu negativna. Zato pomeni dokazati Lukiću ali komerkoli normativizem, zavrnitev njegove teorije prava. Ta bolj političen kot znanstven pojav, da se kdo obsoja v imenu ideologije (se pravi v imenu avtoritete), ne pa v imenu resnice (tudi ratia), zasluži pozornost. Da bi ga osvetlili, si oglejmo, kako Lukić razpravlja o pravu in politiki. Ko skuša preko raziskave tega odnosa ugotoviti, do kje je pravo samostojno (če sploh je), in kako se pojavlja. Najprej podaja definicijo prava: Pod pravom je tu razumljena celota družbenih norm, ki jih v krajni liniji sankcionira država s svojo fizično silo. Pravo je razultat nepomirljivih razrednih spopadov v družbi in izraz volje vladajočega razreda, uporabljeno kot sredstvo za zaščito osnovnih razrednih interesov, predvsem pa tistega načina proizvodnih odnosov, ki je v interesu tega razreda."[5] Ta definicija vsebuje v bistvu tri elemente:

1. Pravo je normativen pojav, ki je
2. v sestavi družbenih pravil (je stvaritev vladajočega razre-

---

1. Arhiv 1963
2. Arhiv 1963
3. Šta je pravo Gledišta 197o/11
4. V razpravi z Lukićem v Arhivu 1963
5. Arhiv 1963, stran 485, podobno tudi v knjigi Teorija države in prava.

da in izraz razredne borbe)

3. je v tesnem odnosu s politiko (saj je sredstvo za zaščito interesov)

Zgolj ugotovitev pod točko 1. ne zadošča za trditev, da je kdo normativist, še zlasti pa ne smemo negirati ostalih elementov definicije. Politiko razume Lukić kot družbeno delovanje, ki naj usmerja družbo k določenim ciljem. "Politika določa občo in najpomembnejšo vsebino prava, njegov obči smisel."[6] Tako se pravo kaže v dvojni podobi:

1. Norme, ki so neposredno "politične", ker njihov smisel teži k političnim ciljem.
2. "Čiste" pravne norme, to je norme, ki so zgolj sredstvo za dosego političnih ciljev.

V tej delitvi vidim bistveno razliko med Lukićem in pravimi normativisti (H.Kelsen), ki žele proučevati pravo kot svojsko strukturo norm v absolutni formalnosti logike in ločeno od ostalih družbenih fenomenov. Tu je pravo izraz človekove volje, je forma njegovega mišljenja, ne pa odraz vsebine družbenega dogajanja, ki se odraža tudi preko prava. Res vidi Lukić bistvo prava v normi, toda le ta je sredstvo zavesti, katere predmet je vsebina družbenih procesov. To velja še toliko bolj, če gre za socialistično pravo. Pravnik je le izvedenec, ki izpolnjuje cilje politike, toda prav za to potrebuje določeno samostojnost. Priznavati realnost normam še ne more biti normativizem, kakor priznanje realnosti mišljenja še ni idealizem. Kakor do sedaj nismo uspeli najti mimo mišljenja drugega sredstva izražanja za abstraktne pojave katere koli znanosti, tako se tudi pravo do sedaj ni kazalo nikoli drugače kot preko norm. Sociološki šoli je dogmatik vsak, ki vidi v pravu še kaj drugega razen čiste politike. Toda zavest postane ideologija v Marxovem

---

6. Arhiv 1963, stran 488

smislu, izkrivljena zavest (idealizem, dogmatizem), šele takrat, ko jo ločimo od materialne dejanskosti, ko postane laž.

In razumeti pravo ne tako kot je, ampak takšno kot ustreza nekim političnim predpostavkam, je mnogo bliže ideologiji (tudi v zgodovini se je to že pripetilo, saj menim, da smemo označiti rusko politiko, pravo, filozofijo, itd. za ideologijo, pa čeprav to seveda ne pomeni, da SSSR ni socialistična tvorba), kot imenovati stvari s pravim imenom, da bi ne postale predmet ideološke manipulacije. Menim, da Lukić pozna zmoto svojih kritikov, ki ne zmorejo ločiti pravo kot stroko od prava - idejne zavesti razredov. Če priznamo samostojnost stroki, ne da bi se hkrati zavedali vseh vsebin in povezanosti te stroke z družbeno vsebino, se pravi če pravo jemljemo res zgolj kot norme in nič drugega, če ga dogmatiziramo, je po Lukiću to res konzervatizem, ki mu pravniki na žalost zaradi svojega nagnjenja k tehnični efektivnosti pogosto podlegajo. Ta pojav Lukić ostro kritizira in zahteva od pravnika globoko zavedanje njegovega družbenega položaja. Odnos pravo-politika je mogoče razumeti le ob priznavanju relativne samostojnosti teh dveh družbenih fenomenov. Toda pravo ni le hlapec svojega gospodarja [7]. Pravo in politika se medsebojno prežemata.

Nisem še srečal človeka, ki bi ne priznaval medicinske znanosti "samostojnosti", čeprav opravljajo zdravniki delo z globoko družbeno vsebino in tudi oni zasledujejo določene cilje, ki jim jih nalaga politika: skrbeti za zdravje državljanov. Vendar zdravniki niso politiki, so pač zdravniki, njihova dejavnost pa je še kako prisotna in potrebna in prav nič ideološka, četudi delajo po zakonih svoje čiste medicinske znanosti. Tako tudi pravniki še niso meščanski ideologi, če trde, da je njihova stroka to, kar se jim kot njihova dejavnost, kot njihovo delo daje. Res pa se pravnikom lahko hitro pripeti, da postane-

---

7. Glej odnos med hlapcem in gospodarjem pri Heglu: Fenomenologija duha, KULTURA 74, Beograd stran 116

jo meščanski (ali kakšni koli že) ideologi. Se nam pa to prav gotovo zgodi, če v pretirani vnemi negiramo pravo kot sistem norm, ko radikalno trdimo, da je vsako priznavanje norm že ideološki normativizem. Trditi, da je edina realnost prava družben odnos in da pravo ni nič drugega kot izraz nekega političnega odnosa (tako, kakor je blago izraz ekonomskega odnosa, kakor to sledeč Stručki in Pašukaniseju trdi Peleša), pomeni nek sociološki dogmatizem.[13] Dr. Peleša ugotavlja, da je bistvo pozitivizma izhajanje iz norm k odnosu, namesto obratno od odnosa k normi. Kakor je ta ugotovitev pravilna, tako je res tudi to, da vidi v vsaki normi, ki ni odraz družbenega odnosa, nerealnost. Vendar je tudi res, da jugoslovanski normativisti (vsaj Lukić ne) ne izhajajo zgolj iz norme. Medtem ko Peleša pristaja na sholastičnem sporu, kaj je prej, jajce ali kokoš (norma ali odnos), Lukić tega ne stori. Problem spora o normativizmu je (tako menim) v bistvu pri Lukiću pravilno rešen tako, da je z razumevanjem odnosa prava in politike v bistvu odpravljen. Dokler se "sholastike" o jajcu in kokoši ne bodo rešili tudi ostali teoretiki, toliko časa bo ta spor obstajal kot vir mnogih nasprotujočih si pristopov k teoriji prava.[+]

O ZGODOVINI MARKSISTIČNE MISLI

Danes imamo celo vrsto teorij (za nekaterimi stoji tudi uradna politika) in prav vse se proglašajo za marksistične, trde pa dokaj ali pa povsem nasprotne stvari. Seveda ne menim biti sodnik v vprašanju, katera od teh smeri ima prav. Osnovna kontradikcija zgodovine marksizma se zelo odraža tudi v naši teoriji prava, kot prepir med dogmatiki in dialektiki. Pa še ena vzporednica med pravno teorijo in filozofsko - ideološkimi nazori se nam vsiljuje. Videz je, kot bi spori o marksizmu potekali

---

13. Gledišta 7o/11- Šta je pravo

[+]OP. k vprašanju normativizma: K rešitvi tega problema bi gotovo mnogo prispevala tudi natančna preučitev odnosa materije in forme v Aristotelovi Metafiziki.

na nekem odmaknjenem nivoju o hudo teoretskih stvareh. Enako je tudi s pravno teorijo, saj bo sodnik lahko sodil po "zakonu", ne pa da bi pri tem razmišljal, ali je bit zakona norma ali odnos. Tudi za temi spori se skrivajo še kako pomembne družbene vsebine. Politični boji in strujanja so si vedno prizadevali nadeti videz teoretskih sporov. (tak primer je tudi sholastični spor o univerzalijah, kjer se je za teoretičnim vprašanjem kaj je realnost, obče ali posamezno, skrival interes priznanja absolutne realnosti vesoljne organizacije katoliške cerkve. Ni slučajno, da je zmagal realizem in da se je v renesansi zopet pojavil nominalizem.)

Največji spori se vodijo med dogmatiki (DIAMAT) na eni strani in historicisti in kriticisti na drugi strani. Dogmatiki zmerjajo historiciste in kriticiste z idealisti, le ti pa jim vračajo z vulgarnim materializmom. Obe oznaki sta seveda simbola negativnosti. V pravni teoriji se ti spori kažejo predvsem v vprašanjih kot so:

1. Vprašanje odmiranja države in prava (tudi našim teoretikom povzroča mnogo težav in dosti papirja je že popisanega o tem)
2. Odnos politike in prava;
3. Problem definicije družbene lastnine. (Menim, da bo dokončno rešitev tega problema teorija dala šele, ko bo tudi praksa sposobna funkcionirati brez institucije lastnine).
4. Vrednotenje pojava birokracije, tehnokracije, etatizacije.
5. V organizacijskih teorijah ob problemih upravljanja in odločanja v organizacijah.
6. Problemi reifikacije države in ostalih organizacij in institucij družbe. (Spor o univerzalijah med realisti in nominalisti je še vedno prisoten in aktualen. Naprimer pojma delavski razred in združeno delo nista identična).
7. Spor ob vprašanjih metode (pristati na dialektiko ali logi-

ko, dedukcijo ali indukcijo).

8. Vprašanje realnosti norm. Odnos obče-posamezno v normah. Vprašanje, ali so konkretne norme pravo ali ne?

Vsa ta in še druga vprašanja imamo prisotna verjetno v vsaki razpravi o teoriji prava. Za primer navedem le: Diskusija o pojmu prava[1], diskusija o pitanjima teorije prava[2] in polemiko med dr. Ljubo Tadićem in dr. R. Lukićem ob izidu Tadićeve disertacije[3].

O UČBENIKIH, KI SE NANAŠAJO NA TEORIJO PRAVA

Študijski programi vseh pravnih fakultet pri nas vsebujejo tudi predmeta, ki se nanašata na teorijo prava: to sta uvod v pravoznanstvo in splošna teorija države in prava. Kot študijski pripomoček k tema predmetoma je več avtorjev napisalo učbenike. (Lukić, Mandič, Kušej, Perič, Mervinger ...) Vsak učbenik pa mora biti čim bolj objektiven prikaz predmeta in njegovih problemov. Tako je vprašljivo, če lahko iščemo v teh učbenikih subjektivne pristope in poglede o teoriji prava. Poleg tega je vsebina učbenikov prilagojena študijskim programom, da lahko v skladu z ostalimi predmeti študija prava tvori smiselno celoto. Menim, da je naloga teh dveh predmetov po eni strani seznanitev študentov z vsemi pomembnejšimi smermi pravne teorije, na drugi strani pa razložiti naš "uraden" pristop k pravu. Tako ni čudno, da med učbeniki ni bistvenih razlik in nasprotovanj; saj na področju objektivnega prikaza ne more priti do izraza subjektivna intelektualna prizadetost avtorjev, Razlike se pojavljajo predvsem v kvantitativnem smislu. (Nekateri avtorji posvečajo določenim vprašanjem več, drugi manj pozornosti, nekateri problemi so bolj, drugi manj popolno obdelani.) V vseh učbenikih lahko zasledimo predvsem naslednje skup-

---

1. Anali 63
2. Naša stvarnost 1953/1o
3. Arhiv 63

ne točke:

1. Vsi učbeniki stoje na marksističnih pozicijah in so kritika meščanskih smeri.
2. Vsi žele opredeliti vsebino pojma socialistično pravo.
3. Učbeniki priznavajo realnost pravu kot sistemu norm. Ta normativni element verjetno temelji na dejstvu, da morajo učbeniki dati nazor o pravu, ki bo omogočal pravnikom v praksi pravilno razumevanje bistva prava in našega pravnega sistema.
4. Naše pravo je glede na historičen aspekt prikazano kot revolucionaren sistem družbenih odnosov, ki se razlikuje tako od buržuaznega prava in buržuaznih družbenih odnosov, kot od k etatizmu in birokratizmu nagibajočega se sistema družbenih odnosov in prava socialističnih držav vzhodnega bloka.+
5. Učbeniki navadno obravnavajo v medsebojni povezavi s teorijo prava teorijo države in stojijo na stališču o njuni medsebojni povezanosti in pogojenosti.
6. Pravo se obravnava kot samostojen pojav, vendar ne neodvisen. Njegova vsebina je globoko družbeno pogojena z družbeno-ekonomskimi temelji in z vsemi zavestnimi vsebinami nadstavbe.
7. V kontekstu prava skušajo obrazložiti nekatere osnovne teze socialistične politike, kot so: odmiranje prava in države, mesto prava v socializmu, smisel in nujnost prisile, odnos med pravom- državo in vladajočim razredom ...
8. Skušajo orisati metode in tehniko prava kot stroke. Zato definirajo pojme kot so: norma, pravno dejanje, sodba, sodni postopek ..., da bi pokazali pravo v njegovi funkcionalnosti; točke od 1 do 7 pa skušajo obrazložiti smisel te funkcionalnosti. (Kar pa vsekakor ni lahka naloga, saj se v mnogih konkretnostih pravo kaže racionalnosti oropan pojav. Moje mnenje deli skoraj vsak študent prava, ki je imel priložnost opravljati počitniško prakso na sodišču in opazovati pravo

---

+Op. k 3 in 4: Menim, da bi mogli uradno smer imenovati: "zmerni normativizem".

drobnih kazenskih deliktov in mladoletniške prestopke, ki jih počno ljudje iz obrobja naše družbe, drobne posestne spore, tožbe o preživninah in mnogo drugih stvari, kjer se pravo brez vsake teorije kaže v neki povsem svojski luči z logiko, v kateri na videz ni zdravega razuma.)

Menim, da moramo učbenike o teoriji prava razumeti predvsem kot objektivni izraz političnih izhodišč našega sistema samoupravnega socializma. Učbeniki in ostala literatura, ki nam lahko služi v isti namen (ugotoviti uradna stališča našega sistema in njihovo teoretsko osnovo), kot na primer: ustava, statut ZKJ, referati, razprave in stališča vodilnih politikov, sistem izobraževanja, literatura s področja marksističnega družboslovja (filozofija, sociologija, politologija, ekonomija ...), dajejo jasno in trdno opredelitev teoretske osnove našega pravnega sistema in njegove vloge v sistemu družbenih odnosov. Tako je naše pravo zadostno teoretično podkrepljeno in osmišljeno, kar je tudi eden od pogojev njegove funkcionalnosti. To dejstvo pa nikakor ne sme biti razlog za to, da bi zavrgli vsakršno nadaljnje raziskovanje, razmišljanje in kritiko prava v smislu subjektivnih, neuradnih pristopov, pogledov, ki gredo običajno dlje kot uradna stališča. Kakor na primer se zdi vsakomur normalno, da prirodoslovno-tehnične znanosti raziskujejo in razvijajo spoznanja na področjih: fizike, kemije, biologije, medicine, elektro tehnike in da se te znanosti ne zadovoljijo enostavno z ugotovitvijo veljavnosti osnovnih načel dialektike in materializma, (ki so teoretska podlaga), ki so tudi eno od izhodišč politike pri urejanju družbenih odnosov pri nas; tako bi morala biti vsakomur jasna tudi potreba po globljem spoznavanju prava, kot nam ga nudi nazor, ki je zadosten za funkcioniranje našega sistema in služi kot zadovoljiva podlaga za razumevanje prakse našim pravnikom, politikom in drugim družboslovcem v praksi.

O "uradnem" pristopu v nadaljnjem ne bo več govora, saj je ta

pristop skupni imenovalec ostalim trem pristopom, ki se pri nas pojavljajo. Ti trije pristopi so:

1. Pravna teorija z elementi normativizma.
2. Sociološka usmeritev (fakticizem).
3. Sintetična, integralna teorija prava.

Vsi ti pristopi skušajo biti: marksistični, kritični do meščanskih teorij in vulgarnega materializma. Vsi skušajo odgovoriti na vprašanja našega sistema in vsi zagovarjajo tezo o odmiranju države in prava, poudarjajo vlogo proletariata itd.. Tako ostajajo spori, kljub občasno izredni ostrini, zaprti v okvire, preko katerih ne gredo. To seveda ni izraz pomanjkanja gorečnosti teoretikov, pač pa nujnosti pristajanja na stvarnost in trdnost, ki jo v sebi nosi uradno politično razumevanje države in prava.

TEORIJA Z ELEMENTI NORMATIVIZMA

Mnogi (zlasti kritiki in nasprotniki) imenujejo ta pristop kar normativizem. Sam sem se te etikete vzdržal, ker menim, da je, če že ne povsem zgrešena, pa vsaj v veliki meri netočna. Dr. Lukić kot najznačilnejši predstavnik te smeri pravi: "Če kdo določa pravo kot sistem norm, razlaga pa ga z odgovarjajočimi družbeno-zgodovinskimi pogoji in okoliščinami in ne kot nek samostojni svet norm za sebe in po sebi, potem ni normativist."[1] Ta pristop, ki ga zagovarja največ in najvažnejših imen pravne teorije pri nas (npr. Lukić, Mandić, Kušej, Krbek, Gams), združuje v osnovno smer predvsem dvoje osnovnih stališč:

1. Pravo je sistem pravnih norm.
2. Norme so objektivni izraz (seveda pa se spoznava preko subjektivne zavesti) družbene stvarnosti, ne pa nek specifičen konstruktu idealizma.

Znotraj te najsplošnejše opredelitve pristopa se skriva cela

vrsta različnih mnenj njenih zagovornikov. Sicer se res mnogi spori nanašajo na terminološki problem (kako se sporazumeti, kaj je vsebina nekega pojma), mnogi spori pa so vsebinski in so rezultat nasprotnih stališč. Podrobna analiza posameznih avtorjev bi potrdila to tezo, vendar si oglejmo le tisti del tega pristopa, ki tvori glavno strugo, stranske rokave in spore pa pustimo vnemar.

Poznavanje družbenih pojavov in procesov je brez poznavanja bistva prava nemogoče. Razumevanje zakonitosti procesa razvoja družbe in države, razumevanje vloge strukturnih elementov države in družbe, kot so: razredi, sloji, interesne skupine, nacionalnosti, posamezniki ..., ugotavljanje vpliva zavestnega in razkrinkanje nezavestnega, odnos ratia in avtoritete itd., je torej pogojeno (med drugim) tudi z vsestransko analizo pojava, ki se imenuje pravo. Jugoslovanski "normativisti", zato sprejemajo pravni normativizem, ter ga zavračajo samo v[2] njegovi enostavnosti kolikor hoče prikazati državo in pravo samo kot normativni problem, samo kot dva pojava normativnega sveta, to je sveta socialnih pravil, kakor da bi bil ta svet v sebi zaključena celota, ki jo je mogoče samo iz nje same obrazložiti, in kakor da ne bi bil ta svet socialnih zapovedi soodnosen indikativnemu socialnemu svetu s katerim skupaj tvorita del vseobsegajoče narave." Tako razumljen normativizem je zgolj sredstvo za dosego cilja. Jugoslovanski teoretiki te smeri vidijo v pravu, pa čeprav ga definirajo kot sistem norm, pojav z globoko družbeno vsebino. Kolikor so njihova stališča podobna ali enaka določenim tezam meščanske, pozitivistične normativne teorije, to ni posledica nekega konzervativizma, pač pa znanstvene prizadetosti pri iskanju resnice. (Če že na splošno priznavamo, da je socializem prehodno obdobje, kjer imamo še celo vrsto meščanskih institucij, potem ne vidim razloga, zakaj bi ne priznali tem institucijam tudi v konkretni realnosti ek-

---

1. Diskusija, Anali 63, stran 556
2. Kušej dr.,Pravnik 1953 7-9 št. stran 207

sistence. To je edina pot, ki pelja k negaciji teh institucij. Menim, da je vsako nerealno ocenjevanje realnosti samo več ali manj spretno prikrita ideologija.)

Opazovanje narave nam vsiljuje ugotovitev, da je narava smiselno urejena, da se vse to dogaja v okviru nujnosti vzroka in posledice. Raziskava (analiza in sinteza) nas pripeljeta do neke abstraktne formulacije tega reda. Po analogiji+ te mehanicistične nujnosti naravnega pravila, ki se izraža po eni strani kot abstraktna splošnost, po drugi strani pa kot neskončno število konkretnih primerov, pridemo tudi do formulacije družbenega pravila. Nujnost izvira tudi iz prisile, ki je sredstvo, ki zagotavlja ravnanje v skladu z normami. Smisel funkcioniranja prava je neka družbena urejenost. Bistvo družbenega reda je pravilo, to je racionalno jedro izraženo v normi, ki determinira in tudi je determinirana kot bit pravnega reda. Pravo ima tako svojo samostojnost kot specifičen pojav. Demonstrira se sicer na mnogo različnih načinov, toda v čisti obliki in v bistvu se kaže kot sistem družbenih pravil, ki zasledujejo določene cilje. Pravo ima svojo eksistenco v formi norme. To je v formi naše zavesti, ki se preko prakse reificira v družben red. Pravo je potemtakem realija že kot pravilo in kot tako tvori bistvo materialnih odnosov, ki se v družbi kažejo kot pravo. Kakor je mišljenje,(razumljeno kot zavestno delo in ne kot metafizična spekulacija) človekova bit, čeprav ga ne moremo zaznavati kot materijo, tako je tudi pravo kot sistem pravil, (čeprav lahko to pravilo eksistira le kot črka na papirju ali kot abstraktna misel v naših glavah) racionalna plat družbene biti, ki pa se seveda v naši zavesti postavlja kot objektivno pravilo, norma, zakon.

Gola definicija (zlasti velja to za socialistično pravo): PRAVO je NORMA, združena z različnimi inačicami pomenov o značaju

---

+ Menim, da je enostavno prenašanje spoznanj po analogiji iz

prisile, države, volje vladajočega razreda, odnosa družbena bit zavest ... nam pove o tej smeri vse in ne pove nam nič. To je pač principielno, pozitivno izhodišče.

Menim, da so odgovori, ki jih ta pristop daje kot odgovore na konkretna vprašanja naše prakse, veliko bolj primerni za presojo vrednosti tega pristopa k pravu. Filozofsko izhodišče vseh naših normativistov je marksizem. V tem okviru se ločijo bolj kritično nastrojeni od onih, ki skušajo v želji po doslednosti dogmatično slediti Marxovim besedam. Vsem je skupna tendenca prikazati norme kot izraz interesov in volje proletariata. Socialistično pravo je identično volji in interesom proletariata, ki ima za udejanitev svojih ciljev in za zadovoljevanje svojih potreb na razpolago aparat državne prisile. Socialistično pravo je tako sistem norm, ki je izraz revolucionarne zavesti proletariata, ki je po eni strani vizija prihodnjega, to je komunizma, na drugi strani pa je to sistem norm, ki spreminja dejanskost, kar se kaže kot proces odmiranja države in prava. V tem kontekstu je pravo tisti sistem družbenih norm, za katerimi stoji država s svojim aparatom prisile. Odpravitev države in prava je dejansko samo odpravitev prisile, ki je na stopnji socializma še potrebna za funkcioniranje družbe. Temelj raziskovanja med pravno normo in drugimi družbenimi normami je prisila, ki stoji za pravom, in njegova povezanost z državo. Proces odmiranja prava tako ni proces odmiranja vsakršne normativne urejenosti družbe, temveč je to proces širjenja urejanja družbenega življenja preko pravil kot so: morala, običaj, navada, dogovarjanja ... (Poudariti nam je uspehe, ki jih je na tem področju v teoriji in praksi dosegla jugoslovanska usmeritev socializma preko urejanja družbenega upravljanja z uvajanjem sa-

---

fizičnega sveta na družbeno neodpustno. Formula zakoni narave in družbe so identični in je potemtakem mogoče s človekom ravnati kot z objektom, je osnovna teza Stalinovega DIAMATA. Pomembno je, da znamo razlikovati med zakonom narave in družbenim zakonom, to je pravom. Jugoslovanski teoretiki v svojih tekstih obvezno striktno ločujejo ta dva pojma in skušajo čimbolj natančno definirati razlike med družbenim in naravnim zakonom, med fizično silo in družbeno prisilo.

moupravnih dogovorov.) Pravo in država se medsebojno pogojujeta. Istočasno sta se v zgodovini pojavila, istočasno bosta odmrla. Ta proces je pogojen z razcepljenostjo na razrede in socialno diferenciacijo, kar je vzrok boja med razredi in posamezniki. Za meščanske teoretike je to stanje naravno stanje človeka. Za marksiste pa je to stanje (Thomas Hobbes ga označuje s "homo homini lupus") nujna posledica nerazvitosti proizvajalnih sil in s tem povezane nezadostne razvitosti družbene zavesti, razredov in posameznikov. Ko bo družba sposobna funkcionirati brez prisile, ki bi zagotavljala določeno spoštovanje norm (in to bo takrat, ko bo dosežena stopnja popolnega materialnega in duhovnega blagostanja vseh), bo tudi sistem družbenih pravil nehal biti pravo in bo postal neke vrste običja. V tem smislu je, menim, tudi treba razumeti Marxovo definicijo svobode kot spoznanje nujnosti. Človek bo svoboden takrat, ko bo v praksi in teoriji spoznal in obvladal v okvirih možnega naravo in družbo ter se bo temu primenno tudi obnašal brez vsake zunanje prisile.

Naslednje pomembno vprašanje je, kje je vir prava. Ravno tu se nazorno kaže razlika med pravim normativizmom Kelsenovega tipa in jugoslovanskim "normativizmom". Naši avtorji iščejo vir prava predvsem v volji vladajočega razreda in v konkretni razvojni stopnji družbeno-ekonomske baze in nadstavbe. Pravo kot norma je neposredno izraz svojega historičnega trenutka, ne pa neka samovoljna konstrukcija.

Problem o realnosti občega skuša normativizem premagati s tezo, da se pravo ne nahaja le v abstraktnih (nekateri navajajo generalnih) pravnih normah, materializiranih v abstraktnih pravnih aktih, ampak tudi v konkretni uporabi splošnih, abstraktnih pravil v konkretnih, individualnih pravnih normah, materializiranih v konkretnih pravnih aktih. O tem glej: Rupko Godec, skripta Pf. Ljubljana, Upravno-pravno splošni del. V tem smislu razpravljata tudi Miljan Popović v Pravne norme, pravni odnosi i

sastav prava, in I. Krbek v Prilog teoriji o pojmu prava. Tako dobimo nek proces prehajanja občega v posamezno. Smotri, cilji, abstraktni družbeni interesi izraženi v abstrakciji zažive svoje življenje v vsakem posameznem primeru. Pravo se pokaže kot zaključena (v Leibnizevem jeziku preetablirana, to je v naprej določena) harmonija norm, ki se izraža kot dejanski družbeni red. Vnaprejšnja določenost (to je bit, das Sein, spremenjena v zavesten naj, das Sollen) daje možnost etične angažiranosti prava. Norme torej v abstrakciji zasledujejo določene (to je marksistične) cilje, kar se v praksi kaže kot prizadevanje po kolikor mogoče humani družbeni ureditvi, katere cilj je dokončna osvoboditev človeka in družbe (to je odpravitev države in prava) ter njuna humanizacija.

