

**DESET
FILOZOFSKO-
SOCIOLOŠKIH
SPISOV**
Veljka Rusa



Uredila Niko Toš in Andrej Rus

E-DOKUMENTI SJM

**DESET
FILOZOFSKO-
SOCIOLOŠKIH
SPISOV**
Veljka Rusa,
1957–1964

Uredila Niko Toš in Andrej Rus

DESET FILOZOFSKO- SOCIOLOŠKIH SPISOV VELJKA RUSA, 1957–1964

Uredila Niko Toš in Andrej Rus

1. elektronska izdaja

Izdajatelj in založnik:

Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK
Kardeljeva ploščad 5, Ljubljana

Zbirka:

E-Dokumenti SJM 13

Urednik:

Slavko Kurdija

Likovna oprema:

Polonca Mesec Kurdija



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-
Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. / This work is licensed
under a Creative Commons AttributionShareAlike 4.0 International License.

Dostopno prek: <https://knjigarna.fdv.si/> in www.cjm.si

DOI: 10.51936/9789612950125

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 101742339

ISBN 978-961-295-012-5 (PDF)

Kazalo

»Mladi Rus« - na prehodu iz filozofije v sociologijo in o času, ko so nastajali spisi in knjiga

Niko Toš 7

PROLEGOMENA

Revija Perspektive in Teorija in praksa

Veljko Rus 17

Reificirani marksizem 20

Osnovno izhodišče; visoko demokratična
in visoko integrirana družba 21

Pomen visoko integrirane in visoko demokratizirane
družbe za dežele v razvoju in posebej za Jugoslavijo 25

Institucionalizacija konfliktov
ali brezkonfliktna integracija? 29

Pogoji, oblike in ravni institucionaliziranja
opozicionalnih tenzij 31

Stanovnikov reificirani marksizem 35

Socializacija plana in trga 44

Postscriptum 46

DESET FILOZOFSKO-SOCIOLOŠKIH SPISOV *Veljka Rusa*

Prvi spis (1957)

Ustvarjalnost in svoboda 51

Drugi spis (1958)

Svoboda in čas 67

Načelo ravnovesja 67

Kritika metafizičnega dogmatizma 76

Nivelacija vrednot 80

Zahodna demokracija 84

Tretji spis (1960/61)

O etičnih problemih graditve komunizma 89

Svobodno in proizvodno delo 90

A. Prvi kriterij proizvodnega dela: graditev materialno tehnične baze komunizma	94
B. Drugi kriterij proizvodnega dela: proizvodnja izobilja konzumnih predmetov	104
Grobi materializem dela in prosvetljenska funkcija etike	110
Prireditve etike dani obliki proizvodnega dela	113
A. Dolžnost kot kategorija komunistične etike	113
B. Usklajevanje individualnih in splošnih interesov ali utilitarna harmonija	121

Četrty spis (1960/61)

Liberalizem – marksizem	135
--------------------------------------	-----

Pety spis (1960/61)

Socializem in lastništvo	157
Zastavitev vprašanja	157
Lastnina in svoboda	159
Pojem lastnine	160
Ugodje kot oblika lastništva	161
Popredmetenje – način realizacije lastništva	162
Temeljni paradoks lastništva	163
Konstruktivizem kot lastniški aktivizem	164
Uničevanje kot avtentična oblika lastništva	166
Fenomenologija lastniške paradoksalnosti	167
Odnos lastniškega subjekta do sebe samega	171
Prostor in čas lastniškega subjekta	174
Alienacija in objektivacija sta v lastništvu istovetni	176
Svoboda lastniškega subjekta	180
Socializem in lastništvo	184
Lastniški anahronizmi naše družbe	185
Lastništvo in samoupravljanje	188

Šesti spis (1961/62)

Perspektive in antiperspektive samoupravljanja	191
Uvod	191
Anahronizem	193
Neuresničena možnost	199

Možnost degeneracije	209
Perspektive	216
<i>Sedmi spis (1961/62)</i>	
Sociološka problematika gospodarskih organizacij	219
Življenjski pomen dela	221
Osvoboditev človekovega dela	233
<i>Osmi spis (1962/63)</i>	
Neresnične dileme in resnična dilema	253
Način obravnave ne ustreza predmetu	253
Kdo je in kdo ni eksistencialist	261
Neresnične dileme in resnična dilema	268
<i>Deveti spis (1962/63)</i>	
Falzifikat samoupravljanja	283
<i>Deseti spis (1963/64)</i>	
Simbioza dela in lastništva	311
ŠTUDIJA OB KNJIGI	
Svoboda, lastništvo in delo v postlastniški družbi	
Andrej Rus	327
Svoboda in kritika liberalizma	329
Lastništvo in svoboda	332
Vizija nove družbe	336
Privatizacija družbenih dejavnosti kot odprava lastništva	341
OCENI KNJIŽNEGA DELA	
akad. prof. dr. Tine Hribar	345
prof. dr. Darko Štrajn	349
STVARNO IN IMENSKO KAZALO	353



»Mladi Rus« na prehodu iz filozofije v sociologijo – in o času, ko so nastajali spisi in knjiga

Niko Toš

Seveda sem poznal zgodbo o Reviji 57 ter reviji Perspektive s konca petdesetih let ter vlogo in usodo Veljka Rusa v njej. Šele v začetku devetdesetih, ob osamosvojitvi, z Demosom, je spomin na ta čas vzvaloval ponovno, nastajali so zapisi, analize, raziskave in knjige (Kreft, 1989; Repe, 1990; Gabrič, 1995; Kermauner, 1995, 1996; Velikonja, 1996), ki ostajajo bolj na površju, na ravni političnih scenografij in prikazovanja političnih kontekstov, ne poglobljajo pa se v vloge udeležencev in njihove ustvarjalnosti. Veljko Rus je bil v svoji samoniklosti in čistem izpovedovanju svojih dognanj in spoznanj tudi tri desetletja po tem, poleg redkih priznanj, še vedno deležen grobih zavračanj in odklonitev. Vsebinska plat zgodbe o obeh revijah s prehoda petdesetih v šestdeseta leta je izpisana v Veljkovih filozofskih in socioloških razpravah, njihovo bistvo pa je ostalo zakrito in neovrednoteno.

Ideja o knjigi. Ko sem ob pripravi in urejanju knjige Veljko Rus v pogovoru z javnostjo (Toš, 2020) pregledoval njegovo osebno bibliografijo, sem odkril tri enote, ki korespondirajo z njegovim zgodnjim družbenokritičnim raziskovalnim snovanjem, izpisanim v razpravah, objavljenih v obeh revijah. In sicer: prvo enoto v njegovi osebni bibliografiji, iz leta 1961, razpravo *Perspektive in antiperspektive samoupravljanja II.* (*Perspektive*, letnik II/14); druga taka enota v njegovi osebni bibliografiji je spis: Slavko Podmenik, 1965, *Različne perspektive: primerjalna kritična analiza logike in miselnosti Veljka Rusa v reviji Perspektive* (*Visoka šola za politične vede*, razmnoženo, interno, 185 strani); tretja enota pa je zapis Veljka Rusa pod naslovom: *Revija Perspektive in Teorija in praksa* (TiP, 2004, letnik 41/1–2). Osebna bibliografija Veljka Rusa torej zabeleži le eno enoto izmed mnogih iz obdobja njegovega snovanja v okvirih Revije 57 in *Perspektive*. Beleži tudi njegov neobjavljeni odgovor na polemiko, ki jo je sprožil z razpravo *Simbioza dela in lastništva* (1964), v kateri je odgovoril na v *Teoriji in praksi* objavljeni kritiki Janeza Stanovnika (1964) in Matevža Krivica (1965) in jo je ta revija, z večdesetletno zamudo, objavila v jubilejni številki, ob 40-letnici izhajanja. In končno se je v njegovi osebni bibliografiji znašel spis filozofa Slavka Podmenika, obsežno marksistično-dogmatsko in ideološko-politično pisanje, kritika vseh razprav Veljka Rusa, objavljenih v reviji *Perspektive* v letih 1961–1964. Ta spis, objavljen kot razmnožek na takratni Visoki šoli za politične vede, označen »za interne potrebe«, za potrebe naročnikov kritike, je seveda ostala brez odmeva v javnosti. Na to dogmatsko podkrepljeno kritiko po že izrečeni in izvršeni politični obsodbi avtorja in njegovi izločitvi iz akademskega in raziskovalnega okolja Veljko Rus seveda ni odgovarjal.

Šele ta tri »razkritja« skupaj so me spodbudila k branju vseh razprav, ki jih je Veljko Rus objavil v *Reviji 57* v letih 1957–1958 ter v reviji *Perspektive* v letih 1960–1964 – in so vse zbrane v tej knjigi. Pred tem sem imel kar nekaj težav pri dostopu do obeh revij oziroma separatov, v katerih so bile objavljene.

* * *

Ocena knjige. Ni dovolj, če rečem, da so me razprave, ki jih je pisal »mladi Rus«, presenetile po svoji aktualni tematizaciji, semantični kultiviranosti, po izjemni teoretski utemeljenosti in konsekventnosti ter po svoji odzivnosti na družbena in poklicna okolja, v katera je bil prepo-stavljan. Prevezla me je misel, da bi Veljku Rusu posthumno sestavili knjigo razprav, ki jih je zapisal v tem oddaljenem času. Iskal sem podporo – in jo dobil, pa tudi zadržana mnenja niso izostala. Podporo za idejo o knjigi sem dobil od dveh brez dvoma najbolj kompetentnih slovenskih filozofov, Tineta Hribarja in Darka Štrajna, ki ju hkrati označujeta izrazita družbena angažiranost in kritičnost. In prav to sta odliki, ki jim sledi Veljko Rus skozi vsa desetletja svojega delovanja.

Tako je Tine Hribar v svoji oceni (Hribar, 2019) zapisal, da že prvi članek v naboru pod naslovom *Ustvarjalnost in svoboda* začrtuje usmeritev obeh revij, da gre za »programski zapis generacije tedaj mladih slovenskih intelektualcev«, kar izraža povezanost umetnikov in mislecev, vezanih na ustvarjalnost in zavezanih k svobodi ... Kot pravi, je Veljko Rus ta intelektualna izhodišča razvijal in stopnjeval ter konkretiziral od razprave do razprave v člankih o svobodi in času, v polemikah o etičnih problemih komunizma, o razmerju med liberalizmom in marksizmom, o razmerju socializma in lastništva, o perspektivah in anti-perspektivah samoupravlja ter o socioloških problemih gospodarskih organizacij ... Ta konkretizacija je po Hribarjevem mnenju Veljka Rusa iz filozofije vse bolj usmerjala v polje sociologije in tako v njegovo vse globlje poseganje v politiko in nujen konflikt s partijskim režimom. Po njegovi oceni je v razpravah *Falsifikat samoupravljanja* ter *Simbioza dela in lastništva* podana podlaga in nakazana smer vsega nadaljnega Rusovega sociološkega delovanja.

Darko Štrajn (Štrajn, 2019) je v svoji oceni zapisal, da se je Veljko Rus s svojimi spisi iz najzgodnejšega obdobja – in seveda z vsemi kasnejšimi – v slovensko družbo in kulturo umestil kot intelektualec in mislec na

ravni sodobnikov, kot so bili Pierre Bourdieu, Ulrich Beck, Anthony Giddens in drugi. Rusa obeležujeta misel, ki je vselej teoretsko utemeljena, in analiza, ki je zainteresirana za empirično evidenco ter za kontekstualizacijo dejstev. Njegova življenjska pot se je spričo političnih okoliščin, v katerih je deloval, seveda bolj ali manj razlikovala od izrazi-tejših akademskih življenjskih karier omenjenih zahodnih sodobnikov. Dodaja, da zamišljena knjiga, ki vsebuje zapise iz časa, ko je avtor svoje znanstvene poglede šele oblikoval in se soočal z družbenimi okoliščina-mi časa, pomeni več kot zgolj zaokrožitev razumevanja njegove vloge v naši sociologiji in filozofiji. Iz različnih posamičnih izdaj revij zbrana besedila, strnjena v knjigi, pokažejo evolucijo mišljenja in dinamiko konteksta, v katerem se je to mišljenje oblikovalo ... in nakažejo ves kasnejši razvoj njegove družboslovne misli in analize.

In tako se mi je v celoti potrdil prvotni vtis: skozi desetletja zakrite zgod-nje razprave Veljka Rusa so vredne današnje objave. In zato so zbrane in objavljene v tej knjigi. Res je, da se pri odločitvi o ureditvi knjige nisem mogel opreti na Veljkovo presojo. Pri ureditvi knjige pa se mi je pri-družil Veljkov sin, sociolog Andrej Rus, ki je zapisal razpravo Svoboda, lastništvo in delo v postlastniški družbi, ki je objavljena v zadnjem delu te knjige. Dejstvo, da je Veljko Rus po štirih desetletjih čutil potrebo in zaključil polemiko, ki je bila sprožena ob njegovi razpravi Simbioza dela in lastništva, pa tudi govori v prid odločitve za knjigo.

* * *

»Mladi Rus«, njegova zgodba. Dobrega pol stoletja je od tedaj (1957–1964), ko je Veljko Rus, mlad slovenski intelektualec, že kot dijak v času italijanske okupacije odklonil fašistični pozdrav (Rus, 2014) in bil vsled tega vržen s klasične gimnazije; ki je z izkušnjo partizanskega kurirja in angažiranega skojevca neposredno po osvoboditvi prihajal v konflikte s partijskimi ukazovalci; ki je kot vnet sledilec očetovega sokolstva ob Informbiroju in stalinističnih grožnjah Jugoslaviji (1948) vstopil v komunistično partijo, se po zaključenem gimnazijskem šo-

lanju vpisal na beograjsko univerzo in na tamkajšnji filozofski katedri študiral čisto filozofijo ter leta 1953 diplomiral; ki se je v istem obdobju in kasneje povezoval v krog kritičnih in ustvarjalnih mladih slovenskih intelektualcev, literatov, literarnih kritikov in teoretikov ter filozofov ter z njimi sodeloval pri zasnovi Revije 57 in kasneje revije *Perspektive*; ki je kot asistent na katedri za filozofijo ljubljanske filozofske fakultete, ko se je posvečal in zaključeval disertacijo o gnoseološkem pomenu Marxovih tez o Feuerbachu, zasnoval in spisal svoji prvi filozofski razpravi *Ustvarjalnost in svoboda ter Svoboda in čas*. Razpravi sta bili objavljeni v Reviji 57. Sodelavci revije so bili deležni najprej političnoideološke kritike, nato pa policijskega in sodnega zasledovanja in obsodb (Rus, 2000). Zaradi njegovega pisanja ter osebnih pisem, ki jih je v času študijskega bivanja v Franciji pisal očetu in prijateljem, je bil zaradi suma sovražne propagande proti njemu uveden kazenski postopek. Posledično je bil na svoji fakulteti najprej izključen iz partije, odstranjen iz pedagoškega procesa in nato na zahtevo pedagoško-znanstvenega sveta fakultete in po sodbi disciplinskega sodišča univerze odstranjen s fakultete in univerze. Odvzeta mu je bila tema doktorske disertacije in s tem vsakršna nadaljnja možnost delovanja v akademskem okolju.