Nadaljni element, ki determinira pravo je zahteva po efektivnosti pravnih norm. Pozitivno pravo ne more biti nek poljubni sistem pravnih norm, ki bi jih zakonodajalec samovoljno izdajal. Norma, ki sicer izpolnjuje vse formalne pogoje, pa se v praksi ne izvaja (bodisi, da nihče ne čuti potrebo po tem, da bi jo izvajal, ali pa jo kdo celo zelo močno želi izvajati, pa je norma preveč neprimerna, nestvarna in jo ni mogoče izvajati), ne more biti pravo. Tudi v tem elementu se kaže realnost "normativnega" pristopa, ki se ne ustraši radikalnih ugotovitev, ki izhajajo iz prakse. Neka norma, pa naj fiksira in brani še tako meščansko institucijo, je pravo. Ni pa pravo neka norma, ki je še tako revolucionarna, pa ji praksa v sedanjem historičnem trenutku še ne more izvajati. Takšna "nestvarna - naj norma" je lahko le političen cilj, ne pa pozitivno pravo. Funkcionalnost je kriterij, ki preprečuje zakonodajalcu postavitev normativnega sistema, ki bi ne bil določen s stvarnostjo. Pravo - norma je objektivni izraz družbene biti. Vendar ni absolutno determinirano, saj tudi samo vzvratno vpliva na družbeno bit. Gre za medsebojno prepletenost vseh pojavov. Kakor ne moremo ločiti mišljenja od človeka, tako tudi ne moremo ločiti prava od družbe, vendar to ne pomeni, da v njem ne bi smeli videti

samostojno realnost. Kakor živi človek le kot povezava telesa in duha (po Descartesu dveh substanc: res cogitans in res extensa), tako živi pravo kot efektivni sistem norm, ki se v praksi nenehno udejanja in s tem dosega svojo dovršitev. Abstrakten konstrukt pravil (v Kelsovem smislu), ki bi bil sam sebi namen, je lahko le mrtvo pravo; tako, ki se je že preživelo, ali tako, ki še ni žaživelo. Takšno pravo, sistem norm, je seveda irealno, je goli okostnjak, eventuelno uporabno le kot sredstvo ideologije.[3] "Nujno je ugotoviti, da obstoje pravne norme in človekovo ravnanje po njih. Oba elementa sta nujna in zahtevata znanstveno analizo prvega in drugega. Če se bo naziv "pravo" zadržal izključno za norme, ali se bo razširil tudi za odnose regulirane z normami, je to stvar sporazuma, konvencije, in ne bistva. Če se naziv "pravo" zadrži samo za norme, potem mora biti jasno, da so te norme pravne le toliko, kolikor so udejanjene. Tudi če so te norme povsem uresničene, se ne izgube, tj. pravo ne postane izključno sistem stvarno obstoječih odnosov, ker tudi tako doseženo stanje ostane različno od katerega koli družbenega stanja, saj istočasno predstavljajo stanje, ki ga zahtevajo pravne norme." Avtor torej striktno loči pravo kot sistem norm in pravo kot normativni red. Pravni red je red reguliran s pravnimi normami. Vsekakor se norme v pravnem redu uveljavljajo, vendar to nikakor ne daje pravico trditi, da bi lahko obstajal normativni red brez normativnega elementa. To bi bil red brez reda. No tega mnenja ne deli socieloška šola (imenovana tudi fakticizem), ki vidi v normah meščanski idealizem. Nastal je kot poizkus marksistične kritike meščanskega prava. Ta pristop si v nadaljevanju oglejmo v najbolj elementarnih tezah.

SOCIOLOŠKI PRISTOP (FAKTICIZEM)

Razvoj sociologije je v pravno teorijo že v času, ko še ni bi-

---

[3] Lukić, Teorija države inprava, Beograd 1964, stran 145

lo socialističnih državnih tvorb, prinesel poskus, opredeliti pravo kot dejansko obstoječ red, ne pa kot normo bodisi naravnega, bodisi pozitivnega prava. Seveda je meščanski sociologizem teorija, ki skuša v svojih končnih konsekvencah opredeliti dejansko meščansko družbo,in njen red kot nujno in dovršeno obliko človeške družbe. Sociologizem tega tipa pri nas nima zagovornikov. Se je pa pri nas močno pojavil vpliv sovjetskega sociologizma, reprezentiranega z dvema imenoma Stučka in Pašukanis. Dejstvo, da sta ta dva znamenita in lucidna pravna teoretika tragično končala svojo življenjsko pot v stalinskih čistkah, daje njunim tezam neko romantično obeležje poštenja in revolucionarnosti. Vsekakor je bila njuna smrt pretresljiva. Vendar nas to ne sme odvrniti od kritičnega pretresa njunega pristopa k pravu.

V smeri sociologizma se pri nas izrazito pojavljata dve struji:

1. Kritična. Sem bi uvrstil predvsem L. Tadića, kot najradikalnejšega predstavnika. Blizu mu je še Leon Geršeković, ter še eventuelno T. Zivanović.
2. Dogmatiki. Predstavlja jih večje število avtorjev. Imen predstavnikov te smeri ne bom navajal, ker terja negativnost oznake "dogmatik" argumentirano dokazovanje te etikete, kar zahteva temeljito poznavanje del teh avtorjev. V okvirih te naloge in svojih možnosti sem v to smer uvrstil več imen bolj na podlagi občutka, to pa mi seveda ne daje pravice etiketiranja.

Kriticizem se naslanja na kritično tradicijo marksizma, ki poudarja predvsem dialektiko in kriticizem. Teorija naj bo dialektična negacija, kritika vsega obstoječega. Dogmatična smer pa trdi, da so že klasiki marksizma povedali o državi in pravu vse, kar se teoretičnega o tem povedati da. Tako razumejo nalogo današnjih pravnikov in politikov predvsem kot udejanjenje zamisli klasikov. Ta smer je zato nekje blizu poenostavljanju in poplitvenju družbenih odnosov po vzgledu zaprtega DIAMATA.

Po tem avtorju je osnovna naloga teorije prava le precizirati to, kar so klasiki v splošnem že povedali, namreč precizirati, kaj je socialistično pravo. Leon Geršeković mu odgovarja,v isti polemiki, da more biti kriterij le resnica, ne pa prepir ali nekaj je ali ni v skladu s kakršnim Marxovim stavkom. Gotovo je vprašljivo, če imamo pravico tako različni smeri uvrstiti v isti pristop. Vendar je izhodišče, da je pravo dejanski družbeni red kot celota odnosov, ne pa neki sistem norm, vsekakor zadosti močan skupni imenovalec, ki zmore družiti tako različne poglede v isti pristop. Brez dvoma je vsem skupni odgovor na najvažnejše ontološko vprašanje kaj je bistvo prava: Pravo je družben odnos, je dejansko materializiran red. Norme izhajajo iz družbene biti in so determinirane po njej in ne obratno.

Smer socialističnega sociologizma je nastala takoj po oktobrski revoluciji kot poskus kritike meščanskega prava temelječ na marksizmu. Uradna sovjetska teorija ga ni sprejela; prevladal je normativizem avtorjev kot so Višinskij, Staljgjevič in drugi. To smer bi označil kot dogmatični normativizem. Takoj po NOB-ju je, menim, ta smer prevladovala do spora z informbirojem tudi pri nas. No, po letu 1950, ko se na vseh nivojih naše družbe začne proces demokratizacije, povezan z razvojem samoupravljanja, se normativizem obarva izrazito kritično z upeljevanjem dialektike. (Menim, da je smer dialektično-kritičnega normativizma pristop k pravu, ki največ obeta, in se tudi sam nagibam k takšnemu pristopu). Eden od novih poskusov kritičnega pristopa k pravu je bil sociologizem, fakticizem. Brez dvoma je sociologistična kritika prava prinesla mnogo pozitivnega. Vendar je njena pomanjkljivost predvsem to, da ni dala pozitivnih odgovorov na vprašanje, kako naj družba funkcionira s pravom razumljenim na njihov način. Ta smer tudi ni dala za prakso sprejemljive analize vprašanja, kako naj odmre država in pravo. Dejstvo izvršene revolucije je fakticistom zadostno potrdilo, da je meščanska država propadla. S tem je pravo-meščanska institucija izgubila svoj temelj. Treba jo je le še odpra-

viti in nadomestiti s socialističnim pravom. Na žalost stvar ni tako preprosta. Pomisliti nam je na cinično pripombo Tomaža Masaryka, ki pravi, da je v sovjetski Rusiji našel več carizma kot v carski. Mislim, da je odmiranje meščanskih institucij, tako v stvarnosti, kot v naši zavesti, izredno dolgotrajen proces, ki mu ni mogoče postaviti nikakršnih natančno določenih mej.

Navedimo v naslednje točke zgoščene teze sociološko-fakticistične smeri.

1. Pravo ni sistem norm, temveč je dejanski družbeni red, to je sistem določenih pravnih odnosov.
2. Naravno pravo in logično pozitivistično normativne smeri izhajajo od norme k odnosu, sociologizem obratno od odnosa k normam.
3. Dajati prednost ideji (norma je le ideja, posledica odnosa) je meščanski idealizem, apriorizem, ideologija, ki v abstraktnih išče utemeljitev socialno krivičnega reda.
4. Pravo je treba (tako kot vse družbene pojave) obravnavati iz družbeno-ekonomskega aspekta. (Po Pašukanisu). Pravo je treba analizirati na enak način, kot je Marx analiziral ekonomske forme blaga. Pravo je prav tako kot denar neke vrste simbol objektivnega.
5. Pravo je objektiven odnos. Gre za dosleden materializem, ki ima vsako idejno vsebino le za odraz materije, dejanskega. Trditi, da je norma strukturni element prava, je idealizem. Materializem je jemati pravo le kot odnos.
6. Muda Peleša[2] definira pravo: "Pravo se pojavlja kot forma, realnega družbenega odnosa in to v procesu družbenega razvoja vedno bolj univerzalno uporabljena forma."
7. Kritična smer sociologizma vidi v dejanskem pravu še forme meščanskih institucij. Zato tudi skuša te institucije ostro

---

[2]Ka pitanju odnosa politike i prava, Pregled Sarajevo 65, st.233

kritizirati. Dogmatična smer pa postavlja marksizem za kriterij vseh odnosov in skuša ugotoviti, kateri odnosi so in kateri odnosi niso marksistični. Torej je osnovna razlika med obema socialističnima smerema fakticizma kriterij resnice (pri enem je to kritika, pri drugem dogma) in etične vrednosti prava.

8. Fakticisti priznavajo strogo materialistično odnos vzrok posledica, kar nagiba v mehanicizem. Vendar pa so dejansko teleologi (grško je telos smisel, cilj, smoter. Po Aristotelu je kosmos teleološka konstrukcija, kar se kaže v vsaki stvari kot njena težnja po entelehiji, to je po dovršitvi, perfektivizaciji), kar vidijo v dejanskosti nujnost dovršitve družbe v komunizmu. To je glede na aspekt prava stanje družbenih odnosov, ki bodo funkcionirali brez prisile.

9. V sociologističnem prizadevanju po upoštevanju zgolj dejanskega in materialnega, moramo v teleološkosti pristopa videti določeno stopnjo odstopnja in pristajanja na "normativizem". Naj se fakticisti še tako trudijo, na bodoče ni mogoče gledati kot na dejanski odnos. Bodoče je nujno nek naj, ne pa bit.

1o. Država ni tvorec prava. Ona je le meščanska institucija, ki formalizira pravo, ki je dejansko že prej obstoječe kot družben odnos. Pravo država le "registrira" in ga ne ustvarja. Pravo ustvarja dejanski družbeno ekonomski red, kapital in njegova cirkulacija, distribucija produkcijskih sredstev in dela, način produkcije, zavest itd. ...

11. Kritika prava je sociologistom identična s težnjo po odpravitvi prava. Saj ene ideologije ni mogoče nadomestiti z drugo.

12. K stvarnosti, faktičnosti obrnjena teorija si odpravitev prava nujno predstavlja najprej kot odpravitev določenega odnosa, šele nato bo sam po sebi odmrl tudi abstraktni (ideološki, zgolj zavestni) izraz - pravo kot norma.

13. Tadić v članku: "Kakva je nauka o pravu potrebna" na kratko opredeljuje osnovne principe sociologizma takole: "Če misli-

mo, da moramo rojstno mesto prava iskati v državi, potem nas to pelje v empirizem in normativizem, in tako jemljemo pravo kot posledico politične nadgradnje. Če pa mislimo, da je rojstno mesto prava v družbi, in to ne v družbi nasploh, ampak v določeni, konkretno zgodovinski družbi, potem uporabljamo sociološko metodo in iščemo objektivnejši, od golega empirizma širši kriterij."[3]

14. Dejstvo, da takega pristopa ni mogoče spraviti v zaključen teoretičen sistem, fakticistov (zlasti kritikov) ne moti. Nasprotno. Ravno v odprtosti sistema vidijo kvaliteto. Opirajoč se na Marxa (na primer citat iz knjige Gospod Vogt: "... da sam skroio sistem, iako sam ja sasvim obrnuto i u manifestu, koji je direktno bio naminjen radnicima odbacio sve sisteme, a na njihovo mesto stavio kritičko izučavanje uvjeta, toka i občih rezultata stvarnog društvenog kretanja.") trde, da je vsak sistem nekje nujno dogmatičen, torej ideološki. Edino radikalno materialistično-dialektičen odnos do sveta (in to je pogled proletariata) je garancija za neposredno, radikalno kritiko, ki edina more izpeljati negacijo meščanskih družbenih odnosov.

Nemara bi bilo za popolno opredelitev sociološkega pristopa navesti še kaj, pa menim, da je to dovolj. Vprašajmo se raje, kje je kamen spotike, kje resničen vzrok sporom med normativisti in sociologisti, saj proglašajo oboji iste cilje in smotre. Na prvi pogled se zdi, da gre za odmaknjene filozofsko teoretične razprave, ki prizadevajo izključno teoretsko samoljubje in domišljavost. Toda za principi normativistov in sociologistov se skriva razpotje: po kateri poti kreniti v socializem in komunizem. Kakšna je vloga države in prisile, kakšna je moč zakonov - ali le-ti sploh lahko pospešijo odmiranje meščanskih institucij, kakšna je vloga birokracije, kje se skrivajo vzmeti odločanja v družbi in kakšna so sredstva, s katerimi je dejansko mogoče odločati in vplivati na družben razvoj. No takšna in podobna

---

[3] Tadić, Pregled št. 5, stran 237

vprašanja in razpotja pa še malo niso odmaknjena in abstraktna. Če že ni vsi, tisti, ki so zaradi teh vprašanj ječali v ječah, prav gotovo vedo, da ne gre za nikakršne vzvišene principe, ampak za zelo stvarne in realne probleme.

Mnogim sociologistom (zlasti kritikom) ne moremo odreči lucidnosti in poštenja. Kljub temu, pa ne morem pristati na njihove teze, ker so le te velikokrat utopične. (Tako ni čudno, da je tak pristop blizu anarhistično, liberalistično in novo levičarsko nastrojenim revolucionarjem.) To pa seveda ni razlog, da bi ne sprejeli njihove radikalne zahteve po negaciji prava v njegovi meščanski institucionalnosti. Vprašanje se glasi: Je mar res nemogoče izdelati sistem norm kot racionalno bit zavestnega v družbi, ki ne bi bil meščanska institucija in ideologija? Samoupravno dogovarjanje je brez dvoma pojav, ki v nekem smislu negira osnovno stališče sociologizma. Samoupravni sporazumi so norme brez prisile+, nujnost njihovega uresničevanja pa temelji na zavesti delovnih ljudi. Res pa samoupravni sporazumi potrjujejo drugo osnovno tezo sociologistov, namreč tezo, da je treba najprej odpravit odnos, temu pa bo sledila odpravitev še v zavestni sferi. Spor, kdaj se začne obdobje socialističnega prava pri nas; v NOB, takoj po revoluciji ali šele s samoupravnimi dogovori, prepuščam drugim. Preden sklenemo to nalogo, si oglejmo še integralno ali sintetično teorijo prava.

INTEGRALNA ALI SINTETIČNA TEORIJA PRAVA

Problematiko normativnega in fakticističnega pristopa k pravu skuša preseči integralna teorija prava, ki v zadnjem času dobiva (ne samo pri nas) vse več pristašev. Metodološko izhodišče tega pristopa je ugotovitev, da nas vsakršna absolutizacija

---

+ Op.: V pravni teoriji so tako opredeljeni. Seveda pa ne moremo slediti Heglovi zaverovanosti, ko je na pripombo, češ da realnost ne ustreza njegovemu mišljenju, odvrnil: "... toliko slabše za realnost."

nujno pripelje v dogmatične, idealistične, vulgarno-materialistične in podobne popačitve stvarnosti. Zato je treba na pravo gledati kot na strukturo (torej pluralistično in ne monistično) mnogih elementov, ki so povezani v specifičen pojav. V metodološkem smislu je treba preseči idealizem normativizmov in vulgarnost materializmov (empirizmov) z dosledno uporabljenim dialektičnim materializmom. Samo dialektičen materializem je sposoben, kot teoretski pristop, ki vidi stvarnost v dinamiki razvoja nasprotij, dojeti stvarnost v vsej njeni kompleksnosti, kot integracijo (sintezo) vseh strukturnih elementov. Samo dialektika je zmožna dojeti v celoti odnose kot so: teorija-praksa, Obče-posamezno, norma-odnos, država-pravo itd...[1] "Marksizem (kot filozofski monizem) negira normativizem in sociologizem. Ju enostavno sintetično obsega." Integralni pristop skuša razumeti pravo kot sintezo človekove čutne dejavnosti in teorije. Bit in najstvo sta v zavestni dejavnosti združena kot sinteza dveh medsebojno si pogujočih in nasprotujočih tez. Kdor hoče to sintezo razdružiti nujno razvrednoti teorijo v preprosti zor.[2] Najznačilnejši predstavniki tega najmlajšega (saj se teksti te usmeritve začno pojavljati šele v šestdesetih letih) pristopa k pravu so: Vračar, Anzulović, Perič in Visković. V okviru tega pristopa je zaslediti najmanj nasprotovanj med avtorji, ki ga zastopajo. Tako menim, da je to najbolj enoten pristop k pravu.

Razlike se pojavljajo v kvantitativnem in ne v kvalitativnem smislu. Osnovne teze sem skušal združiti v naslednjih točkah:

1. Normativizem je pravna smer, ki nadaljuje tradicijo meščanskih šol. Kritika (na primer Pašukanis) je sicer pravilna, toda pretirava in premalo upošteva dejstvo, da delo, ki ni osveščeno, sploh ni delo. Odnos in norma sta nujno dialek-

---

[1] Dr. Anzulović Neke metodološke postavke za jednu sintetičku definiciju prava, Zbornik PF Split 1965, st.84

[2] Glej I. tezo k Feuerbachu, MEID 11. zvezek CZ.

tično povezana.

2. Pravo ni statičen pojav, ampak dinamičen proces, ki se kaže na mnogo načinov: kot norma, akt, odnos, običaj, morala, delovanje, teoretična zavest ...
3. Teorije prava niso samostojne znanesti, pač pa so odvisne od konkretne družbeno politične situacije, od filozofije, sociologije, razvoja znanosti in kulture.
4. Metoda idealizma je dedukcija, vulgarnega materializma indukcija,sinteza obojega pa je sredstvo integralistične dialektike.
5. Vračar definira pravo v diskusiji[4]: "Pravo je specifičen normativni red, ki služi kot forma političnega konstituiranja globalne družbe, istočasno pa je izraz dominacije določenega razreda, (v razredni družbi) ali pa izraz koordinacije skupin in posameznikov (v brezrazredni družbi)".
6. Kakor koli že (široko, upoštevajoč mnogo elementov, ali ozko) definiramo pravo, nobeden od elementov ločen od drugih ne more predstavljati prava. To je še posebej obveljalo za norme, ki jih je mogoče razumeti le v povezavi z ostalimi elementi prava. Tako pravo tudi ne more biti enostavno vsota pravnih norm, aktov, odnosov, dejanj ..., kajti gre za medsebojno prepletenost vseh elementov. Zato je pravo mogoče razumeti samo kot integracijo.
7. Pravo je forma meščanske družbe.[5] Vsebina je vedno oformljena in forma vsebinska."

Zato prava ni mogoče v celoti spremeniti tako, da bi spremenili samo en njegov del, Spreminjanje prava je vzporeden, sočasen proces spreminjanja vsebine in forme. Dialektični materializem je monizem. To pomeni, da materija in forma nista ločeni substanci, ampak sta združeni v dialektično sintezo.

8. Zaradi resnice je potrebno zavreči vse ideološke predsodke. Če je v meščanski teoriji kaj uporabnega, koristnega, skrat-

---

[4] Anali 1963, stran 449

[5] Lenin Filozofski zvezki, Beograd 1955, stran 193

ka nekaj, kar prispeva k popolnosti razumevanja, je to treba sprejeti, ne pa že apriori zavrniti zgolj zato, ker bi bilo meščansko.

9. Res ne more pravo obstajati brez prisile, toda to še nikakor ne pomeni, da smemo pravo in prisilo enačiti.

10. Enako kot s prisilo je tudi z voljo vladajočega razreda. To je nujna sestavina prava in je iz prava ne moremo izločiti. Toda razumevanje prava samo kot voljo pomeni enostranskost.

11. Pravna teorija mora biti kritična zavest pravnikov, ki jim naj v praktičnem delovanju prepreči kakršen koli dogmatizem.

Iz povedanega sledi, da skuša ta pristop k pravu združiti v novo plodno sintezo vse, kar je bilo o pravu do sedaj izrečenega. Pri tem si skuša integralna teorija pomagati predvsem z dosledno rabo dialektičnega materializma, ki naj kot metoda zagotovi marksističnemu pristopu in dialektiki dominacijo nad ostalimi teorijami, ki za svojo metodo uporablja logiko v vsej njeni enostranskosti. Vprašanje je, če ta pristop res presega ostala dva pristopa, ki ju kritizira. Občutek imam, da kljub obsežnosti programa, ki si ga zastavlja, ostaja nekje na nivoju zlate sredine. Res se ne moremo strinjati z enostranskostjo. Toda tudi konformizem, ki ne da radikalne zaostritve, je neke vrste enostranskost. Tako menim, da je integralna teorija sicer zastavila obetajoč program, toda v izpolnjevanju tega programa še ni prišla daleč. No, vsekakor moram ugotoviti, da je ta teorija prava še mlada in utegne prispevati k pravni zavesti še veliko pozitivnega, če le ne bo zašla v neplodno zbirateljstvo. Če še tako želimo najti pravo mero, se nam utegne pripetiti, da jo zgrešimo. Prav najti pravo mero, to je mejo med še ne dogmatičnim, pa vendar radikalnim, je gotovo ena najtežjih nalog vseh teorij. Upajmo, da bomo to pravo mero nekoč v našem pristopu k pravu tudi našli in tako končali prepire, ki jim vsaj za enkrat še ni videti konca.

ZAKLJUČNA OCENA - je izpuščena, ker menim, da moje subjektivno

vrednotenje naše pravne teorije za bralca ni dovolj relevantno. Namesto zaključne ocene sem se odločil priložiti neke vrste povzetek, ki mi je tudi bil vodilo pri pisanju tega teksta:

Končajmo tam, kjer se začne normalna pamet, in premislimo, kako da je vse to z metafiziko.

Resnica je postala meščanska konvencija, ki je za svoje razkrinkanje potrebovala de Sadovsko perverznost. Resnica (teoretska zavest) ni zgolj abstrakt, je življenje, ki ga doživljamo, kajti ta abstrakt se udejanja v konkretnost kot splet cele vrste družbenih in pravnih norm - najrazličnejših moraš in ne smeš.

Srednji vek je izvršil v svojem zemeljskem kraljestvu reifikacijo vseh občih pojmov - le resnica je ostala zgolj beseda: dogma. Kritiki dogme so bili proglašeni za heretike, pravi heretiki pa so bili vladarji. Meščanstvo je svojo metafiziko udejanilo tako, da je izbojevalo zmago zdravega razuma nad mistično zavestjo srednjega veka. Tako se zdi, da se vrtimo v začaranem krogu, saj je zdravi razum ena od največjih mistifikacij, ki jih je človeška praksa bila sposobna. Prave odpravitve filozofija še ni doživela, enako kot ni doživela svoje odpravitve njena predpostavka: MEŠČANSTVO. Dolgotrajen proces revoltiranja, ki teče pri nas in v svetu, terja kritično zavedanje in dejanje, da bi se ne ponovila izkušnja srednjega veka; redke dialektike je meščanstvo proglasilo za metafizike, največji metafiziki pa so pogosto veljali za dialektike. Meščanstvo je zaživelo v svoji profani obliki, ko je izvršilo največji pogreb v zgodovini, ko je zakopalo v neposvečeno zemljo duha svobode. Zato bodo samo tisti najdrznejši skrunilci meščanske totalitete, ki bodo preglodali pet klafter debelo svetost profanosti meščanstva, našli v šesti duha dialektike.

Od Aristotela sem živi zmota, da je mogoče uničiti predikat tako, da uničimo subjekt. Toda ravno uničenje subjekta pomeni naj-

popolnejšo reifikacijo meščanstva. Takšnih negacij se lotevajo nepoznavalci dialektike. Ta zmota je ena od najspretnejših zvijač meščanstva.

Cinizem je gotovo ena največjih ljubezni meščanstva, ki je že od nekdaj cenilo glumače in dvorne norce na dvoru "norosti in bolečine". Norčevanje iz dialektike je temu cinizmu najljubša zabava, toda tudi najbolj žalostna. Vsa prefinjenost, eleganca, duhovitost in podobno je kič, ki se kaže kot umetnost. Toda kje je meja med kičem in umetnostjo? Edino merilo je ZGODOVINA. Toda preteči morajo stoletja, da pokaže ideologija svojo pravo vsebino. Antika je s sofistiko lahko enostavno obračunala, ker je to bilo le filozofsko vprašanje. Toda, kakor pomeni filozofiji Sokratova smrt simbol zmage resnice nad lažjo, tako pomeni ideologiji simbol zmage laži nad resnico. Vse podobne zmage izgubljajo svoj pomen, saj popolna zmaga ne more ostati zgolj v mejah mišljenja, še posebej ne, odkar je resnica prenehala biti zgolj vprašanje teorije in je postala vprašanje prakse.

De Sadove pornografske misli so doživele množično udejanjitev, ko so postale možnost dobrega zaslužka pornografskih založnikov. Uboga Justin se ne more sprijazniti s sofizmu meščanstva, ki zagovarjajo teleologijo lastne izprevrženosti. Svojo trdno vero plačuje Justin s trpljenjem. Tu imamo postavljeni nasproti dve nasprotji (prikazani sta do ostudnosti pritirani nazornosti): Krepost in popolno pokvarjenost. Edini kriterij ločevanja teh pojavov je po De Sadu konvencija. Človeška narava je smešen predsodek, ki ničemur ne služi, kajti življenje gre svojo trnovo pot po svojih objektivnih zakonih. Izgleda, da naravnost živi le še zato, da se ji lahko rogamo. Da živi le še zato, da trpi. Metafizika o življenju postaja pornografsko podobna sama sebi. Svoje perverznosti pa se prav nič ne sramuje; z njo se celo hvali. Tako se v imenu židovskega hedonizma vrši negacija meščanske zavesti preko njene lastne spopolnitve. Tako imamo priložnost opazovati metafiziko - manekenko svetovne zgodovine, kako se spre-

haja po odru in se trudi prikriti, da je že stara in plešasta in to ji tudi uspeva, kajti v izbiri svoje kozmetike ni prav nič staromodna.

KONEC

Tema vsekakor ni izčrpana, mnogo je nedorečenega in še več nedomišljenega. Vse to prepuščam ljubiteljem resnice v erotično samozadovoljitev, sam pa končujem v upanju, da sem storil, kolikor je bilo v moji moči.

SEZNAM LITERATURE

1. Miljan Popovič: Pravne norme, pravni odnosi i sastav prava Zbornik radova PF. Novi Sad 1969
2. Diskusija o pitanjima teorije prava, Naša stvarnost 1955/1o
3. Diskusija o pojmu prava, Anali 1963/3-4 Beograd
4. R. Lukič: a) Teorija države i prava, Beograd 1964
b) Pravo i politika, Arhiv 63
c) Polemika z L. Tadičem ob izidu njegove disertacije
5. L. Tadić: a) Kakva nam je nauka o pravu potrebna, Pregled Sarajevo 1965/3
b) Teorija J.B.Pašukaniseja i neki problemi marksistične teorije prava, uvod h knjigi J.B.Pašukanis: Opšta teorija prava i marksizam, Sarajevo 1968
c)Filozofska osnova pravne teorije H.Kelsena Sarajevo 1962
6. Muda Peleš: Šta je pravo, Gledišta 197o/11
7. Muda Peleš-Dizdarevič: Ka pitanju odnosa prava i politike Pregled Sarajevo 1965/3
8. A.Žun: a) Nekaj misli o sociologiji prava, Pravnik 1967
b) Problemi razmerja med filozofijo prava, pravno znanostjo in sociologijo prava, Pravnik 1968
9. Ž. Anzulovič: Neke metodološke postavke za jednu sintetičku definiciju prava, Zbornik radova PF-Split 65
1o. N.Visković: a) Integralna teorija prava (disertacija) Split
b) Predhodna razmatranja o teoriji prava, Zbornik PF Split 68
c) Pristupi, načini i kriteriji odredjivanja pojma prava, Zbornik PF- Zagreb 1971/2

11. Kušej: Nekaj misli k vprašanju med državo in pravom, Pravnik 1953
12. Krbek: Prilog teoriji o pojmu prava, Zagreb 1952, Rad JAZU knjiga 288
13. Perič B.: Pravna znanost i dialektika
14. Učbeniki za uvod v pravo: Mandič, Kušej, Lukić, Perić, Melvinger
15. Rupko Godec: Upravno pravo - splošni del, skripta PF Ljubljana
16. Zgodovina filozofije:
    a) Karl Vorlander: Zgodovina filozofije, I. in II., Slovenska matica 197o
    b) W.Windelband: Povjest filozofije, Kultura Zagrab 1956
    c) Filozofska hrestomatija, Matica hrvatska Zagreb
    č) Hegel: Istorija filozofije v 3. zvezkih, Kultura Bg. 7o
    d) Predrag Vranicki: Historija marksizma, Naprijed Zg. 71
    ǵ) E. Spektorski: Zgodovina socialne filozofije, Slovenska matica 1932
17. Marx-Engels: Izbrano delo (MEID) v 5. zvezkih Cankarjeva založba 1969-74
18. B. Debenjak: V alternativi marksizma, Misel in čas 1975
19. Stalin: O dialektičnem in historičnem materializmu v knjigi Zgodovina VKP/b
2o. Lenin: a) Materializem in empiriokriticizem, CZ 1956
    b) Država in revolucija
21. Platon: a) Država, Kultura, Beograd 1969
    b) Parmenides, Kultura, Beograd 1973
22. Aristotel: a) Metafizika, Kultura, Beograd 1971
    b) Politea, Kultura, Beograd 196o
    c) Nikomahova etika, CZ 1964
23. Hegel: Fenomenologija duha, Kultura 1974
24. Markiz de Sade: Justin ili nedaće kreposti, Znanje Zg. 71
25. Walter Benjamin: Eseji, Nolit 41, Beograd
26. Rene Descartes: Meditacije, Slovenska matica 1974

UDK 323.001.1:141.82(497.12)
Primož JUŽNIČ

POSKUS SISTEMATIZACIJE REVOLUCIONARNIH GIBANJ, KI SE BORIJO Z NASILJEM

Shema revolucije in revolucionarnih gibanj kot se je pojavila v Evropi in grajena na najboljših marksističnih tradicijah, je dobila po drugi svetovni vojni v dobi, imenovani protikolonialne revolucije, iz bivših kolonij svojo najmočnejšo a tudi pravično kritiko. Marksisti so se tako znašli pred pomembno nalogo, da v spremenjenih svetovnih razmerjih, v svetu, ostro razdeljenem na dva bloka, s tretjim, ki pravprav ni blok, ampak ga sestavljajo najbolj nerazvite in revne dežele, še vedno zelo odvisne od svojih bivših kolonialnih metropol, v teh novih razmerah, izhajajoče seveda iz marksističnih tradicij in misli, dajo novo, bolj primerno teorijo o možnosti revolucionarne preobrazbe in o pripravljanju pogojev za njeno izpolnitev. "Tretji svet je iskal novega Lenina", so takrat govorili, in s tem se je mislilo, da rabijo "človeka", ki bo storil za te dežele tisto, kar je Lenin storil za Rusijo.

Prvi, zakaterega lahko rečemo, da je to vsaj poskušal, je bil marksistični teoretik Franz Fanon. Teksti, kakor je bil njegov "Upor prokletih" (Les Damnés de la Terre)[1], so resnično opozorili na evrocentrizem marksistične tradicije z njegovim poudarkom na buržoazijo in proletariat in njegovo neverjetno pomanjkljivost, ko se uporablja v družbah, kjer so stalni, pravi industrijski delavci le zelo majhna manjšina, in kjer so najbližji nadomestek za lastniški kapitalistični razred tuji kapitalisti in nekaj domačih trgovčičev. Poudarili bomo samo še njegovo tako pomembno tezo, da je nasilju kolonializma, nasilju lakote, revščine, bolezni, neznanja, kakor tudi sodobnih vojn, nasilju, ki uničuje dostojanstvo človeka, treba zoperstaviti revolucionarno nasilje.

Te teze lahko vzamemo za izhodišča našega pregleda. Prvo dejstvo je, da danes v veliki večini dežel tretjega sveta plamtijo razne vojne, od tistih čisto lokalnih do tistih velikih razsežij. V začetku smo jih imenovali narodnoosvobodilna, danes jim dajemo že vsa mogoča druga imena.

Razumevanje narodnoosvobodilnih bojev našega časa je tesno povezano z razumevanjem tiste zgodovinske stopnje, ki ji pravimo protikolonialne revolucije. Protikolonialna revolucija je upor koloniziranih, upor proti tistemu položaju v mednarodnem življenju, ki ga je vzpostavil kolonializem kot oblika vladanja enega naroda nad drugim.

Narodnoosvobodilna gibanja kot protikolonialna gibanja imajo zaradi dvojne narave sodobnega kolonializma (neokolonializem) prav tako raznoliko podobo.

1. To so najprej narodnoosvobodilne vojne, kjer skuša podjarmljeno ljudstvo z orožjem v roki izbojevati politično neodvisnost in mednarodno priznanje. Danes imamo takšne primere boja proti direktnemu kolonizatorju npt. še v Južnoafriški republiki, Namibiji in Rodeziji (Zimbabwe). Tu si je bela manjšina priborila pravico, da kot država določa večini tipičen kolonialni status.

2. Imamo tudi takšne narodnoosvobodilne vojne, ki se odvijajo znotraj formalno neodvisnih držav. Tu poteka boj proti takoimenovanemu neokolonializmu, skritemu in prikritemu vladanju starih kolonialnih metropol, predvsem z ekonomskimi in drugimi sredstvi, s pomočjo svojih eksponentov, nad formalno neodvisnimi državami. Tukaj moramo biti seveda mnogo bolj oprezni, ta boj se razlikuje znotraj posameznih držav. Na primer v Afriki so kolonialne meje znotraj ene države zajele več raznih plemenskih tvorb, ki šele postajajo narodi. Zato gre tu večkrat za napredni (ne samo nacionalni)

boj v okoliščinah, ko obstaja gospodstvo nekega naroda ali razreda (če pogledamo z druge strani), ne glede na to, da je tudi on žrtev kolonializma.

Kot vodilo v mednarodnih odnosih se je uveljavilo načelo, da je vsaka tuja oblast slaba v vseh okoliščinah in v vseh oblikah, ne glede na pretvezo. Organizacija Združenih narodov je to načelo potrdila, ko je 10. decembra 1947 izglasovala enega najsvetlejših dokumentov našega časa - "Deklaracijo o človeških pravicah".

Protikolonialna revolucija je ena najpomembnejših premikov v današnjem svetu. Njeni vzroki so bili zasidrani seveda globoko v družbeno-ekonomski stvarnosti in političnih dejstvih, ko kolonialne sile niso mogle več direktno obvladovati ogromnih kolonialnih prostranstev. Toda to še zdaleč ni njen konec. Direktno vladanje je danes že večinoma zamenjalo skrito in prikrito obvladovanje - neokolonializem nad novo ustanovljenimi državami. O tem podrobneje pod drugo točko.

Klasični narodnoosvobodilni protikolonialni boji, kot smo jih opisali pod prvo točko v tej sistemizaciji, so torej svojevrsten anahronizem v zgodovinskem smislu. Zakaj se še ohranjajo, je verjetno precej zapleteno vprašanje. Gre za ekonomske koristi, ki jih imajo tu nekatere visoko razvite kapitalistične dežele (bogati in poceni viri surovin, manjši stroški produkcije in transporta v nekaterih panogah; specifični položaj v mednarodni skupnosti in sterilnost vsakih akcij ter sankcij proti tem rasističnim deželam na jugu Afrike; ne smemo pa tudi zanemariti ultra-konservativne nazore belih prebivalcev, ki bi jih poenostavljeno imenovali rasizem. Tudi ta ideologija pomeni svojevrsten ostanek že pravzaprav pretekle dobe).

Rasizem je teorija, ki trdi, da se človeške rase ne razlikujejo le po telesnih lastnostih, temveč tudi po razumskih sposob-

nostih. Pomeni, naj bi obstajale "višje" rase, ki so, kakor trdijo rasisti, zaradi svojih prirojenih bioloških lastnosti ustvarjalci človeške kulture in civilizacije. Po tej teoriji so "nižje" rase, po svojih podrejenih ali prirojenih bioloških lastnostih in umskih sposobnostih manj vredne, zaradi česar so dosegle veliko nižjo stopnjo kulturnega in ekonomskega razvoja in so obsojena, da stalno zaostajaja za višjimi rasami. Dolgo je že tega, ko so rasizem "razkrinkali" kot poskus, da bi dejanske ali namišljene neenakosti v družbeno-ekonomskem in kulturnem razvoju razložili kot posledico prirojenih razumskih sposobnosti človeških ras. Ideologi kolonialnih osvajanj so zelo radi govorili o "zgodovinski nalogi bele rase", o "bremenu belega človeka", ki je baje prevzel nalogo "osvoboditve iz teme" zaostalih obarvanih narodov.

Današnji položaj na jugu Afrike je daljni odmev teh teorij, temelječih na brezobzirnem nasilju, kjer manjšina pripadnikov bele rase izkorišča in pušča brez pravic veliko večino obarvanega prebivalstva. Zato imajo celo vrsto zakonov, ki veljajo za vsa področja družbenega življenja in strogo delijo položaj in pravice prebivalstva glede na raso in barvo kože. S takimi določili se kršijo osnovne človeške pravice prebivalstva glede na izbiro poklica, mesto bivanja, pridobivanje lastnine; ustanavljajo se posebni rezervati, v katere se nasilno preseljuje afriško prebivalstvo.

Kot primer revolucionarnega gibanja proti direktni kolonizaciji si bomo ogledali položaj v Namibiji in njegovo organizacijo SWAPO (organizacijo ljudstev Jugozahodne Afrike).

NAMIBIJA

Zakaj pravimo tej deželi danes Namibija in ne več Jugozahodna Afrika? Razumljivo je, da se želijo vse afriške dežele otresti vseh tistih imen, ki so dediščina kolonialne preteklosti. Jugozahodna Afrika spada tudi med taka imena in je bistveno napačno imenovanje te dežele. To je le zemljepisni opis in pravi os-

tanek kolonialne razdelitve. Takšno ime je razumljivo le v pogojih kolonialne logike, čigar, namen je bil kolonialna ekspanzija in osvojitev. Ko so Nemci prispeli v Jugozahodno Afriko 187o. leta so vedeli, da je na severu ozemlje, ki so ga kolonizirali Portugalci in ga poimenovali Angola. Prav tako so vedeli, da se na jugu nahaja Holandsko-angleška Južna Afrika. Nemški kolonizatorji niso seveda natančno vedeli, kje so njihove meje s temi kolonijami, zato se jim je zdelo pametno, da dajo svoji koloniji splošno ime in da se potem razširijo, kolikor bi jim pač sosedne dežele dopustile.

SWAPO (Organizacija ljudstev jugozahodne Afrike), ki predstavlja veliko večino prebivalstva na tem območju, je imela zato to ime za krivično, ter so sprejeli novo ime Namibija, kot edino logično ime za svojo deželo. To ime je doživelo tudi mednarodno priznanje, daj ga je priznala tudi OZN.

Izbira imena Namibija ni povezana z zgodovinsko nostalgijo, kot je to primer z nekaterimi drugimi afriškimi deželami. Predvsem izhaja iz nekaterih posebnosti te dežele. Namib je ime za obalno puščavo, ki teče 5o do 12o kilometrov ob obali (v enem izmed lokalnih jezikov to pomeni neke vrste ograjo). In ta puščava dejansko pomeni neke vrste naravno ograjo. Že v 15. stoletju se na primer Portugalci zaradi nje niso mogli izkrcati. To je pomembno v luči zgodovinskega dejstva, da so ravno obalna afriška ljudstva bila prva žrtev evropske kolonizacije in suženjstva. Zato je prav tako pomembno, da je bil ta teritorij zaradi neugodnih pogojev eden zadnjih, ki so ga kolonizatorji zasedli v Afriki.

Namib je poln tudi najbogatejših diamantnih polj in ob njegovih obalah se nahajajo izredno bogata lovišča rib. Tako smo preko imena lahko takoj pobliže spoznali ta del sveta. Novejša zgodovina pa je potekala takole:

Kolonizatorji niso nikdar imeli lahkega dela v tem delu Afrike. Ljudstva so se še dolgo borila za svobodo, praktično vse do 1917. leta. V teh bojih, pravijo, da je bila pobita najmanj tretjina prebivalstva. Leta 192o je teritorij Namibije prišel pod protektorat Velike Britanije. Leta 1946 ga je le-ta "podarila" Južno afriški republiki. Organizacija Združenih narodov ga je postavila pod mednarodno zaščito, nekaj let pozneje, kar naj bi bil prvi korak k neodvisnosti. Iz tega ni bilo nič.

Ko se je po letu 1955 ljudstvo Afrike bolj upiralo, ko so nastajale nove in nove samostojne države,je začelo vreti tudi v Namibiji. Mladi Namibijci, ki so zvečine delali v raznih rudnikih Južne Afrike, so se prvi začeli organizirati in dvigati zastavo upora. Glavni namen teh prvih organizacij je bil osvestiti in pripraviti prebivalce na njihove bodoče naloge v boju za osvoboditev dežele. Organizacija se je hitro širila. Vzporedno s tem je naraščalo tudi nasilje Južne Afrike in njene policije. Mirne demonstracije in proteste je le-ta razgnala s streli.

Leta 196o je nastala SWAPO, organizacija, ki obstaja še danes. Zajela je vse etnične skupine v Namibiji. Demonstracije, ki smo jih omenili, so imele za posledico poleg večjega števila mrtvih, tudi aretacije voditeljev in aktivistov. SWAPO je začel delovati v največji tajnosti. Vsak up za mirno rešitev je bil zaman, ostala je še le ena rešitev. 1962. leta so začeli s programom vojaškega urjenja in formiranjem Namibijske osvobodilne armade, kot vojaške organizacije SWAPO-a. Politični program(in to je sedaj tipično) je zajel tri stopnje:

1. vzgajati in prosvetliti množice, da bi se začeli zavedati, da je prihodnost Namibije v rokah samih Namibijcev;
2. pripraviti množice za morebitni oboroženi boj;
3. pripraviti ljudstvo za njegovo vlogo v tem boju in tako postaviti vojaške baze v deželi [2]

Prve puške so se sprožile leta 1966. Začel se je ogorčen boj. Na politične in vojaške uspehe SWAPO-a je Južnoafriški režim odgovoril s še večjim terorjem in nasiljem. Na stotine ljudi je bilo aretiranih, zaprtih in pobitih, vse pod obtožbo, da želijo zrušiti vlado Južnoafriške republike v Namibiji. Ker niso mogli zaustaviti gverilcev, so se začeli uporabljati druga sredstva: zastrupili so vse vodnjake in požgali velike površine obdelovalne zemlje. Te akcije pa so, kakor vedno, najbolj prizadele prav prebivalce teh krajev. Pokazale so pa tudi neusmiljenost rasističnega režima, pravi smisel oboroženega narodnoosvobodilnega boja, ter strah in nemoč pred naraščujočo močjo ljudskega gibanja. Južnoafriški režim si želi obdržati Namibijo in pri tem ne izbira sredstev. Javno ali prikrito mu pomagajo razvite kapitalistične dežele. Seveda ne zastonj.

Podobno kot v Južni Afriki se tudi tu nahajajo bogata nahajališča diamantov. Ta nahajališča pomenijo svojim lastnikom iz Južnoafriške republike in predvsem tistim iz ZDA, ogromne dobičke. Dva monopola - Consolidatep Diamond Mines, ki ga kontrolirata britanski in Južnoafriški kapital, in Tsumeb Corporation s kapitalom ZDA - producirata 9o% namibijskega rudnega bogastva. Diamanti niso edina naravna bogastva te velike dežele, ki ima samo milijon prebivalcev. Tu se nahajajo še veliki rudniki različnih rudnin, od katerih so nekatere zelo redke, kakor baker svinec, cink, vanadium mangan, geranium, beril, bismut, kositer. Omenili smo že ribje bogastvo. Pomemben vir surovin je tudi volna iz velikega števila ovac, ki se pasejo po namibijskih pašnikih.

Zaradi tega obstajajo v Namibiji težave posebne vrste. Velike družbe, ki izkoriščajo rudna bogastva, čutijo, da se jim tla izmikajo pod nogami, zato hitijo z delom, dokler je še čas. To pomeni eno izmed najtemnejših možnosti za bodočnost Namibije. Vsi izkoriščajo tista rudna bogastva, do katerih se da najlažje priti, ter neusmiljeno kopljejo. Tako se utegne kmalu zgoditi, da bo nekaterih najpomembnejših rudnin zmanjkalo, oziroma, da

se njihovo izkoriščanje ne bo več izplačalo.

Ko poskušamo predvideti, kaj se bo dogodilo v tem delu sveta, je odgovor na eni strani lahek, po drugi strani pa zapleten. Hiter razvoj oboroženih osvobodilnih sil ob pomoči sosednjih neodvisnih afriških dežel in v povezavi s sosednjimi osvobodilnimi gibanji, je le odgovor na kolonijalni status te dežele. Ta tip boja bi lahko poenostavljeno imenovali revolucionarno-narodnoosvobodilni boj proti kolonialni dominaciji.

Namibijski borci so bili postavljeni v položaj, ko za razrešitev velikih nasprotij ni bila mogoča nobena druga pot, razen nasilne, in to s sovražnikom, ki je visoko organiziran in odlično oborožen. Razen tega ima neomejene možnosti brutalnosti in nasilja. Gverilske akcije neulovljivih namibijskih borcev so že velikokrat izzvale surove povračilne akcije nadoboroženim prebivalstvom, ki se bodo le še stopnjevale. Te represalije ne dopuščajo prebivalstvu druge možnosti, kot da se osvobodilnem boju pridruži. Skoraj popolna podpora ljudstva daje organizaciji SWAPO velike možnosti za uspeh. Iz nje tudi izhajajo skoraj nedeljene simpatije, ki jih v svetu uživa kot pravi predstavnik namibijskega ljudstva.

Toda kljub vsej tej podpori, ki smo jo omenili, nihče ne more osvoboditi Namibijce razen njih samim. Mednarodna in predvsem pomoč sosednjih osvobojenih dežel pa lahko to osvoboditev pospeši. Ne moremo dvomiti, da bi ta osvoboditev lahko potekala drugače, kakor na nasilni način. Šele z osvoboditvijo bodo dani pogoji za graditev boljše družbe (Razprave o tem pa že presegajo okvir naše teme).

Pod drugo skupino bomo postavili osvobodilno-revolucionarne boje, ki potekajo znotraj formalno neodvisnih držav tretjega sveta. Nakazali smo tudi zakaj. Odkrita kolonialna dominacija se nadaljuje v prikritem neokolonializmu. Zato ne moremo trditi, da je protikolonialni boj končan s formalno neodvisnostjo neke dežele. Tu postane sistematizacija že malo težja in zapletenejša.

Dežele v razvoju se danes soočajo s pritiskom razvitih dežel, ki predvsem po velikih multinacionalnih kompanijah in podobnim zasužnjujejo njihovo delovno silo in izkoriščajo njihove bogate vire surovin. V najglobljem interesu večine ljudstev "tretjega sveta" je, da razbijajo to dominacijo in spremenijo ekonomske odnose in strukture, ki so se oblikovale zaradi dolgega

obdobja odvisnosti od razvitih dežel. Temu se seveda upira imperializem, ker je takšna odvisnost del njegovih najglobljih in najdolgoročnejših interesov, ter želi obdržati in razširiti svojo dominacijo. Toda boj ljudstev "tretjega sveta" za svojo politično in ekonomsko osvoboditev se nikakor ne more ločiti od spremembe družbenih in ekonomskih struktur znotraj samih dežel v razvoju. Takšno ločevanje je zelo pogost pojav današnjih razprav, ko se govori o teh problemih, a o teh problemih se danes resnično veliko govori in razpravlja, saj so le-ti eni izmed najbolj perečih, globalnih problemov sodobnega sveta.

Teh dveh vidikov: boja dežel v razvoju za ekonomsko in politično emancipacijo v odnosu do razvitih dežel in družbene preobrazbe znotraj samih dežel v razvoju, ni moč ločevati predvsem zato, ker je jasno, da sodobni imperializem ne vlada nad podrejenimi deželami v razvoju, le tako, da vlada "na zunaj". Takšen način dominacije bi bilo relativno lahko zlomiti, saj nam novejša zgodovina kaže, da so danes bolj ali manj vse kolonije dobile svojo samostojnost. Toda imperializem je cementiral svojo neposredno dominacijo znotraj samih dežel v razvoju: "način proizvodnje metropole se reproducira na specifičen način znotraj samih podrejenih in odvisnih formacij".[3] Politični režimi in družbeni sloji, ki so na oblasti, se pravi privilegirani družbeni sloji so, v večini dežel v razvoju kopija družbenih slojev bivših metropol. Razen tega so tudi v najtesnejši zvezi z interesi imperializma in velikega tujega kapitala.

V zadnjih letih je očitno oživljanje znanstvenih analiz strukture in reprodukcijskih mehanizmov imperializma. Od takrat, ko sp bili ustvarjeni klasični prispevki teoriji imperializma (konec XIX. stoletja do dvajsetih let našega stoletja), je znanstvena misel o tej temi stagnirala z marksizmom vred. Dekolonizacija Tretjega sveta je zopet postavila oder in pospešila znanstvene in politične razprave o tej temi. Nov impulz so dala odkritja o naddržavnih multinacionalnih družbah, o relativno vse več-

ji odvisnosti nerazvitega od razvitega sveta, in kar je za nas najpomembnejše, vse večja povezanost in odvisnost enega od drugega v tolikšni meri, da pravzaprav eden omogoča drugega.

Treba je vedeti, da se dežele v razvoju kljub vsemu nahajajo v predmestju kapitalizma, kar pomeni, da so vanj vključene. To dejstvo drži kljub temu, da se nekatere še vedno nahajajo v fazi predkapitalistične ekonomije (ta izraz tudi ni popolnoma ustrezen), ker so že na določen način vključene in navezane na svetovni kapitalistični trg. Vse to le toliko, kolikor so se novi kapitalistični odnosi začeli uvajati znotraj stare družbe prinašajoč s seboj vladajoča protislovja zunanjega značaja, medtem ko sicer stari odnosi nasprotujejo novemu svetu (toda se tudi prepletajo). Ta pravzaprav "nova", a tudi stara protislovja nastajajo s prvimi nukleusi organiziranih delavcev ter intelektualnih slojev, ki so asimilirali izkušnje razvitejših dežel, ki pa postajajo izraz že omenjenih protislovij kapitalizma.

Obnašanje teh slojev ni vedno premosorazmerno, ampak je nasprotno, zelo oteženo, prav zato, ker je stvarnost v družbi, ki je hkrati kapitalistična in predkapitalistična, poleg internih kapitalističnih odnosov še vedno odvisna od kapitalizma zunaj tega družbenega sistema. Tako imamo na primer delavce, ki jih eksploatira kapitalizem, ki jih pa imamo za privilegirane glede na kmete, ali kar je še huje, glede na večino množic, pregnanih z zemlje, brez zaposlitve in možnosti za človeško preživljanje. Zato je predstavitev razredne situacije v teh deželah zelo težka, vendar nujna za vsako nadaljnje preučevanje.

Zgornji sloji, ki smo jih že omenili, torej predstavljajo tipično tako imenovano <u>kompradorsko buržoazijo</u>, katere interesi so, kar smo že navedli tesno povezani z interesi imperialističnih sil. Možnosti za korupcijo in s tem za zaslužek in dobiček, so v resnici v veliki meri odvisne od zunanjih gospodarskih stikov,

(predvsem z velikimi multinacionalnimi družbami). Kompradorska buržoazija si lahko kuje dobičke ob tujih naložbah, nakupih opreme ali kooperacijskih projektih.

Vladajoči razred, ki si tako pridobiva svoj dobiček ob blagoslovu in sokrivdi oblasti (ki je konec koncev le njihov del), svojih dohodkov ne investira v produktivna podjetja.

Vzroki za takšno početje tičijo v ekonomski strukturi teh dežel in tudi v samih socialno psiholoških in drugih značilnostih vladajočega razreda. Vse preveč se poudarja le prvi vzrok, ekonomska nerazvitost, pozablja pa se na te druge vzroke. Kot marksisti pa ne moremo pozabiti tudi na globlje vzroke te ekonomske nerazvitosti in tudi ne zanemariti značilnosti resnične razredne strukture dežel v razvoju.

To je pomembno zato, ker je današnja razredna struktura in razrednost na splošno področje, ki je izredno zanemarjeno. Pogosto lahko slišimo in beremo na primer o tem, da je možno, da se revolucionarne sile sporazumevajo z domačo buržoazijo, da v deželah v razvoju sploh ni nasprotujočih si razredov (take izjave je na primer dajal predsednik Zambije K. Kaunda) in temu podobno. To je, milo rečeno, politično naivno oziroma politično zelo zvito, če ne še kaj več. Ti teoretiki ne razumejo osnovnega dejstva, da nova kompradorska buržoazija ni enaka tisti narodni gospodarski buržoaziji, kot jo poznamo iz klasične marksistične literature, temveč je popolnoma nov pojav.

Kot smo že povedali, svoj glavni dobiček dobiva iz povezave z mednarodnim kapitalom in imperializmom. Denar, ki ga potroši za luksuzno blago in druge usluge, se takoj vrača tja, odkoder je prišel. Ostanek se nalaga v neproizvodne panoge, trgovino in transport, ter če gre za devize, v tujino.

Luksuzna poraba je pomembna značilnost tega družbenega razreda.

Ta zajema širok spekter. Gre za velike palače, pojedine in proslave, ter vedno večje in novejše avtomobile kot pomembnih simbolov oblasti, vedno na očeh in postavljenih za občudovanje. Neizčrpni so viri sredstev, dragih deviz, tako nujno potrebnih domači deželi, ki gredo za takšne nakupe. Statusni simboli so lahko tudi še študij otrok na tujih univerzah ter kot pravilo, poudarjanje razsipniške porabe, ki najde svoj izraz zlasti v oblačenju. Prijeten vtis, ki ga ima draga, urejena in brezhibna obleka je predvsem znamenje in simbol brezdelja - osvoboditve vsakega kontakta s produkcijskim procesom. Poudarjanje lepe uradne obleke je značilno skoraj za vse politične režime "kapitalistične" ali "socialistične". Zato mora tudi v deželah Tretjega sveta vsak, ki uspe, to tudi na zunaj pokazati (v takšnih pogojih je tudi "diplomatski kovček" lahko še kako pomemben simbol, kot smo videli v afriškem filmu na to temo).

Toda ničesar bolj ne razburi revne množice kot ravno ta zunanji blišč vladajočega razreda. Najbolj jim je seveda na očeh. Najnovejši primer najdemo v Egiptu, ko je bogata poroka hčere predsednika Sadata in skoraj istočasna podražitev osnovnih živil izzvala hude demonstracije. Težko bi verjeli v to, da so jih nahujskali komunisti in libijski vojuni, kot so nam skušali obrazložiti predsednik Sadat in njegova buržoazna banda.

Načini, kako ljudsko nezadovoljstvo utišati, so že stari in preizkušeni. Lahko trdijo, da so socialne razlike nujnost, toda potem so zasluge nekaterih tako velike, da mora to izzvati nasilje do vseh tistih, ki jim to ni prav.

Še enkrat sumirajmo: večino buržoazije, vladajoči razred v današnjem tretjem svetu, lahko označimo kot kompradorsko buržoazijo. Ta razred nikakor ni zainteresiran za resnično neodvisnost svoje dežele, ker"živi ravno od njene odvisnosti", preprosto povedano - to ni "nacionalna buržoazija", temveč le privesek mednarodnega kapitala, tisti, ki omogoča njegovo širjenje

in izkoriščanje. Zato je glavna naloga revolucionarnih sil, da v današnjih deželah v razvoju predvsem odstranijo ta vladajoči razred, ki onemogoča vsakršni pravi razvoj dežele. Ta poenostavljena trditev zasluži, da ne bi zvenela preveč "aktivistično", malo podrobnejšo razlago. Tu gre za problem revolucionarnega levega osvobodilnega gibanja in vloge, ki jo ima nasilje pri tem. Na kakšen način lahko pride do družbene in ekonomske spremembe v teh deželah, za katero je, kar smo že ugotovili, predpogoj odstranitev vodilnega izkoriščevalskega razreda kompradorske buržoazije, ki duši in tlači vse druge podrejene razrede in sloje, peha dežele v propad in omogoča še nadaljnje izkoriščanje razvitih dežel in obstoj svetovnega imperializma.