In vendar se je Veljko Rus prav s to izkušnjo, potem, ko je bil vržen z univerze, pridružil skupini snovalcev in sodelavcev *Perspektiv*, revije za kulturna in družbena vprašanja (1960–1964). Revija *Perspektive* in njeni sodelavci so doživljali enaka ravnanja in končno usodo kot Revija 57 pred tem. V reviji *Perspektive* je Veljko Rus, najprej kot brezposeln filozof, nato pa kot strokovni sodelavec v Zavodu za izobraževanje kadrov oziroma kasneje Zavodu za revizijo poslovanja in snovalec nove Višje kadrovske šole (Rus 2000), objavil osem razprav. Najprej, v letih 1960–1961, razpravi *O etičnih problemih gradivne komunizma in Liberalizem in komunizem*, pisani z izrazito filozofskih izhodišč in v kontinuiteti z razpravami, objavljenimi pred tem v Reviji 57. S svojimi kasnejšimi razpravami *Socializem in lastništvo*, *Perspektive in antiperspektive samoupravljanja*, *Sociološka problematika gospodarskih orga-*

nizacij, Neresnične dileme in resnične dileme, Falsifikat samoupravljanja ter Simbioza dela in lastništva, ki sicer jasno nakazujejo njegovo visoko teoretsko-filozofsko kultiviranost, pa očitno prehaja iz filozofije v polje sociološkega raziskovanja in svoje analize gradi na podlagi temeljnih kategorij, kot so človek, delo, odgovornost, moč, organizacija, kadri ... samoupravljanje. Sam v svojem zaključnem zapisu (Rus, 2016) pravi, da se je potem, ko je izgubil mesto asistenta za sodobno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, do upokojitve ukvarjal predvsem z raziskavami na področjih: kritike teorije in prakse jugoslovanskega samoupravljanja, izvorov družbenih konfliktov, kooperacije med socialno državo in družbo blaginje, različnih lastninskih oblik in v zaključnem obdobju z vprašanji podjetizacije in privatizacije – tudi na področjih družbenih dejavnosti. In to vseživljenjsko tematsko orientacijo je jasno izrazil že v prvih spisih, objavljenih v obeh revijah.

* * *

Zahvale. Ob zaključku urejanja in oddaje knjige Veljka Rusa v tisk se zahvaljujem kolegoma Tinetu Hribarju in Darku Štrajnu za njuni oceni, ki sta odločilno prispevali k ureditvi te knjige. Dalje, kolegu Andreju Rusu, ker se mi je pridružil kot urednik in za odlično študijo, v kateri je povzel in ovrednotil deset razprav Veljka Rusa ter pokazal na njegova bistvena dognanja. Še posebej se zahvaljujem gospem Poloni Mesec Kurdija, Ivani Kecman in Špeli Zajšek, saj brez njihovega izjemnega delovnega prispevka pri zbiranju, razporejanju, redigiranju in oblikovanju ta knjiga ne bi mogla nastati; hvala tudi vsem sodelavcem Centra za raziskovanje javnega mnenja, ki mi še vedno zagotavljajo ustvarjalno delovno okolje.

Kamnik, 19. 10. 2019

Viri

- Gabrič Aleš (1994), Od mladinske revije do perspektiv, *Borec, Revija za zgodovino, literaturo in antropologijo*, št. 535, 537, str. 1069–1085.
- Hribar Spomenka (2018), Veljko Rus 1929–2018, In *memoriam, Objektiv*, 10. 3. 2018, str. 2.
- Kermauner Taras (1995), *Perspektivovci, Znanstveno-publicistično središče Ljubljana*, 172 str.
- Kermauner Taras (1996), *Slovensko perspektivarstvo, Znanstveno-publicistično središče Ljubljana*, 415 str.
- Kreft, Lev (1989), *Zajebran od Absolutnega, Perspektivovci in perspektivaši; Portret skupine, Znanstveno-publicistično središče Ljubljana*, 178 str.
- Krivic Matevž (1965), *Kritika samoupravljanja ali kriza nekega koncepta o njem, Teorija in praksa, letnik 2, št. 6, str. 964–978.*
- Podmenik Slavko (1965), *Različne perspektive: primerjalno-kritična analiza logike in miselnosti – Veljko Rus v reviji Perspektive, Visoka šola za politične vede, Ljubljana, interno, dostopno v ODK JG, 185 str.*
- Repe Božo (1990), *Obračun s Perspektivami, Znanstveno-publicistični center, Ljubljana.*
- Rus Veljko et. al. (2014), *Otroci vojne, pričevanja, še neobjavljen rokopis.*
- Rus Veljko (2000), *Moja jesen 1959, Nove revija, Ljubljana, letnik XIX, november/ december; objavljeno tudi v: Veljko Rus v pogovorih z javnostjo, Znanstvena knjižnica, Refleksije, Ljubljana, str. 251–260.*
- Stanovnik Janez (1964), *Simbioza pojmovne manipulacije in politične špekulacije, Kritične pripombe na teze Veljka Rusa, Teorija in praksa, Ljubljana 1/7–8, str. 1022–1034.*
- Toš Niko (2020), *Od ustvarjalnosti in svobode do Tretje poti med antikomunizmom in postsocializmom, Prispevek k opisu in oceni znanstvenega opusa sociologa Veljka Rusa, v: Veljko Rus v pogovoru z javnostjo, Znanstvena knjižnica, Refleksije, Ljubljana, str. 401–446.*
- Uvodnik TiP (1964), *Za avtentično opredelitev, Teorija in praksa, letnik 1, št. 6, str. 803–809.*

Velikonja Mitja (1996), Novo soočenje s perspektivami, Časopis za kritiko znanosti, letnik XIV, št. 178, str. 284–285.

Ziherl Boris (1964), Zapisi ob nekaterih razpravah o socializmu II., Socialistična politika in dezalienacija človeka, Teorija in praksa, letnik 1, št. 5, Ljubljana, str. 649–661.

Deset filozofsko-socioloških spisov Veljka Rusa



PROLEGOMENA

*Teorija in praksa, Ob štirideseti obletnici,
let. 41, št. 1–2, januar–april 2004*



Revija Perspektive in Teorija in praksa

Veljko Rus

POVZETEK

Pričujoči tekst obravnava protislovja, ki so se nakopičila pred 40 leti v hibridnem sistemu jugoslovanskega samoupravnega tržnega socializma. Jugoslavija in Slovenija še posebej se je v tem času znašla na razpotju med pluralno liberalizacijo celotnega režima in ekskluzivno dominacijo Komunistične partije nad družbo. Kot je znano, je nekaj let kasneje izbrala to, drugo pot in s tem obsodila celotno družbo na neproduktivno stagnacijo, namesto da bi izbrala pot organiziranega razreševanja »opozicionalnih tenzij«.

KLJUČNI POJMI

*samoupravljanje, opozicionalne tenzije, protislovje med
mezdnim delavcem in delničarjem*

Rojstvo Teorije in prakse med drugim sovpada tudi z ukinitvijo revije *Perspektive*. Zgodovinar Božo Repe v zvezi s tem piše, da je Stane Kavčič, takratni predsednik ideološke komisije CK ZKS, »v jeseni 1963 intenzivno pripravljaj teren za izdajanje Teorije in prakse, ki naj bi bila odgovor Perspektivam« (Repe, 1990: 48). V reviji *Perspektive* je tedaj sodelovalo okoli 50 kulturnikov in publicistov mlajše generacije, ki so imeli dokaj velik vpliv na celotno javno življenje v Sloveniji. Kavčič in takratno politično vodstvo je že čez pol leta spoznalo, da Teorija in praksa ne bo mogla postati enakovreden nasprotnik *Perspektivam*, zato je že aprila 1964 ukinilo revijo *Perspektive*, za krajši čas zaprlo odgovorna urednika in nekatere člane uredništva izločilo iz javnega življenja.

Bil sem eden od urednikov *Perspektiv* in tudi njen stalni sodelavec. V zadnji dvojni številki *Perspektiv* sem objavil kritične misli o samoupravljanju, ki so močno vznemirile slovensko partijsko vodstvo zlasti zaradi naslednjih dveh tez:

1. Dejanski status samoupravljavca v Sloveniji je v osnovi protisloven, saj na eklektičen način povezuje status mezdnega delavca s statusom delničarja.
2. Omenjeno temeljno protislovje lahko blokira nadaljnji razvoj samoupravljanja v Sloveniji (in v Jugoslaviji) ali pa postane gibalo organskega razvoja samoupravljanja. Organski razvoj samoupravljanja pa je mogoč samo tedaj, če se konflikti – izvirajoči iz tega protislovja – razrešujejo organizirano, in sicer z »legalizacijo opozicionalnih tenzij« (Rus, 1963: V. 8).

Obe tezi sta po mnenju Staneta Kavčiča prestopili meje, ki dopuščajo demokratično razpravljanje o sodobnih problemih socialističnih družb (Listnica, 1963). Problematizacija lastništva je po njegovem mnenju postavila pod vprašaj nacionalizacijo privatne lastnine in z njo tudi temelje socialistične družbene ureditve. Uveljavljanje teze o institucio-

nalizaciji opozicionalnih tenzij pa je skušalo legalizirati idejo o večpartijski parlamentarni demokraciji.

Poleg številnih političnih pamfletov sta bili v Teoriji in praksi objavljene tudi dve kritični razpravi, ki naj bi s strokovnimi argumenti zavrnila teze, objavljene v članku Simbioza dela in lastništva. Gre za tekst prof. Janeza Stanovnika (1963) in za tekst Matevža Krivica (1964). Spodaj objavljeni prispevek je moj odgovor na omenjena članka, ki pa ga revija Teorija in praksa tedaj ni hotela objaviti. Tako je bila za več let nasilno prekinjena razprava o problemih lastništva v socialističnih družbah – vse dotlej, ko je probleme ponovno odprl Edvard Kardelj s knjigo: Protislovja družbene lastnine (Kardelj, 1972).

Razlogi, zaradi katerih menim, da je po štirih desetletjih objava tega teksta še vedno aktualna, so:

1. Ob spremembi režima v začetku 90. let nismo opravili inventure prejšnjega režima, ampak smo preprosto sprejeli geslo »nazaj v kapitalizem«. To geslo se je pri nas uveljavljalo v času, ko je Peter Drucker, doajen ameriškega menedžmenta, objavil knjigo *The Postcapitalist Society* (1992), v kateri je ugotavljal, da se je narava ameriške družbe toliko spremenila, da ni več mogoče govoriti o kapitalistični družbi, ampak lahko govorimo le o neke vrste postkapitalistični družbi. Pričujoči tekst načenja kritiko lastništva v socialistični družbi in s tem nakazuje drugačne možnosti prehoda v lastniške sisteme postsocialističnih družb.
2. Ob prehodu v nov režim se je samoupravljanje brez kakršnihkoli političnih razprav opustilo, čeprav so tedaj že obstajale dokaj obsežne kritične razprave o prednostih in slabostih samoupravnega sistema v Jugoslaviji in tudi razprave o možnostih samoupravljanja v nesocialističnih deželah. Pričujoči tekst naj bi dal pobudo za ponovno ovrednotenje samoupravnega sistema, pa tudi spodbudo za razmišljanje o možnostih samoupravljanja v postsocialističnih dr-

žavah. Dejstvo je, da so ideje o regulirani samoregulaciji vse pogosteje prisotne v sodobni menedžerski literaturi. Ideje o participaciji zaposlenih predstavljajo jedro sodobnih organizacijskih teorij, kot sta »Novi javni management« in »Partnerstvo med javnim in privatnim sektorjem«.

3. Vzporedno z globalizacijskimi procesi se zaostrojujejo razmere med civilno družbo in državo, med civilno družbo, ki temelji na socialni integraciji, in državo, ki temelji na sistemski integraciji. Če sprejmemo splošno veljavno načelo, da demokratična družba ni mogoča brez »aktivnega državljana«, ki deluje v okviru močne civilne družbe, potem je jasno, da je neka oblika samoregulacije in samoorganiziranosti na mikroravni sodobnih družb nujen pogoj za oblikovanje visoko demokratizirane in visoko integrirane družbe.
4. Intenzivna profesionalizacija delovne sile zahteva takšne sisteme v delovnih organizacijah, ki hkrati omogočajo visoko avtonomijo zaposlenih in visoko stopnjo njihove medsebojne koordinacije. Brez visoke avtonomije ni mogoče povsem aktivirati znanja in izkušenj profesionalizirane delovne sile, zato je kritična analiza samoupravljanja eden od virov, ki ga teorije modernega menedžmenta ne morejo prezreti.

In končno: priloženi tekst je pomemben tudi kot zgodovinski dokument, ki dopolnjuje razpravo o takratnih težavah samoupravljanja in o različnih odmevih na te težave.

Reificirani marksizem

V zadnjem letu je Teorija in praksa objavila dve polemiki, ki se nanašata na moje teze »Simbioza dela in lastništva«. Ker so stališča in metode obeh avtorjev apriori politično »determinirane« in ker je polemika usmerjena na politično diskvalifikacijo ozadja, ki se domnevno skriva za mojimi tezami, bom v naslednjih vrsticah posvetil več prostora

pojasnjevanju lastnih stališč, kot pa analizi obeh polemik. Predvsem želim opozoriti na osnovno izhodišče mojih tez, iz katerega je mogoča enosmiselna interpretacija posameznih stališč, in pa na resnično ozadje inkriminirane teze o »institucionalizaciji opozicionalnih tenzij«. Z eksplikacijo osnovnega izhodišča želim preprečiti nesmiselne insinuacije, ki se vztrajno ponavljajo v zvezi z mojimi tezami, še posebej v zvezi s tezo o institucionalizaciji opozicionalnih tenzij.

Osnovno izhodišče; visoko demokratična in visoko integrirana družba

Osnovno izhodišče mojim tezam je perspektiva visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe. Menim, da je vztrajanje na oblikovanju visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe najbolj pozitivna in hkrati najbolj kritična značilnost našega polpreteklega dogajanja. Oblikovanje takšne družbe je tudi osnovni smisel in osnovni riziko sedanjega in prihodnjega dogajanja.

Na videz je tako formulirano osnovno izhodišče indiferentno do končnih ciljev socializma in zaradi tega tudi formalistično. Zdi se, da model visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe ne implicira niti nelastniške družbe niti osvoboditve dela niti tistega stanja, v katerem bo slehernik prejemal po svojih potrebah in prispeval po svojih možnostih. Menim, da je ta pomislek upravičen, vendar le deloma.

Če namreč ugotavljamo, da ideal visokointegrirane in visoko demokratizirane družbe ne jamči realizacije končnih ciljev socializma, moramo hkrati ugotoviti tudi to, da ne izključuje njihove realizacije. Prav v tej fakultativni zvezi med omenjenim modelom socialistične družbe in cilji socializma vidim prednost bolj dinamične orientacije, ki je sicer vsebinsko manj determinirana, zato pa za praktično orientacijo bolj uporabna.

Praktično skustvo, ki se je nakopičilo v teh dvajsetih letih, nas vse bolj sili k spoznanju, da je naša zavest o socializmu razcepljena na pozitivistično predstavo o sedanjosti in dogmatično predstavo o priho-

dnosti. Tega se vse bolj zavedamo, ko spoznavamo različne možnosti realizacije nelastniške družbe, ko odkrivamo različne modele upravljanja z družbenimi resursi, ko odkrivamo, da osvoboditev dela ni vezana samo na ureditev delovnih razmerij znotraj delovne organizacije, ampak na vzporedno prilagajanje družbene makrostrukture in tudi na organizacijo prostega časa; ko ugotavljamo, da zahteva geslo: »vsakemu po njegovih potrebah in vsak po svojih zmožnostih« ne samo ustrezno produkcijsko raven, ampak tudi kvalitativno opredelitev potreb in zmožnosti. Poudarjanje višje produktivnosti, višjega standarda in skrajšanega delovnega tedna kot konkretnih ciljev in ponavljanje končnih ciljev socializma nam ne nudi zadostne orientacije v tekočem dogajanju, hkrati pa stopnjuje skeptični odnos tako do sedanjosti kot tudi do prihodnosti.

Če pristajamo na Marxovo misel, da komunizem ni končno stanje niti ideal, kateremu naj bi se podredila stvarnost, ampak dejansko socialno gibanje, tedaj se moramo odpovedati teleološki predstavi zgodovine, planskemu kreiranju prihodnje družbe in dogmatičnemu podrejanju sedanjosti končnim ciljem socializma. Čim bolj vstopamo v neznane sfere nelastniške družbe, tem bolj se tega zavedamo in tem bolj čutimo potrebo po dinamični in konkretni orientaciji v vsakodnevem dogajanju.