"Pravzaprav ne smemo pozabiti, da je po posrečeni formuli A.G. Franka, najboljši način, da se v podrejenih deželah vodi boj proti imperializmu - prav boj proti satelitskim državni boržuazijam."[5]

Tudi če se lahko del te buržoazije (drobno buržoazijo tu ne upoštevamo) začne zavedati svoje odvisnosti od imperializma in tujega kapitala, da začne gojiti želje po avtonomni vlogi, je vse to izredno nezanesljiv "dejavnik" revolucionarne spremembe. Njegova želja, pridobiti si del profitov, ki mu jih odvzema metropola, težko premaga njegov razredni instinkt, ki mu pravi, da v primeru večje družbene preobrazbe teh profitov sploh ne bo več toliko. Ta razredna skupina, vsaj njen večji del, bi le toliko časa podpirala oziroma sodelovala z revolucijo, dokler bi bilo v njenem interesu, se pravi, dokler bi lahko svoje lastne razredne interese prodajala kot "nacionalne interese". Za primer lahko navedemo stranpoti Alžirske revolucije in sodobnega Alžira. Buržoazija, predvsem trgovska, je z delno podporo drobne buržoazije in vojske uspelo zaustaviti revolucionarno preobrazbo na tisti stopnji, ko je grozila nevarnost njihovim razrednim interesom.

Srednji sloji, vojska in intelektualci

O srednjih slojih ali včasih celo o srednjem razredu se v sodobni literaturi veliko govori. Te razprave o Tretjem svetu so čestokrat nadaljevanje podobnih razprav še izpred petdesetih let. Večkrat se ti sloji zanemarjajo, levi teoretiki predvsem ugotavljajo, da so plačani uslužbenci in podobno, pravzaprav potencialni proletariat, medtem ko ga teoretiki desnice in centra pozdravljajo, namreč njegovo rast in krepitev, kot znak stabilizacije njihovega družbeno-političnega sistema. Vsi čvrsto zagovarjajo svoja stališča in prepričanja in kar je še več vsak ima zbranih cel kup dokazov o tem, da samo njegova teorija drži.No v zadnjem času precej teoretikov z leve in tudi marksistov sprejema mnenje, da se srednji sloji le kljub vsemu večkrat znajdejo na strani kontrarevolucije. Ne nazadnje je na takšno mnenje vplivala tudi čilska izkušnja.

Za čilski razvoj je bilo odločilno dejstvo, da je velika množica drobnega meščanstva - v deželi kjer je samo 32% prebivalstva v mezdnem odnosu - ostala trdno povezana z buržoazijo. Odločni odpor teh slojev proti Allendejevi vladi Narodne enotnosti je vplival tudi na vojaške pučiste, ki so se z bliskovitim udarom polastili oblasti, odstranili zakonito vlado ter s hudim nasiljem zatrli vsak odpor. Saj je znano, da so prav ti sloji sestavljali večino vojaških sil.

Potrebno je omeniti, da je čilska vlada Narodne enotnosti storila vse, da bi te sloje vsaj nevtralizirala, če jih že ni mogla pridobiti na svojo stran. Koncesije, davčne olajšave, posojila, vse to so dobivali. "Neka statistika OZN je celo pokazala, da so prav te plasti srednjih slojev največ pridobile v času Allendejeve vlade, njihov delež v narodnem dohodku se je povečal za 5%. Žrtve inflacije in ekonomskih težav so bili prav proletariat in subproletariat, to se pravi tiste plasti, ki so bile Allendeju najbolj naklonjene."[6] S takimi dejstvi bi se vča-

sih celo upali trditi, da za srednje razrede in njihovo udeležbo lahko veljajo določene klasične ugotovitve, izvirajoče še od Marxa. To je nezanesljivi sloj, ki sicer v določenih pogojih lahko podpre revolucijo, a tudi lahko dá množično podporo ultra-reakcionarnim gibanjem.

Vojska bi v tem prikazu resnično zaslužila veliko prostora kot izreden dejavnik družbene nesigurnosti v tem delu sveta. Vendar bomo ta znana dejstva namenoma zanemarili in presodili njeno vlogo v revolucionarni preobrazbi.

Vojska je danes v večini dežel Tretjega sveta edina prava organizirana sila. To ji tudi daje možnost organizirano nastopiti in ji celo daje zavest, da mora nastopiti, da je ona tista,ki je poklicana, da brani oblast in izvede družbeno preobrazbo. Današnji oblastniki to vedo ter jo želijo privezati nase navadno z raznimi privilegiji. Ob tem sta vojska in policija združeni, saj je jasno, da te vojske redko služijo za urejanje razmer zunaj dežele, temveč za njeno notranjo pomiritev. Vsi ti oblastniki dajo veliko na svojo varnost ter zato organizirajo močno vojsko in policijo, in kar je še pomembnejše, močno tajno policijo. To je segalo od Tonton Macoutov (predsednikovih peklenščkov) na Haitiju, ki so nosili temna očala in so svoje žrtve obiskovali potem, ko se je zmračilo, do telesni straže ugandskega "predsednika" Idija Amina Dade, ki jo sestavljajo pripadniki ubežnih sudanskih plemen, brez katerih se Amin ne premakne nikamor.

Vojska postane tudi večkrat nezadovoljna s položajem v deželi in se ji zdi, da bi bilo bolje, če bi vzela oblast v svoje roke. To imenujemo včasih puče, včasih revolucije. Prevratniki potem poskušajo najti splošni interes, prepričani so, da je vojska tista, ki ga zastopa ali, po keglovsko povedano, svojo oblast pretvarjajo v "Čisti um". To je sicer tisto, kar želi postati vsaka oblast. Seveda teže je s tem prodreti v neki razvi-

tejši deželi, kjer so razredna nasprotja tako očitna in močna, da se jih težko zanika in proglasi za neobstoječe.

"Laže" je v neki manj razviti deželi, ki je relativno malo časa osvobojena izpod jarma kolonializma in še vedno pod oblastjo neokolonializma. Nekaj časa lahko skrivajo svojo družbeno resničnost, zakrivajo prave družbene (razredne) interese in jih predstavljajo kot splošne družbene ter proglašajo svojo oblast kot izvrševalko narodne volje. Neredko se ta interes prepleta z nacionalnim (ali plemenskim) interesom, kar se na eni strani vse bolj odkriva kot interes dela družbe, na drugi strani pa zakriva kot razredni interes.

Ne moremo zanikati, da ob določenih pogojih takšna vojaška vlada preseže to stopnjo in resnično postavi pogoje za družbeno preobrazbo, a največkrat ji to spodleti. Spodleti ji lahko zaradi velikega voluntarizma in premajhnega znanja o družbenih zakonitostih, ali pa zaradi zapletanja v mreže kapitalizma in njenih razrednih nosilcev. Žalostna konca vojaške "revolucije" v Etiopiji in Peruju sta očitna dokaza.

Tudi vloga intelektualcev bi zaslužila veliko več prostora, kot ji ga lahko damo. Zato zopet le nekaj glavnih točk. Kot tip družbenega človeka naj bi intelektualec ne imel neko natančno politično ideološko smer, njegova politika naj bi bila politika resnice. Govorimo o vlogi inteligence kot idejnem integratorju družbe. Zato ga najdemo na obeh straneh, na revolucionarni in kontrarevolucionarni strani.

Vendar bi lahko priznali kot zakonitost, da je v vsakem začetku revolucionarnih organizacij in gibanj v tem delu sveta vedno skupina nezadovoljnih intelektualcev. Brez njih še ni bilo ustanovljena nobena organizacija. To so zopet stare teze o avangardi, ki pristopa tudi iz oblastniških razredov, ker čuti potrebo in željo po spremembi. Zaplete se takrat, ko gledamo, ka-

teri razred je lahko tisti, ki bo tej avandgardi množična opora. "Klasika" pravi: delavski razred!

Proletariat, lumpenproletariat in kmetje

Tam, kjer obstaja močan dobro organiziran delavski razred, ki se zaveda svojega dvojnega izkoriščanja po tujem kapitalu in domačih kapitalistih, je stvar jasna. Toda kaj storiti,tam, kjer takšnega razreda ni? Kaj pa lumpenproletariat? Ali je to res le "pasivna gniloba najnižjih plasti stare družbe", prisotna tudi danes v teh deželah?

Na primer v velikem delu "črne Afrike" to je, Afrike pod Saharo, še vedno ne obstaja tisto, kar posplošeno imenujemo "industrijska družba" in ni tistega, kar spremlja te družbo, se pravi, da ni še proletariata. Človeška naselja so večkrat nepovezana s tokovi blagovnega in denarnega gospodarstva.

Tu vlada tisto, kar imenujemo revščina. Toda ta revščina ni nekakšen relikt, ostanek prejšnjih dob, temveč del sodobnega razvitega sveta. Zopet dokaz več, da so dežele v razvoju del sodobnega sveta in da ne obstajajo samostojno poleg njega. Svet je celota in imperialistična dominacija je ustvarila to celoto. V celotni človeški zgodovini je obstajalo splošno nasprotje med izkoriščevalci in izkoriščanci, med bogatimi brezdelneži in delovnimi reveži. Ravno ta okolnost omogoča uporniška gibanja.

Za tiste, ki so živeli in še živijo ob čisto drugačnem "kruhu", ki imajo pod nogami čisto drugačno zemljo, imajo ta daljnja velika mesta sovražen zvok; mislijo nanj s povečanim nezaupanjem, čim manj jih poznajo. To je tista kategorija, ki jo poznamo pod imenom kolonialni, tropski kmet. Izkoriščan od izkoriščanih, predvsem pa čisto na dnu svetovnega isistema. Neveden, izžet od prekomernega dela, brez upanja na boljše življenje, kot sta

ga imela njegov oče in njegov ded.

Ko skušajo le izboljšati svoj položaj in odidejo v tuja daljnja mesta, včasih prisilno, včasih manj prisilno, se jim ne godi nič bolje. Postanejo del številnega lumpenproletariata, ki naseljuje velika predmestja. Le-ti predstavljajo v tej prehodni družbi pomemben del prebivalstva, ki je tako iztrgan iz starih odnosov in starih ravnotežij, in se ni še vključil v nove odnose. Tu vladajo nezaposlenost, glad in zločin. Zločin ni greh v tej "subkulturi", saj odobrava vse, kar je proti sistemu, ki jo zatira. Zločinca nikoli ni bilo težko spremeniti v junaka, saj je upornik, svobodnjak v neki družbi, ki je nesvobodna, izkoriščana in zatirana. Je puntar zoper postave in zakone ter za prebivalce teh predmestij nekakšen talisman svobode.

To je tudi precej značilno za odnose teh slojev do revolucionarnega gibanja, kljub nekim popolnoma nasprotnim teorijam. Lahko so izredno dragocen zaveznik, toda težko bi lahko bili samostojen subjekt. Morali bi si verjetno pridobiti vsaj realno zavest o možnosti boljšega, drugačnega. Pomembne so teorije o tem, da se intelektualec znajde v takšnih pogojih, da ga same okoliščine prisilijo na to, da pospešujejo revolt proti imperializmu.

Ti sloji so tudi izredno nasilni, kar izhaja iz njihovega družbenega položaja. Njihovo nasilje je vsakdanje, vedno prisotno, neizogibno. Še vzrok več, da je treba to nasilje kanalizirati in usmeriti proti pravim tarčam.

Če "zanemarimo" vprašanje miselnosti in smotrnosti nasilne revolucije, ki je verjetno zgodovinska, kar pomeni, da velja danes prav tako kakor pred stotimi leti, menim, da smo o njej že dovolj govorili. Govorili bi le o vprašanju, ali lahko v današnjih pogojih tak nasilni osvobodilni boj uspe. Vsem je jasno, da so politični režimi s takšnim vladajočim razredom in družbeno ekonomsko strukturo, kot je bila opisana, izredno šib-

ki in trhli. Toda važno je to, da tak režim ni sam, za njim stoji (in to ni le fraza) v manjši ali večji meri ves svetovni imperializem. Primerov in dokazov za to ni treba kaj posebno iskati, vsiljujejo se nam kar sami po sebi. Vzemimo na primer kar novejše dogodke v Zairu.

Ko so se relativno maloštevilne sile Fronte za osvoboditev Konga začele bojevati v najbogatejši pokrajini Šaba, se je ves politični režim Zaira na čelu s "predsednikom" (beri diktatorjem) Mobutujem začel rušiti kot peščen dvorec. Toda kljub svoji slabosti in kljub temu, da se je njegova vojska izkazala popolnoma nesposobna v boju, se je Mobuto obdržal. Na pomoč mu je takoj priskočil svetovni imperializem: bodisi direktno, kot je to storila francoska vlada, ali pa po svojih zaveznikih oziroma po podaljšanih prstih, kar so v tem primeru bile dežele kot so Maroko, Egipt in druge.

Nekateri so poskušali postaviti nasproti mednarodni imperialistični solidarnosti pojem mednarodne revolucionarne solidarnosti. Poskus ni popolnoma uspel. Toda moramo reči, da ni niti popolnoma propadel. Moramo še čakati, kaj bo rekel čas.

"Vsaka kaplja krvi, prelita v državi, pod katere zastavo nekdo ni bil rojen, ustvari izkušnje za tiste, ki preživijo, da jih uporabijo pozneje v osvobodilnem boju za svoje lastne dežele. Vsak osvobojeni narod je stopnica k zmagi v bujo za osvoboditev svoje lastne dežele."[4]

Danes bi lahko te kaplje krvi razumeli še širše v pomenu mednarodne solidarnosti.

Iz do sedaj povedanega, ter tudi iz nekaj dejstev, ki jih nismo mogli omeniti (a so zelo znana, kot na primer nacionalno vprašanje), bi revolucionarno-osvobodilna gibanja znotraj formalno neodvisnih dežel Tretjega sveta razdelili v tri skupine

oziroma štiri skupine:

1. Dežele, kjer poteka ta boj v veliki meri po razrednih premisah, več ali manj pod vodstvom ene ali več avangard, imajo zopet zelo različne oblike. Sem bi spadala večina Latinsko ameriških držav, Indinezija, Tajska, Filipini, Maroko, Iran ter še mnoge druge. Pogledali si bomo primer v Indoneziji.

2. Dežele, kjer boj še vedno poteka bolj po narodnostnih ali celo plemenskih načelih. Lahko bi jih razdelili v dve podskupini. Tam, kjer gre v bistvu za narode z zgodovinsko in kulturno tradicijo - tu si bomo ogledali primer Eritreje; ter drugo skupino, v kateri gre za bolj plemenske kategorije oz. za narode brez teh tradicij v novejšem pomenu - ogledali si bomo boj v Čadu. Poudarjamo pa, da gre tudi za nekatere razredne momente, gledane predvsem v luči vladajočega in vladanega naroda oz. plemena. Vedno je prisoten tudi razredni moment.

Neka narodnostna skupina je bolj razvita, ima v "lasti" več produkcijskih sil, je preprostéje rečeno bolj bogata kot druga ali druge skupine oziroma ima več moči, Nacionalni konflikt sicer res ni prepresto "zakrinkani" razredni konflikt, toda očitno ga ni mogoče razumeti, če se ne razumejo tudi razredna nasprotja. Toda najpomembnejše vprašanje je, zakaj - so etnična in narodnostna vprašanja in zahteve postali tako pomembni v različnih deželah s tako različnim zgodovinskim razvojem ter ekonomsko in politično strukturo?

Mogoče bi to vprašanje lahko razložili s tem, da v sodobnem svetu razpadajo tradicionalne družbene zveze, zaradi industrializacije in splošnega razvoja, urbanizacije, masovne izobrazbe, množičnih komunikacij. Ljudje si pač želimo enakost in enake možnosti, "svobodo" takoj, ko lahko svoj položaj primerjamo s položajem drugih. Toda zakaj to ne vodi bolj

k razrednemu konfliktu in manj k etničnemu? Jasno je, da poziv k etnični pripadnosti izzove bolj emocionalne odzive, ko je to poziv k razredni pripadnosti. Dotika se pač takšnih "primarnih" stvari kot so jezik, kultura, zgodovina in religija. To je še posebej pomembno za družbe, katerih razredna nasprotja niso tako jasno izražena in so bolj prikrita.

3. Tretja skupina je postavljena pogojno. V njo bi spadale predvsem žrtve relativno novega pojava svetovne zgodovine - subimperializma. To je pojav, ko sosednje večje dežele napadajo in zasedajo pod raznimi pretvezami svoje manjše, navadno pravkar osvobojene sosede. Poznamo več primerov: zasedba Zahodne Nove Gvineje in Vzhodnega Timorja s strani Indonezije in razdelitev Zahodne Sahare med Maroko in Mavretanijo. Pogledali si bomo slednjega.

4. To skupino samo omenjamo. Sem bi lahko postavili tiste dežele, v katerih éminentno in jasno obstaja revolucionarna situacija, a ni ne družbene sile ne organizacije, ki bi prevrat lahko izpeljala. Tu mislimo na področja najhujšega zatiranja, nespoštovanja človekovih pravic in osebne diktature v Ugandi, Centralnem Afriškem Cesarstvu in podobno. Revolucionarna situacija se lahko razreši oziroma zastane tudi drugače, kot se je to zgodilo v Indiji s pomočjo volitev.

Indonezija

To, kar se je pred desetimi leti dogajalo v Indoneziji (točneje od 30. septembra 1966), je še danes težko opisati znanstveno, brezosebno. Dogodki so bili tako nejasni, zapleteni in predvsem tako grozljivi, da še do danes ne obstaja natančnejša analiza. Toda nekaj faktov, ki so bolj ali manj znani, bom poskušal kronološko podati. Indonezijo je dolga leta od osvoboditve vodil predsednik Sukarno, legendarna osebnost v Indoneziji in, mimogrede, eden izmed pobudnikov politike neuvrščenosti. V 60.-tih letih se je začel Sukarno vse bolj približevati Kitajski in tudi Komunistična partija Indonezije je začela dobivati vse večji vpliv. To je seveda izzvalo velik odpor pri tistih silah

v deželi, ki so v teh procesih videle ogrožanje svojih interesov. Nasprotja so vse bolj rasla, dokler ni izbruhnilo. Oborožen boj se je začel z umorom nekaj desničarskih generalov.

Danes je skoraj jasno, da sama Komunistična organizacija kot organizacija ni imela dejanske udeležbe v tem dejanju, temveč je šlo bolj za dejanja posameznikov. Če bi komunistična partija dejansko želela storiti državni udar, bi bila verjetno veliko bolj pripravljena na boj, kot pa se je izkazalo, da je bila.

Na grobo bi lahko ločili dve fazi. V prvi fazi je šlo za organizirani boj med vojsko in komunisti, katerim so se pridružile tudi tiste vojaške enote, ki so se poskušale upreti antikomunistični, reakcionarni kampanji generala Suharta. Toda velika premoč generala Suharta je bila odločilna in po mesecu ogorčenih bitk je vojska zlomila odpor. Samo še majhne skupinice so se še nekaj časa branile. Toda to še zdaleč ni bilo vse.

Pravi "krvavi ples" se je šele začel. Fanatični antikomunisti so se organizirali in začeli s takim pokolom, da so prišli v zgodovino kot največji klavci v sodobni zgodovini.

V prvi fazi je boj zajel le vzhodni in zahodni del Jave, v drugi fazi se je pokol razširil še na Bali, Makasu, Sumatro in otočje Celebres. Opazovalci trdijo, da je bilo v naslednjih petih mesecih ubitih 3oo - 5oo tisoč ljudi. Za kratek čas se je klanje izenačilo s "sveto" vojno proti nevernikom. Uradni razglasi so bili: Na komuniste je treba gledati kot na nevernike, ki se po tradiciji ubijajo brez milosti. Smrt od strelnega orožja je preblaga za njih, zato jih je treba pobijati z "krisom" in "golokom", dolgimi noži. In na koncu, najstrožje se prepoveduje, da se mrtvi komunisti pokopljejo.

Kaj so ti razglasi pomenili, nam je lahko vsem jasno. Vsak, ki je bil količkaj sumljiv, ali v kakršnikoli zvezi s komunistom, je bil brez milosti zaklan. Ni se gledalo ne na spol ne na starost, neusmiljeno so bile zatrte cele družine od dojenčkov do starčkov. Držali so se načela, pobiti komuniste, ko so še dojenčki, ko zrasejo so lahko še nevarni. Niso se rešili niti tisti, ki so pobegnili v pragozd. Za njimi so bile poslane čete poldivjih plemen, ki jim je bila plačevana vsaka glava, ki so jo prinesli, seveda za otroke manj kot za odrasle. Trupla so metali v jame ter reke.

Verodostojne priče govorijo o takem številu trupel, ki so že motila normalen pretok rek. Pokoli se niso nehali niti v teh petih mesecih. Svetovna javnost ni vedela skoraj ničesar o tem genocidu, vsi tuji dopisniki so bili pregnani ali zastrašeni. Še danes ni znanih veliko dogodkov, niti točno število žrtev. Uradno so govorili le o kakih 1oo tisoč, nauradno se pa slišijo tudi številke, ki dosegajo milijon.

Na koncu še epilog. General Suharto je svoj uspeh kronal tudi s formalno zmago. Odstranil je Sukarna, češ da tudi on sodeluje s komunisti in postal sam predsednik Indonezije, kar je še danes. Komunizma v Indoneziji se ne boji več, saj se je trdno držal najboljšega načela za boj proti komunizmu: "Najboljši komunist je mrtev komunist." Kakšen je danes položaj v Indoneziji, ni potrebno posebej opisovati. Na oblasti sta huda reakcija in korupcija, v deželi revščina in tuj kapital, ki ima v rokah indonezijska naravna bogastva (nemalo je tudi nafte). Indonezijo danes postavljajo kot šolski primer neokolonije.

Omenili smo že Indonezijo tudi kot klasičen primer sub-imperializma. Zakaj? Zahodna Nova Gvineja je ostala pod holandsko oblastjo tudi še po indonezijski osvoboditvi. To področje je dolgo ostalo kamen spotike. Končno je bil s posredovanjem OZN dosežen sporazum, po katerem je 1962 to ozemlje nekaj časa upravljala OZN, potem pa Indonezija. 1969 naj bi bil na tem ozemlju izveden plebiscit o tem ali naj se priključi Indoneziji ali postane neodvisen.

Zgodilo pa se je tole. Indonezija na čelu s "krvavim" Suhartom je storila vse, da se je opravila "pravilna" rešitev. Postavila je 1025 poslancev, ki so se seveda vsi odločili za Indonezijo. Uradni razlog, da ni bilo plebiscita, je bil, da je večina prebivalcev Nove Gvineje preveč primitivna, da bi lahko sodelovala v plebiscitu. Mimogrede so še poslali tisoče prebivalcev v že tako prepolne koncentracijske logorje.

Podobno so storili tudi z Vzhodnim Timorjem, komaj osvobojenim Portugalcev. Indonezijske čete so se enostavno izkrcale na otoku, pobile nasprotnike in proglasile priključitev k Veliki Indoneziji.

Toda trdnost indonezijskega režima je samo navidezna in ohranjevana le z najbolj nasilnimi sredstvi, med katere tudi spadajo ena najgrozljivejših taborišč, za katere pravijo, da bi jih še Hitler bil vesel. Toda zelo močne razredne in nacionalne osvobodilne organizacije ilegalno delujejo po celi deželi. Toda pesti jih stara bolezen revolucionarnih organizacij v Tretjem svetu, popolna razdrobljenost. Komunistična partija, nekoč tako močna,je razpadla v več skupin. Toda obstoj neverjetnega izkoriščanja in hitra industrializacija s tujim kapitalom nosita s sabo tudi močno proletarizacijo prebivalstva, za katerega bi se lahko reklo, da si hitro pridobiva zavest o svojem položaju. Samo neenotnost revolucionarnih sil je še boleča točka in cokla na poti k revolucionarni preobrazbi.

Eritreja

Novejše dogajanje v Etiopiji so že nekaj časa v središču mednarodnega interesa. Pomemben vzrok tega je pravzaprav nepričakovan razplet dogodkov. Na zunaj je izgledalo, da je oblast dolgoletnega cesarja Haile Selasia trdna. Toda uporniški vojaki

so ga z lahkoto vrgli s trona.

Jugoslavijo zaradi našega tradicionalnega prijateljstva s to deželo in njenim dosedanjim voditeljem dogajanja v Etiopiji še posebej zanima. Etiopija je bila, kakor vemo, tudi ena izmed pobudnic politike neuvrščenosti. Tudi novo vojaško vlado je jugoslovanska uradna politika v njenih prizadevanjih podprla.

Kakšna so ta prizadevanja? Poizkušal jih bom le nekaj nakazati. Nova vojaška vlada je s prevzemom oblasti prevzela veliko problemov, ki jih prejšnja vlada ni samo da ni rešila, ampak jih niti ni poizkusila reševati. To je predvsem velika lakota, ki že nekaj časa vlada v nekaterih delih Etiopije zaradi dolgotrajne suše, neverjetna zaostalost v načinu proizvodnje (orje se še z lesenimi in kamnitimi plugi) in v kulturnem pogledu (skoraj popolna nepismenost). Tukaj bi še omenil neverjetno razliko med Adis Abebo, kot enim najmodernejših mest v Afriki, in podeželjem, ki še vedno živi v fevdalizmu. Večina zemlje je v posesti fevdalcev, in kar je pomembno, v posesti cerkve, ki ima velik vpliv na celotno življenje v Etiopiji. To je lahko prav trd oreh za novo vlado.

Za ponazoritev ni nezanimiv naslednji podatek. Da bi izboljšale položaj revnih kmetov, poleg agrarne reforme, vojaška vlada vrši tudi široko akcijo proti nepismenosti. Skupine sestavljene iz študantov in profesorjev, ki so se odpravljale na podeželje, je redno blagoslavljal duhovnik. Pri odpravljanju težav torej nova vlada nujno prihaja tudi do kompromisov.

Ko sem že omenjal študente, bi lahko še več povedal o njihovi vlogi na etiopskem političnem odru. Študentje so pomenili vedno progresivno silo. Četudi neorganizirani (organizacija ni bila mogoča), so le izvedli nekaj akcij, predvsem demonstracij, ki pa so bile v krvi zatrte. Ob nastopu vojaške vlade in proklamiranju etiopskega "socializma", so jo študentje takoj podprli. Toda ta zveza je zelo hitro razpadla, čim so videli, da je "vojaška revolucija" bolj vojaška kot pa revolucija, so se začeli upirati. Hude vojaške represalije (večino študentov, ki so jih poslali na podeželje opismenjevat, so pobili) so jo dokončno razbile.

Toda vrnimo se k naši temi.

Etiopija ima še en zelo "neprijeten" problem - nacionalno vprašanje. Vladajočega naroda - Amharcev, je kot tretjina. Cesarstvo je reševalo nacionalno vprašanje s silo. Zato je bilo naravno pričakovati, da bo nova vlada kaj storila.

Toda storila ni veliko, a zgodovina nas lahko pouči, da je pri vsaki revoluciji nujno takoj reševati to vprašanje. Največji problem je v Eritreji, obmorski pokrajini Etiopije, ki se že od leta 1961 bori z orožjem za narodnostno osvoboditev. Eritrejsko ljudstvo, ki ga vodi eritrejska fronta (ELF) pravi, da je

njihovo osvobodilno gibanje revolucija, ki zahteva mednarodno priznanje. Etiopska vlada, stara in nova, trdi, da je to le skupina separatistov, ki jih še vedno uradno imenujejo "banditi".

A kratko analizo zgodovinskih dejstev in družbenih odnosov bom skušal podati potrebne elemente za razumevanje novejše zgodovine Eritreje in cilje ELF.

Eritreja je bila italijanska kolonija od leta 189o - 1941. 189o leta etiopski imperij ni obstajal v današnji obliki, zato je pomembno dejstvo, da sta evolucija Eritreje in etiopskega imperija bila simultana zgodovinska fenomena. Iz tega sledi, da je italijanska okupacija Eritreje in Etiopije potekala bistveno drugače. V Etiopiji je bila fašistična okupacija veliko krajša in motena s stalnim odporom. Eritreja je bila veliko manjša, tako da tu odpora ni bilo. Ravno zato je italijanska okupacija etiopsko družbeno strukturo (fevdalno) pustila nedotaknjeno. V Eritreji, ki naj bi bila baza italijanskega kolonializma za napredovanje v Afriko, je skoraj petdesetletna okupacija pustila vidne posledice. Med angleško okupacijo 1942-52 se je ta razlika še povečala. Angleški interes je bil ojačati eritrejsko nacionalno gibanje proti etiopskemu fevdalizmu, ki je želel Eritrejo kot "zgodovinsko" provinco. Prišlo je do lokalnih bojev in močnih nasprotij. Situacija je bila že tako napeta, da so že v OZN morali razpravljati o Eritreji. Po dolgih razgovorih je bil končno sprejet ameriški predlog o federaciji Eritreje z Etiopijo, ki je začel veljati 19. septembra 1952. Ta navidez najbolj demokratična rešitev je bila le krinka imperialističnim interesom. To se je hitro pokazalo. Že konec leta 1952 so imele imeratorske čete popolno kontrolo. Osrednja oblast je takoj odpravila politične partije, delavski sindikat, prepovedala časnike, ukinila eritrejsko zastavo in razveljavila ustavo ter seveda razgnala demokratično izvoljen parlament in vlado.

Desetletja federacije je označilo val terorja, ki je seveda naletel na odpor. V tem času je bilo zaprtih na tisoče ljudi. 1962. leta je bila Eritreja tudi formalno priključena cesarstvu. Pasivni odpor se spremeni v oboroženo borbo; 1965. leta zajame odpor celo deželo ob podpori sosednjih arabskih dežel. Danes eritrejska osvobodilna fronta kljub nevelikemu številu oboroženih borcev dejansko kontrolira celo ozemlje. In to je sila, za katero že sama etiopska vlada priznava, da je proti njej nemočna.

Pogovori, ki jih je etiopska osrednja vlada imela z eritrejsko buržoazijo (z eritrejsko osvobodilno fronto - "banditi", se zgleda ne želijo pogovarjati) niso uspeli. Vojaki vedo, da s silo ne bodo zatrli osvobodilne fronte, zato so skušali s pogovori stvari pomiriti. Toda eritrejska buržoazija ni mogla govoriti le v imenu svojih interesov in je povezana z osvobodilno fronto, v katero so vključeni vsi družbeni sloji. To je

seveda lahko velika nevarnost za mlado gibanje.

Tako vidimo, da s svojih pozicij noče nihče odstopiti. Vlada neka pat pozicija, v kateri obe strani želita s čakanjem zavzeti boljše položaje. Najbolj absurdno pa je, da pravzaprav oboji proklamirajo enake načrte. Agrarno reformo, vzdigniti kulturno raven prebivalstva, demokratizacijo in podobno. A sporazumeti se le ne morejo.

Vojaška vlada zatrjuje, da bi bila samostojnost Eritreje katastrofalna za Etiopijo v političnem in ekonomskem pogledu in se sklicuje na etiopske "patriote" v Eritreji, ki pa jih ni veliko. Eritrejska osvobodilna fronta pa navaja za argumente slabe zgodovinske izkušnje z avtonomiji v okviru Etiopije in zahteva samostojnost. Tu se križa nemalo interesov drugih dežel. Nekatere arabske dežele podpirajo Eritrejce kot muslimansko bazo, v Eritreji se nahajajo vojaške baze in podobno.

Prave formule za rešitev nacionalnega vprašanja nova etiopska vlada ni našla, kar se lahko brez dvoma negativno odrazi na nadaljnji razvoj te dežele. Poleg Eritreje še drugi deli bivšega imperija zahtevajo več svobode in pravice do samoodločbe. Najbolj pereč trenutni problem so somalska plemena in Ogaden.

Današnji položaj v Eritreji je že takšen, da dejansko skoraj že celo področje kontrolira Eritrejska Osvobodilna fronta! Moramo pa poudariti, da tudi v njej samo obstajajo močna nasprotja med pretežno nacionalno-muslimansko usmerjeno večino in bolj razredno usmerjeno manjšino, ki se tudi imenuje marksistična. Ta nasprotja so že izbruhnila tudi v oboroženi obliki in lahko pričakujemo, da bodo še izbruhnila.

Čad

Vojaški udar v deželi Čad v Afriki je bila aprila 1975. Dolgoletnega predsednika - diktatorja je vojska vrgla s trona in ubila. 15 letna vlada predsednika Tomba llbaya (Tombalbaja) je za Čadsko prebivalstvo pomenila revščino in življenje na robu lakote zaradi nekajletne suše in ogromnih davkov. Neverjetna korupcija in teror nad vsemi političnimi nasprotniki. In pa že desetletno osvobodilno gibanje ter boj proti diktatorju.

Republika Čad je velika in malo znana dežela. Neodvisna je od 1960. Nahaja se v centru Afrike. Kolonialne meje so zajele mešanico narodov in religij. Tako je Čad kot vse afriške dežele večplemenska država. Na severu dežele ob sami Sahari, živijo sletlokoži nomadi - Toubousi (Tubusi), ki so po veri muslimani, ukvarjajo se pa z živinorejo. Stotine let so ti nomadi napadali in ropali svoje sosede, črnske Sarahe, prej pogane danes kristjane, ki živijo na jugu dežele. Za časa kolonialne uprave je med tema največjima narodoma vladal prisilni mir.

Toda po neodvisnosti je črnsko prebivalstvo pod predsednikom Tombalbajem dobilo oblast in začelo preganjati muslimane s severa. To je vsekakor "človeško razumljivo", toda nikakor ne pametno za ureditev države, v kateri bi vsi mirno živeli.

Poleg fizičnega nasilja (batine so normalen način kaznovanja, predpisan z zakonom), so postavili že tako revnemu prebivalstvu velike davke. Davke ne pobirajo v Čadu za to določeni uslužbenci, ampak ljudje, ki so ta posel dobili v zakup. Jasno je, da so zakupniki iz tega naredili zelo donosen posel. Neredko s silo poberejo vse, kar lahko odnesejo. Kdor je protestiral je bil zaprt in pretepen. Najbolj so bili kaznovani tisti, ki so se držali svojih plemenskih običajev - turbana in tradicionalnega bodala. Ženske kršilce "zakonov", ki so drugače strogo prekrite so ostrigli in jih prisilili, da so nage tekle po mestnih ulicah.

1965. leta je prekipèlo. Iz majhnih protestov je upor zajel celo deželo. Ustanovljena je Fronta Nacionalne osvoboditve Čada, (FROLINA), ki jo vodi dr. Abba Sdick (SIDIK). Gibanje je hitro doseglo take razsežnosti, da je Tombalbajeva vlada bila že v nevarnosti. Hitro so poklicali na pomoč bivše kolonizatorje - Francoze. Tako so 1968. Francozi poslali svoj ekspedicijski korpus z najelitnejšimi četami - Legijo Tujcev.

Kakšna nasilstva so te čete skupaj s čadsko armado počenjale, ni potrebno naštevati. Seveda je bil največji del represalij nad civilnim prebivalstvom.

Kljub vsemu pa je tudi francosko vojaštvo ostalo brez večjega uspeha in 1972 so francoske čete v glavnem odšle. Ostali pa so še francoski instruktorji. Nemajhno vojaško pomoč dajejo tudi ZDA. Toda glavni podpornik Tombalbaja je postal reakcionarni režim Mobutuja v Kongu - Zaire. Deli kongoške vojske so celo sodelovali v bojih proti FROLINA skupaj s čadsko vojsko in Francozi.

Mobutu je izkoriščal Tombalbaja in Čad kot oporno točko proti naprednemu Arabskemu svetu.

Kljub temu pa je osvobodilno gibanje še vedno močno, predvsem zaradi široke ljudske podpore. Kakšni so cilji FROLINA. Povzemam: FROLINA ni politična stranka. To je politično-vojaška organizacija, ki ima predvsem dva cilja: zrušiti sedanji protiljudski režim v Čadu in namesto njega ustanoviti progresivno, posvetno in ljudsko oblast. Toda tudi tu je prisotna "bolezen", razdrobljenost in medsebojna sprtost raznih struj osvobodilnega gibanja.

Kako se bodo stvari razvijale danes, dve leti po vojaškem udaru, lahko napovedati. Ali bo nova vojaška vlada našla skupen jezik s FROLINA sedaj, ko je diktator zrušen? V to lahko dvomi-

mo že zaradi tega, ker je bila ravno tista, ki je izvajala teror in bila glavna opora Tombalbajevemu režimu.

Ne samo zaradi geografske bližine se nam nujno pokaže določena podobnost z dogajanji v Etiopiji. V obeh deželah sta imela oblast diktatorja, ki sta želela s postopnimi reformami svoje zaostale dežele popeljati na "pot napredka". Oba sta bila v tem neuspešna, oba je zrušila vojska, ki je bila steber njune oblasti. V obeh deželah je močno osvobodilno gibanje potlačenih.

Polisario

Sunki, ki trenutno pretresajo svet, posebno v Afriki in Arabskem svetu, so zasenčili konflikt, ki vlada v tako imenovani Zahodni Sahari, in v katerega so zapleteni na eni strani Maroko in Mavretanija, na drugi strani Polisario - osvobodilna fronta saharskega ljudstva, ki jo podpira sosednja Aližirija.

S sporazumom, ki ga je podpisal Madrid novembra 1975, se je Španija dokončno umaknila iz dolgoletne kolonije - Zahodne Sahare. Toda, če je kdo pričakoval s tem proces dekolonizacije, se je krepko zmotil. Velike sosede so hitro izpolnile praznino kolonialne uprave. 27. februarja 1976 so vojska in uradniki Maroka in Mavretanije prišli in ostali. Kolonizatorja je zamenjal drug okupator. Saharsko ljudstvo ni imelo nobene možnosti, da kakorkoli izrazi svoje želje o nadaljni usodi svoje domovine. Posledice so znane. Saharsko ljudstvo se je, enotno, okupaciju uprlo.

Alžirija, sklicujoč se na resolucijo Združenih narodov, Organizacijo Afriške enotnosti, ter seveda neuvrščene dežele, zahteva, da ima tudi saharsko ljudstvo pravico do samoodločbe in ne priznava tistega, kar je v njihovih očeh le "poteza sile".

Zato podpira fronto Polisario, z orožjem, strelivom, instruktorji za gverilce. Prav tako se v Alžiriji nahaja tudi večje število beguncev, ki so pobegnili pred nasiljem. Njihova preskrba je zagotovljena s pomočjo mednarodnih humanitarnih organizacij.

Marsikdo bi se vprašal, zakaj toliko prepirov okoli kosa Sahare, kosa puščavskega peska? Toda tu so ogromna nahajališča fosfatov, pomembne surovine. Kam bo le-ta sedaj šla, je tudi jasno: večina zahodnih držav tudi odkrito podpira Maroko.

Napadi, zasede, atentati in sabotaže od takrat pojenjujejo. Nedvomno so poročila, ki jih fronta Polisario redno objavlja, napihnjena. Toda tudi o resnični situaciji ne moremo imeti nikakršnega dvoma. Prišla je tudi vest o napadu na glavno mesto Mavretanije. Kraljevske čete Maroka in vojaki Mavretanije, v svoji nemoči, da bi ujeli gverilce, napadajo civilno prebivalstvo. Pri zasledovanju gverilcev večkrat zaidejo na ozemlje Alžirije in s tem kršijo tudi druge mednarodne zakone. Brez dvoma tudi to napetost na tem področju še povečuje.

Tretji kongres fronte Polisario je potekal od 26. avgusta 1976 nekje v Sahari. Četudi je dal prednost oboroženemu boju za osvoboditev Zahodne Sahare, ni zanemarjal tudi diplomatske akcije. Poslal je poročilo poslanice nekaterim šefom arabskih in neuvrščenih dežel. Izvršile so se tudi volitve novega generalnega sekretarja. Mohamed Abdelaziz (star okoli 3o let) je nasledil Mustafo El Uali Essayeda, ustanovitelja in prvega generalnega sekretarja fronte, ki je padel konec junija med napadom na glavno mesto Mavretanije.

Na koncu je kongres pozval tudi maroško in mavretansko ljudstvo z razglasom: "Vrata Polisaria so odprta vsem patriotom teh dveh držav, ki se želijo skupaj z njim boriti proti režimom Nukšote in Rabata." Ta razglas nikakor ni brez odziva, saj so se na primer dva predstavnika progresivnega maroškega gibanja Ilal Aman (Naprej) udeležila kongresa. "Dajemo podporo fronti Polisario proti skupnemu sovražniku" Lahko samo upamo, da se bo takšno sodelovanje.naprednih sil tega dela sveta le še nadaljevalo, da bo preseglo meje Zahodne Sahare, kakor jih do sedaj presegajo, ter zrušilo diktatorski režim Maroka in Mavretanije. Mogoče je Hasan II maroški s svojo okupacijo sprožil sile, ki ga lahko tudi uničijo. Zadnje vesti nam govorijo o silovitem terorju, ki ga kraljeva vlada vrši proti levim silam v deželi. Govorijo nam tudi o vse večji aktivnosti fronte Polisario.

ZAKLJUČEK

Moja nanaliza je tukaj centrirana predvsem okoli usmeritve v tako imenovanih manj razvitih deželah, tisto, kar danes imenujemo "tretji svet". Pri tem smo načrtno zanemarili bolj razvite družbe.

Opisujemo te usmeritve in delamo predvsem na eni hipotezi: na kakšen način se lahko položaj, kakršen je danes in njegov razvoj zaustavi ali celo preusmeri, oziroma spremeni. Tukaj zopet opozarjamo na to, da smo se zavestno omejili in poskušali čim bolj skoncentrirati na področje, ki nas trenutno zanima in presegal le, kolikor je bilo nujno potrebno. Preseglo bi moči in namen tega dela, če bi poskušal še kaj več.

V luči številnih informacij iz mednarodnega dogajanja, je nujno te informacije nekoliko sistematizirati in urediti. Če tega ne storimo, se nam vse kaže le kot popoln kaos ali pa vse gle-

damo iz enega aspekta, npr. spopada med blokoma.

Revolucionarna narodno-osvobodilna gibanja so le najbolj viden del zapletenega odnosa razredne strukture, razrednih nasprotij in razrednega boja, ki poteka danes v deželah "tretjega sveta". Zato ima naše opazovanje in seznanjanje s temu dogodki svoj pravi smisel samo takrat, ko tega tudi ne pozabljamo. Mislim, da pa ni potrebno posebno poudarjati zakaj je ravno v naši družbi takšno znanje potrebno.

OPOMBE:

1 Izšla tudi pri nas v Ljubljani 1961. leta
2 Tricontinental 4/7o
program SWAPO
3 N. Paulantzas: Institucionalizacija kapitalističkih odnosa i država - nacija, V Marksizam u svetu 7-8/74 str. 37
4 Glej zadnje pismo Che Guevare - tudi v srbohrvaškem prevodu
5 J.P.Olivier: Afrika - ko koga eksploatiše, v Marksizam u svetu 4/76, str. 163
6 R.Ledda: Prvo razmišljanje o čilski izkušnji, Teorija in praksa 11-12/73

Hans-Jürgen KRAHL

PRODUKCIJA IN RAZREDNI BOJ

Marxova kritika politične ekonomije ima kot nauk, katerega izjave konstruirajo družbo z vidika njene spremenljivosti, dvojen revolucijsko-teoretičen pomen. Prvič, razkriva zastrte družbene razmere gospostva in napačne zavestne forme. Model tega postopka je blagovna analiza in prikaz fetiškega značaja blaga. Drugič, razložiti hoče družbeno dinamiko, družbeno in zgodovinsko razvojno objektivnost kapitalističnega zgodovinskega toka; revolucijsko-teoretičen pomen te razlage je konstrukcija kapitalistične družbene formacije kot kvazi naravno-zakonitega kriznega sklopa. Kriza velja Marxu za objektiven pogoj revolucionarne situacije. V njej se izražata tisto protislovje in tista kriza, ki sta obudila kapital. Prvotna akumulacija - terористični proces razlaščanja malih zemljiških lastnikov in spreminjanje orne zemlje v pašnike, konstitucija velikih absolutističnih monarhij, katerih zunajekonomska prisila je takrat imela neposredno ekonomsko potenco - je prva kriza, ki je obudila kapital in je enakega tipa kot kriza, ki bo povzročila njegov konec. Kajti kapital je ab ovo obremenjen s protislovjem družbenega dela in privatnega prilaščanja, privatnega dela in že po tendenci s koncentracijo in centralizacijo podružbljajoče se lastnine. To protislovje med podružbljanjem in privatnim prilaščanjem žene kapital v krize in odpira proletariatu možnost, da spregleda norme delovnega časa in presežnega dela, ki so bile v prvotni akumulaciji teroristično ponotranjene, omogoča mu, da zopet doseže spomin na izkoriščanje in s tem spregleda in prebije navidezno samoraslost kapitalističnega razvoja, fetišizacijo, mistifikacijo in postvarjenje.

Vprašanje je, ali je Marx s svojim modelom krize - kajti vsaka kriza mora biti po tendenci zlom kapitala, kot za to vedno znova poskrbi historična reprodukcija kapitala na razširjeni stopnji - vprašanje je torej, ali Marxov model krize dejansko po-

sreduje med kritiko politične ekonomije kot revolucionarne teorije družbe, ki razkriva napačne zavestne forme, in med tistimi kriznimi prekinitvami produkcijskega procesa, naravnimi katastrofami ekonomskega razvoja, ali je bila ta kritika politične ekonomije dejansko posredovana s teorijo revolucije? V pogojih gospostva v poznem kapitalizmu, v skrajno zastrtih razmerah gospostva, katerih zastiranje ne sloni več le na sferi cirkulacije, opremljeni z ideološko legitimacijsko močjo, morajo vsa vprašanja rekonstrukcije revolucionarne teorije in teorije revolucije poseči nazaj k Marxu, problematizirati morajo razmerje med produkcijo in razrednim bojem v Marxovi teoriji samo. Problem, za katerega torej gre, je razmerje produkcije in razrednega boja, razmerje med kritiko politične ekonomije kot kritične teorije kapitalistične produkcije in med historičnim materializmom kot teorijo revolucije in razrednih bojev je postalo problematično. Ta problematika ni zarisana v Marxovi rodovnozgodovinski konstrukciji razmerja med produkcijo in razrednim bojem. Produkcija je princip zgodovine, toda po Marxu in Engelsu je celotna zgodovina tudi zgodovina razrednih bojev. Razredni boj je nasilna in še predzgodovinska pojavna forma tega principa zgodovine. Razredni boj predstavlja vsakokrat tranzitorično fazo prehoda od predzgodovine k zgodovini. Produkcija kot zgodovinski princip ima dvojni značaj dela in delitve dela. Produkcija sploh šele omogoča ljudem, da razvijejo aktiven odnos do narave in pomeni, da so se ljudje zmožni emancipirati na tleh narave do nje same. Produkcija je torej ab ovo opremljena z emancipacijskim indeksom. Kot zgodovinski princip se v tem Heglovem pomenu sploh šele razvije, ko so, prvič, produkcijska sredstva sama privzela značaj produktov, in drugič, ko lastniška razmerja nimajo več podobe osebnega hlapčevstva, bodisi sužnjelastniške, bodisi tlačanske družbe. Ta historični značaj produkcije se prikaže torej šele s kapitalistično družbeno formacijo. Produkcijska sredstva sedaj niso več zemlja, ki jo ljudje niso ustvarili, marveč stroji, ki so jih naredili ljudje sami. Razen tega so le lastniška razmerja tako razosebila, da de-

lavec, neposredni producent, ne pripada več s kostmi in kožo, z dušo in telesom, kot suženj gospodarju ali kot tlačan fevdalcu, marveč prodaja s svobodno delovno pogodbo svojo delovno silo kot blago. Nulle terre sans seigneur, pravi Marx, toda L'argent n'a pas de maitre. Razosebljanja gospostva je prvi korak dejanske emsncipacije. Tvori ambivalentno svobodo delavca, ki je osvobojen osebnega hlapčevstva, tlačanstva, in ki je prost vseh materialnih življenjskih sredstev, tako da ga ta svoboda sili in prisiljuje, da mora prodajati svojo delovno silo kot blago na trgu. Produkcija kot princip zgodovine se, po Marxovi konstrukciji, docela razvije šele s kapitalistično družbeno formacijo, ker so se produkcijska sredstva historizirala in ker so se tudi lastniška razmerja historizirala in razosebila. Toda historični ustroj kapitalistične družbene formacije se permanentno revocira v predzgodovino. Zgodovina sama postvari v drugo naravo kapitalistične družbene formacije. Drugi moment, ki ga razvije Marx, je moment razrednih bojev. Razredni boji, torej nasilje, so gola - in zato odpravljiva - pojavna forma produkcije. Nakazujejo, da produkcija še vedno ni organizirana v svobodnih razmerah, v asociaciji svobodnih ljudi, marveč da imajo produkcijska razmerja sama še značaj predzgodovine. Hkrati pa implicira nasilje razrednih bojev njihovo samoukinitev, tj. vsak razredni boj predstavlja del pretvorbe predzgodovine v zgodovino, kolikor se izteče zmogovito za podjarmljene, ki se uprejo. Nam tu ne gre za to razmerje med produkcijo in razrednim bojem kot ga je Marx rodovnozgodovinsko razvil; razpravljati želimo o treh točkah, ki zadevajo pogoje revolucije in kontrukcijo teorije revolucije v skrajno zastrtih kapitalističnih razmerah gospostva.

1. Razmerje med meščansko in proletarsko revolucijo v Marxovem nauku in s tem vprašanje, ali je lahko Marx izdelal adekvaten historičen pojem proletarske revolucije.
2. Razmerje med družbeno bitjo in zavestjo v Marxovem nauku, ali, ekonomsko-kritično specifirano, razmerje med pojmovno

vrednostno abstrakcijo in njenim postvarjenjem v vrednostno formo, v odnos delitve dela abstraktnega dela, tj., identifikacija ekonomskih kategorij s praktičnimi družbenimi eksistenčnimi pogoji, kot jo Marx izvaja v uvodu k Rohentwurf. Ta druga točka mora torej obravnavati razmerje med družbeno bitjo in zavestjo, vrednostno abstrakcijo in odnosom delitve dela abstraktnega dela, med kategorijo in družbeno realnostjo.[2]

3. Ta točka se nanaša na pojem dela, ki ga Marx razvije v kritiki politične ekonomije, predvsem v Kapitalu in v Teorijah o presežni vrednosti. Problematizira naj, ali je Marx uspel določiti dialektiko dela, namreč družbeno delo, ne samo kot nesrečo uvrednotenja kapitala, marveč tudi kot produktivno silo emancipacije, ki negira kapital, problematizira naj torej, ali Marx dokaže, da predstavljajo produktivne sile kot takšne prav toliko sredstev emancipacije. Tj., ali je Marxu uspelo metakritično integrirati emancipacijsko silo dela v sistemsko-kritični formi v kritiko politične ekonomije in tako razviti posredovalni člen za konstitucijo razrednega boja, revolucionarno subjektivnost organiziranega proletariata?[3]

Ad 1.

Marx izhaja historično pravilno iz stanja stvari, da se revolucije, ki jih opisuje, historično začenjajo še progresivno kot meščanske revolucije, da grozi, da se bodo zaradi faktične moči proletariata in ekonomskega razvoja menjave ter relativno visoke organične sestave kapitala sprevrgle v kontrarevolucionarne in da jih je treba zato transformirati v proletarske. Drugače rečeno: historična situacija, ki jo Marx prikazuje kot revolucionarno situacijo, mora izhajati še iz stvarnega stanja revolucionarnega meščanstva, ki si še ni moglo izboriti politične moči v državi. Čeprav je meščanska družba že relativno visoko ekonomsko razvita kot sistem potreb, tj. kot sistem pravične ekvivalentne menjave in naraščajoče organske sestave ka-

pitala, meščanstvo vseeno še ni docela osvojilo politične moči in mora še odstraniti fevdalne in absolutistične preostanke. Pojem revolucije, kot ga je Marx razvil na podlagi praktičnega zrenja, je tako pridobljen iz tistih revolucij, ki so sledile restavraciji velike francoske revolucije, zopetni pridobitvi dimenzije razrednega boja progresivnega francoskega meščanstva. Francoska realnost revolucij od 1830 do 1871 je postala temeljni model družbeno-revolucionarnega razvoja v 19. stl.. To se pravi, Marx izhaja iz stanja stvari, do revolucije - tako razredni boji v Franciji in kontrarevolucija 18. brumaira Ludvika Bonaparta kot tudi proletarska revolucija francoske komune - historično niso dejstva, ki bi jih ustvaril proletariat, marveč so vnaprej dana z meščanstvom. Marx se sploh ne domisli, da bi navedel subjektivne historično-genetične pogoje nastanka revolucij, oblikovanja razredne zavesti in konstitucije organizacij. Revolucije, razredni boji, so vedno že aktualizirani, nikoli latentni. Meščanstvo je tisto, ki jih producira in proletariat je tisti, ki jim mora transformirati. Marx stoji torej pred problemom transformirati vedno že aktualizirani meščanski razredni boj, vnaprej dano eksistenco meščanske revolucije, v proletarsko revolucijo. To stvarno stanje historičnih revolucionarnih situacij je doživelo v zgodovini modifikacije. Lenin prav tako izhaja iz - pri njem ne docela spoznane - dialektike meščanske in proletarske revolucije, ki je v tem, da naj bi bilo v industrijsko zaostali Rusiji, ki še ni docela šla skozi fazo prvotne akumulacije, čeprav je imela deloma že visokoindustrializirane industrijske obrate, bilo možno že v njenih prvih nastavkih transformirati meščansko revolucijo zoper absolutistični caristično - aristokratski sistem v proletarsko - ob povezavi z velikimi množicami kmetov - pri čemer bi se izognili etablirajoči se, gospostvo zastirajoči meščanski menjavi in s tem meščanskim formam občevanja. Medtem kot v poznokapitalistično zastrtih razmerah gospostva stojimo pred problemom, da moramo transformirati obrambne boje proti fašističnim razvojnim tendencam poznokapitalističnega gospostva v proletarsko revolu-

cijo.

Z oziroma na Marxovo dialektiko meščanske in proletarske revolucije moramo ugotoviti: čeprav Marx pravilno izhaja iz historičnega spoznanja in praktičnega zrenja, da revolucije niso neka od proletariata ustvarjena, marveč od še progresivnega meščanstva vnaprej dana dejstva, v katerih naj bi se lahko zavest proletariata razredno-specifično izoblikovala, pa v enaki meri apriorizira dialektiko meščanske in proletarske revolucije. Drugače rečeno: samoraslo kontingenco in obliko poteka meščanskih revolucij projicira na družbeno bazo revolucij 19. st. Naj Marx v 18. brumairu še tako ugotavlja razliko med meščansko in proletarsko revolucijo, da morajo namreč biti vse meščanske revolucije zavoljo svojega legitimiranja zaklinjanje duhov preteklosti in da se morajo preoblačiti v oblačila preteklih revolucij, tako kot je velika francoska revolucija obudila Rim in se oblačila v preobleko antike, pa vendarle še projicira slepo-samorasli potek meščanskih revolucij na temu poteku ne več ustrezajoč na zavestni ustroj poteka proletarske revolucije. Drugače rečeno: Marx sam ne izpolni svojega deziderata, da se morajo ljudje, tj. proletariat, v socialni revoluciji naučiti delati zgodovino z zavestjo. Dejansko se pri njem razredna zavest uveljavlja kot samorasla spontanost za hrbti in nad glavami proletarcev. Razredna zavest se oblikuje takorekoč po metafizični logiki svetovnega duha. V tej predstavi samih razrednih bojev se podaljšuje heteronomija že druge narave. Vnaprej dana meščanska revolucija zastavlja Marxu pogled na historično-genetične pogoje nastanka in oblikovanja razredne zavesti in razredne organizacije proletariata. Objektivna dialektika protislovij, objektivna oblika poteka deziluzioniranja najprej še z meščanstvom bojujočega se proletariata naj samoraslo izoblikuje razredno zavest. Marxova teorija razrednega boja apriorizira historično dialektiko meščanske in proletarske revolucije v metafiziko razredne zavesti kot svetovnega duha. V interakciji meščana in proletarca - bodisi koeksistirajoči ali koalicijski, bodisi

med seboj bojujoči se interakciji - naj se kot spontano izkustvo izoblikuje razredna zavest. Naj bo ta predstava še tako pravilna, pa je vendarle napačna njena generalizacija, ki jo implicitno in neizrečeno doživi pri Marxu. Ni naključje, da ne zna Marx po propadu republike dela, komune iz leta 1871, revolucijsko-teoretično povedati ničesar več. Kritika gothskega programa apriori izhaja iz dejstva revolucije in opisuje kakorkoli še problematične pogoje transformacije v socialistično in komunistično družbo. Vprašanje geneze revolucije pa v celoti izpade iz refleksije Marxove teorije razrednih bojev. Revolucionarna zavest se nasprotno oblikuje v interakciji z revolucionarnim meščanstvom in skozi frustracije, razočaranja in deziluzioniranja, ki jih mora pretrpeti ideologiji nacionalnosti zapadel proletariat zaradi meščanstva, ki si je končno priborilo oblast. To objektivno dialektika meščanske in proletarske revolucije, ki naj v zadnji instanci razvije objektivne, tj. iz slepe medsebojne akcije ljudi v tej tevoluciji nastajajoče pogoje razredne zavesti, spremeni Marx latentno in neizrečeno v metafiziko. Historična dialektika se transformira v apriorno dialektiko, Proletarska revolucija se po svojem poteku ne razlikuje od meščanske. To razliko pa bi bilo treba določiti glede na način zavesti; meščanske revolucije so primarno politične, veliko bolj ostajajo zavezane drugi naravi, da, one šele konstituirajo drugo naravo, oblika njihovega poteka mora biti kontingentna, medtem ko mora vsebovati potek proletarske revolucije odpravo kontingence in napačne zavesti. Šele v proletarski revoluciji se naučijo ljudje zares z zavestjo delati zgodovino. Marxov program to postavko vsebuje v materialni analizi pa je izginila. To torej pomeni, da prenaša Marx kontingenco druge narave, kot se le-ta razvija v meščanski revoluciji, na potek proletarske revolucije. Zato Marx tudi ni mogel priti do adekvatne teorije razrednega boja glede oblikovanja zavesti in organizacije. Marx spričo historične vnaprejšnje danosti meščanske revolucije, ki se mu nehote spreminja v apriorno transeendentalnost, ni mogel razviti adekvatnega pojma proletarske subjektivnosti

v revolucionarnem razrednem boju; prav tako historično-genetični pogoji nastanka razredne zavesti in organizacije zanj sploh niso mogli postati problem. Še progresivna meščanska revolucija mu zakriva pogled na forme zavesti in praktične oblike poteka socialne proletarske revolucije 19. st. Meščanske emancipacijske predstave niso zato naključno vdrle v politični in historični predstavni svet vsaj nemškega delavskega razreda prav preko pojma pravične mezde. Rezime te prve točke bi bil: pozni Korschov očitek Marxu, da je le-ta še preveč usmerjen na pojem meščanske revolucije, na referenčni okvir francoske revolucije je upravičen. Četudi Marx historično pravilno izhaja iz vnaprejšnje danosti meščanske revolucije, zastavljajoč si problem: kako je treba spremeniti meščanske revolucije v proletarske? pa je v zadnji instanci napačno razrešil ta problem v svoji materialni analizi; nasprotno, potek meščanskih revolucij projicira na potek proletarskih revolucij.
(...)