Menim, da je model visoko integrirane in visoke demokratizirane družbe dovolj splošen kriterij družbene prakse, saj dopušča različne načine realizacije osnovnih teženj socialističnega gibanja, hkrati pa tudi dovolj konkreten, saj omogoča kvantitativno vrednotenje strukturnih sprememb.

Pomen obravnavanega modela kot kriterija družbene prakse postane očitnejši v kontekstu osnovnih socialnih procesov. Pri tem mislim na stopnjevano delitev dela kot občo značilnost sodobnega družbenega dogajanja, na metamorfozo patriarhalne družbe v industrijsko in urbanizirano družbo kot posebno značilnost nerazvitih dežel (med katere spada tudi Jugoslavija) ter na samoupravljanje kot specifični proces v naši deželi.

Pogosto govorimo, da je stopnjevana delitev dela splošni zakon družbenega razvoja v razvitih kot tudi v nerazvitih deželah, ne zavedamo pa se dovolj, da vzporedno s stopnjevano delitvijo dela raste tudi potreba po socialni integraciji in funkcionalni koordinaciji. Medtem ko sta delitev in koordinacija delovnih operacij s tehničnega vidika uresničljiva, sta s sociološkega vidika dokaj različno interpretirana. Še vedno namreč obstajajo družboslovci, ki vidijo v delitvi dela alienacijo delavčeve osebnosti in z vidika klasičnega liberalnega ideala vsestransko razvite osebnosti imajo sleherno delitev dela, sleherno specializacijo kot alienacijo delovnega procesa in s tem tudi delavca osebno.

Druga osnovna skupina družboslovcev, ki se je otresla liberalistične fikcije o vsestransko razviti osebnosti, v delitvi dela ne vidi nujnost, ampak le možnost človekove alienacije. Delitev dela pojmuje kot možnost za večjo dezintegracijo in hkrati tudi kot možnost za višjo integracijo človekovega dela in človekove osebnosti. Zaveda se, da je delitev dela in na njej temelječa industrijska družba v osnovi ambiguiteten socialni pojav, ki dopušča različne oblike koordinacije in različne oblike reintegracije človekovega dela.

S tega vidika odločno zavrača idejo liberalne demokracije, ki temelji na principu visoke osebne, delovne, poklicne in teritorialne avtonomije in s tem postulira – sicer demokratično – toda obenem tudi nizko integrirano družbo.

Iluzijo o demokratizaciji družbe, ki bi potekala na račun njene dezintegracije, moramo torej enkrat za vselej zavreči, ne samo zaradi tega, ker nasprotuje osnovnim razvojnim tendencam sodobnih družb, ampak tudi zategadelj, ker nudi posamezniku neustrezen okvir njegovega uresničevanja. Na visoki osebni, delovni, poklicni itd. avtonomiji temelječa liberalna demokracija uveljavlja sicer visoko stopnjo individualne samostojnosti, hkrati pa posamezniku ne zagotavlja zadostne integracije v družbeno dogajanje. Količina vezi je sorazmerno majhna, akumulacija življenjskih skustev počasna in generalizacija problemov

skoraj nemogoča itd. Individualizirana in razparcializirana zavest ter bolj ali manj ekskluzivno vedenje so nujne konsekvence nizko integrirane in visoko demokratizirane družbe.

Nasprotno liberalni demokraciji so totalitarni sistemi visoko integrirani in neliberalni. Ustvarjajo visoko stopnjo družbene integriranosti in delujejo v smeri nivelizacije vseh slojev. Z oblikovanjem visoko integrirane družbe ustvarjajo ti totalitarizmi kvazi-socializacijo družbe in zaradi tega tudi ne sprožajo radikalnega odpora sproletariziranih slojev. Res je, da uveljavljajo socializacijo v smislu nivelizacije vseh slojev pred absolutno oblastjo, da povečujejo integracijo v smislu avtoritativne centralizacije in univerzalizacije k amorfni omasovitvi celotne družbe. Res pa je tudi to, da so totalitarizmi možni in celo nujni pojavi sodobnih družb prav zaradi tega, ker oblikujejo v nasprotju z nizko integrirano liberalno demokracijo visoko integrirano družbo, ki ustreza osnovnim razvojnim tendencam industrijske družbe.

Niti liberalna niti totalitarna družba ne moreta ustvariti visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe. Prva je neučinkovita zaradi neustrezno nizke integracije družbe in anarhoidna zaradi močne avtonomije posameznih faktorjev, ki delujejo znotraj nje. Druga je labilna zaradi pritiska, ki ga centralizirana oblast izvaja na nižje hierarhične plasti, in neučinkovita zaradi pasivizacije ljudi in pomanjkanja bazične iniciative. Za obe je značilno dominiranje lastniške oziroma oblastniške strukture nad delovno strukturo družbe. Izgleda, da je prav v tem vzrok za to, da niti prva niti druga ne more realizirati visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe. Čim bolj so delovne funkcije podrejene oblastniškim, tem bolj so paralizirane in tem bolj je celoten sistem nefunkcionalen. To velja tako za makro kot tudi za mikrostrukture.

Če povzamemo: visoko integrirana in visoko demokratizirana družba je hkrati nujna in nemožna; nujna toliko, kolikor izvira iz razvojnih tendenc družbenega procesa dela, nemožna pa toliko, kolikor je družbeni proces dela podvržen obstoječim lastniškim in oblastniškim strukturam.

Pomen visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe za dežele v razvoju in posebej za Jugoslavijo

Globalna metamorfoza, ki zajema te dežele, poteka v smislu rušenja nekdanjih patriarhalnih struktur in oblikovanja moderne industrijske družbe. Integrativni simbol je »obnova nacije«, socialna baza tega procesa pa narodno gibanje, imenovano populizem. Populizem ima najprej značaj spontane revolte, ki je uperjena proti patriarhalnim razredom. Kasneje prerašča to pasivno obliko revolte in postane aktivni oblikovalec novih struktur, dokler se končno ne institucionalizira v ljudski fronti.

V svoji drugi fazi, ko postane populizem aktivni oblikovalec novih družbenih struktur, se v deželah v razvoju praviloma izoblikuje poseben model visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe. Zanj je značilna visoka aktivnost centralne grupe in visoka bazična aktivnost ljudskih množic. Med vodilno grupo, ki ima pogosto avtoritativni ali celo karizmatični značaj, in ljudskimi množicami obstaja neposredna enotnost. To direktno identiteto med vrhom in dnom omogoča vsenarodno gibanje, ki združuje v enotno celoto razredne, ekonomske, verske in druge razlike. Socialni konflikti in ekonomski zakoni so popolnoma podrejeni univerzalističnim tendencam gibanja. Zaradi tega dežele v razvoju ne poznajo klasične ekonomske prakse niti razrednih konfliktov. Dominacija gibanja vzdržuje metaekonomsko in transrazredno stanje.

Iz opisanega je razvidno, da je visoko integrirana dejavnost ljudskih množic ključni moment v celotni metamorfozi. Čim višja je stopnja integriranosti in čim totalnejša je, tem daljnosežnejša in tem globlja je. In obratno, vse dotlej, dokler se družba transformira, vidi konkretni posameznik v njej možnost osebnega vzpona. Dokler poteka intenzivna dezagrariacija, urbanizacija in industrializacija, je omogočena vsem slojem kolektivna socialna in ekonomska mobilnost, prav ta pa je temeljni motiv masovne aktivnosti.

Čim se pojavijo prvi znaki ekonomske ali politične stagnacije, je dinamično ravnotežje med gibanjem in družbeno metamorfozo ogroženo. Dezintegracija gibanja in pojav separatističnih tendenc lahko v kratkem času povzročita družbeno krizo. Ta kriza naj bi se presegla s konstituiranjem nacionalne države, ki naj bi societalno integracijo nadomestila s sistemsko (institucionalno). Oblastniška struktura (ne glede na to, ali gre za socialistično ali pa za nesocialistično nacionalno državo) je nasprotna populističnemu gibanju. Konflikt med novo nacionalno državo in populističnim gibanjem, ki je to državo omogočil, je neizogiben. Seveda ima ta konflikt najrazličnejše oblike zapletov in razrešitev. Čim bolj demokratično poteka konflikt in čim višjo demokratizacijo dopušča nova nacionalna država, tem večje so možnosti za ohranitev populističnega gibanja. Diktatura nujno pomeni likvidacijo gibanja. Ideologija razvoja, ki pomeni težnjo po uresničenju svobode in blagostanja, se v tem primeru vzdržuje še naprej, vendar se reducira na tehnokratsko forsiranje razvoja proizvodjalnih sil, na forsiranje akumulacije kapitala in na forsiranje višjega standarda. Globalna metamorfoza družbe se s tem omeji na ekonomsko metamorfozo, ki skuša z industrializacijo in z intervencionizmom na posameznih področjih nacionalne ekonomije ohraniti dinamiko družbenega razvoja.

Mogoče – čeprav redkejša – so tudi drugačne razrešitve konflikta, ki nastaja med novo nacionalno državo in populističnim gibanjem. Če se država in gibanje medsebojno nevtralizirata, pride postopoma do vsesplošnega zastoja, če pa se populistično gibanje ohrani kot dominirajoči činitelj, tedaj se običajno ekonomski razvoj žrtvuje načelu politične in socialne integritete. V tem primeru se manifestirajo predvsem slabe strani populističnega gibanja: njegova organizacijska amorfnost oziroma njegova organizacijska nediferenciranost in anarhoidnost, ki iz te izhaja.

Iz dosedanjega opisa je razvidno, da temelji globalna metamorfoza vseh dežel v razvoju na visoko integriranem in visoko demokratiziranem

gibanju. Ker pa je za to gibanje značilna neposredna identiteta med vrhom in bazo, je demokratičnost gibanja zelo labilna. Kakor hitro se začno pojavljati socialne in ekonomske razlike, je ogrožena tako demokratičnost kot tudi integriteta gibanja. Nadaljnji razvoj dežele je v tem primeru odvisen od absorpcijskih zmožnosti populističnega gibanja, torej od tega, ali bo gibanje kot zelo splošna univerzalistična totaliteta lahko preraslo v enotnost mnogoterih različnih smeri.

Samoupravljanje kot specifično jugoslovanska institucija naj bi predstavljalo svojevrstno rešitev konflikta med populističnim gibanjem in novo nacionalno državo. V razmerju do oblastniških struktur naj bi imelo samoupravljanje podobno vlogo kot Osvobodilna fronta do Komunistične partije v obdobju narodno osvobodilne vojne. Integrativno funkcijo, ki jo je med vojno izvajala Partija, naj bi sedaj izvajala država, bazično demokracijo, ki jo je poprej zagotavljala Fronta, pa naj bi sedaj omogočalo samoupravljanje.

Dualistična, državno – samoupravna institucionalna struktura naj bi potemtakem omogočala vzdrževanje in razvijanje visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe. Bistveno pri tem je dejstvo, da se samoupravljanje razvija na področju dela. S tem zgublja negativne karakteristike populističnega gibanja (organizacijsko nediferenciranost in anarhoidnost), obenem pa omogoča avtonomizacijo delovnih struktur oziroma vsaj zmanjšuje stopnjo njihove podrejenosti oblastniškim strukturam. Če bo samoupravljanje vsaj delno realiziralo emancipacijo delovnih struktur od oblastniških, bo reševalo enega bistvenih konfliktov, ki je prisoten v sodobnih družbah. Samoupravljanje bi v tem primeru omogočalo kontinuirano razreševanje konfliktov in bi tako postalo stabilizator prihodnjega razvoja.

Dosedanje izkušnje kažejo na to, da obstajajo med samoupravno in oblastniško strukturo latentni konflikti. Krepitev oblastniških posegov pomeni razkrajanje samoupravljanja in obratno. Konflikt ostaja latenten zaradi izrazite podrejenosti samoupravljanja oblastniškim struktu-

ram. Prav ta podrejenost samoupravljanja vzdržuje videz harmonije, hkrati pa kopiči napetosti, ki se sproščajo le v neformalnih oblikah in zaradi tega ne morejo konstruktivno vplivati niti na metamorfozo institucionalnih struktur niti na socialne procese. Institucionalne strukture ostajajo neodvisne od realnih socialnih procesov, socialni procesi pa tečejo mimo in izven institucionalnih struktur. Imanentni razvoj institucij in izveninstitucionalni razvoj socialnih procesov ustvarjata shizoidno situacijo, ta pa stagnacijo celotne družbe. Izhod iz takšne situacije je nujen, oblike izhoda pa so lahko zelo različne:

1. Prva možnost je v krepitvi oblastniškega pritiska, ki bi se moral tako stopnjevati, da bi dejansko podredil socialne procese institucionalnim strukturam. Samoupravljanje bi se s tem sprevrglo v transmisijo države in bi bilo le pomožni instrument avtoritarne integracije družbe od zgoraj navzdol. Vprašanje, ki se s tem v zvezi postavlja, je naslednje: ali je zaradi relativno visoke socialne in ekonomske diferenciacije družbe ter njene relativno visoke bazične integriranosti nasilna integracija potrebna? In drugo vprašanje: Ali je možna nasilna totalizacija družbe, če je ta družba izrazito odprta do drugih družbenih sistemov?
2. Druga možnost je v hitrem »odmiranju države« in v preraščanju samoupravljanja v univerzalni družbeni sistem. V tem primeru bi samoupravljanje poleg funkcije demokratiziranja prevzelo tudi funkcijo integriranja celotne družbe. Očitno je, da samoupravljanje ne more biti univerzalna integrirajoča institucija, posebno ne takšno samoupravljanje, kakršno se je razvilo doslej. Odmiranje oblasti je torej mogoče le v tem smislu, da se njena dejavnost omeji po obsegu, da se umakne iz obstoječe delitve dela in ne posega v področja, ki se regulirajo po delovnem principu.
3. Tretja možnost je v »institucionalizaciji opozicionalnih tenzij«, v legalizaciji latentnih konfliktov, ki obstajajo med oblastniško in samoupravno strukturo. Legalizacija konfliktov bi omogočala organski

razvoj samoupravljanja, z legalno organiziranim in kontinuiranim razreševanjem protislovij, ki nastajajo med obema strukturama. Omogočala bi na vzajemni korekciji temelječo metamorfozo obeh institucionalnih struktur.

Institucionalizacija konfliktov ali brezkonfliktna integracija?

Jedro Stanovnikove in Krivičeve polemike se nanaša na mojo tezo o »legalizaciji opozicionalnih tenzij«. Oba vidita v tej tezi višek moje politične neprimernosti. Ozadje, iz katerega izvira omenjena teza, je po Stanovnikovem mnenju nič več in nič manj kot hotena politična diverzija, po Krivičevem mnenju pa nekritično pojmovanje demokracije kot absolutne in najvišje vrednote.

Iz dosedanjih izvajanj pa je očitno, da vidim v »institucionalizaciji opozicionalnih tenzij« sredstvo kontinuiranega razvoja, medtem ko demokracijo sploh ne obravnavam z vrednostnega, ampak s funkcionalnega vidika.

Stanovnik in Krivic bi to lahko opazila že v mojih tezah. Če tega nista zaznala, potem moram razlog za njuno ignoranco iskati v naravnostih in alergičnosti do sleherne legalizacije oziroma institucionalizacije konfliktov. S tem sta se oba avtorja nehote zavzela za tipično hegemonistično in nedemokratsko obliko participiranja, kot edino sprejemljivo in edino tvorno obliko za naše družbeno dogajanje. Zavzemata se za tezo, ki jo zastopa tako vzhodna birokracija kot tudi zahodni menedžment in po kateri naj bi se posameznik ali pa socialna skupina na brezkonfliktni način integrirala v institucionalni sistem (podjetja, zavoda, države). Teza pozitivne participacije, ki hkrati izključuje negativno participacijo, je tipično birokratska iluzija na nivoju teorije, na nivoju prakse pa pomeni dejansko uveljavljanje nedemokratske integracije, ki nujno destimulira spontano participacijo in tako nehote oži procese integracije na nasilne in koruptivne oblike. Najtežja posledica takšne

teorije in prakse je prav v tem, da izgine razlika med takoimenovanim neintegrativnim konfliktom in negativno participacijo. Negativna participacija (kritika) se istoveti z neintegrativno negacijo (zanikanjem institucije), s tem pa so zbrisani ključni psihološki, moralni in socialni vidiki integriranja. Lojalnost in pristaštvo postaneta odločilni kriterij integriranja in odločilni kriterij kadrovanja.

Samouničujoče posledice brezkonfliktne integracije spreminjajo sleherno iniciativo centra v serialni niz sterotipnih in pavšalnih aplikacij. Na ta način se sleherni smiselni projekt nujno sprevrže v nesmiselno ali celo paradokšno realizacijo. Serijska aplikacija odločitev, ki tečejo navzdol, in pomanjkanje bistvenih informacij, ki naj bi tekle navzgor, ustvarjajo začaran krog takoimenovanega birokratskega idealizma. Ta se manifestira z nenehnimi institucionalnimi spremembami, ki pa ostajajo zaradi serijske aplikacije neučinkovite in neplodne. Institucionalne strukture se menjajo, socialna realiteta pa stagnira.

Na kadrovskem področju pospešuje brezkonfliktna integracija konformizem kot dominantni selektivni kriterij. Konformizem dominira nad intelektualno, profesionalno in celo nad moralno-politično kvalifikacijo ter s tem oblikuje negativno kadrovske selekcije, ki je poglaviti vir korupcije.

Ne trdim, da je naša družba v celoti zajeta z opisano dinamiko. Menim pa, da postajajo opisani procesi toliko bolj nevzdržni, kolikor bolj se naša družba socialno in ekonomsko diferencira. Vztrajanje na brezkonfliktni integraciji in na monolitni družbi pomeni kopičenje turbulentnih situacij pod navidez mirno gladino družbenega dogajanja; pomeni blokiranje družbenega razvoja in preobrazbo monolitne v organsko družbo.

Kako bistvena je legalizacija konfliktov in kako konstruktivno deluje v smeri socialne stabilizacije, nam kažejo tudi rezultati empiričnih študij, ki so posvečene proučevanju konfliktov v kontekstu industrijske

participacije. Konflikti, ki se razrešujejo institucionalno, so v statistično pomembni zvezi z višjo delovno moralo (z manjšim absentizmom, manjšo težnjo po spremembi delovnega mesta in manjšo težnjo po spremembi vodstva podjetja). Legalizacija konfliktov stopnjuje tudi interes zaposlenih za probleme organizacije, kar pomeni, da pospešuje integracijo in participacijo delavcev. Poleg tega raziskave ugotavljajo tudi to, da raste vzporedno s participiranjem tudi kritičnost delavcev.

Do teh ugotovitev so prišle tudi naše raziskave. To pomeni, da kritična ali negativna participacija raste vzporedno s pozitivno participacijo. Razmerje med obema je v zadnji instanci določeno z značajem oblastniške strukture: čim bolj je oblastniška struktura demokratična, tem več je pozitivne in tem manj negativne participacije, čim bolj je nedemokratična, tem bolj se participacija manifestira v negativni obliki. Konsekvenca je jasna, če hočemo omejevati negativno participacijo, jo lahko znižujemo le z demokratiziranjem oblastniških struktur. Če pa negativno participacijo dušimo, če ji ne zagotovimo institucionalne realizacije, potem dušimo tudi pozitivno participacijo, uveljavljamo pasivno prilagoditev in s tem stopnjujemo socialno nestabilnost ter socialno stagnacijo.

Pogoji, oblike in ravni institucionaliziranja opozicionalnih tenzij

Pogoji. Demokratizacija, katere bistvo je legalizacija konfliktov, ima v različnih okoliščinah lahko zelo različne posledice. Kadar obstaja bazična enotnost, kadar so socialne aspiracije vsaj v osnovi istovetne, omogoča legalizacija konfliktov intenzivne integracijske procese. Če bazične enotnosti ni, če so interesi posameznikov oziroma posameznih socialnih skupin v temelju nasprotni, pa ima demokratizacija izrazito dezintegrativno funkcijo.

Kakšne posledice ima lahko legalizacija latentnih konfliktov v naši družbi? Po mojem prepričanju pretežno pozitivne, saj je očitno, da ba-

zična enotnost še vedno obstaja. Bazično socialno enotnost poganjajo naslednje okoliščine:

1. Kolektivna socialna in ekonomska mobilnost naše družbe, ki omogoča relativno visoko osebno mobilnost, kot tudi skupno perspektivo;
2. Relativno majhna socialna distanca med posameznimi družbenimi sloji;
3. Relativno visoka ekonomska enakost z ozirom na ekonomsko razvitost družbe;
4. Odprava privatne lastnine in socializacija državnega kapitala.

Čeprav zgornje trditve niso verificirane s komparativno empirično študijo menim, da bi vzdržale kritiko v primerjavi z ostalimi deželami, ki so v podobnem socialnem in ekonomskem položaju. Potemtakem lahko domnevamo, da bi večja demokratizacija omogočila intenzivnejše integrativne procese. Ta ugotovitev je zlasti pomembna za samoupravljanje. Na področju samoupravljanja opazamo, kljub petnajstletnemu obstoju te institucije in kljub močni razvejanosti organov, sorazmerno nizko stopnjo participiranja. Menim, da je relativno nizka stopnja participiranja posledica nerazvite negativne participacije (kritike). Še več, v sedanjih okoliščinah je najbrž razvijanje negativne participacije bistveni socialnopsihološki pogoj za razvoj pozitivne participacije.

Oblike. Oblike razreševanja konfliktov so zelo heterogene. Tu želim omeniti samo tri osnovne: nasilna, tehnokratska in demokratična. Nasilna oblika razreševanja konfliktov je v odstranjevanju konflikta z likvidacijo enega od partnerjev, ki je v konfliktu. Značilna je za revolucionarno in totalitarno bivanje oziroma družbo. V obeh primerih gre za monolitno strukturo, razlika je le v tem, da gre v prvem primeru za odstranitev resničnega nasprotnika, v drugem primeru pa za likvidacijo pripadnikov istega gibanja s tem, da se te proglasi za nasprotnike.

Tehnokratska oblika razreševanja konfliktov je v odstranjevanju konfliktov z boljšim funkcioniranjem celote. Personalni in socialni konflikti naj bi se reševali tehnično. Gre torej za posredovano, vendar še

vedno avtoritativno odstranjevanje konfliktov. Konflikti se sicer ne razrešujejo niti dušijo, ampak transformirajo v nadosebne. V sodobni industrijski družbi je ta način razreševanja konfliktov najpogostejši.

Demokratski način razreševanja konfliktov temelji na legalizaciji in eksplikaciji konflikta. Rzsodnik konflikta ni nadrejena socialna skupina, ki avtoritativno deli pravico, ampak širša, prirejena socialna skupnost, ki jo običajno imenujemo javnost. V tem primeru gre praviloma za razreševanje konfliktov. Uveljavlja se v organskih strukturah, katerih razvoj temelji na medsebojni korekciji delov ene in iste celote.

Za našo družbo je značilen prehod iz monolitne v organsko družbo. Zaradi tega je tudi razumljivo prevladovanje tehnokratskih oblik razreševanja konfliktov. Vendar je ta oblika v nasprotju s proklamiranim načelom usklajevanja splošnih, posebnih in posamičnih interesov, prav tako pa je tudi v nasprotju z institucijo samoupravljanja. Ohranjanje tehnokratskega načina reševanja protislovij pomeni marginalizacijo socialnih procesov znotraj samoupravne strukture, nerazvito socialno kontrolo, širok manevrski prostor za neodgovorne zlorabe (ki se ob nizki socialni kontroli in stopnjevani decentralizaciji nenehno povečujejo) ter kopičenje konfliktov na višjih družbenih ravneh.

Raven. Tretji problem, ki se pojavlja v zvezi z »institucionalizacijo opozicionalnih tenzij«, je nivo institucionalizacije konfliktov. Dosedanja polemika je hudo poenostavila to vprašanje. Vse interpretacije so se zreducirale na trditev, da sem se s tezo o »institucionalizaciji opozicionalnih tenzij« zavzemal za večstrankarski parlamentarni sistem, za buržuazno demokracijo in s tem implicite tudi za likvidacijo obstoječe družbene strukture. Čeprav je iz moje dosedanje publicistične dejavnosti razvidno, da sem nelastniško in brezrazredno družbo povezoval z nujnostjo odmiranja države in z nastajanjem brezpartijske strukture družbe, v kateri so nosilci političnega življenja družbeno politične organizacije, se mi zdi za nadaljnje razpravljanje nujno, da nakažem nekaj osnovnih premis, iz katerih izhaja inkriminirana teza.

Predvsem izhajam iz splošnih značilnosti socialnih procesov v sodobnih družbah. Zanje je značilna nenehna totalizacija, univerzalizacija komunikativnih procesov in intenzivno stopnjevanje integrativnih procesov. Družbene strukture z ekskluzivnimi in avtonomnimi socialnimi skupinami se postopoma spreminjajo v inkluzivne in visoko integrirane celote. Razredne distance se zmanjšujejo, razredni konflikti pa dezideologizirajo. Povečuje se socialna inkluzivnost.

Zaradi višje integriranosti civilne družbe upada avtonomnost politične sfere. Politična praksa je vse manj izraz ekskluzivnih interesov posebne socialne skupine in vse bolj izraz kompromisnih rešitev med različnimi posebnimi interesi. Na ta način postaja politika vse bolj »konformistična« do družbe kot celote in v tem je najbrž svojevrstna oblika »odmiranja« klasične razredne države.

Podoben konformizem opazamo tudi v sindikalnem gibanju. Sindikati ne nastopajo proti družbi kot celoti, ampak skušajo preko angažiranja javnosti in s podporo države uveljavljati pravice delavcev. Večpartijski sistemi tendirajo k dvopartijskim sistemom, dvopartijski sistemi pa vse pogosteje oblikujejo vladne koalicije, ki vse bolj zblizujejo politične programe. Kadar pride do izmenjave partij na oblasti, opazamo, da prevladuje kontinuiteta politik nad diskontinuiteto.

Če je za socialno in ekonomsko nerazvito družbo značilna predvsem institucionalna integracija družbe, bo za razvitejšo po vsej verjetnosti značilna socialna integracija. Čeprav se bo še naprej stopnjevala socialna in ekonomska diferenciacija, bodo zaradi visoke totalizacije v ospredju globalni problemi in ne konflikti med posameznimi socialnimi sloji. S te perspektive večpartijski parlamentarizem ne bo imel nobenega smisla, saj bo ostal brez ustrezne socialne baze; brez nje pa je lahko le dekorativni element demokracije. V visoko integrirani družbi lahko pomeni večstrankarski sistem le dialog na vrhu, ne omogoča pa globalne demokratizacije družbe.

Družbeno politične organizacije bodo v teh razmerah »jeziček na tehnični«. Če bodo ostale transmisija oblasti, bodo instrument dodatnega, neformalnega oblastniškega pritiska in s tem odločilni faktor birokratizacije naše družbe. Če pa se bodo v razmerju do oblasti avtonomizirale, če bodo postale javne tribune, bodo preko javnih medijev krepile feed back in stopnjevale demokratični pritisk od spodaj navzgor. S tem bodo tudi pospešile uresničevanje samoupravljanja, hkrati pa bodo katalizator v konfliktu med oblastjo in samoupravljanjem. Na ta način bodo delovale k poliarhičnemu ravnotežju moči med državo in samoupravljanjem.

Da pa bi družbenopolitične organizacije to vlogo izoblikovale, je nujno, da postopoma preidejo na samofinanciranje iz članarin, da deprofesionalizirajo svoja vodstva, in da znotraj svojih organizacij odpravijo avtoritativno ter birokratsko prakso.

Če pa bi družbenopolitične organizacije ostale zgolj transmisije oblasti ali pa bi se avtonomizirale do tiste stopnje, da bi postala država in samoupravljanje samo transmisija družbenopolitičnih organizacij, bi se s tem izoblikoval tipični model brezkonfliktne integracije, torej visoko integrirana in obenem nedemokratična, zato pa labilna in inertna družba. Labilnost takšne družbe bi bila toliko večja, ker bi bil center oblasti v rokah nelegitimnih vrhov družbenopolitičnih organizacij.

Stanovnikov reificirani marksizem

Stanovnikova kritika je osredotočena na mojo izhodiščno trditev, da je delavec do svoje delovne organizacije hkrati v delničarskem in mezdnem odnosu. Mojo izhodiščno tezo je vzel za arhimedovo točko celotnega izvajanja, zato je tudi menil, da bo z znanstveno kritiko tega izhodišča demantiral celotni prispevek.

Metoda njegove kritike temelji na dokazovanju absolutne razlike med delničarjem in samoupravljavcem ter med mezdnim delavcem in samoupravljavcem. Pri tem je moja tezo o dejanskem statusu delničarja

in meznega delavca skušal ovreči z ustavno normirano vlogo samoupravljavca. S tem je prenesel razpravljanje o realnem socialnem statusu delavca na normativno področje in z normativnega vidika usmeril kritiko na moje teze, ki se nanašajo na socialno realiteto, ne pa na normativno idealiteto. Ko je apliciral normativni vidik na mojo tezo, je ugotovil, da sem do znanosti zagrešil dvakrat po sedem naglavnih grehov. Rezultat njegove kritične analize je bila sklepna ugotovitev, po kateri se idealni status samoupravljavca bistveno razlikuje od realnega ekonomskega statusa delničarja in tudi od realnega ekonomskega statusa meznega delavca. Čeprav se s tem lahko strinjam, pa vendarle vidim pomanjkljivost v tem, da Stanovnik ne obravnava tudi realnega socialnega statusa delavca v danem socialnem kontekstu in ne kaže prav nobenega interesa za vprašanje, ali je delavec že samoupravljavec? In če ni, kakšen je tedaj njegov dejanski socialni status?

Ker menim, da razpravljanje o normativnem statusu samoupravljavca s sprejetjem nove ustave ni več aktualno, bom posamezne Stanovnikove trditve soočil s problemi, ki zadevajo dejanski socialni status delavca v naši družbi. S tem želim vrniti razpravo na raven, na kateri sem jo tudi začel.

Stanovnik navaja naslednje razlike med delničarjem in samoupravljavcem:

1. Samoupravljavec ni solastnik kapitala, medtem ko je za delničarja to poglobitno. Moje vprašanje. Če upoštevamo, da v našem delitvenem sistemu ne razlikujemo med dohodkom in dobičkom, če delavec participira na razliki med lastno in prodajno ceno proizvoda, ali tedaj še lahko rečemo, da s tem ne reproducira tudi lastniških razmerij?
2. Upravne in dohodkovne pravice samoupravljavca niso utemeljene s kapitalom, marveč z delom. Vprašanje: Kakšne so možnosti za uveljavljanje pravic, ki izvirajo iz dela, če upoštevamo dejstvo, da

v večini naših podjetij prevladuje oligarhijska struktura oblasti, da je sankcijska politika punitivna do delavcev in benevolentna do vodilnih?

3. Samoupravljalci so vsi brez razlike enakopravni, medtem ko delničarji principialno niso. Vprašanje: Ali lahko govorimo o principialni enakopravnosti samoupravljalcev zaradi obstoječe delitve umskega in fizičnega dela, zaradi dejstva, da imamo v podjetjih specializirane vodstvene službe in dejstva, da je možnost soodločanja vezana na hierarhično kvalifikacijsko lestvico? Ali tedaj lahko govorimo o dejanski enakopravnosti samoupravljalcev? Ali pa bi morali govoriti le o normativni enakopravnosti samoupravljalcev? Kar zadeva dejansko enakopravnost ponavljam vprašanje pod točko 2.
4. Delničarski dohodek – dividenda – je odvisen predvsem od finančne manipulacije velikih delničarjev in menedžerjev, medtem ko je dohodek samoupravljalcev odvisen od poslovnega uspeha podjetja. Vprašanje: Ali imamo lahko naše podjetje za avtonomno poslovno enoto spričo dejstva, da so delovne organizacije leta 1963 razpolagale v Jugoslaviji le z 15,9% presežne vrednosti, da je imel do tega leta zvezni investicijski fond več investicijskih sredstev kot 20.000 gospodarskih podjetij? Ali v tem primeru še lahko govorimo, da je bil dohodek samoupravljalcev odvisen od poslovnega uspeha podjetij?
5. Delničarja zanima samo dohodek, ne pa podjetje, medtem ko samoupravljalcev živi in dela s podjetjem in v podjetju. Vprašanje je: Kakšna je razlika med delničarjem in samoupravljalcem, če upoštevamo, npr. da jih je od več kot 5.000 anketiranih delavcev v industriji vedelo samo 24%, kakšen je približno investicijski plan v njihovem podjetju, če je samo 8% od teh delavcev menilo, da bi bilo treba več sredstev porabiti za investicije in če upoštevamo, da je 30-50% letna fluktuacija običajna za naše podjetja?