Opombe

1 Delo je nastalo iz referata, ki ga je imel H.J.Krahl 6.2.197o, tik pred smrtjo, o problemu Marxove teorije krize. Prvi del je naknadno prosto diktiral v magnetofon, drugega in tretjega dela ni več mogel narekovati. Zato dodajamo v opombah 2 in 3 ustrezne pasaže iz "Schullungsprotokolle", oz. iz zapisov tovarišev, da bi nakazali načrtovano smer argumentacije. Ker so predvsem izvajanja o jeziku kot možnem povezovalnem členu med kritiko politične ekonomije in revolucionarno teorijo razrednega boja nadvse problematična, posebej opozarjamo na njihovo začasnost. (Op. izdajateljev)

2 Po Marxu je jezik praktična zavest; nastal je iz delitve dela, je praktična zavest deljenega dela. Iz Marxove teorije pa ni razvidno, kako da je sam lahko spoznal delitev dela lastne družbe, če je bila tudi njegova zavest določena z družbeno bitjo. Če v jeziku in v zavesti niso vsebovani momenti, ki prese-

gajo določitev zavesti z družbeno bitjo, kako lahko potem kritično spoznamo družbo. Kaj pa je moment, ki sega čez določitev zavesti z družbeno bitjo in kako se konstituira? Marx ima objektiven odgovor: konkurenca, pravi, sicer proletarce med seboj izolira, vendar pa jih tudi združuje, spravlja jih v medsebojno občevanje in to združevanje pomeni zmožnost sinteze (prim. Nemško ideologijo, MEW 3, str. 61, op.).
To je objektivna interpretacija, ki pa nečesa ne razloži: kritika politične ekonomije hoče kot revolucionarna teorija razkriti pogoje spreminjanja družbe. Da bi jih pokazala, mora najprej opisati pogoje, ki omejujejo oblikovanje zavesti: napačno zavest. Tako se poglavje o blagu konsenkventno izteka v poglavje o fetišu, kjer so prikazane napačne forme zavesti. Kritika politične ekonomije je lahko zadovoljivo pojasnila določitev zavesti z družbeno bitjo, toda Marxov postulat je vendar, da delajo ljudje zgodovino zavestno, tj., da se razmerje biti in zavesti obrne.

Da kritika politične ekonomije koterevolucionarna teorija razkrivanja gospostva in družbene dinamike ni posredovana s teorijo historičnega materializma kot teorije in zgodovine razrednih bojev, izvira na eni strani odtod, da je za Marxa revolucija vedno že vnaprej najdeno dejstvo. Marx ni po izostanku revolucije po l. 1871 navedel skorajda nobene revolucijsko teoretično relevantne besede. Kritika gothskega programa se spušča v konstrukcijo prihodne družbe, ne pove pa, kako pride do revolucije.

Če pa na drugi strani izhajamo iz tega, da je produkcija kot princip zgodovine delo in delitev dela in da je takorekoč vsa zgodovina zgodovina razrednih bojev - tu analitično ločujem, čeprav je analitično ločevanje ideologija, toda gre za Marxovo ideologijo in za pogoje teorije revolucije - potem ni logično možno posredovati to produkcijo in zavest o produkciji z razrednimi boji. Tukaj vhaja v Marxovo konstrukcijo zgodovine vrzel

in menim, da jo lahko označim kot "jezik". Družina, jezik in delitev dela so po mojem mnenju principi, ki se v zgodovini razvijejo kot zgodovina. Menim tudi - in to sta npr. videla Horkheimer in Adorno v Dialektiki razsvetljenstva - da nastane njezik iz delitve dela, da pa ne more biti zgolj golo zrcaljenje delitve dela, ker drugače ni moč razložiti, kako lahko družbo pravilno spoznamo.

Marx mora tako navesti pogoje, pod katerimi je zavest določena z družbeno bitjo, kajti z družbeno bitjo določena zavest je napačna zavest, kakor mora tudi navesti pogoje, kako lahko z zavestjo določamo družbeno bit. To je nujno za konstitucijo razredne zavesti.

Ne pravim, da stopa jezik kot princip enakovredno poleg pojma produkcije, menim pa, da vsebuje jezik v trenutku, ko se razvijejo blagovna produkcija, menjalni promet in denar, nek moment, ki presega določenost z družbeno bitjo.

Jezik bi bila tako konstitutiven za nek tip delitve dela in sicer za tisti, ki ga označuje abstraktno, blago proizvajajoče delo. Nasprotno je v primitivnih družbah delitev dela in jezikovno obnašanje določeno z družinsko zvezo človeškega obnašanja. To se spremeni, ko menjalni odnosi potisnejo določenost človeškega obnašanja z družinsko zvezo. Če racionalni menjalni odnosi silijo individue v komunikacijo preko delitve dela in menjalnih vrednosti, če je jezik določen z delitvijo dela, potem so jezikovni odnosi, ki proizvedejo znanost, genetični pogoji razredne zavesti. Tega pa Marx ni sistematično navedel kot pogoja za razredno zavest. Determinacija zavesti z bazo je položena v jeziku kot ideologija. Znanstveno spoznanje pa poteka drugače. Če bi ignorirali jezik v tem pomenu, potem bi, prvič ne mogli uvideti, kako lahko Marxov jezik prereše tisto povezanost. Drugič, če je jezik enostransko vezan na delitev dela, potem bi zaradi razrednih pogojev proletariata ne bilo nobene

proletarske organizacije. Tretjič, kategorialne strukture dejanskosti se ne da zapopasti glede na odnos baze in nadstavbe, če zapademo "svetovnemu nazoru", teoriji odraza ontologije.

Jezik služi konstituciji zavestnih form. Jezik je tudi princip zgodovine - kot produkt zavesti se razlikuje od abstraktnega dela.

3 Preveriti moramo Marxov pojem dela. Teza je, da ostaja pojem dela, kolikor je okrajšan na vrednost ustvarjajoče delo, sam še na "stališču kapitala". Če naj ima Marxov pojem dela revolucijsko-teoretičen pomen, potem mora imeti pojem produktivnega dela razredno-teoretične konsekvence. V razvitem Marxovem sistemu je vsebovan omejen pojem produkcije, s tem ko je produktivno delo omejeno na vrednost ustvarjajoče delo. Če je produktivno delo določeno zgolj kot vrednost ustvarjajoče, potem se problematičnost te določitve izkaže denimo pri diskusiji o intelektualnem delu. Marx tu odpravlja dialektiko svojega pojma produkcije, ki le-to določa na eni strani kot produktivno delo, ki nima vrednost ustvarjajoče podobe, kot samoudejanje, na drugi strani pa kot produktivnost kapitala. Tako npr. v "Rohentwurf" kritizira A. Smithovo shematično ločitev dela in kot svobode razumljenega mirovanja; sam interpretira delo kot s seboj samim postavljen smoter in samopostavljanja, kot upredmetenje subjekta in samoudejanjanje in s tem kot podobo svobode v odtujitvi. Shemo asociiranja dela s prisilo in prostega časa s svobodo razume Marx kot moment meščanske ideologije. Temu postavi nasproti dialektiko svobodnega dela in mirne, prostovoljne prisile. Na tem mestu določi torej delo kot emancipacijsko kategorijo.

V pojmu dela bi bilo potrebno razviti posredovanost momentov, ki producirajo kapital in momentov (subjektivno-negirajočih), ki ga destruirajo. Ker delo kot kategorija emancipacije ne vhaja sistematično v kritiko politične ekonomije, pride Marx do "ekonomistične" interpretacije pojma dela, kar ima revolucijsko-teoretične konsekvence za pojem razreda. Njegove razredno

teoretične temeljne kategorije kapitalizma mezdni delavec kapitalisti in zemljiški lastniki niso posredovane s politično agitirajočimi razredi, marveč so v pretežni meri določene glede na objektivni položaj razredov v produkcijskem procesu. Objektivistična določitev razredov z njihovim prištevanjem k produkcijskemu procesu ima dvojno konsekvenco: okrajšavo revolucionarnega subjekta na industrijski proletariat in izpostavo zavestnih kategorij samo glede na konstitucijo razreda za sebe. Če bi bila razvita negacijska, tj. kapital-dsetruirajoča plat dela bi v revolucionarni razred sodili vsi tisti, ki delujejo pri "produkciji nravnosti".

Posledica Marxove "zamude" je, da delavska gibanja niso razvila nobenih konceptov spontanosti, ki bi jih bilo treba npr. razviti ob razhajanju faktično kooperativnih form industrijskega dela in njegove kvalitativne pravne organizacije. Tudi postvarjena produktivnost ima svoje momente samoudejanjanja: po meri svoje razredne organizacije. Navezujoč na to ,da bi bilo treba dialektiko legitimirati in legalnosti prikazati tako, da bi bilo moč za delavsko gibanje razviti lastne emancipacijske kategorije po meri njegove produktivnosti kapital negirajočih momentov. Šele v rekurzu na proletarske emancipacijske kategorije bi bilo moč v proletarskem pomenu spoznati znanstveno delo, mogoče bi bilo opraviti objektivacijo razreda v razredni boj.

Preveden je odlomek Krahlovega članka "Produktion und Klassenkampf" iz knjige H.-J.Krahl, Konstitution und Klassenkampf, str. 384-391.

Prevedel Rado RIHA

Theodor W. ADORNO

REZIME O KULTURNI INDUSTRIJI

Beseda kulturna industrija je bila verjetno prvič uporabljena v knjigi "Dialektika razsvetljenstva", ki sva jo s Horkheimerjem 1947. leta objavila v Amsterdamu. V najinih osnutkih sva govorila o množični kulturi. Ta izraz sva nadomestila z izrazom "kulturna industrija", da bi že vnaprej izključila razlago, ki je pogodu odvetnikom stvari: da gre namreč za nekakšno spontano iz množic samih izraščajočo kulturo, za sodobno podobo ljudske umetnosti. Od takšne umetnosti se kulturna industrija popolnoma razlikuje. Kulturna industrija spenja to, kar je že od nekdaj utečeno, v novo kvaliteto. V vseh njenih vejah se bolj ali manj načrtno proizvaja produkte, ki so prikrojeni potrebam množic in ki v veliki meri sami določajo te potrebe. Posamezne veje so si po strukturi enake ali pa se vsaj prilegajo druga drugi. Skoraj brez vrzeli se urejujejo v sistem. To jim dovoljuje tako današnja tehnična sredstva kot koncentracija gospodarstva in uprave. Kulturna industrija je zavestna integracija njenih odjemalcev od zgoraj. Siloma spravlja skupaj tudi področji visoke in nižje umetnosti, ki sta bili tisočletja ločeni. Na škodo obeh. Visoko umetnost spravlja ob njeno resnost, ker špekulira na učinek, nižjo spravlja z njeno civilizacijsko ukrotitvijo ob tisto neukrotljivo upirajoče se, kar je ta umetnost vsebovala, dokler družbena kontrola še ni bila totalna. Medtem ko kulturna industrija pri tem nesporno meri na zavestno in nezavedno stanje milijonov, h katerim se obrača, pa množica niso tisto primarno, marveč so nekaj sekundarnega, vkalkuliranega - priveski mašinerije. Stranka ni kralj, kot bi nas rada prepričala kulturna industrija, ni njen subjekt, marveč je njen objekt. Besedna zveza množični mediji, ki se je izbrusila za kulturno industrijo, že premešča poudarek proti neškodljivosti. Na prvem mestu ne gre niti za množice niti za komunikacijske tehnike kot takšne, marveč za duha, ki ga vlivajo množicam, za glas njihovega gospodarja. Kulturna industrija zlorablja oziranje na množice za to, da podvojuje, utrjuje in krepi

njihovo mentaliteto, predpostavljeno kot dano in nespremenljivo. Tisto, s čimer bi bilo moč to mentaliteto spremeniti, je popolnoma izključeno. Množice niso merilo, marveč so ideologija kulturne industrije, čeprav bi le-ta prav tako ne mogla obstajati, če se ne bi prilagajala množicam.

Kulturna blaga se ravnajo, kot sta to povedala Brecht in Suhrkamp že pred tridesetimi leti, po načelu svojega ovrednotenja in ne po lastni vsebini in njenem skladnem oblikovanju. Celotna praksa kulturne industrije nezakrito prenaša profitni motiv na duhovne tvorbe. Nekaj tega motiva so te tvorbe vsebovale že, odkar kot blago na trgu preživljajo svoje avtorje. Toda profit so dosegale le posredno, skozi svoje avtonomno bistvo. Kar je pri kulturni industriji novo, je neposreden in nezakrit primat učinka, ki ga sama v svojih najbolj tipičnih produktih natančno preračuna. Kulturna industrija tendenčno odstranjuje - z zavestno voljo razpolagajočih ali brez nje - avtonomijo umetniškega dela, ki je seveda komaj kdaj vladala povsem neomadeževano in ki je bila vedno prežeta s sklopi učinkovanj (Wirkungszusammenhänge). Razpolagajoči so tako izvršni organi in oblastniki (Machthaber). Ekonomsko iščejo ali pa so iskali nove možnosti ovrednostenja kapitala v gospodarsko najbolj razvitih državah. Stare možnosti postajajo vedno bolj negotove zaradi istega procesa koncentracije, ki je s svoje strani edino omogočil kulturno industrijo kot vse prisotno ureditev. Kultura, ki se po lastnem pomenu ljudem ni zgolj vdajala, marveč je vedno tudi ugovarjala zoper zatrdele razmere, v katerih ljudje živijo in ki je s tem bila ljudem v čast, ta kultura se s svojim popolnim prilikovanjem razmeram vklaplja vanje in še enkrat poniža človeka. Duhovne tvorbe kulturnoindustrijskega tipa niso še naprej tudi blago, marveč so vseskozi blago. Ta kvantitativna premestitev je tako velika, da povzroča povsem nove pojave. Končno kulturni industriji ni več treba povsod neposredno zasledovati profitnih interesov, iz katerih je izšla. Ti interesi so se upredmetili v njeni ideologiji, sčasoma so se osamosvo-

jili od prisile prodajanja kulturnega blaga, ki ga je tako ali tako treba požreti. Kulturna industrija prehaja v "public relations", v proizvajanje "good will" nasploh, brez ozira na posebna podjetja ali prodajne objekte. Razpečuje se obče nekritično soglasje, dela se reklamo za svet, saj je sleherni kulturnoindustrijski produkt svoja lastna reklama.

Toda hkrati so ohranjene poteze, ki so nekoč izvorno pripadale premeni literature v blago. Če sploh kaj v svetu, potem ima kulturna industrija svojo ontologijo, ogrodje togo konserviranih temeljnih kategorij, ki jih je, denimo, moč odčitati na komercialnem angleškem romanu s konca sedemnajstega in začetka osemnajstega stoletja. Kar nastopa pri kulturni ideologiji kot napredek, tisto nenehno Novo, ki ga ponuja, ostaja preobleka nekega vedno-istega; povsod zakriva sprememba skelet, na katerem se je tako malo spremenilo kot na profitnem motivu samem, odkar je le-ta zavladal nad kulturo.

Izraza kulturna industrija pri tem ne smemo jemati dobesedno. Nanaša se na standardiziranje stvari same - na primer vsakemu obiskovalcu kina dobro znana standardizacija vesterna - ter na racionalizacijo razširjevalnih tehnik, ne pa strogo na produkcijski potek. Medtem ko se ta postopek o osrednjem sektorju kulturne industrije, v filmu, počasi približuje tehničnim načinom postopka zaradi zelo razširjene delitve dela, vključevanja strojev, ločitve tistih, ki delajo, od produkcijskih sredstev - ta konflikt se izraža v večnem konfliktu med umetniki, dejavnimi v kulturni industriji, in med ukazujočimi mogočniki - so individualne produkcijske forme kljub temu ohranjene. Vsak produkt se obnaša kot individualen; individualnost sama je pripravna za krepitev ideologije, medtem ko se zbuja videz, da je tisto, kar je povsem postvarelo in posredovano, zatočišče neposrednosti in življenja. Kulturna industrija slej ko prej sestoji iz "Uslug" tretjih oseb teh ohranja svojo privrženost do zastarelega procesa kroženja kapitala, do trgovanja, iz katerega je

izšla. Njena ideologija uporablja predvsem zvezdniški sistem, sposojen od individualistične umetnosti in njene komercialne eksploatacije. Čim bolj razčlovečena sta njen pogon in njena vsebina, tem bolj prizadevno in uspešno propagira dozdevno velike osebnosti ter operira s srčnimi toni. Industrijska je ta industrija bolj v pomenu sociološko že dostikrat opazovanega prilikovanja industrijskim organizacijskim oblikam tudi tam, kjer se ne proizvaja - spomnimo naj na racionalizacijo pisarniškega obrata - kot da bi dejansko in v pravem pomenu tehnološko-racionalno producirala. Temu ustrezno so precejšnje tudi napačne investicije kulturne industrije, investicije, ki njene panoge, vsakič prežene z novimi tehnikami, pahnejo v krizo, ki redko vodijo k boljšemu.

Pojem tehnike je v kulturni industriji samo po imenu enak tistemu pojmu v umetniških delih. Ta se nanaša na organizacijo stvari v sebi, na njeno notranjo logiko. Nasprotno pa ostaja kulturno-industrijska tehnika že vnaprej, tehnika razširjanja in mehanične reprodukcije, svoji stvari zato vedno hkrati tudi zunanja. Kulturna industrija ima ideološko oporo ravno v tem, da se skrbno varuje pred polno konsekvenco svojih tehnik v produktih. Živi tako rekoč parazitsko od zunajumetniške tehnike materialne proizvodnje dobrin, ne da bi upoštevala obveznosti, ki za notranjo umetniško podobo izhajajo iz stvarskosti proizvodnje, toda tudi brez ozira na oblikovni zakon estetske avtonomije. Iz tega sledi tista za fiziognomijo kulturne industrije bistvena mešanica streamlinga, fotografske trdote in preciznosti na eni strani ter individualističnih preostankov, ubranosti, prirejene romantike, ki je sama že racionalno disponirana, na drugi strani. Če povzamemo Benjaminovo določitev tradicionalnega umetniškega dela z auro, prisotnostjo nečesa neprisotnega, potem je kulturna industrija definirana s tem, da auratskemu principu ne zoperstavlja striktno nekega drugega principa, marveč da konservira gnijočo auro kot zamegljujočo atmosfero. Tako sama sebi neposredno dokazuje svoj ideološ-

ki nestvor. (Umwesen).

Kulturnim politikom, tudi sociologom, je prišlo že v navado, da opozarjajoč na veliko pomembnost kulturne industrije za izoblikovanje zavesti njihovih konzumentov svarijo pred njenim podcenjevanjem. Kulturno industrijo da moramo jemati resno, brez vsake izobrazbene ošabnosti. Dejansko je kulturna industrija pomembna kot moment danes vladajočega duha. Kdor bi hotel prezreti njen vpliv zaradi skeptičnosti do tega, kar tlači v ljudi, bi bil naiven. Toda opozorilo, da jo je treba jemati resno, spreminja svojo barvo. Zavoljo njene socialne vloge potlačijo nadležna vprašanja o njeni kvaliteti, o resnici ali neresnici, o estetski stopnji posredovanega ali pa ta vprašanja vsaj izključijo iz tako imenovane komunikacijske sociologije. Kritiku očitajo, da se zagrajuje z arogantno ezoteričnostjo. Najprej bi bilo treba označiti dvojni pomen pomembnosti, ki se neopazno vtihotaplja. Funkcija neke stvari, pa čeprav bi zadevala življenje neštetih ljudi, ni nobeno jamstvo za njeno lastno kvaliteto. To mešanje estetskega in njegovega komunikativnega preostanka ne pripelje umetnosti kot nečesa družbenega nazaj na njeno pravo mero z oziroma na domnevno artistično ošabnost, marveč služi dostikrat obrambi nečesa, kar je s svojih družbenih učinkih mrakobno. Pomembnost kulturne industrije v duševnem gospodinjstvu množic nas ne odreši, in še najmanj velja to za znanost, ki se ima za pragmatično, pred razmislekom njene objektivne legitimacije, njenega "na-sebi"; ta pomembnost prav sili k temu. Vzeti jo tako resno, kot to ustreza njeni nesporni vlogi, jo pomeni vzeti kritično resno, ne pa potuhniti se pred njenim monopolom.

Med intelektualci, ki se hočejo spřijazniti s fenomenom in ki skušajo spraviti na skupni imenovalec svoje pridržke do stvari z respektom pred njeno močjo, je običajen - kolikor iz regresije že ne delajo novega mita dvajsetega stoletja - ton ironične strpnosti, češ, saj vemo, kaj je z vsem tem, z ilustriranimi

romani in s konfekcijskimi filmi, z družinskimi televizijskimi igrami, razvlečenimi v serije, s paradami popevk, stolpci za duševne nasvete in horoskope. Vendar da je vse to nedolžno in razen tega demokratično, ker seveda sledi najprej še spodbujenemu povpraševanju. Razen tega da daje tudi vse mogoče blagoslove, saj gre na primer za razširjanje informacij, nasvetov in razbremenjujočih vzorcev obnašanja. Vsekakor pa so informacije, kot to pokaže vsaka sociološka študija o nečem tako elementarnem, kot je stanje politične informiranosti, pičle ali nepomembne, nasveti, ki jih je moč razbrati iz kulturnoindustrijskih manifestacij, pa so banalno prazni ali še huje: vzorci obnašanja so brezsramno konformistični.

Sklicevanje na red nasploh, brez njegove konkretne določitve; na razširjanje norm, ne da bi se morale le-te izpričati v stvari ali pred zavestjo, je nično. Objektivno zavezujoč red, kot ga tvezijo ljudem, ker naj bi jim manjkal, nima nobene pravice, če pravice ne izpriča v sebi in nasproti ljudem; ravno v to pa se noben kulturnoindustrijski produkt ne spušča. Pojmi reda, ki jih vbija kulturna industrija, so vedno pojmi statusa quo. Neizprašano, neanalizirano, nedialektično so predpostavljeni, tudi če za nobenega od tistih, ki jih potrpežljivo prenašajo, nisc več substancialni. Kategorični imperativ kulturne industrije nima za razliko od Kantovega več ničesar skupnega s svobodo. Ta imperativ se glasi: moraš se vdati, ne da bi vedel, v kaj; vdati v to, kar tako ali tako je, in v to, kar - kot odraz njegove moči in vseprisotnosti - vsi tako ali tako mislijo. Z ideologijo kulturne industrije stopi na mesto zavesti prilagajanje: reda, ki izskoči iz nje, se nikoli ne sooča s tem, kar ta red potrjuje, da je, ali pa z realnimi interesi ljudi. Red pa ni nekaj sam na sebi dobrega. To bi bil le kot pravi red. Da se kulturna industrija zanj ne briga, da hvali red in abstracto, dokazuje samo nemoč in neresničnost sporočil, ki jih posreduje. Medtem ko si lasti, da je vodja nemočnih ter le-te slepi s konflikti, ki naj jih zamenjajo s svojimi lastni-

mi, rešuje konflikte samo navidez, tako kot bi jih bilo v njihovem lastnem življenju komaj moč rešiti. V kulturnoindustrijskih produktih zaidejo ljudje v težave samo zato, da, večinoma s pomočjo zastopnikov nekega vseveljavnega kolektiva, pridejo iz njih nemoteno spet ven, da bi v puhli harmoniji soglašali s tistim občim, katerega zahteve so morali najprej izkusiti kot nezdružljive s svojimi interesi. Zato je kulturna industrija izoblikovala sheme, ki segajo na še tako od pojma oddaljena področja, kot je to zabavna glasba, v kateri vendar tudi zaidejo v "jam", v ritmične probleme, ki se takoj razrešijo z zmagoslavjem dobrega takta.

Toda tudi zagovorniki bodo komajda odkrito ugovarjali Platonu glede tega, da to, kar je objektivno, samo na sebi neresnično, tudi subjektivno, za ljudi ne more biti dobro in resnično. Kulturna industrija si ne izmišlja navodil za blaženo življenje niti ne nove umetnosti moralne odgovornosti; gre za opozorila, da je treba ubogati to, za čemer stojijo mogočni interesi. Soglasje, ki ga propagira, krepi slepo, neosvetljeno avtoriteto. Če kulturne industrije ne bi merili, teko kot ustreza to njenemu položaju v realnosti in kot to navidez sama zahteva, ob njeni lastni substancialnosti in logiki, marveč ob njenih učinkih, če bi zares skrbeli za to, na kar se nenehno sklicuje, bi morali vzeti potencial takšnih učinkov dvojno resno. To pa je pospeševanje in izkoriščanje slabosti Jaza, na katero sodobna družba s svojo zgostitvijo moči tako ali tako obsoja svoje nemočne pripadnike. Njihova zavest še nadalje nazaduje. Ni naključje, da lahko v Ameriki od ciničnih proizvajalcev filma slišimo, da se morajo njihovi filmi ozirati na stopnjo enajstletnikov. Vtem, ko to delajo, bi najraje naredili odrasle za enajstletnike.

Z eksaktnim raziskovanjem za zdaj še gotovo niso povsem zanesljivo dokazali regresivnega učinka posamičnih kulturnoindustrijskih produktov. Fantazije polne raziskave bi to lahko gotovo opravile bolje, kot bi bilo pogodu finančno močnim interesentom.

Vsekakor pa lahko brez pomisleka sprejmemo, da nenehno kapljanje votli kamen, ter celo, da sistem kulturne industrije, ker obdaja množice, komajda dovoljuje izogibanje in na nenehno uri iste sheme obnašanja. Samo globoko nezavedno nezaupanje množic, zadnji preostanek razlike med umetnostjo in empirično dejanskostjo v njihovem duhu, razloži, zakaj ne vidijo in akceptirajo vsi skupaj sveta docela tako, kot jim ga kulturna komisija pripravlja. Tudi če bi bila njena sporočila tako nedolžna, kot jih delajo - neštetokrat so to prav tako malo, kot denimo filmski inserti, ki se zgolj s tipičnim karakteriziranjem vključujejo v danes priljubljeno gonjo proti intelektualcem - je stališče, ki ga povzroča kulturna industrija, vse prej kot nedolžno. Če neki astrolog opozarja svoje bralce, naj na določen dan previdno vozijo, to gotovo ne bo nikomur škodovalo, gotovo pa škoduje poneumljanje, ki leži v zahtevi, da je ta vsak dan veljaven in zato neumen nasvet potreboval pomoč zvezd.

Odvisnost in poslušnost ljudi, stičišče kulturne industrije, bi komajda lahko označili bolj zvesto, kot je to storila tista ameriška poskusna oseba, ki je pač menila, da bi težave sodobnega sveta prenehale, če bi le hoteli ljudi preprosto slediti neki prominentni osebnosti. Nadomestna zadovoljitev, ki jo kulturna industrija daje ljudem, medtem ko zbuja ugodje, češ da je svet prav v tistem redu, ki jim ga hoče sugerirati, jih ogoljufa za srečo, s katero jih slepi. Skupni učinek kulturne industrije je neke vrste anti-razsvetljenstvo: v njej namreč postaja razsvetljenstvo, kot sva s Horkheimerjem to imenovala, namreč napredujoče tehnično obvladovanje narave, množična prevara, sredstvo vklenitve zavesti. Kulturna industrija preprečuje oblikovanje avtonomnih, samostojnih, zavestno presojajočih in odločajočih se individuov. Ti pa bi bili predpostavka demokratične družbe, ki se lahko obdrži in razvija le pri doraslih (Mündigen). Če množice po krivici od zgoraj zaničujejo kot množice, potem ni nazadnje kulturna industrija tista, ki jih dela za množice ter jih potem zaničuje in jim preprečuje emancipaci-

jo, za katero bi bili ljudje sami tako zreli, kot bi jo dovoljevale produktivne sile dobe.

Prevedel Rado RIHA

Prevod je bil prvič objavljen v "Zborniku razprav o komunikacijskih sredstvih", ki ga je izdala Služba za študij programa pri RTV Ljubljana.

A. THALHEIMER

O SOCIOLOŠKI METODI

FERDINAND TÖNNIES, Kritika javnega mnenja. Berlin 1922 - Skupnost in družba. Obravnava komunizma in socializma kot empiričnih kulturnih oblik. Leipzig 1887.

ROBERT MICHELS, K sociologiji strankarstva v modernih demokracijah. Raziskovanja o oligarhičnih tendencah skupinskega življenja. Druga razširjena izdaja. Leipzig 1925.

ALFRED VIERKAND, Poraz pozitivizma v nemški sodobni sociologiji. V: L e t o p i s i z a s o c i o l o g i j o, Izd. DR. G. Salomon, II. zv. 1926. s. 66-9o.

"Sicer manjka samo še ena točka, ki pa tudi pri Marxu in meni praviloma ni dovolj poudarjena in v odnosu na to nosimo vsi enako krivdo. Namreč, mi vsi smo najprej težišče položili in tudi morali položiti na izpeljevanje političnih, pravnih in siceršnjih ideoloških predstav in po teh predstavah posredovanih ravnanj iz ekonomskih osnovnih dejstev. Pri tem pa smo zaradi vsebinske plati zanemarili formalno: način, kako te predstave itd. nastajajo (podčrtal A. Th.)"

"To je že stara pesem: na začetku se forma zaradi vsebine vedno zanemari ... vendar bi Vas, za v prihodnje, vendar na to točko opozoril."

F. Engels F. Mehringu, 14. julija 1893

1. Okviri kritike

V sledečih kritičnih opombah o sociološki metodi ne nameravam govoriti o vseh ali o vsaj najvažnejših smereh znotraj sociologije z oziroma na metodo. To bi zahtevalo precej obsežno raziskavo. Omejujem se na to, da vzamem za podlago zgoraj navedene glavne spise F. Tönniesa in Roberta Michelsa. Bistvene poteze sociološke metode najdemo pri teh dveh ravno tako dobro kot pri komurkoli drugemu, in za te poteze nam gre. Od obeh omenjenih je imel F. Tönnies močan vpliv na razvoj sociologije v Nemčiji. Po tem, ko je dolga leta ostal neopažen, se je v zadnjih letih njegova zvezda na nemškem sociološkem nebu visoko dvignila in priznavajo ga za enega med mojstri. To je brez dvoma povezano tudi s tem, da se je sociologija v Nemčiji šele v zadnjih nekaj letih sploh ustalila kot samostojna znanost na univerzah: v nasprotju z n. pr. Francijo, Anglijo in Združenimi državami severne Amerike. O vzrokih tega pojava, ki so tesno povezani z bistvom sociologije, bomo govorili pozneje. Kar se tiče Michelsovega spisa, je imel le-ta vsebinsko močan vpliv na sociologijo. Predmet spisa in njegova obravnava se nam kažeta posebno primerna za ponazoritev bistvenih potez sociološke metode.

Ko govorimo o sociologiji mislimo pri tem vedno le na nemarksistične šole in smeri. To iz dveh razlogov. Prvič, ne obstaja še nobena razširjena šola tistega, kar bi lahko označili kot marksistično sociologijo. Za to obstoje šele pripravljalna dela in začasni osnutki. Drugič, in to je za nas odločujoče: marksistična in sociološka metoda, tako kot se ta v različnih šolah in smereh sociologije dejansko uporablja, sta dva različna, da, naravnost nasprotna si tipa. To bo v sledečem dokazano.

Diskusije in razlakovanja o sociološki metodi so pri neizmerno preudarnih in metodičnih Nemcih zavzele več prostora, kot pa sociološko delo samo. Nemška "temeljitost" mora ja vedno najprej vprašati, če lahko uporabi svoj nos za vohanje. Mi se v ta prepir ne vmešavamo. Ne zanimajo nas točke v katerih se te smeri

razlikujejo, temveč to, kar jim je skupno.

Kot lahko iz zgoraj navedene razprave gospoda Vierkandta povzamemo, pomeni izpostava bistvenega iz enega edinega predmeta, nekaj čudovitega in popolnoma novega: fenomenološko metodo namreč. Pri tem pa se poslužujemo nekega "akta specialnega notranjega zrenja". S tem, ko smo pri Tönniesu in Michelsu poudarili tisto vsakokrat bistveno metodo, bi bili torej "fenomenologi" ne da bi za to vedeli. Vsekakor nas ne veseli malo, da smo za neko stvar, ki je, vkolikor je pravilna, tako stara kot znanost sploh, in za katero sta že Platon in Aristotel v bistvu opravila analizo, dobili tako pompozno, težko izgovorljivo, učeno, ter zato spoštovanje vzbujajoče ime. Nemško rečemo tudi "bistvogledje" pri čemer spreletava skrivnosten srh nemške mistike, mojstra Eckharta, Taulerja, Seusea, J. Böhma. Bistvoglejmo torej!

2. Naloga za marksizem

Sociologija, posebno nemška, je izvrstno zasedla področje, za katerega je F. Engels v zgoraj navedenem delu pisma dejal, da so ga marksisti do sedaj zanemarjali, namreč formalno stran: "način, kako te (ideološke) predstave nastajajo." To bi bila embriologija ideologije v splošnem in posameznih zgodovinskih ideologij v posebnem; nauk o njihovem nastajanju in minevanju. Temu bi se moral pridružiti še nauk o formah ideologij, morfologija, kot nauk o njihovi biti. Raziskovanja Marxa in Engelsa, kakor tudi poznejših marksistov o posameznih zgodovinskih odsekih vsebujejo obilico posameznih opazovanj in pripomb tudi o tem. Nujno pripravljalno delo za nadaljni razvoj raziskave je sistematično povzetje teh posamičnih opazovanj. To bi olajšalo postavljanje vprašanj, odmero njihovega celotnega obsega in njegovo sistematično ureditev.

Naslednje bi bilo potem razširitev vsebinskega področja.

Vrstni red, način in obsežnost vprašanj in vsebinskih področij,

ki jih marksizem vsakokrat zaobjame niso slučajni ali samovoljni. V prvi vrsti so na zavesten način določeni s potrebami proletarskega razrednega boja v določenem času in na določenih mestih. Potreba po sistematični popolnosti mora seveda stopiti začasno v ozadje. Pravimo: začasno, zakaj po zmagi delavskega razreda že v posameznih važnejših deželah in po premaganju glavnih težav gospodarske izgradnje, bo ta zadnja potreba bolj in bolj stopala v ospredje in tudi sile za to se bodo ojačale. Vendar tudi obratno; da bi te sile ustvarili, da bi uveljavili marksizem kot vladujočo metodo in svetovni nazor v neki deželi zmagovitega delavskega razreda, to postavlja praktično zahtevo že določene sistematične popolnosti. Vidimo, da se ta potreba bolj ali manj zadovoljivo že uveljavlja v sovjetski Rusiji.

Na drugi strani pa očitno obstaja tesna zveza med vprašanji formalne strani ideologije in družbenega procesa nasploh ter med potrebami politične prakse delavskega razreda. Kaj so agitacija in propaganda, če ne umetna uporaba ideologije, izpodrivanje razredno tujih ideologij iz glav delavskega razreda in delovnega kmečkega ljudstva in njihova nadomestitev s tistimi, ki odgovarjajo delavskemu razredu. Organizacija je načrtno ustvarjanje družbenih norm oblik ali sil. Boj je njena smotrna in umetna uporaba. Vstaja, na primer, posebej poudarja Lenin v jeseni 1917, je "veščina". "Veščina" ali tehnika pa temelji na znanju, na teoriji. "Zanemarjanje" formalne strani zgodovinskega procesa danes torej ni samo teoretična, temveč tudi praktična hiba.

Vendar to potrebo "sociologija", kot bomo videli, vkolikor upravljajo z njo meščanski učenjaki , nikakor ne zadovoljuje. Spodbude, temelji in metode, so tudi na tem področju tako različne, nasprotujoče, kot na vseh drugih področjih družbenih znanosti.

3. Individualna psihologija kot temelj družbenih form

Tönniesovo delo "Kritika javnega mnenja" temelji na osnovnih poj-

mih, ki jih je izdelal v svojem temeljnem delu "Skupnost in družba". Te pojme je treba preveriti. Za osnovo bomo vzeli prvo izdajo spisa iz leta 1887. Tönnies je odkril v tem delu to, kar je bilo že davno pred njim odkrito: da je meščanski družbi predhodil temeljno drugačen družbeni tip nasprotne vrste. Ta nasprotni tip je imenoval "skupnost" in drugega "družba". Ta dva pojma naj bi bila temeljna pojma ali osnovne kategorije vseh družbenih znanosti. Nato je navedena vrsta značilnosti, ki ta dva tipa ločijo. Bistvo skupnosti obstaja v realni in organski povezavi ljudi, bistvo družbe pa v idealni in mehanični povezavi. Skupnost je trajno in pristno sožitje, družba pa le prehodno in navidezno. "Teorija družbe", pravi Tönnies v 16 l.knjige, "konstruira krog ljudi, ki miroljubno živijo in bivajo drug poleg drugega kot v skupnosti, vendar niso bistveno povezani, temveč bistveno ločeni, in ki ostanejo ločeni kljub vsej povezanosti medtem, ko v skupnosti ostanejo povezani kljub vsem ločitvam". Kot tipičen primer, kako je Tönnies konstruiral zveze na svojem področju, navajamo sledeče: gre za skupnost in njene organe. Sodstvo je izpeljano iz "časti starosti", knezovstvo in vojvodstvo iz "časti moči", duhovščina s "časti modrosti". Izpeljava je torej posredovana s psihološkimi faktorji, in sicer s potezami psihologije posameznika. To pa ne velja le v tem posebnem primeru.

Splošno vprašanje, ki ga moramo postaviti s stališča obeh polarnih družbenih osnovnih pojmov, skupnosti in družbe, je: odkod izvira ta polarizacija, kateri so vzroki vsake od teh družbenih oblik in njihovo zgodovinsko zaporedje? S čim so določene ter povzročene oblike družbene in individualne zavesti? - in za njihovo izdelavo gre v glavnem pri Tönniesu.

Ključ za razumevanje in izpeljavo obeh nam dajo oblike "materialne produkcije". V primeru "skupnosti" so to oblike komunistične, neposredno družbene produkcije. V primeru (meščanske) družbe pa oblike blagovne produkcije ali oblike neposredno individualnega

gospodarstva. Vse bistvene ideološke poteze tako enega kot drugega tipa družbenih oblik lahko nujno in popolnoma izpeljemo iz materialnih osnovnih potez. Najvažnejši srednji člen za te izpeljave je grupacija posameznikov v delu. "Skupinska zavest" izvira tako vsebinsko kot formalno iz ideelnega refleksa skupnega dela. Tukaj ni mesto za to, da bi to v posamičnostih razvili. To se v nobenem primeru ne bi moglo zgoditi na abstrakten način, temveč bi moralo biti izpeljano iz analize ogromnega materiala, ki sta ga etnologija in prazgodovina obelodanila.

Kako pa odgovori Tönnies na vprašanje po izvoru obeh osnovnih oblik družbe, ki jih razlikuje? Odgovarja: "Tako najdejo vsi ti pojmi svojo rešitev in ločitev v teoriji individualne človeške volje, kamor torej vsa ta obravnava stremi". S tem je zaključen prvi razdelek spisa, drugi pa je ravnotako posvečen obravnavi "oblik človeške volje" kot osnovi družbenih oblik.

Toda od kod prihajajo "oblike človeške volje?" Te so dane po naravi, so poslednje analize. Zakaj ena oblika zavesti zamenja drugo? Na to ni odgovora in ga tudi tako dolgo ne more biti, dokler ni prekoračen krog zavesti. Psihološke "razlage" so le v ta namen prirejeni psihološki abstraktni pojmi.

Oblike družbe so razložene iz oblik zavesti, in sicer se zvajajo oblike družbene zavesti na oblike posamične zavesti. Ta je idealistična metoda, in v posebnem metoda subjektivnega idealizma, psihologije posameznika. Tako kot v naravi obstajata dve vrsti slonov, afriški in indijski, tako imamo dve vrsti volje in torej tudi dve vrsti družbene zavesti, torej dve osnovni družbeni obliki. Tekoči zgodovinski zakoni otrpnejo v psihološki naravni zakon, v tem ko vsebinsko polni zgodovinski pojem izhlapi v prazno abstrakcijo. Toda kako je določena psihološka narava ali narava psihologije? Očitno ne obstaja, če ostanem v krogu zavesti, noben drug izvor določil kot psihologija današnjega "normalnega" človeka, člana meščanske družbe. Ta normal-

ni meščan, s svojo normalno zavestjo, postane ključ in normalno merilo vseh zgodovinskih obdobij. To je naravnost resnična skrivnost sociološke metode.

Odlikuje se tudi po svoji plitvi samoumevnosti in filisterski površnosti. S tem ko naredi meščansko zavest za merilo normalnosti, s tem ko jo postavi za temelj zgodovinske raziskave, daje videz, da ostaja brez predpostavk: dejansko je meščanska zavest v tem popolnoma zadovoljena, ker sama zase ni predpostavka". To je le s stališča druge zavesti, torej drugega razreda, delavskega razreda. Da bi prišli v ozadje meščanske zavesti, mora ta prekoračiti krog zavesti in poiskati ključ v meščanski biti, to pomeni v kapitalističnem gospodarstvu.

Kljub temu je sociološka metoda mačka, ki se vrti okoli svojega lastnega repa.

Iz povedanega sledi, kako se sociološka metoda kot znanost o družbi "brez predpostavk zdi sama sebi dvignjena nad zemeljski vrvež in kako si lahko domišlja misijo, da lahko vsem razredom pridiga z višin čiste znanosti moralo in um.

Sociološka metoda je zato posebno prikladna za inteligenco, katere razredni položaj jo pusti stati in nihati na sredi med buržoazijo in delavskim razredom. Ta metoda mora najlaže najti vstop tam, kjer se meščanska zavest največkrat in najbolj trdno čuti kot normalna zavest, torej v Ameriki, Angliji in Franciji. V Nemčiji je sociološka metoda našla odprta vrata po revoluciji 1918: bila je tista, ki je večino delavcev "povzdignila" k meščansko republikanski zavesti, in jih pri tem začasno pustila, buržuja pa spremenila iz hohencolskega "podanika" v republikanskega občana. Pri Tönniesovih konstrukcijah "oblike volje" se ne splača več zadrževati. Omenimo naj samo še da razlikuje med bitno voljo (Wesenwille) kot izvora skupnosti in samovoljo, kot izvor družbe. Od te mučne konstrukcije prav gotovo ne dosti ostalo.

4. Skrivnost javnega mnenja

Tönniesova "Kritika javnega mnenja" temelji na osnovnih pojmih, ki jih je razvil v delu "Skupnost in družba". Tudi metoda je ista, idealistična, posamezno psihološka. Javno mnenje je funkcija "družbe". Njen psihološki izvor je "volilna volja" (Kürwille) (namesto prejšnje samovolje) v nasprotju k "bitni volji". Razlikujemo lahko različna agregatna stanja javnega mnenja, trdo, tekoče in plinasto. Kdo je nosilec javnega mnenja in katere so njene funkcije? Tönnies odgovarja:

"Javno mnenje je duhovni izraz skupne volje, ki se kaže v konvenciji in zakonodaji. Njegov subjekt, ki se torej priključuje družbi in državi kot subjektoma tega mnenja, bi lahko določili kot "publiko" ali točneje, v kolikor gre za vedočo, izobraženo, poučeno publiko, kot "republiko učenih" (Gelehrtenrepublik), ki je po svojem bistvu internacionalna, vendar tudi kot nacionalna umska elita razkropljena po deželi, zbira in zgoščuje pa se v mestih, zlasti v velikih mestih in izobraževalnih središčih ter najraje v glavnih mestih; neredko jo opisujejo tudi kot "inteligenca" ali "intelektualce". Po pravici jo lahko razumemo kot ideelni zbor svêtnikov, ki po svojih zaključkih daje norme, ali natančneje - kar se je resnično večkrat zgodilo - kot sodišče, katerega zaključki ali spoznanja zahtevajo zase ideelno veljavnost sodniških razsodb in predstavljajo, čeprav brez pomoči eksekutive, silo in moč tako čaščenja kot onečaščanja, povzdignjenja kot uničenja, poveličevanja kot obsojanja, ki pa se lahko gibljejo znotraj teh meja tudi kot oprostilen sodbe kot zamolčevanja, kot strpnost. Ti izreki ali spoznanja so javno mnenje v svoji bežni minljivi podobi, po kateri se ga praviloma ocenjuje." (S.77).

Nosilec javnega mnenja je torej inteligenca, "republika učenih."

Ljudska masa, "velika množica", ni nosilec javnega mnenja, ki

je produkt umnega mišljenja, temveč ljudskega razpoloženja = občutkov itd.

"Nasprotno pri veliki množici prevlada površnost mišljenja in vzdraženje z občutki in strastmi, razpoloženje od katerega so odvisna sicer malo utemeljena mnenja; ta se dvigajo kvišku kot zračni mehurčki v kotlu, ki je napolnjen z vrelo vodo." (S.25).

Iz tega sledi: "Tako morajo biti na razpolago določeni vzroki, da bi opravičili domnevo, da je v izidih ljudskega glasovanja enakomerno vključeno tudi javno mnenje." (S.154)

V boju med buržoazijo in fevdalizmom se je javno mnenje postavilo na stran prve. Zakaj? Ker je mestno in napredno razpoloženo. Javno mnenje ima posebno nagnjenje za srednjo linijo. "In medio virtus je eno izmed njegovih volilih gesel" (S.168). "Javno mnenje je v glavnem določeno z vědenjem, mišljenjem in izobrazbo, tako da je gosposki sloj, meščani in moški, kot v povprečju bolj izobraženi, bolj razmišljujoč, da so le-ti tisti, ki jih moramo v prvi vrsti opazovati kot nosilce in subjekte javnega mnenja; pri čemer pa imamo vedno pred očmi zunanjo in notranjo zvezo teh skupin s skupinami, ki so bile orisane kot nosilci in subjekti konvencije in zakonodaje" (S. 228, 229).

Javno mnenje ima individualno lastnino in njeno načelno nedotakljivost "za nekaj čisto naravnega in nujnega".

V Ameriki prevladuje pri oblikovanju javnega mnenja vpliv posedujočih (S.355). V Nemčiji je ideja o konstitucionalnem kraljestvu še del "trdnega javnega mnenja". Republika je prapor proletariata. Če bo torej javno mnenje v Nemčiji prišlo do prepričanja, da je republikanska državna oblika ugodnejša za ohranitev obstoječega družbenega reda kot monarhija, potem se bo, kot v

Franciji, navadilo na republiko. Glede na socializem poroča T.: Antisocialistično javno mnenje torej tudi še danes obstoji. Vendar je njegova moč bistveno zmanjšana" (S.441).

Piščeve misli o prihodnosti javnega mnenja so izredno optimistične. Njen pomen bo rastel v obratnem sorazmerju s pomenom religije v javnem življenju. Vendar tudi javno mnenje samo lahko postane religija, "univerzalna religija človeštva". Vsebinsko prihodnost javnega mnenja ni usmerjena socializmu, temveč k "skupnosti", njegovi predmeti v prihodnosti so: "zmerno izvedljive reforme delovnega prava", zemljiške reforme, stanovanjske reforme, borba proti alkoholizmu, spolnim boleznim in tuberkolozi, higijena zakona in razploditve, zadružništvo, skrb za družinsko življenje. Javno mnenje bo samo "končna religija v tej meri, kot se bo napolnilo z etično vsebino in kot si zadane za nalogo čiščenje le-te". "Prihodnost javnega mnenja in torej prihodnost kulture" je konec koncev "odvisna od prihodnosti znanosti".

V "Skupnosti in družbi" je prišla sociologija še do drugega zaključka. Tukaj stoji na koncu:

"Celotno gibanje pa je moč razumeti tudi po njegovemu primarnemu pojavu, nadaljujočem se v vseh naslednjih kot tendenco prvotnega (enostavnega, družinskega) komunizma in iz njega izhajajočega, v njem utemeljenega (vaško-mestnega) individualizma in s tem uzakonjenega (državnega in internacionalnega) socializma".

Revnost in površnost bode v oči. Tesno je povezana z idealistično-psihološko metodo. Temeljna dedukcija je sledeča: karakterni znak in duhovni temelj "družbe" (v nasprotju do skupnosti) je volja pri kateri prevladuje zvestno mišljenje, "volilna volja" (Kürwille), smotrno mišljenje. Javno mnenje je eno izmed oblik tega smotrnega mišljenja "družbe". Nosilec mišljenja je inteligenca. Potemtakem je inteligenca po bistvu stvari nosilec

javnega mnenja.

Javno mnenje je torej naravno dan organ volje (meščanske) družbe. Njegova zgodovina je naravna zgodovina znanosti in njegovih vplivov na "družbo".

Resnična zgodovina javnega mnenja, njegovega izvora, njegovih oblik in sredstev, njegovega zgodovinskega cilja pade tako pod mizo, zakaj razumljiva je le v zvezi z resnično zgodovino meščanske družbe, zgodovino njene razredne členitve itd. Javno mnenje je ena izmed oblik meščanske razredne zavesti in sicer tisti njen del, ki vstopa v splošno zavest razreda, in ki celo, odvisno od zgodovinskih okoliščin, bolj ali manj na široko posega čez druge razrede. Kako se je, še v naročju fevdalne družbe, to javno mnenje izoblikovalo, katerea sredstva in organi so bili v teh začetkih na razpolago, da bi ga izoblikovali, prenesli na lasten razred in potem še na druge razrede, kako se v zmagoviti meščanski družbi to javno mnenje tvori in prenaša, kako se bori proti razredni zavesti delavskega razreda, katere posebne oblike in organe za ta boj razvija itd.: vseh teh vprašanj Tönnies ne zastavlja in jih sociološka metoda tudi ne more zastaviti, kajti za njo je meščanska zavest in meščanska družba predpostavka, je a priori. Opis ostane zato na površju, analiza nič manj in postavljena razvojna tendenca javnega mnenja je intelektualna muha. Socialni temelj sociološke metode je inteligenca. Torej je dosledno, da se inteligenca s pomočjo posredovanja sociološke metode razkriva kot bodoča vladarica in voditeljica družbe.

5. Namišljen naravni zakon skupinskega življenja (Gruppenlebens)

Obrnimo se zdaj k Michelsu. Njegov predmet je strankarstvo v moderni demokraciji. Njegovo raziskovanje velja predvsem razmerju med voditeljem in vodenimi. Prva izdaja knjige je iz leta 191o. Druga izdaja je izšla 15 let pozneje. Material je komaj pomnožen, metoda in njeni izsledki so ostali isti. Material je

v prvi vrsti vzet iz zgodovine socialdemokratskih partij in sindikatov. Nam gre izključno za to, da preverimo metodo. Nimamo namena izčrpneje govoriti o knjigi. Michels misli, da je našel na osnovi empiričnih materialov, ki jih je zbral, zalogo "novih socialpsiholoških zakonov" in sicer zakone skupnega življenja. Na kratko lahko ta zakon definiramo takole: the few always dominate, vedno vlada manjšina, tudi v demokratičnih organizacijah. Ali povedano učeneje in obširneje: sociološki zakon pogojuje obstoj "imanentnih oligarhičnih potez v vsaki smotrni človeški organizaciji". Pri voditeljih je glavna korenina za razvoj oligarha "podedovani instinkt", težnja, obdržati pridobljeno stanje moči za večno, t.j., podedovati ga. Vodenje pogojuje nadalje tehnično specializacijo voditelja. Temu stoji nasproti pri masi "zmanjšanje občutka odgovornosti". Masa ima potrebo po vodstvu in je nezmožna sprejemati iniciative od drugod kot od zunaj in zgoraj (S.69). "Inkompetenca mas" je v osnovi aksiom, ki ga vodja vedno priznava (S.112). Masa je določena po temnem ekonomskem interesnem nagonu, nosi ta svoj pečat "kot čreda ovac pečat svojega gospoda in mojstra" (S 307).

Učinek tega sociološkega zakona se v delavskih partijah uveljavlja po sledečih poteh:

Pride do "pomeščanjenja delavskih partij" kot učinka organizacije same. In sicer:

1. s pritokom malomeščanov v delavske partije,
2. s tem, da delavska organizacija sama postane ustvarjalec malomeščanskih slojev (partijska in sindikalistična birokracija),
3. s tem, da je zaradi podjetniške solidarnosti sloj borečih delavcev prisiljen, da se osamosvoji (krčmarji, majhni štacunarji itd.)

Ta oligarhičen razvoj se dogaja tudi v sindikalističnih in anarhističnih partijah ter sindikatih.

Posledica: delavska organizacija je vedno bolj imobilizarana, postane sama sebi namen, je nesposobna za revolucijo. Navidezno izjemo tvori Rusija. Vendar "v Rusiji ni dosegla cilja milijonska partija, delavska demokracija, temveč elita odločnih mož v smislu Blanquija" (S. 479). Ruski primer torej ne omaja "prvega zakona oligarhije" (S. 479).

Zakon oligarhije nikakor ne nasprotuje marksizmu: "Formula o nujnosti zamenjave enega vladajočega sloja z drugim in iz nje izpeljan zakon oligarhije, kot vnaprej določene oblike človeškega sožitja v večjih društvih, ta formula materialističnega pojmovanja zgodovine ne ovrže ne nadomesti, temveč le dopolni. Ne obstaja nasprotje med naukom, po katerem zgodovino sestavlja nenehna vrsta razrednih bojev, in tistim drugim naukom, po katerem se razredni boji iztekajo v ustvarjanje novih oligarhij, ki se amalgamirajo s starimi. Nauk o političnemu razredu (? A. Th.) je marksistično nedotakljiv. Zakaj politični razred je vsakokratna rezultanta vsakokratnih razmerij moči, ki se v naročju družbe borijo za izraz, seveda razumljeno v svojem kvalitativnem in ne v svojem kvantitativnem pomenu"(S.499).

Torej lahko socialisti sicer zmagajo, ne more pa zmagati socializem, ki v trenutku zmage svoje vernike preveva.

Do sedaj je bil razvoj oligarhije iz vsake organizacije le empirično pravilo. Ta razvoj postane zakon po analitični določitvi vzrokov. Ti so 1. organiziranje in nastanek kvartelov vodij, 2. generalna umska imobilnost mas, 3. potreba po veljavi in tehnična nepogrešljivost vodje. Vodje, ki nastanejo na začetku spontano, postanejo poklicni, s tem stabilni in "inamovibelni" (neodstavljivi).

Vzroki so torej:

1. deloma psihološke narave, to pomeni, zakonite spremembe duševnega življenja (vodje v teku svojega razvoja);

2. deloma primarni, v skladu z zakoni psihologije organizacije (socialpsihološki zakon).

Zakon oligarhije je "sociološki temeljni zakon". Njemu je podložna vsaka organizacija, ne samo socialistična, temveč tudi liberalna. Socialisti tega ne vidijo zaradi pomanjkljive izobrazbe v psiholoških stvareh. Ta zakon pa ne postane neučinkovit tudi po prevzemu moči z delavskim razredom. "Stvarna nezrelost mase postane jasna iz "bistva" mase. Tudi če je organizirana je kljub temu nasproti svojim nalogam "imanentno inkompetentna, ker je potrebna delitve dela, specializiranosti in vodenja." Oligarhična bolezen ne more biti odstranjene, lahko je le omiljena. Zvišani življenjski pogoji mase povečajo njeno izobrazbo in s tem njeno kritično sposobnost. Zaključek, ki na koncu izhaja iz te zakonistosti je "relativizem vseh znanstvenih in političnih idealov" (S. 512).

Empirična opazovanja Michelsa so v večini pravilna. Nasprotno pa njegova analiza ostaja na površju. Njegov, iz površne analize izpeljan "zakon oligarhije", ki naj bi bil vseveljaven naravni zakon organizacije, je napačen. Tako kot pri Tönniesu je tudi pri Michelsu zadnji vzrok sociološke zakonitosti psihologija, posamezna psihologija "voditelja" plus socialna psihologija "mase". Posamezna zavest in družbena zavest. Na tej meji se analiza ustavi. Vendar zavest, iz katere je vzet zakon, ni abstraktna človeška zavest, temveč konkretno zgodovinsko oblikovana zavest meščanske družbe. Najnaravnejša stvar tega sveta je torej, da analiza iz te zavesti ne more pridobiti nič drugega, kot to kar leži v njej. Posplošitev teh obstoječih dejstev ne pomeni nič drugega kot dvig zavesti, nagonov, občutkov itd. meščanske družbe k abstraktnim občim zakonom za vsa zgodovinska obdobja. S tem je sociološki zakon tavtologija.