6. Delničar principialno ne sodeluje v proizvodnem procesu, ampak izključno pasivno participira v delitvi presežne vrednosti, medtem ko samoupravljaivec sam ustvarja to vrednost. Vprašanje: Če samoupravljaivec participira tudi na dobičku, če njegov dohodek ni odvisen samo od delovnega, ampak od celotnega poslovnega uspeha podjetja«, v katerega so lahko vključene tudi različne rente, ali tedaj lahko govorimo, da je presežna vrednost, na kateri participira, izključno rezultat njegovega dela?
7. Delničar vsak trenutek s posredovanjem borze trguje s svojimi pravicami, medtem ko so pravice samoupravljavca neprenosljive in vezane izključno na proizvajalca samega. Pripomba: medtem ko so pravice delničarja vezane na kapital, so pravice delavca vezane na njegovo delovno mesto, ne pa na njegovo osebo. Če menja delovno mesto, potem seveda tudi »trguje s samoupravnimi pravicami«.

Stanovnikov osnovni namen je v tem, da bi definiral razliko med mezdnim delavcem in samoupravljavcem kot izključno ekonomsko distinkcijo. V tem je njegova metoda redukcije na čisto ekonomsko analizo v osnovi nasprotna Marxovi metodi, ki je skušala čisto ekonomske zakonitosti prikazati v realnem socialnem kontekstu in s tem odpraviti »cinizem politične ekonomije«.

Redukcija na čisto ekonomske definicije privede Stanovnika do tega, da skuša razliko med mezdnim delavcem in samoupravljavcem definirati izključno v odnosu do tržišča. V zvezi s tem pravi: »Bistvo meznega odnosa ni v avtoritativni kapitalistični organizaciji oziroma delitvi dela, temveč v spreminjanju delovne sile v blago. ...« Delovna sila pa ni več blago takrat, ko se cena za njeno uporabo ne plačuje v smislu zakona o ponudbi in povpraševanju in neodvisno od rezultatov njenega funkcioniranja in ko se cena za delo plačuje bolj ali manj odvisno od realizacije proizvodov dela na tržišču. ...« Bistvo meznih odnosov sploh ni v »avtoritativni« oziroma »hierarhični« organizaciji dela. Organizacija dela je posledica določenih družbenih, ekonomskih in tehničnih vplivov«.

Iz navedenih citatov je razvidno, da je Stanovnik najprej zamenjal vzrok s posledico. S tem ko je izjavil, da bistvo meznega odnosa ni v avtoritativni organizaciji in delitvi dela, je izključil socialno dimenzijo obravnavanega problema. S tem je vnaprej izključil kakršnokoli socio-loško eksplikacijo meznega delavca in svojo razlago obsodil na tавтоloško ekonomsko dokazovanje, ki teče v naslednjem zaporedju: bistvo meznega odnosa je v tem, da se delovna sila spreminja v blago; delovna sila se spreminja v blago zaradi tega, ker se plačuje neodvisno od realizacije proizvodov na tržišču, ker izhaja cena delovne sile iz njene uporabe, ne pa iz proizvodov dela. Vse to pa je mogoče, ker se kot lastnik proizvoda pojavlja na trgu lastnik kapitala, ne pa proizvajalec itd.

V svojem prizadevanju po čisto ekonomskih definicijah je šel Stanovnik tako daleč, da je skušal celo lastniško razmerje razložiti z relacijo delovne sile do tržišča in je zato opustil bistveno definicijo meznega delavca kot tistega, ki ne poseduje ničesar razen svoje delovne sile. Namesto tega pa je dal dokaj problematično definicijo nemeznih odnosov. Najprej pravi, da delovna sila ni več blago, ko se cena za njeno uporabo ne plačuje v skladu z zakonom o ponudbi in povpraševanju. Vprašanje, ki se v zvezi s to trditvijo postavlja, pa je v tem, ali je cena, formirana na osnovi ponudbe in povpraševanja, sploh bistvena značilnost mezde. Marx meni, da ponudba in povpraševanje ne moreta razložiti formiranja mezde, zakaj, kadar sta ponudba in povpraševanje v razvnotežju, pridemo do »naravne cene dela«, prav ta pa je tisti problem, ki ga je treba raziskati. Odgovore seveda ni mogoče iskati znotraj ekonomije. Drugi pogoj za ukinjanje meznih odnosov je po Stanovnikovem mnenju v tem, da se cena delovne sile ne formira neodvisno od rezultatov njenega funkcioniranja. Vprašanje, ki se v zvezi s tem postavlja, je: Ali nagrajevanje po učinku (profitsharing), ki ga pogosto najdemo v kapitalističnih podjetjih, ne postavlja ceno delovne sile v odvisnost od rezultatov njenega funkcioniranja in, ali bi morali potem v tem primeru govoriti o ukinjanju meznih odnosov?

Tretja značilnost nemezdnih odnosov naj bi bila po Stanovniku v tem, da se cena za delo formira na osnovi tržne realizacije proizvodov. Če sta bili prvi dve značilnosti nebistveni in izvedeni, je tretja značilnost nemezdnih odnosov osrednjega pomena, zato se moramo z njo tudi podrobneje ukvarjati.

Prvo vprašanje, ki se zastavlja, je v tem, ali je mogoče oziroma pod kakšnimi pogoji je mogoče realizirati delitev dohodka po delu odvisno od tržne realizacije izdelkov? Ali je resnična vrednost enaka menjalni vrednosti? Če je enaka, ali je enaka samo na globalnem nivoju ali tudi na individualnem? Kaj to pomeni za delitev osebnih dohodkov? Ali je v tržni ceni izdelka samo tisti del presežne vrednosti, ki jo je delavec vložil s svojim delom? Ali je torej presežna vrednost enaka količini družbeno potrebnega dela, ki jo je delavec vložil v izdelek?

Menim, da je na ta vprašanja zelo težko odgovoriti pozitivno. Če še tako idealiziramo funkcioniranje tržišča v naši družbi, se mi zdi, da si nihče ne bo upal postaviti enačaja med ustvarjeno in prometno vrednostjo, med presežno vrednostjo in količino družbeno potrebnega dela itd. To dejstvo seveda ni razlog za odpravo sistema, je pa razlog za skeptični odnos do apologetičnega zatrjevanja, da smo z delitvijo, ki temelji na tržni realizaciji izdelkov, uresničili tudi že samo delitev po delu. Če upoštevamo, da imamo kot dežela v razvoju sektorsko zelo asinhrono gospodarstvo, ki ne omogoča hitrega pretoka »kapitala« iz ene panoge v drugo, iz enega področja družbene prakse v drugo in s tem tudi ne omogoča hitre izravnave »profitne stopnje« v splošno povprečno profitno mero, če upoštevamo, da je večji del cen direktno ali indirektno določen itd., tedaj smo prisiljeni ugotoviti, da so razlike med ustvarjeno vrednostjo in prometno vrednostjo še vedno prisotne. Potemtakem smo še daleč od tistega kar Stanovnik proglašča za dano dejstvo – namreč, da smo ustvarili takšno tržišče, ki omogoča delitev po delu.

Toda tudi če bi imeli takšno tržišče, ostane še vedno vprašanje, ali delavcu pripada celotna razlika od lastne cene, ki nastaja, potem ko od-

štejemo vse proizvodne stroške (brez mezde) in tržne cene izdelka? Ali je v tej razliki zajeta tista količina družbeno potrebnega dela, ki jo je delavec s svojim osebnim delom ustvaril? In tudi v primeru, ko bi lahko na to vprašanje odgovorili pozitivno, ostane še vedno vprašanje, ali mu presežna vrednost v celoti pripada? Upoštevati moramo, da je v tej količini družbeno potrebnega dela – tudi če je rezultat individualnega dela – vsebovano akumulirano delovno izkustvo, ki ni samo osebni produkt delavca. Upoštevati moramo, da je delavec sam produkt družbe in zaradi tega ne more nastopati kot izključni lastnik ustvarjene vrednosti. Kdor se postavlja na to stališče, ta sicer lahko zanika kapitalizem, ne zanika pa lastništva, saj deklarira pravico prilaščanja proizvodov dela po delavcu. Namesto ekskluzivne privatne lastnine postulira neekskluzivno prostitutirano obče lastništvo (Marx) s tem, ko priznava proizvajalčevo lastniško pravico na izdelke, ki jih je proizvedel.

Stanovnik te pravice ne deklarira eksplicite, zato pa je toliko bolj očitno, da nemezdne odnose po tihem gradi prav na tem obratu delavca iz nelastnika v lastnika lastnega proizvoda. V ilustracijo naj navedem naslednji Stanovnikov citat: »Realizacija dobička je torej mogoča samo pod pogojem, če se kot lastnik proizvoda pojavi na tržišču lastnik kapitala, ki je financiral delovni proces, ne pa proizvajalec, ki je izdelek s svojim delom napravil« (podč. V. R.). Kaj tedaj pomeni ukinitvev mezdnih razmerij? Morda to, da bo postal delavec lastnik dela in ne bo več samo lastnik svoje delovne sile? Da bo delavec zamenjal kapitalista pri prilaščanju izdelkov, ki so nastali na podlagi družbenega procesa dela? Kaj bi tedaj pomenila ukinitvev mezdnih odnosov? Konstitutiranje nelastniške družbe ali pa le ukinitvev privatnolastniške družbe in konstitutiranje »splošnega privatnega lastništva« (Marx). Da ne bo nepotrebne polemike, ne nasprotujem delitvi po delu, menim pa, da delitev po delu ni realizirana preprosto s tem, da delavec dobi v obliki osebnega dohodka presežno vrednost, ki izhaja iz tržne realizacije njegovih proizvodov. Prav tako ne nasprotujem individualizaciji dohodkov, menim

pa, da se proizvodi družbenega procesa dela ne morejo prisvajati na individualen »zaseben« način.

Predpostavimo, da so vsi omenjeni problemi rešeni in da smo realizirali delitev dohodkov po delu. Nastaja vprašanje, ali smo s tem tudi že rešili probleme, ki jih običajno označujemo z osvoboditvijo meznega delavca? Ali smo z delitvijo po delu tudi že rešili problem osvoboditve dela? Iz vseh Stanovnikovih izvajanj sledi, da je treba na zgornja vprašanja odgovoriti pritrdilno. Ampak kaj to v resnici pomeni? Ali ne pomeni, da se je s tem Stanovnik deklariral za tipičnega predstavnika takoimenovanega reificiranega marksizma, ki reducira človekovo osvobajanje na ekonomsko »osvoboditev«? Ali ne reducira problem osvoboditve dela na problem delitve dohodka po delu in ali ne reducira ukinjanje meznih odnosov na prilaščanje proizvodov po delavcu in ne več po kapitalistu? Da ne bo nepotrebne polemike, če nasprotujem redukciji človekove osvoboditve na ekonomsko osvobajanje, s tem seveda ne trdim, da je mogoča osvoboditev človeka brez ekonomske osvoboditve, ampak menim, da ekonomsko osvobajanje ni mogoče brez političnega in socialnega osvobajanja. Reificiranemu marksizmu nasprotujem, ker menim, da de facto ne more pomeniti nič drugega kot večji kos kruha, ne pa tudi večji kos svobode.

Stanovnikova težnja po redukciji meznih odnosov na probleme prisvajanja proizvodov dela pa je tako dosledna, da zanika kakršnokoli zvezo med avtoritativno oziroma hierarhično organizacijo dela in meznimi odnosi. Ali naj to pomeni, da lahko obstojijo nemezdni odnosi tudi v razmerah, kjer je delavec obsojen na golo izvajanje delovnih nalogov s strani nadrejenih organov, kjer se lahko delavcu brez njegovega pristanka in brez dogovora z njim dodeli takšno ali drugačno delo? Ali naj to pomeni, da je lahko oblast v podjetju centralizirana na vrhu in da delavci nimajo vpliva na dogajanje v podjetju, kljub temu pa so mezdni odnosi ukinjeni, ker je realizirana nova delitev dohodka po delu? Kljub temu, da so vprašanja očitno absurdna, pa Stanovnik na

njih pozitivno odgovarja. Po njegovem mnenju so se pri nas sicer ohranile »nekatero poteze hierarhične organizacije dela«, vendar zaradi tega še ne moremo trditi, da ima delavec v našem sistemu mezdni status. Delitev po delu je ukinila delovno silo kot blago in s tem tudi mezdna razmerja!

Čeprav je takšna trditev absurdna, predpostavimo njeno veljavnost. Postavimo se na stališče, da je naš delavec nemezdni delavec zaradi tega, ker smo realizirali delitev dohodkov po delu. Toda, ali je nemezdni delavec že tudi samoupravljaec ali pa so za samoupravljavca značilne še neke druge statusne značilnosti? Pred tem vprašanjem je moral popustiti tudi Stanovnikov rigorozni ekonomizem.

V svojo definicijo razlike med mezdnim delavcem in samoupravljavcem je vnesel poleg dohodkovnega kriterija tudi kriterij aktivnosti – torej neekonomski kriterij. Zapisal je, da se samoupravljaec od meznega delavca ne razlikuje samo po tem, da je nagrajevan po delu, ampak tudi po tem, da aktivno odloča o delitvi, po tem, da je aktiven do procesa tržne realizacije proizvodnje, po tem, da nosi poglobitno odgovornost in riziko za poslovne odločitve in da soodloča v evoluciji organizacije dela in proizvodjalnih sredstev. Pri tem pa se Stanovnik ne sprašuje, ali je takšna aktivnost sploh mogoča zaradi obstoja hierarhične organizacije in delitve dela? Ali je aktivnost sploh mogoča, če ne obstaja v delovni organizaciji sodelovanje, ampak hierarhično podrejanje.

Empirične ugotovitve kažejo, da je stopnja participacije delavcev v naši družbi še vedno zelo nizka. Nizka je zaradi tega, ker je vse doslej obstojal zelo majhen del presežne vrednosti, o kateri je lahko odločalo podjetje. Prav tako je participacija nizka pri določanju meril za osebne dohodke. V nedavni anketi, ki je zajela vzorec 5000 zaposlenih, jih je samo 22% izjavilo, da sodelujejo pri določanju meril za osebne dohodke. Nekoliko več jih sodeluje pri organizaciji dela v osnovni organizacijski enoti (47% anketiranih delavcev je izjavilo, da občasno sodelujejo pri organizaciji dela). Aktivno sodelovanje pri tržni realizaciji proizvodnje

je stvar strokovnih služb in samoupravnih organov na nivoju podjetja, tako da je mogoč le zelo posreden vpliv delavcev in še to le v primerih, ko samoupravni organi niso odtujeni od delovnega kolektiva. Vpliv delavcev na kadrovanje je prav tako minimalen, saj so raziskave pokazale, da so v novih statutih delovnih organizacij vse funkcije kadrovanja v rokah samoupravnih organov na nivoju podjetja.

Že na osnovi teh ugotovitev lahko rečemo, da delavci niso realizirali statusa samoupravljavca. Ta ugotovitev seveda ni nič usodnega. Nesprejemljiva je le za apologete, ki vztrajajo na istovetenju idealnega normativnega z realnim dejanskim stanjem, se pravi, na enačenju idealnega z realnim. Ker pa nas zanima dejanski socialni status delavca, moramo Stanovniku postaviti naslednje vprašanje: Kakšen je socialni status delavca v danih okoliščinah, če trdimo, da delavec ni več mezdni delavec niti delničar, hkrati pa ugotavljamo, da še ni samoupravljavec? Brez odgovora na to vprašanje, si ne znam predstavljati konstruktivne in za stvarno dogajanje koristne razprave.

Socializacija plana in trga

Krivic mi po nepotrebem očita težnjo po odpravi »blagovno tržnih odnosov in planiranja«, po nepotrebem zato, ker v svojih tezah eksplicite govorim o »ukinjanju kapitalističnih elementov trga in birokratskih elementov plana«. Z vidika nadaljnjega razvoja samoupravljanja so takšna prizadevanja neizogibna, niti avtoritativno planiranje niti stihijnost trga ne omogočata uveljavljanja *so-delo-va-nja*, na katerem temelji samoupravljanje.

Z vidika osnovnega izhodišča, ki ga opisujem v tem članku, pa je razvidno, da so birokratski elementi plana ovira oblikovanju demokratične družbe. Izgleda, da prvi del ugotovitve ni sporen, je pa sporna trditev, ki se nanaša na dezintegrativno funkcijo tržne stihije. Morda bo moja misel sprejemljivejša, če jo podkrepim s podobno Marxovo mislijo: »Socialna moč t.j. nakopičena proizvodna sila, ki nastaja z vza-

jemnim učinkovanjem različnih posameznikov, pogojenih z delitvijo dela se tem posameznikom prikazuje, ker to vzajemno učinkovanje ni prostovoljno, ampak stihijno, ne kot njihova lastna združena moč, ampak kot tuja izven njih obstoječa sila...« V istem spisu, iz katerega je vzet gornji citat (Nemška ideologija), se obravnava stihijnost kot nemožnost socialne integracije, kot osnova tiste »osebne svobode«, ki temelji na igri naključij znotraj dane družbe; ta ni nič drugega kot reificirana svoboda, podvržena zakonom predmetnega sveta. Nasproti tej obliki ekonomske svobode postavlja Marx socialno, svobodo temelječo na socialni integraciji in na možnosti, da ljudje ne producirajo samo predmetov, ampak tudi ljudem ustrezne oblike sodelovanja.

Potemtakem je stihijnost trga prav tako ovira demokratični integraciji kot avtoritativno planiranje. Negacija tržne stihije ni mogoča drugače kot s »subjektivizacijo reificiranega tržišča«, to pomeni, da tržišče ne mora biti več prepuščeno tržnim avtomatizmom, ampak mora biti socialno regulirano.

Zakaj pa naj bi sleherna socialna regulacija tržišča pomenila družbeno intervencijo, ki rehabilitira oblastniške funkcije ter omejuje samoupravne pravice (Krivic), mi pri najboljši volji ni jasno. Upam, da Krivic ne omejuje socialne regulacije samo na dve možni obliki: na stihijno in na avtoritativno. Če bi bilo to res, potem bi bila razumljiva njegova dilema, kdor zavrača stihijo, ipso facto rehabilitira avtoritativnost in obratno.

Čeprav je za lastniško družbo dilema, ali stihija ali avtoriteta neizogibna, je za nelastniško družbo nujno preseganje te dileme, če nočemo nominalno nelastništvo zlorabiti za neformalno in prikrito funkcionalno reprodukcijo lastniških odnosov. Kakšno naj bo nestihijno tržišče, najbrž še nikomur ni povsem jasno, jasno pa je, da je socialna regulacija tržišča ena od možnih in celo nujnih oblik regulacije v nelastniški družbi. Možne in celo nujne so socialne oblike ekonomske regulacije in ne samo ekonomske. Medtem ko privatni lastnik ne odgovarja pred javnostjo za manipuliranje s svojo lastnino, medtem ko s svojo lastnino

poljubno razpolaga in je zaradi tega njegovo neustrezno upravljanje lahko samo posredno in post festum sankcionirano, pa je upravljanje v nelastniški družbi podvrženo javni odgovornosti, kritiki in kontroli. V tem je tudi bistvena recionalizacija nelastniške družbe, saj je v njej mogoča preventivna kontrola in preventivna sankcijska politika. Preprosto povedano, v nelastniški družbi je neustrezno upravljanje mogoče preprečiti s prisilno upravo nad delovnim kolektivom, z zamenjavo vodilnih oseb in s tem preprečiti stečaj celotne delovne organizacije.

Menim, da nas je slepa vera v učinkovitost ekonomskih avtomatizmov pripeljala do tega, da je količina socialne kontrole v podjetjih in zavodih izrazito upadla. Z decentralizacijo in deetatizacijo se je zmanjševal pritisk od zgoraj, ni pa se razvil demokratični pritisk od spodaj. Nastaja socialni vakum, v katerem se razrašča samovolja in neodgovornost posameznikov in posameznih socialnih skupin. Ekonomsko sankcioniranje je izostalo, kar je tudi razumljivo za nelastniško družbo.

Izhod iz situacije je najbrž samo v intenziviranju demokratičnega »pritisaka«; v možnosti javne kontrole in demokratičnega sankcioniranja. Dokler delovni kolektivi ne bodo imeli tiste socialne moči, da bodo lahko kontinuirano spremljali delo nadrejenih in nepopustljivo sankcionirali njihove napake (notranja kontrola), vse dotlej zgolj ekonomski instrumenti ne bodo mogli sanirati našega gospodarstva.

Postscriptum

Postulirani ideal visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe, ki sem ga postavil v izhodišče svojega polemičnega spisa, je danes prav tako aktualen, kot je bil pred štirimi desetletji. Dezorganizacija post-socialističnih družb, ki jo spremljamo v zadnjem desetletju, je pravzaprav eksperimentalna potrditev tiste teze, ki pravi, da »niti liberalni niti totalitarni sistem ne moreta ustvariti visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe« Liberalni sistemi generirajo anarhoidne družbe

zaradi visoke avtonomije lokalnih akterjev in nizke koordinacije med njimi, totalitarni sistemi pa generirajo omrtvičene družbe, v katerih je prisotno pomanjkanje bazične iniciative lokalnih akterjev.

Na podoben način opisuje Marcella Ray (2003) družbene procese v ZDA. Za to družbo je po njenem mnenju značilen nekakšen izmenični tok med »agregativnimi in integrativnimi« procesi. Agregativni procesi potekajo v znamenju »rahljanja in inoviranja«, integrativni procesi pa v znamenju »zategovanja in normativnega nadzora«. Ciklične menjave obeh nasprotnih tokov omogočajo sistemsko ravnotežje in družbeno reprodukcijo.

Zgoraj omenjeni model visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe je tudi arhimedova točka Giddensove Tretje poti (Giddens, 1998). Tretja pot je pravzaprav negativno opredeljena s tem, ko odklanja tako liberalni kapitalizem kot tudi nedemokratični model realnega socializma. Pove nam, da poteka pot v prihodnost med Scilo in Karibdo, se pravi v smeri postkapitalizma in postsocializma, ne pa v znamenju vračanja v liberalni kapitalizem.

Slovenija je prišla pred štirimi desetletji najdlje po tej Tretji poti, saj je tedanji režim vseboval tako elemente mikro demokracije kot tudi elemente makro integracije. Bil je sinkrezija družbene lastnine in partitokratske politike na eni strani ter regulacije in samoupravnega egalitarizma na drugi. Razumljivo je, da je bil tako heterogen sistem obremenjen z izredno veliko količino protislovij in pritiskov, o čemer priča tudi moj polemični spis. Jasno je, da bi bil tedaj družbeni razvoj zagotovljen le v primeru, če bi se nakopičena protislovja organizirano razreševala z »institucionalizacijo opozicionalnih tenzij« in ne z nenehnim voluntarističnim reorganiziranjem institucionalne strukture, ki ga je izvajala politična elita, ne da bi pri tem skrbno analizirala neskladja med družbenimi procesi in institucionalnimi strukturami.

Kot vemo, je politika ubrala prav nasprotno smer, saj je po Titovem

pismu leta 1972 skušala ponovno vzpostaviti dominacijo Partije in zagotoviti reintegracijo družbe na račun demokracije. Posledica je bila blokada družbenega razvoja in kopičenje latentnih konfliktov vse do konca svinčenih let po Titovi smrti.

Kasneje je prišlo tudi do »institucionalizacije opozicionalnih tenzij«. Konstituiral se je partitokratski pluralizem, ki je odpravil samoupravljanje kot model organizacijske demokracije na ravni družbene mikroregulacije. Drugače rečeno, dobili smo politično demokracijo, ki temelji na vzajemni kontroli političnih elit, zgubili pa smo instrument, ki NAJ bi omogočal razvoj organizacijske demokracije in civilne družbe.

Literatura

- Drucker, Peter (1992): *The Post-Capitalist Society*, Butterworth – Heinemann, N.Y.
- Giddens, Anthony (1998): *The Third Way*, Willey, N.Y.
- Kardelj, Edvard (1972): Protislovja družbene lastnine v sodobni družbeni praksi, DZS, Ljubljana.
- Krivic, Matevž (1964): Kriza samoupravljanja ali kriza nekega koncepta o njem, *Teorija in praksa*, leto 2, št. 6.
- Listnica uredništva (1963): *Perspektive*, 36-37, Ljubljana.
- Ray, Marcella (2003): *An Analysis of U.S. Civil Society*, *American Sociologist*, Spring 2003, Vol. 34, Issue 1-2.
- Repe, Božo (1990): *Obračun s Perspektivami*, Znanstveno publicistični center, Ljubljana.
- Rus, Veljko (1963): Simbioza dela in lastništva, *Perspektive* št. 36-37.
- Stanovnik, Janez (1963): Simbioza pojmovne manipulacije in politične špekulacije, *Teorija in praksa*, leto 1, št. 7-8.

**DESET
FILOZOFSKO-
SOCIOLOŠKIH
SPISOV**

Veljka Rusa



Prvi spis

Ustvarjalnost in svoboda

Povojne generacije so doživele moralno moč ljudske revolucije, pa tudi spoznanje, da povojna doba ni mogla uresničiti najintimnejšega hrepenenja revolucionarne generacije – nove moralne skupnosti.

Ljudsko gibanje ni uresničilo tovarišije. Namesto ljudske skupnosti smo uresničili državo, namesto bratovščine organizacijo, namesto tovariša državljana. To je trpka resnica današnje stvarnosti. Povojne generacije so jo začutile. Vendar pa so bile premalo odporne in preveč rahločutne, da bi jo spoznale kot tragično resnico. Neizpolnjen čustveni zanos in nezadoščena moralna hrepenenja so se manifestirala v zanikanju danosti in odmiku v intimen svet.

Toda osamljenost ni prinesla odrešitve, pač pa spoznanje, da smo usodno vezani na čas in prostor in da moramo v njem, ne pa izven njega, iskati lastne življenjske možnosti. Trpka ljubezen je nadomestila nestrpno odklonilnost, nihilizmu sledi iskanje novih vrednot, ne večnih, kristalno čistih, iz vsemirja prevzetih, ampak iz lastnih tal izkopanih.

Namesto navidezne svobode osamljenosti čutimo potrebo po resnični svobodi, ki pa jo lahko dosežemo samo z uresničevanjem naše samobitnosti v danem svetu.

Zato moramo prevzeti dediščino revolucije, njeno svetlo in njeno temno plat. Toda čeprav pristajamo na dedišstvo, nočemo biti samo dediči. S pristankom na danost še ne moremo uresničiti svoje samobitnosti.

Ali s pristankom na danost res ni mogoča svoboda in ali je mogoča druga pot, na to bom poskušal odgovoriti v pričujočem prispevku.

Od stoikov sem ni nobenega pojma, ki bi tako silovito vznemirjal človeškega duha, kot ravno pojem svobode. Neštetokrat postavljen za najvišji ideal in prav tolikokrat razvrednoten, ostaja vendarle osrednji problem človekovega razmišljanja, hrepenenja in hotenja.

Kadarkoli govorimo o ljubezni in delu, o hrepenenju in trpljenju, upanju in tesnobi, se nam sicer dozdeva, da na nek način prodiramo v človeško življenje, vendar nam vsi ti pojmi vzbujajo občutek nezadostnosti. Ko pa se dotaknemo svobode, vemo, da smo v žarišču človekove biti.

S stoicizmom se prvič v zgodovini človeške misli poraja predstava o vrednosti človeka kot takega, ne glede na njegov socialni položaj. Tako imenovana elementarna vrednost človeka, razkrita v gospodarju, sužnju in barbaru, daje sleherniku dostojanstvo in pravico do enakosti. Na tem spoznanju nastajata pojma osebnosti in svobode.

Vendar je pojem človečnosti vezan na razum. Človek je animal rationalis in kot tak skozi stoletja ostane temelj občečloveške enakosti. Zdrav razum je tisto, kar je vsem ljudem v enaki meri podeljeno.

Antična država seveda ni mogla biti predstavnik te, na razumu utemeljene občečloveške enakosti. Stoicizem in krščanstvo nista mogla v njej najti vrhovnega rabsodnika, zato se posvetna enakost in svoboda preneseta v onostranstvo. Nastaja predstava boga in kraljestva božjega

ter z njo iluzionistična uresničitev človekove duhovne enakosti, osebne vrednosti in svobode.

Prvič v zgodovini je uresničena emancipacija posameznika, ki kljub temu, da je enostranska, saj gre le za duhovno emancipacijo, in navidezna, ker gre za uresničitev v onostranstvu, pomeni odločilen vzpon človekovega samoosveščanja.

Z renesanso in reformacijo nastaja prometejski upor proti vsemu, kar je onostransko, proti navidezni realizaciji človekove osebne vrednosti in na njej temelječe enakosti in svobode. Stvarnost in fikcija menjata svoje mesto. Pozemsko življenje ni več puščava tavajočih silhuet, temveč vrednota sama po sebi. Polnokrvni človek postane osrednja vrednota.

Bog ni več nadzemski ideal, ki se mu približujemo z asketskim samoodtujenjem, pač pa bistvo človeka, to, kar je v njem najgloblje. Zato je samorazodevanje in samouresničevanje pot do boga in zveličanja. Nebeško kraljestvo naj postane pozemeljsko.

Kljub temu prevrednotenju pa pojem človekove vrednosti še vedno temelji na razumnosti; emancipacijo doseže z uresničitvijo duhovne svobode v tostranstvu.

Večstoletni boj je končno uresničil to težnjo s francosko revolucijo in utemeljil duhovno enakost ter svobodo v območju in ne več izven območja človeške družbe. Človeštvo se je dokopalo do tako imenovane formalne svobode, do pravno utemeljene in državno zaščitene duhovne enakosti. S tem je drugič v zgodovini uresničena človekova emancipacija, ki pa kljub temu, da ni več fiktivna, vendarle ostaja enostranska, saj zajema samo duhovno plat človekove eksistence.

Realizacija francoske revolucije in z njo formalne svobode je kmalu razodela nezadostnost poslednje, saj ni mogla doseči emancipacije celotne človekove eksistence.

Socialistična gibanja odkrivajo novo, neemancipirano območje človeškega bivanja, tako imenovano materialno plast. Brez enakosti in svobode v tem območju ostane formalna svoboda zgolj možnost, ne pa resničnost človeškega bivanja.

To odkritje poraja nova gibanja, ki streme po materialni oziroma ekonomski svobodi. Zadnje stoletje je stoletje socializma, boja za ukinitvev privatne lastnine kot sredstva materialnega zaslužjevanja.

Vendar danes, ko socializem postaja stvarnost v svetovnih razsežnostih, odkrivamo nezadostnost formalne kot tudi materialne svobode. Formalna svoboda je ustvarila anarhični individualizem, materialna pa obdobje brezosebne totalitarizma.

Ker formalni in materialni pojem svobode le delno zajemata eksistenco posameznika, ostaja ta razpet na polarne skrajnosti svoje biti. V mučnem naponu svojih sil poizkuša prevladati lastno razcepljenost, dejansko pa izgublja svojo samozavest in samobitnost.