Analiza družbene zavesti, razlikovanje tega, kar je v njej zgodovinsko pogojeno, torej minljivo, in kar je splošno človeško,

torej trajajoče, je možno samo s stališča izven te zavesti, torej s stališča zgodovinsko materialistične analize, ki poišče materialne pogoje družbene zavesti. Šele ta metoda dopušča delitev zavesti na zgodovinske sloje, njeno seciranje. Analizi, ki ostane znotraj zavesti, manjka to sredstvo razlikovanja. Ona je idealistična, ne zaradi tega ker je njen predmet individualna in socialna psiholočija, temveč zaradi tega, ker ji je psihologija, zavest, tisto zadnje. Torej ni dopolnitev materialistične analize, temveč njeno polarno nasprotje. Rezultati socialpsihološke analize so prazne, mrtve abstrakcije, zgodovinsko pojmi, katerim je vzet njihov zgodovinski karakter in ki so absolutizirani.

Preverimo sedaj problem, ki ga je obravnaval Michels. Stremljenje vodje po oligarhiji ima čisto določene zgodovinske, materialne predpostavke: razredno družbo, v kateri vladajoča manjšina gospodarsko izkorišča večino in v kateri poseduje tudi monopol nad izobraževanjem, medtem ko je izkoriščana masa od izvorov izobrazbe bolj ali manj odrezana. Če odpravimo te materialne pogoje, potem častilakomnost "vodje" ne bo več imela ekonomskega cilja, funkcija izkoriščanja, ki je karakterno značilnost oligarhije, ne bo imela več predmeta; na drugi strani bo padec monopola nad izobraževanjem odstranil prednost vodje, ki sloni na tem monopolu. Ostalo bo samo vodstvo, ki temelji na nujnosti delitvi dela in naravni različnosti nadarjenosti. "Železni zakon oligarhije" se razkrije kot samovoljna in trivialna posplošitev za vodjo mase obstoječe možnosti, da v razredni družbi, ki temelji na izkoriščanju, prevzame tudi izkoriščevalske in zatiralske funkcije. Da pa bodo zaradi različnih nadarjenosti ljudi vodstvene funkcije vedno obstajala - to je plehkost, ki ne postane globlja, če ji dam ime "zakon".

Isti rezultat se ne pokaže samo, če po poti historične abstrakcije pogledamo naprej čez razredno družbo, marveč tudi, če pogledamo nazaj na družbo brez razredne delitve. Znano je na pri-

mer, da vloga vodenja v neki avstralski hordi ni nič manj kot "oligarhična". "Vodenje" je od avstralske horde do kapitalistične družbe prekoračilo dolgo vrsto razvojnih stopenj in ta razvoj bo v socialistični družbi doživel še vrsto nadaljnih stopenj, ker tudi ta družba ni enkrat za vselej končana, marveč se razvija, vendar razredna družba ni ne vnaprej ne nazaj merilo vseh stvari.

Posebno kar se tiče zgodovine vodstva socialdemokratskih partij in reformističnih sindikatov kot jo predstavlja Michels, so bili specialni pogoji, s katerimi je povezana že zdavnaj analizirani v komunistični literaturi, tako da se lahko zadovoljim le z opozorilom na to.

6. K fenomenološki metodi v sociologiji

S tem je obenem načelno-splošno kritizirana tudi fenomenološka metoda v sociologiji. Ta se lahko še tako dvigne nad "pozitivistično" metodo v sociologiji: njen vzrok in njeni okviri so v principu isti, le da sklicevanje na "bistvogledje" samovolje daje a priornemu zagotavljanju še širše torišče.

Bližjivvzrok za to najdemo naveden pri Heglu, ki o "neposrednemu bistvu" (v tej smeri je mišljen Jakoby) pravi (Enciklopedija 72):

> "Iz tega, da naj bo "neposredno" vědenje kriterij resnice, sledi drugič, da se vse praznoverje in malikovalstvo razglasi za resnico, in dajje upravičena najkrivičnejša in najbolj nenravna vsebina volje. Indijcu ne velja iz tako imenovanega "posredovanega" vědenja, iz umovanj in sklepov krava, opica, ali Brahman, lama za boga. temveč veruje v to: Naravna poželenja in nagnjenje nadalje

polagajo "sama od sebe" svoje interese v zavest, nemoralni nameni se "čisto neposredno" nahajajo v le-tej. Dober ali hudoben značaj izraža "določno bit" volje, ki bi bila v interesih in namenih vedena in sicer "najneposredneje" vedena" [1].

7. Ali je marksistična sociologija možna?

Če preprosto vprašamo, ali lahko in more materialistično-dialektična metoda obravnavati družbene pojave v povezanosti kot objekt povzemajoče znanosti, kot enciklopedija družbenih posameznih znanosti, potem lahko damo na to jasen in pritrdilen odgovor. Vprašanje pa je, če lahko že utečeno ime sociologija, katere metode smo karakterizirali kot historičnemu materializmu nasprotne, prenesemo na marksistično enciklopedijo družbenih znanosti. Mi temu nasprotujemo, potem ko se je "sociologija" dejansko že izoblikovala kot posebna znanost s posebno metodo in z izrazito razredno fizionomijo. Sociologija ni nič brez posebne sociološke metode ali navade. Nasprotujoča in globlja metoda zgodovinskega materializma pogojeuje tudi različne obsege raziskovalnega predmeta, tako kot različno povezavo njegovih delov. Zatorej predlagam, da pustimo sociologijo "sociologom", da pa si razjasnimo, da je, če najzzamenjamo sociološki plevel z boljšim, potrebno krčenje in oranje.

Prevod: B. Lipovšek

---

[1] podčrtal A.Th.

SINOPSISI

> pokazuje "sama od sebe" svoje interese v javnosti, neobrzdani nagon se "čisto spontano" [illegible] v le-tej; [illegible] izraža "[illegible]" volja, ki [illegible] in [illegible] vedenja in sicer "najnaspro-[illegible]" vedenje"[1].

2. Ali je marksistična sociologija možna?

Če preprosto vprašamo, ali lahko in more materialistično-dialektična metoda obravnavati družbene pojave v povezanosti kot [illegible] povezujoče znanosti, kot enciklopedije družbenih posameznih znanosti, potem lahko damo na to jasen in pozitiven odgovor. Vprašanje pa je, ali lahko je [illegible] kot sociologija, [illegible] metoda [illegible] historičnega materializma [illegible], prenašamo na marksistično enciklopedijo družbenih znanosti. Mi temu nasprotujemo, potem ko se je "sociologija" dejansko že izoblikovala kot posebna znanost s posebno metodo in z lastnim razvojem filozofije. Sociologija ni nič [illegible] sociološke metode ali teorije. Nasprotujoča je [illegible] metode zgodovinskega materializma pogosteje tudi različne oblike [illegible] predmeta, tako kot različne povezave [illegible] delov. Zato naj predlagam, da pustimo sociologijo "sociologom", da pa ni pozabljeno, da je, da najpomembnejše sociološki pojavi v bistvu [illegible] kritike in znanja.

Prevedel R. [illegible]
[illegible]

---

[1] podčrtal A.Th.

UDK 575.4(47):141.82

marksizem kot legitimacijska znanost, naravoslovje, stalinizem, ideologija

ŽIŽEK, Slavoj: DRUŽBENA RAZSEŽNOST "LISENKIZMA"

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Izhajajoč iz knjige D. Lecourta Lyssenko, so najprej podane osnovne poteze Lisenkove revizije darvinizma (implicitni finalizem itd.) ter njegove polemike zoper mendelovsko genetiko: v imenu zavračanja posebnih dednih substanc je živi organizem oropan svojih notranjih zakonitosti, postane plastična snov, ki jo je možno skoraj poljubno preoblikovati s spreminjanjem zunanjih okoliščin. To psevdo-znanost, ki spreminja naravo v poslušno orodje biologa-tehnokrata, je treba dojeti kot odgovor na dve konkretni družbeni zahtevi: (1) ona obljublja rešitev družbenega problema (težav sovjetskega kmetijstva) s "čudežnimi" tehničnimi sredstvi, (2) podoba narave, ki jo prinaša lisenkizem, je ideološko-sprevrnjeni refleks dejanskosti družbe Stalinove epohe. Potem ko avtor opozori na polovičnost obračuna z lisenkizmom v SZ (manjka analiza njegovih družbenih korenin), skuša v obliki alternative dveh usmeritev, ki ju v najčistejši obliki predstavljata "kritična teorija družbe" in Althusserjeva šola, nakazati odgovor na vprašanje, kaj lahko. marksizem - v nasprotju z neslavno vlogo, ki jo je odigral "diamat" kot legitimacija lisenkizma - doprinese pozitivnega prirodnim znanostim.

UDK 575,4(47):141.82

Marxismus als Legitimationswissenschaft, Naturwissenschaften, Stalinismus, Ideologie

ŽIŽEK, Slavoj: Die gesellschaftlichen Dimensionen des "Lysenkismus"

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Von D. Lecourt's Buch Lyssenko ausgehend, werden zuerst die Hauptmerkmale der Darwinrevision Lysenkos (der implizite Finalismus usw.) und seiner Polemik gegen die Mendelsche Genetik angeführt: im Namen der Verneinung der besonderen Erbsubstanzen wird der lebende Organismus seiner inneren Gesetzmässigkeiten beraubt und wird zum plastischen Stoff, der man durch die Veränderung von äusseren Umstanden fast beliebig formen kann. Diese Pseudowissenschaft, welche die Natur in ein höriges Werkzeug des Biologen-Technokraten umwandelt, ist als Antwort auf zwei konkrete gesellschaftlichen Forderungen aufzufassen: (1) sie verspricht die Lösung der gesellschaftlichen

Probleme (die Schwieriegkeiten der sowjetischen Landwirtschaft) durch "wundersame" technische Mittel, (2) die Gestalt der Natur, wie sie der Lysenkismus bringt, ist der ideologisch-verkehrte Reflex der gesellschaftlichen Wirklichkeit in der Epoche Stalins. Nachdem der Autor auf die nur halbwegs ausgeführte Abrechnung mit dem Lysenkismus in der SU hinweist (es fwhlt die Analyse seiner gesellschaftlichen Wurzeln), versucht er in der Form einer Alternative von zwei Orientierungen, die heute in ihrer reinster Form durch die "kritische Theorie der Gesellschaft" und durch Althussers Schulle dargestellt werden, eine Antwort auf die Frage anzudeuten, was der Marxismus - im Gegensatz zu der unrühmlichen Rolle, die der "Diamat" als Legitimation des Lysenkismus gespielt hat - Positives den Naturwissenschaften beitragen kann.

UDK 141.7(430) Hegel

Heglova filozofija, jezik, postavljanje enakosti, bit za drugo

ŠEŠERKO, Leo: PROBLEM JEZIKA V HEGLOVI JENSKI REALNI FILOZOFIJI IN V FENOMENOLOGIJI DUHA

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

V Heglovi jenski realni filozofiji, v manuskriptih predavanj k filozofiji narave in duha iz 1805-1806, so važni poskusi, ki olajšujejo razumevanje njegovih poznejših del, tudi Fenomenologije duha. Hegel tu imenuje jezik, kot imena dajajočo silo, vrnitek k bivanju. Obstoji kot neposredna ponotranjenost, in da bi se osvobodila tega enostavnega sebstva, mora stopiti tudi v bivanje, postati predmet in obratno mora biti ta ponotranjenost vnanja. Svet ali narava ni več carstvo slik, ki nimajo bivanja, temveč carstvo imen. Je kot zavest. S tem je postavljeno stališče, od katerega se razvija gibanje zavesti skozi njegove različne podobe. V Fenomenologiji duha začenja Hegel s čutno gotovostjo, da bi ta proces sistematično zasledoval, in pokaže, da je nemogoče reči tisto, kar ta gotovost meni pod to rečjo ali pod tem jaz. Zavest, da bi mogla sebe samo zapopasti v posredovanju, mora zato to stališče zapustiti.

UDK 141.7(430) Hegel

Hegels Philosophie, Sprache, Setzen der Gleichkeit, Sein für Anderes

ŠEŠERKO, Leo: Das Problem der Sprache in Hegels Jenaer Realphilosophie und Phänomenologie des Geistes

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

In Hegels Jenaer Realphilosophie, in den Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, gibt es wichtige Versuche, die das Verständnis seiner späteren Werke, auch der Phänomenologie des Geistes, erleichtern. Hegel nennt hier Sprache, als die namengebende Kraft, Rückkehr zum Sein. Sie ist also unmittelbare Innerlichkeit da, und um sich von diesem einfachen Selbst zu befreien, muss sie auch ins Dasein treten, Gegenstand werden und umkrehrt muss diese Innerlichkeit äusserlich sein, Die Welt oder die Natur ist kein Reich von Bildern, die kein Sein haben, sondern ein Reich der Namen. Er ist als Bewusstsein. Damit ist der Standpunkt gestellt von dem die Bewegung des Bewusstseins durch seine verschiedenen Gestalten sich entwickelt. In der Phänomenologie des Geistes fängt Hegel mit der sinnlichen Gewissheit an, um diesen Prozess systematisch zu verfolgen, und zeigt, dass es unmöglich

zu sagen ist, dass was diese Gewissheit unter diesem Ding oder diesem Ich meint. DassBewusstsein, um sich selbst in Vermittlung begreifen zu können. muss deswegen diesen Standpunkt verlassen.

UDK 141.7(43o) Hegel

filozofija, totaliteta, razlika, svoboda

ŠTRAJN, Darko: FRAGMENTI O HEGLU GLEDE NA VPRAŠANJE OSVOBODITVE

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

V "fragmentih" gre za postavitev vrste vprašanj v zvezi z odnosom do Hegla. Osnovna argumentacija teksta se naslanja na ugotovitev, da Heglova filozofija ni samo o totaliteti, ampak da je sama po sebi neka totaliteta mišljenja, Prav na tem pa temelji možnost postavitve razlike v enotnost te totalitete. Vendar pa ne kakršnekoli razlike, zaradi česar se v prvem fragmentu pričujoči tekst konfrontira s heideggerjansko interpretacijo "Fenomenologije" Wernerja Marxa. V nadaljnem se fragmenti ukvarjajo s Heglovo določitvijo pojma svobode na nekaterih mestih v Fenomenologiji. Končno se tekst še ukvarja s problemom Heglovega pristajanja na prusko državo.

UDK 141.7(43o) Hegel

Philosophie, Totalität, Differenz, Freiheit

ŠTRAJN, Darko: Fragmente über Hegel hinsichtlich der Frage der Befreiung

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

In den "Fragmenten" geht es um eine Reihe von Fragestellung im Zusammenhang mit dem Verhältnis zu Hegel. Die Grundargumentation des Textes stützt sich auf die Feststellung, dass es sich in der Hegelschen Philosophie nicht nur um die Totalität handelt, sondern dass sie selbst an sich eine Totalität des Denkens ist. Eben darauf gründet die Möglichkeit der Setzng einer Differenz in die Einheit dieser Totalität. Jedoch nisht einer beliebigen Differenz, weshalb sich das erste Fragment des vorliegenden Textes in eine Konfrontation mit der heideggerianischen Interpretation der "Phänomenologie" durch W.Marx einlässt. Weiter beschäftigen sich die Fragmente mit der Hegelschen Bestimmung des Freigeitsbegriffs an einigen Stellen in der "Phänomenologie". Endlich beschäftigt sich der Text mit dem pProblem des Hegelschen Abfindens mit dem preussischen Staat (Anpassung an ihn).

UDK 141.82(45):94o.2(45)

zgodovina, revolucija, fatalizem, Croce, delavsko gibanje, II. internacionala

GRUDEN, Peter: O MATERIALISTIČNEM POJMOVANJU ZGODOVINE - ANTONIO LABRIOLA

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Kadar se mišljenje odtrga od svojega substrata, je treba iskati vzroke te odtrganosti v mistificirani praksi. To Marxovo odkritje je avtorju pričujočega sestavka služilo kot moto pri osvetljevanju najpomembnejšega italijanskega marksista v obdobju II. internacionale. Antonio Labriola, ki je dolgo ostal v senci nemške socialdemokracije, nedvomno zasluži natančnejšo analizo. Problem fetišizma, dialektika hlapca in gospodarja, pomen psihologije v ohranjevanju razrednega gospostva - so le nekatera vprašanja, ki so se drugim marksistom izmaknila, Labriola pa prav po tej plati tvori povezavo med Marxom in marksisti našega stoletja. Po drugi plati pa skuša avtor pokazati tisto mejo, ki je Labriola ni mogel preseči in ki obenem predstavlja objektivno mejo njegovega časa.

UDK 141.82(45):94o.2(45)

storia, rivoluzione, fatalismo, Croce, movimento operaio, II. internazionale

GRUDEN, Peter: LA CONCEZIONE MATERIALISTICA DELLA STORIA - ANTONIO LABRIOLA

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Quando il pensiero si distacca dal suo sostrato bisogna cercare le regioni del distacco nella prassi mistificata. Questa rivelazione di Marx è servita all'autore di questa composizione come motto nell'ilustrazione del più importante marxista italiano nel periodo della II. internazionale. Antonio Labriola, che per un lungo tempo era rimasto nell'ombra della democrazie sociale tedesca, merita senza dubio un'analisi più minuziosa. Il problema del feticismo, la dialettica di signoria e servitù, l'importanza della psicologia nella manutenzione del dominio di classe - queste sono solo alcune delle domande, che agli altri marxisti erano sfugite. Labriola proprio dal questo lato significa la connessione tra Marx e i marxisti del nostro secolo. Dall'altra parte l'autore desiderava delineare il confine oltre il quale Labriola non poteva andare e che nello stesso tempo significa.il confine del suo tempo.

UDK 82.09:141.82(45) Gramsci

kultura, praktično-organizacijska podlaga kulture, literarna kritika, vloga literarnega kritika, politično in umetniško, okus

GOMIŠČEK, Toni: GRAMSCIJEVO POJMOVANJE KULTURE IN LITERARNE KRITIKE

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Gramsci pojmuje kulturo enkrat kot "culturo animi", drugič spet kot celoto materialnih in nematerialnih proizvodov človeške družbe. Kultura mora imeti praktično-organizacijsko podlago, mora se samodisciplinirati - v tem procesu igra važno vlogo kolektivni intelektualec. Umetniško (je enako literarno) delo predstavlja splet političnega in umetniškega, zato sta estetska in politična kritika neločljivi del literarne kritike; literarni kritik vrši posredovanje med bralci in umetnikom, njegova funkcija pa je v bistvu vzgojna: kritik je kolektivni intelektualec, ki se bori za novo kulturo, za novo moralno življenje, ki je povezano s prevzemom oblasti s strani delavskega razreda in spremembo vseh družbenih vrednot.

UDK 82.09:141(45) Gramsci

cultura, supporto pratico-organizzativo della cultura, critica letteraria, funzione del critico letterario, politico ed artistico, gusto

GOMIŠČEK, Toni: Cultura e critica letteraria nella interpretazione gramsciana

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Gramsci concepisce la cultura come "cultura animi", pero anche come l'insieme di prodotti materiali e nonmateriali della società umana. La cultura deve avere un supporto pratico-organizzativo, deve autodisciplinarsi - in questo processo l'intellettuale colletivo svolge un ruolo molto importante. Il lavoro artistico (i.e. letterario) rappresenta un insieme del politico ed artistico, ed e perciò che la critica politica e la critica estetica non sono altro che parti integrali della critica letteraria; il critico letterario svolge un ruolo di mediazione tra il publico e artisti, la sua funzione ha del educativo: il critico è l'intellettuale colletico che lotta per una nuova cultura, per una nuova vita morale, il che è connesso con la presa del potere politico da parte della classe operaia ed il cambiamento di tutti valori sociali.

UDK 141.82(497.12):16o.1(497.12)

formiranje, formaliziranje, teorija,mmetateorija, glosematika

HRIBAR, Tine: FORMIRANJE IN FORMALIZIRANJE

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Formaliziranje predpostavlja korespodenčnost med izrazi običajne govorice in med izrazi formalnega jezika. Formalni jezik tvori alfebetarij in sistem pravil formuliranja; pri tem služi kot osnova formaliziranja interpretacija formalnega jezika, ki nelogične temeljne pojme prevaja v metagovorico. Da bi mogli konstruirati ekzaktne metateoretične izjave, se v metateoriji poslužujemo eksaktnih pojmov, ki se nanašajo na teorijo. Vendar je teorija nujna predpostavka metateorije: tudi metateorija, npr. metamatematika je del teorije. Ni nikakršne metateorije kot take. Druga vsebina: glosematika (Hjelmslev) in formaliziranje, matematika in metamatematika, čista struktura glasbe itd.

UDK 141.82(497.12):16o.1(497.12)

Formung, Formalisierung, Theorie, Metatheorie, Sprachwissenschaft

HRIBAR, Tine: FORMUNG IN FORMALISIERUNG

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Eine Formalisierung stellt eine Korrespondenz zwischen Ausdrücken der Umgangsspreche und Ausdrücken einer formalen Sprache her. Die Formale Sprache ist durch ein Alphabet und ein System von Ausdrucksregeln gegeben, eine Interpretation der formalen Sprache, die die nichtlogischen Grundbegriffe in die Metasprache übersetzt, dient dabei als Grundlage der Formalisierung. Um exakte metatheoretische Aussagen machen zu können, benötig man exakte Begriffe, die sich auf Theorien beziehen. Aber eine Theorie ist die notwendige Voraussetzung: auc eine Metatheorie ist ein Teil der Theorie. Es gibt keine Metatheorie als solche. Die weitere Inhalt: die glossematische Sprachwisenschaft (Hjelmslev) und Formalisierung, Mathematik und Metamathematik, die reine Struktur der Musik usw.

UDK 342.7:141.82(497.12)

politični sistem, človek, državljan, človečanske pravice, naravnopravna filozofija, blokovski interesi

RUPNIK, Janko: NARAVA TEMELJNIH PRAVIC IN SVOBOŠČIN V NEKATERIH USTAVNIH DOKUMENTIH IN DEKLARACIJAH MEDNARODNEGA ZNAČAJA

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

V prispevku avtor obravnava zgodovinsko nastali položaj človeka in državljana v družbi in političnem sistemu. Zgodovinsko se je položaj človeka oz. državljana v novejši dobi najprej izoblikoval v Angliji. Idejno utemeljitev pa je dobil v naravnpravni filozofiji, ki je trdila, da so človeku določene pravice prirojene. Iz tega izhaja nauk, da ima vsak človek nekatere temeljne pravice, ki mu jih ne more država omejevati. Danes vsi demokratični politični sistemi priznavajo človekovo nedotakljivost ter osebno in duhovno svobodo. Takšno idejno izhodišče, da so človeku določene pravice prirojene, je prevzela tudi splošna deklaracija pravic človeka iz l. 1948, ki jo je sprejela tudi Generalna skupščina OZN. Tudi nekateri novejši dokumenti, med drugimi tudi helsinška sklepna listina, izhajajo iz takšnega naravnopravnega pojmovanja človeka. Avtor meni, da so to univerzalne vrednote človeštva, čeprav so postavljene na idealistični svetovni nazor. Škoda pa je, da se skušajo ti ideali človeštva izkoriščati za ozke blokovske interese.

UDK 342.7:141.82(497.12)

Political system, man citizen, human rights, natural law philosophy, bloc interests

RUPNIK, Janko: THE NATURE OF THE BASIC RIGHTS AND LIBERTIES AS EXPRESSED IN SOME CONSTITUTIONAL DOCUMENTS AND DECLARATIONS OF INTERNATIONAL IMPORTANCE

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

The article deals with the historically formed position of man and citizen in the society and political system. In the New age, the position of man and citizen was historically first formed in England. It was ideologically grouded in the natural law philosophy wich maintained that certain rights of man were inborn. Hence the concept about certain basic rights of man that cannot be restricted by the state. Today, all the democratic political systems recognize the integrity of man and his personal and spiritual freedom. Such an ideological starting point was adopted also by the Declaration of Human Rights from 1948 that was ratified by UN General Assembly. Some recent documents, among ot-

hers the Helsinki Resolution, are based on such natural law concept of man. The author believes that these are universal values of mankind even if put on the idealistic conception of the world. It is a pity, however, that, these ideals of mankind are subjekt to exploatation for narow bloc interests.

UDK 34.001.1(497.12):141.82(497.12)

pravo, teorija, pravna filozofija

ŠTRAJN, Stanko: PRISTOPI K TEORIJI PRAVA - v jugoslovanském pravu

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Ena največjih (če ne sploh največja in bistvena) pomanjkljivost vsakršnega pozitivizma v katerikoli znanosti je pomanjkanje kritične avtorefleksije te znanosti. Pri pisanju teksta nisem pozabil na staro (danes nemara že nekoliko romantično obarvano) krilatico: "Univerza mora biti kritika družbe." Tekst ne nudi kritičnega vrednotenja pojavnosti prava pri nas, saj je šele priprava (uvod) v študij pravne filozofije v kontekstu njene uporabnosti v praksi. Žal je naša pravna teorija mnogo manj originalna kot naša pravna in družbenopolitična praksa. Zato je raziskava na teoretskem področju prava še kako akturalna, zlasti če vemo, da je odmiranje prava in države eden glavnih (če že ne glavni sploh) pogojev za prehod v komunizem. Želel bi, da bi bil ta tekst drugačen - vendar to ni mogoče, dokler bo MINERVINA SOVA ostajala nočna ptička.

UDK 34.001.1(497.12):141.82(497.12)

Recht, Theorie, Rechtsphilosophie

ŠTRAJN, Stanko: Zutritte zur Rechtstheorie im jugoslavischen Recht

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 21-22/1977

Einer der grössten und wesentlichste Mängel wenn nicht schon der grosste eines jeglichen Positivismus in jeglicher Wissenschaft ist das Fehlen einer kritischen Selbstreflex in dieser Wisenschaft. Beim Verfassen des Textes vergass inc nicht auf die alte (heute vieleicht schon etwas romantisch klingende) Redeweise: "Die Universität soll die Kritik der Gesellscaft sein." Der Text gibt keine kritische Bewertung der Erscheinung des Rechts bei uns, da er erst eine Vorbeibereitung (Einführung) fürs Studium der Rechtsphilosophie im Kontext ihrer Verwertbarkeit in der Praxis ist. Leider ist unsere Rechtstheorie weit weniger originell als unser rechtliche und gesellschaftliche Praxis, darum ist eine Untersuchung auf dem Theoriegebiet des Rechts besonders aktuell, vor allem wenn wir wissen, dass das Absterben des Rechts und des Staates eine der hauptsächlichen (wenn nicht schon die hauptsächliche) Bedingungen des Übergangs zum Kommunismus ist. Ich Wünschte, der Text wäre anders, doch ist dass unmöglich, solange Minervas Eule ein Nachtvögelchen bleibt.

UDK 323.001.1:141.82(497.12)

revolucionarna gibanja, dekolonizacija, razredna struktura, t
tretji svet

JUŽNIČ, Primož: POSKUS SISTEMATIZACIJE REVOLUCIONARNIH GIBANJ KI SE BORIJO Z NASILJEM

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
21-22/1977

Revolucionarna gibanja tretjega sveta so obravnavana kot eden pomembnih pojavov sodobnega sveta, ki izhaja iz nakopičenih razrednih nasprotij v tem delu sveta. Pogled na ta problem se manj dotika problema "klasičnih" mednarodnih odnosov in obravnava bolj dogajanja znotraj samih družbenih sistemov teh dežel in možnosti njihove sistematizacije, ki bi jo tudi terjala ogromna količina informacij o teh dogodkih, katere pa niso ustrezno osmišljene.

UDK 323.001.1:141.82(497.12)

Revolutionäre Bewegungen, Dekolonialisierung, Klassenstruktur, dritte Welt

JUŽNIČ, Primož: Systematisierungsversuch der revolutionären Bewegungen, die mit Gewalt kämpfen

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
21-22/1977

Die revolutionären Bewegungen der dritten Welt werden als eine bedeutende Erscheinung der gegenwärtigen Welt beschrieben, die aus den angehauften Klassengegensätzen in diesem Teil der Welt hervorgeht. Die Betrachtungsweise dieses Problems bezieht sich nicht so sehr auf das Problem der "klassischen" internationalen Beziehungen als auf die Gescheihnisse innerhalb der Gesellschaftssysteme dieser Länder und auf die Möglichkeitsihrer Systematisierung, die auch von einer grossen Menge von Informationene über diese Ereignisse verlangt wird.