Omenjena heterogenost pojma svobode, ki jo lahko razčlenjujemo v neskončnost pojavnih oblik, kot na primer svoboda misli, govora, tiska, zborovanja, dela itd., zvesto označuje našo dobo kot križanje najrazličnejših idejnih smeri in dejanskih nasprotij.

Tako ostaja človek razpuščen v preobilici dogodkov, jih le delno osmišljuje in ne more celostno dojeti sebe samega v prostoru in času. Samozgubljenost človeka ustvarja občutek zmedenosti in tesnobe. In če se utapljamo v dobi, prenasičeni z dogajanjem, je občutek prenasičenosti, ki nas utruja in razkraja, samo znanilec naše lastne nezadostnosti. Prav zato so bila redka obdobja, ki bi tako neizogibno postavljala zahtevo po izvirnem vzponu v novo življenjsko pozicijo, v nov odnos do svobode.

Ni prvič, ko stojimo na prelomnici dveh civilizacij. V silnem metežu dogodkov, v katerem zunanji svet izgublja svoje obrise, se človek vrača v svojo notranjost, ne da bi se s tem odmaknil v namišljeno svobodo osamljenosti, pač pa z namenom, da bi v svojih osnovah odkril tiste

življenjske sokove, ki naj postanejo vir novi civilizaciji. Le iz njih lahko črpa nove ustvarjalne impulze. Druga pot ni mogoča, zakaj posamezniki gredo pred razredi in narodi in kot oblikovalci polzavednih želja, ki tle v globinah človekove biti, postajajo znanilci nove dobe.

Ob tej ugotovitvi se zdi svoboda tiska, govora, zborovanj, dela, itd. nezadostna, da bi mogla zadovoljiti človekovo težnjo po osmislitvi in emancipaciji njegove eksistence. Nezadostna je iz dveh razlogov: ker s svojo razdrobljenostjo razkraja celostno podobo človekovega bivanja, in drugič, ker s svojo povnanjenostjo preprečuje človeku, da bi prisluhnil samemu sebi, svojim skritim možnostim, na katerih naj temelji prihodnost. Usmerjajo ga navzven, na neko zunanje oporišče, ki pa ga v prehodnem obdobju ne bo nikoli našel.

Naše raziskovanje mora ubrati drugo pot, pot samopoglabljanja in celostnega osmisljevanja današnjega človeka. Vemo, da Arhimedove točke človeka, da osi življenja ne bomo mogli odkriti v zunanjih silah, pa najsi gre tu za znanost, tehniko ali državo, pač pa v človeku, ki je te sile ustvaril.

Možnosti svobode ne bomo iskali v ekonomiki, politiki, tehniki ali katerikoli drugem območju človekove predmetnosti, ker je ta le izvajalno sredstvo, pač pa v človeku samem, v tem, kar ga v osnovi konstituira.

Ko pa si zastavljamo to vprašanje, se nam zvrsti v spominu vrsta zgodovinskih predstav, po katerih je človekovo konstitutivno bistvo vedno v razumnosti, pa najsi gre za človeka kot božje, prirodno ali kot družbeno bitje.

Nastaja vprašanje, kako je ta razumnost pojmovana, kakšno vlogo igra v moralni uresničitvi človeka in s tem pri njegovi osvoboditvi?

Vse od velikega zatona grške misli pa do danes je razumnost središče etične problematike, pogoj svobodnega izbora, možnost odgovornosti in temelj svobode. Toda ta evropska razumnost je že v svoji zasnovi dobila usoden značaj. Pojavlja se kot anamnesis, kot spominjanje oziroma

prepoznavanje nekih danosti. S tem se je usodno vezala na opazovanje in preteklost, medtem ko sta akcija in prihodnost ostali v območju slutenj in negotovosti.

Vloga razuma se v tisočletjih ni bistveno spremenila. Ostal je sredstvo za osmiseljevanje naše preteklosti. Takšna funkcija razuma in osrednje mesto, ki ga je zavzemal v moralnih sistemih, sta vodila do protislovij, dokler se ta niso v dvajsetem stoletju razbohotila v paradoksalnost, nihilizem in obup.

Razumnost, ki je vezana na pasivnost in preteklost, in etika, ki je vsa posvečena aktivnosti in bodočnosti, sta vegetirali v ponesrečeni simbiozi. Stoični modrec, krščanski asket, meščanski filister in sodobni cinični nihilist so produkti te morale, renesančni tvorec in reformacijski fanatik pa komajda svetle izjeme v genealogiji evropske morale.¹

Moralnost in človečnost si nasprotujeta.

Z odmišljanjem afektov, hrepenenj in bolečine, z odtegotovanjem iz življenjske raztepenosti si stoični modrec ustvarja abstraktno duhovno zatišje. Z razumskim obvladovanjem poželenj in strahu si oblikuje neživljenjski svet moralne svobode.

Srednji vek ne pozna drugega kot religiozno poslušnost in grešno neposlušnost. Etični ideal je večin in človeškemu življenju tuj. Posameznikova samobitnost in izvirno iskanje življenjskih možnosti sta nemogoča.

Vloga razuma je v prepoznavanju večne moralne danosti, v pristajanju nanjo, v zvestobi in žrtvovanju. Smoter človekovega življenja je zveličanje in samožrtvovanje.

Svoboda je v tem sistemu le sredstvo za utemeljitev odgovornosti. Ker je posameznik svoboden, se odloča samostojno, za odločitve prevzema

1. Ko pišem o genealogiji evropske morale, mislim seveda na tiste oblike moralnega udejstvovanja, ki so bile zajete in fiksirane v etičnih sistemih, ne pa na celotno človekovo dejavnost, ki je porajala neskončno raznovrstnost moralnih inčič izven etično definirane moralnega izkustva.

odgovornost in v primeru grešne neposlušnosti sprejme kazen. S tem je postala svoboda sredstvo moralnega vezanja in zaslužnjanja, ne pa možnost uresničevanja lastne samobitnosti.

Morala in življenje, človek in vesoljstvo sta v razkolu. Zvestoba, žrtev in poslušnost so edini most med nepomembno slučajno eksistenco posameznika in fatalno večnostjo.

Detronizirane bogove nadomeščajo v novem veku druge fatalne sile: priroda in država. Religiozno avtoriteto nadomestita avtoriteta znanosti in prava.

Bistvo sveta in človeka je še vedno absolutum, nekakšna splošna nujnost. Vloga razuma je v odkrivanju in prilagojevanju tej nujnosti, v spretnosti uma. Svoboda je v spoznanju in izvajanju te splošne nujnosti. Tudi svoboda je torej dosežena s spretno prilagodljivostjo in vključevanjem v splošni red stvari.

Človek postane funkcija svetovnega uma, tehnike in države.

Moralnost je v odmišljanju posameznikove enkratnosti. Ta je le nekaj nepomembnega in slučajnega.

V spoznanju in pristanku na splošno nujnost je modrost in moralnost človeka. Intimni, svojstveni svet izpade iz moralnega območja. Zato svoboda ni v uresničevanju posameznikove enkratnosti, pač pa v spoznanju in pristajanju na univerzalno nujnost. Moralni ideal postane človečnost nasploh, ne pa posamezni človek.

Iz takšne koncepcije nastaja seveda le etika dolžnosti, etika čistega, ledenega, razumskega pristanka na prirodno in družbeno nujnost.

Ker pa ostane ves intimni človekov svet izven moralnega območja, se pretvarja v privatno zadevo, v kateri prevladuje anarhična samovolja.

Praktična posledica te morale je meščanski filister, ki hladno in neprizadeto izpolnjuje družbene norme, ki je brez občutka za človeško skupnost in po drugi plati samovoljno hedonistično urejuje svoje pri-

vatno življenje. To razbitje človeka na čutnega, egoističnega privatnika in razumsko družbeno bitje dejansko pomeni popoln razkroj osebnosti, popolno samoizgubljenje in nemožnost celostnega osmislejanja lastne eksistence.

Krize sodobne znanosti in z revolucijami porušena avtoriteta države pa v dvajsetem stoletju ustvarjajo popoln nihilizem, obup in paradoksalno doživljanje sveta. Uradna morala dolžnosti pade sočasno z razkrojem sleherne avtoritete, tako da se posameznik znajde v popolnem moralnem vakuumu in amoralizmu, ki je osnovno obeležje današnje krize.

Namesto filistra stoji v evropski areni amoralist, človek, ki se je otrešel sleherne avtoritete, toda tudi sleherne navezanosti na svet. Amoralist je osvobojen, ne da bi vedel, kaj naj s svojo svobodo počne. Zato doživlja svojo svobodo kot brezdno negotovosti, kot vrtoglavo praznoto in tesnobo. Rešitev vidi v aktivizmu, toda ta aktivizem ni porojen iz vere v neki ideal, pač pa iz obupa, ni uresničevanje lastne moralne podobe, temveč beg iz praznote, ni ustvarjanje vrednot, pač pa avanturizem.

Ideal evropske razumnosti, ki je pasivna in vezana na preteklost, doživlja svoj definitivni polom. Iskanje resnice kot nečesa omega se je izkazalo za nemožno; prilagajanje pojmov in pojmovnih sistemov stvarnosti ni dalo zadostne moralne osmislitve človekovi sedanjosti in nobenih smotrov človekovi prihodnosti.

Ta ideal evropske razumnosti, izoblikovan v sistemu znanosti, je človeka prikazal samo kot produkt zgodovine in kot funkcijo družbenih ter prirodnih sil. S tem ni prinesel še nikake moralne rešitve, pač pa le deziluzijo in iz nje nastajajoči cinični nihilizem.

Čeprav znanost misli ni mogla narediti objektivne, čeprav je ni naredila adekvatno stvarnosti, je vendarle dosegla to, da je vso stvarnost objektivirala. Stoični modrec se pojavlja v dvajsetem stoletju v podobi znanstvenika, ki objektivizira tako vnanji svet kot tudi samega sebe. Z znanstveno neprizadetostjo razčlenjuje vnanjost in notranjost in z

logično hladnostjo spremlja celotno dogajanje. To miselno opazovanje ustvarja določeno razdaljo med subjektom, ki je čista razumska kontemplacija, in dogajanjem v njem in izven njega. V tej čisti, apolinični in stoični modrosti, ki se je razvila kot nerazkrit ideal evropske kulture v nasprotju z barbarsko strastnostjo in ekstazo, se vrši odmaknitev od dogajanja, z njo osebna neprizadetost in čustvena fluidnost.

Posameznik se odtuja sebi in ljudem, vse spreminja v objekt in s tem dosega čustveno brezbržnost. Prav v tej objektivizaciji je moralno razvrednotenje vsega.

Amoralist ni egoist, saj je prekinil intimni kontakt tudi s samim seboj. Nasprotno: neprestano se lovi za altruizmom. Toda altruizem je prav tako le nekaj, kar doživlja kot razumsko potrebo, kot moralno dolžnost do ljudi, intimno pa ga doživlja le kot nesmisel.

Edina stvarna možnost nihilistično prežetega človeka je v korektnosti do sočloveka, v njegovi nedotakljivosti. Toda ta nedotakljivost ni utemeljena na spoštovanju človeške vrednosti, pač pa na brezbržnosti. Na tej intaktnosti temelječa svoboda združevanja se sprevrže v groteske individualizma.

Rešitve iz individualizma ni. Amoralist je obsojen na svobodo osamljenosti in negotovosti. Ta individualistična svoboda ni več hoteni egoizem, pač pa fatalni narcisizem in s tem samomor osebnosti. Individualizem je tragična in brezuspešna borba proti objektivizmu in determinizmu znanosti, še bolj pa proti družbenemu totalitarizmu, ki nastaja iz tehnične organizacije proizvodnje. Individualizem je le manifestacija te krize.

V globoki razcepljenosti individua in fatalne stvarnosti ni možnosti za uresničitev osebnosti. Skrajno angažiranje v vsakokratnem trenutku je samo posameznikov upor proti svetu in zato hitro zavede v gmoto nesmisla. Človek tudi v akciji ostaja osamljen; razkol med individuom in svetom daje dejavnosti značaj mehanizma dogodkov brez ekstaze

in komunikacije brez notranje izpolnitve. Nevrotična napetost med subjektom in objektom ni premagana. Človek se ponovno pogreza v indiferentno utrujenost. V svoji nemoči pristaja na poljuben moralni provizorij, ki ga izbere iz zgodovinsko preživelih različic.

Ker pa sodobnega človeka ne morejo zadovoljiti ne zatišje stoične odmaknjenosti, ne krščanska zvestoba in žrtvovanje, niti sprijena liberalistična prilagodljivost in še manj sodobni etnični amoralizem, si vedno znova postavlja vprašanje: kako premagati negativno svobodo osamljenosti, kako stopiti v svet, ne da bi pri tem žrtoval svojo samobitnost? Ali res lahko izberem samo sebe, pri tem pa se moram odpovedati svetu? In kaj ostane od mene, če sem zaprt v lupino svojega jaza? Ali je smisel mojega življenja v tem, da se rešim, in ali se lahko rešim, če se nisem uresničil v svetu? Ali se morem rešiti sam in ali me sploh lahko drugi rešijo?

Z vidika etike, utemeljene na klasični razumnosti, dobimo na ta vprašanja samo paradoksalne odgovore. Kako to? V čem tiči vzrok jalovosti ali vsaj nezadostnosti vseh dosedanjih etičnih stališč? Kaj je njihova skupna negativnost?

Primerjanje vseh do sedaj omenjenih etičnih sistemov nam odkriva prav v kontemplativni, pasivni razumnosti vir vseh težav.

Razumnost je vedno eden od pogojev svobodnega izbora. Toda kaj to pomeni? Ali ni že v tem prvem aktu moralnega postopka izražen določen fatalizem?

Če se svoboda izbora veže na tradicionalno razumnost, tedaj izbira posameznik med danimi vrednotami, tako da pristane na tiste, ki jih smatra za pozitivne, in zavrača negativne. Toda to pomeni, da izbor ne preseže okvira danosti, da danost v nekem smislu priznava za neizogibno in fatalno. Ali ni s tem že svoboden izbor sam oziroma svobodna volja v sebi omejena in okrnjena? Izbira med že obstoječimi vrednotami in pristajanje na določene od teh vrednot je nedvomno prvi korak

k samoopredelitvi človeka, toda neskončno premajhen, da bi vodil do resnične človekove osvoboditve.

Vse etike, temelječe na kontemplativni razumnosti, so etike pristanka. Pozitivne so toliko, kolikor upoštevajo danost, negativne pa ravno v tem, ker na danost pristajajo. Iz tega pristajanja rastejo nova protislovja.

Če mora človek pristati na neke dane vrednote, tedaj sleherna etika pomeni samoodtujitev, nujnost samoodtujitve je ravno v tem, da danim vrednotam nisem botroval ob njihovem rojstvu, da jim preko ustvarjalnega akta nisem dal svojega osebostnega pečata in da so v bistvu indiferentne do mene samega. Moja udeležba se omeji na to, da jih izberem, prisvojim in nosim odgovornost za svojo odločitev. Če hočem biti moralen, se odpovedujem samobitnosti, če hočem ohraniti svojo samobitnost, ne morem prevzeti sebi tujih moralnih vrednot, ne morem biti moralen. To je novo protislovje.

Pri tem seveda ni bistveno, ali je temelj vrednostne lestvice božja substanca, prirodna nujnost ali pa družbena konvencija.

Bistveno je, da gre za svet danih vrednot, ki jih izbiram in zavračam, delim na pozitivne in negativne, na dobro in zlo. Moralnost je v pristajanju na dobro in v odtegotvanju od zla. Zlo je v tem primeru nekaj nestvarnega in nesmiselnega. Odreka se mu sleherna življenjska funkcija. Dobro je seveda v tem odnosu enostransko, naivno in neživljenjsko. Toda svojo moralnost uresničim samo s pristajanjem na dobro in s tem na okrnjen, polovičen svet. Nastaja novo protislovje med moralnostjo in življenjem; moralnost je oskopitev življenjske polnosti, življenjska polnost pa morali nasprotujoča.

Toda svoj popolni polom doživlja na kontemplativni nujnosti zasnovana etika pristanka s spoznanjem, da je pasivna in ustvarjalnosti posameznika nenaklonjena.

Moralna odrešitev je v prevzemanju nekih vrednot, v zvestobi tem vrednotam in doslednem izvajanju teh vrednot. Posameznik je le moralna kultura, ne pa kreator novih vrednot.

Ali je tedaj človeško življenje sploh smiselno? Ali ni posameznik le funkcija nekih univerzalnih zakonitosti, njegovo življenjsko poslanstvo pa v tem, da se kot vernik udeležuje tega vesoljnega ceremoniala in ga zvesto izvaja? Ali je človeško življenje sploh še vrednota sama po sebi, če sem zgolj izvajalec nekih splošnih moralnih zakonov? In končno odločilno vprašanje: ali je polna svoboda sploh možna, če smo omejeni na izvajanje nekih danih resnic, ne glede na to, ali so večne v smislu tradicionalnega idealizma oziroma materializma ali pa časovno relativne?

Sodobna filozofija je dojela protislovnost tradicionalne etike. Ker pa ni našla nobene pozitivne rešitve, je svobodo proglasila za nedoločeno.

Aktivizem vodi v protislovje. Kakor hitro izstopi človek v svet, se zaplete v protislovja, iz katerih sta možni samo dve rešitvi: odmik od sveta ali pa udeležba v svetu, ki pomeni istočasno samoodtujitev. V prvem in drugem primeru je uresničenje človekove samobitnosti nemogoče.

In vendar! Ali res ni druge možnosti mimo svobode osamljenosti in odtujitve v predmetnem svetu? Ni nobene druge življenjske izbire kot zgolj pristanek ali zanikanje sveta?

V območju danosti ne. Toda moje življenje in predmetnost nista samo danost, pač pa tudi svet možnosti. V trenutku, ko doživimo to spoznanje, se znajdemo v povsem novem območju problematike.

Moja bodočnost ni več samo v pristaneku ali zanikanju danosti, pač pa ustvarjanje novih svetov, še nikoli danih. Bodočnost ni več fatum, ampak svoboda, ni več tesnoba, pač pa upanje.

Z ustvarjalnim posegom v svet se ne odtujujem samemu sebi. Moja dejavnost me ne vodi v podrejanje predmetnemu svetu in k brezosebni prilagoditvi, pač pa k direktnemu vraščanju v predmetnost, ki jo plemenitim s svojo človečnostjo in bogatim s svojo enkratnostjo.

Z vidika tradicionalne etike ni možno življenje onstran dobrega in zla. Kontemplativni razum izbira princip dobrega in se s tem opredeljuje za

eno plat življenja. Zato je, čeprav zvest principu, krivičen do lastnega življenja in do ljudi. Opredelitev za princip dobrega je včasih žrtev, toda moralna sigurnost, ki izvira iz zvestobe in doslednosti, pomeni vnaprej moralno odrešitev. Tu ni negotovosti.

Kot ustvarjalec pa ne izbiram več med dobrim in zlim. Ne morem in ne smem pristati na kakršnokoli otrplo podobo o samem sebi in o svetu. Ker stopam po neizhojeni poti, ne morem razkosati stvarnosti na duha in materijo, na pozitivno in negativno, na dobro in zlo, saj bi s tem vnaprej onemogočil izvirnost lastne dejavnosti. Prav tako ne morem izhajati ne iz zgodovinskega determinizma ne iz individualistične samovolje. Oslanjam se lahko samo na svojo samobitnost, ki je svojstvena, enkratna realizacija stvarnosti, ki je produkt in obenem presežek celotne danosti. Posameznik ni samo produkt družbenih odnosov, pač pa istočasno tudi presežek, razum ni samo odražanje, ampak tudi odkrivanje novih možnosti, akcija ni samo v pristajanju oziroma zanikanju danosti, temveč tudi v uresničevanju novih vrednot, tako osebnih kot predmetnih. Vrednost posameznika in možnost ustvarjanja je utemeljena prav v tem drugem momentu človekove biti.

Ustvarjanje ni vnanja dolžnost, ki naj bi uresničevala neke končne cilje, niti samo notranja potreba po duhovnem ravnovesju, temveč eksistenčna nujnost človeka, pot, po kateri uresničujem in potrjujem svojo samobitnost.

Z ustvarjanjem izstopam iz svojega rutiniranega sveta navad, v katerih poslujem polzavedno, in prihajam do meja svojih možnosti, kjer odkrivam samega sebe in svet v novi, pristnejši obliki. To ustvarjanje ni samo odkrivanje, spoznavanje, ampak tudi svoboda sama. Kot totalno aktiviranje posameznika pomeni njegovo vsestransko realiziranje v svetu. Individuum in stvarnost se strneta v enotno izvirno dogajanje, v katerem nastaja v medsebojni oploditvi osebnost iz individua, in učlovečen svet vrednot iz stvarnosti. V tem novem svetu osebnih in predmetnih vrednot dosega človek svojo emancipacijo, ki sicer ni večna, toda zato vsestranska, celostna.

Svoboda misli, tiska, govora, dela itd. so samo možnosti svobode, kot take tudi neogibne. Stvarnost svobode pa je v ustvarjanju kot inkarnaciji človeka v svetu. Prav zato je osvoboditev sočloveka nemogoča. Kdor hoče resnično svobodo, je ne bo zahteval od drugih, saj ni neka večna danost, ki se posameznikom pravično reže v enakih kosih. Svoboda je dosegljiva samo z ustvarjanjem, ki je pot samoosvobajanja.

Z odpiranjem tretjega območja človek ni več prisiljen, da izbira med pristankom in zanikanjem danosti; med zvestobo nekemu principu in na njem temelječi skupnosti, ter osamljenostjo izločenca; med sigurnostjo, ki izvira iz vraščeni v neko konservativno skupnost, in tesnobo, ki izvira iz osamljenosti; med žrtvijo za neko skupnost, kateri pripadam in zaradi katere se moram odpovedati sebi, ter obupom, ki izvira iz nesmiselnosti življenja. Kot posameznik se lahko odločam za iskanje, upanje, posvetitev in trpljenje, ki se v ustvarjanju sprevrže v človekovo samougodje.

Kot vir vseh vrednot je ustvarjalnost najvišja in popolnoma nedotakljiva vrednota, obenem pa najgloblja zadostitev, saj je človekova potrditev in uresničitev v svetu.

Ustvarjalnost je edina pot v novo moralno skupnost in pristni humanizem.

V območju danosti gre samo za prilaščanje in razdeljevanje že uresničenih vrednot. Ker je dani svet en sam, vsem skupen, v prilaščanju nujno pride do medsebojnih nasprotij. Zavist in medsebojno spodrivanje sta zakon te družbe, država kot regulator tega vseobčega meteža pa nujna posledica. Če pa je osnova neke družbe posameznik, si sam ustvarja svoj vrednostni svet in z njim dopolnjuje človeško skupnost. Ta je celotno bogastvo posameznih svetov. V njej dejavnost enega človeka ne pomeni krivde nasproti drugemu in svoboda enega ni omejevanje svobode drugega. Načelo: vladaj, da ne boš vladan, se sprevrže v princip vzajemnosti in tvornega sodelovanja.

Kot izvirna dejavnost je ustvarjalnost tudi edina pot v pristni humanizem. Humanizem je lahko samo konkreten, torej izvirno nastajajoč kompleks vrednot, in veljaven le za skupnost, katere bivanje izraža. Abstraktni, splošno veljavni humanizem pa je negacija humanizma in idejna diktatura. Zato se vsaka generacija lahko nauči od prejšnje vsega, samo humanizma ne. Tega mora vedno znova poroditi iz lastne biti.



Drugi spis

Svoboda in čas

V pojavnem razkošju, ki je nedvomno posebnost zahodnega sveta, se vedno znova srečujejo štirje momenti: individualna svoboda, mnogoterost političnih partij, gospodarska stihija in kulturno ravnovesje. Zdi se, kot da so ti koncentriran izraz tako zvanega svobodnega sveta in da vsi v svoji celotnosti tvorijo temeljno strukturo, ki določa takt in ritem, po katerem utripa celotna pojavnost mnogoterost.

Za sedaj me zanima predvsem sovpadanje teh momentov v istem prostoru in času ter njihovo medsebojno dopolnjevanje oziroma izključevanje. Na osnovi tega fenomenološkega opisa bom kasneje poizkušal izluščiti enoten ontološki princip celotne družbe, kolikor ta princip sploh obstaja.

Načelo ravnovesja

Načelo ravnovesja, ki preveva celotno duhovno udejstvovanje na zahodu, na prvi pogled ne pomeni več kot čisto tehnično, občevalno in od dejanske duhovne strukture več ali manj neodvisno praktično vodilo.

Pozornejše opazovanje privede do nasprotne ugotovitve: celotna duhovna struktura je prilagojena temu principu in obratno: kulturno ravnovesje je sintetičen izraz posebnega načina duhovnega udejstvovanja.

Ta rezultat in princip me kot posameznika usmerja v oblikovanje lastnih mnenj in vrednotenj, ki jih dodajam mozaiku splošne duhovne situacije. Pri tem nimam namena zanikati ostalih pogledov, pač pa se zadovoljujem s sočasnim obstojem različnih stališč. Lastno misel smatram za edino resnico, toda hkrati si ne domišljam, da ima splošno, družbeno veljavo. Njena veljavnost je omejena izključno na moje eksistenčno območje in njena vloga je v pričevanju mojega sveta. Zame je absolutno veljavna, ker izraža moj svojski svet, ki ga ne more zajeti nobena splošna resnica, toda istočasno je povsem relativna za druge. S tem dobiva čudno dvojnost: subjektivno ekskluzivnost in objektivno odprtost.

S takim načinom mišljenja sem praktično onemogočil, pa tudi načelno zavrnil možnost ene same obče veljavne resnice. Sleherni idejni diktatura je izključena.

To je vsekakor pozitivna, ne pa edina konsekvence, ki izvira iz subjektivno absolutnih in objektivno relativnih miselnih ugotovitev. Istočasno namreč opažam, da me ta način mišljenja utesnjuje v lastno eksistenčno območje, da je nekam slabokrven in nikoli ne preraste v prepričanje, ki bi me potegnilo za seboj in me vrglo preko mojega eksistenčnega okvira. Ne omogoča mi, da bi z njim in preko njega tkal vezi z bližnjim in se spuščal v medsebojno opredeljevanje.

Moja misel ostane le ena izmed mnogih interpretacij splošne situacije, ki jo zajemam iz zasebnega zornega kota. Tako ostane samo tolmačenje zame, ni pa moje tolmačenje za koga drugega. Ne glede na to, ali je izraženo predstavno ali pojmovno, ohranja značaj impresije in ima zato brezobvezen pomen – tako za bližnjega kot tudi zame. Če bi jo smatral za dejavno resnico, bi prekoračil njeno pristojnost. Povsem neodgovorno bi ravnal, če bi jo poizkušal dejavno realizirati, zakaj že v začetku

sem jo opredelil za svojo in subjektivno. V primeru, da jo apliciram na svoja dejanja, ki so zaradi družbenega učinka nekaj objektivnega, sem jo z njimi vred vnesel v objektivni svet in kot realizirano vsilil ljudem. Vsiljiva je prav zato, ker je veljavna zgolj zame. Z njeno realizacijo omejujem bližnje v njihovem lastnem življenjskem območju.

Ker se hočem izogniti tej krivdi, ki tiči v jedru sleherne tovrstne realizacije, mi ne preostane nič drugega, kot da zaprem resnico v njeno lastno območje. Mislim samo še zato, da izpričujem svojo lastno subjektivnost in tolmačim lastno bivanje sam sebi. Seveda ostane ta razlaga zgolj teoretična in zaradi svoje relativnosti ne more in ne sme postati dejavna resnica. Iztrgana iz dejavnega območja ostaja izven praktične preizkušnje, postaja mnenje o mnenju ter se po tem represivnem procesu kopiči v vseobsežne dialektične kombinacije.

Na tej stopnji dozezam miselno avtonomijo, v kateri pa zaradi popolne razbremenjenosti od vsebinske teže in praktične aplikacije doživljam pravi »beg idej«, ki mi v procesu neskončnega miselnega samooplajanja producira prazno dialektiko.

Kljub tej miselni avtonomnosti pa ostajam prirodno in družbeno bitje, torej vezan in odvisen od okolja. Če sem po eni plati abstrahirал svojo misel družbenosti in po drugi družbo miselno pretvoril v mnogoterost subjektivnih variacij, se vendarle ne morem izogniti dinamičnemu in organskemu dogajanju. Kljub svoji skepsi bivam družbeno, kolikor sploh obstajam.

S tem pa se je moje življenje razcepilo v dvotirnost. Intelekt se je izločil v avtonomno plast, realiziral svobodo mišljenja in postal vzrok sam sebi. Toda s tem je istočasno prekinil organsko zvezo z ostalimi plastmi eksistence. Sam v sebi se razcepljam v Jaz in sebe, v subjekt in objekt, v gledajočega in gledanega, mislečega in mišljenega, posedujočega in posedovanega. Avtonomizirani intelekt poraja čisto imanentno miselno dialektiko negacije, ki se neizogibno razbohoti v prazni dialektični

konstruktivizem, medtem ko se neintelektualni del moje eksistence vedno izraziteje objektivizira. Tako sem dosegel intelektualno gospodstvo nad seboj, nisem pa realiziral resnične samostojnosti svoje eksistence.¹

S prekinitvijo organske zveze se razkol med Jazom in menoj vedno močnejše pogloblja v smeri subjektivizacije oziroma samovoljnega konstruktivizma prvega in nesamovoljno objektivizacijo drugega.

Smer učinkovanja se sprevrže. Medtem ko je princip kulturnega ravnovesja vplival na oblikovanje svojstvene intelektualne strukture, ta s svoje strani retroaktivno vpliva na celotno situacijo, kljub temu, da je korektnost ena od njenih osnovnih značilnosti.

Avtonomnost mišljenja sprošča nepregledno obilje kulturnih pogledov, mnenj in variant. Čuti se neka miselna nabreklost, ki izvira prav iz tega, da se misel kopiči, ne da bi se sprostila v akciji, da se razrašča, ne da bi postala dejavna resnica. Te težnje nima; toda tudi če bi se pojavila, bi bila neuresničljiva. Sam značaj mišljenja preprečuje oblikovanje dejavnih resnic, saj prezentira zgolj mene samega, in ker zajema le posebnost moje eksistence, nima značaja splošnosti in nujnosti. Povsem nemogoče je, da bi se pojavljala v svojstvu teorije ter da bi preko nje postala vodeča misel. Toda ker poteka izven tega območja, se rahlja v asociativno mišljenje in kompenzira duha z duhovitostjo, misel z domisljico, resnice z idejami in sintetične posplošitve z esejistično sinkrezijo.

Celotna miselnost se na tej stopnji, čeprav je sama po sebi živahna, vendarle pogreza sama vase in zaradi slabokrvnosti in breztežnosti ne vpliva niti na preostalo območje duhovnega življenja, kaj šele preko njega na politično, ekonomsko ter druga družbena območja. Zato se ne smemo čuditi, da se kljub miselni preobilici kulturna dejavnost oblikuje pod vplivom ekonomskega trga, ne pa z njenimi lastnimi silami.

1. To notranjo razcepljenost teoretično izražata racionalizem in iracionalizem. Vsak od njiju prisoja vrednostni poudarek od obeh polov, noben pa ne presega očrtanega razcepa v človeku. Oba pristajata na ukinjeno enotnost mojega bivanja oziroma na ukinjeno nujnost osebnosti.

Standardizacija kulturnega življenja in s tem vedno večja objektivizacija vsakodnevne kulturne potrošnje je dopolnitveni pojav esejističnemu konstruktivizmu ter subjektivizaciji elitne kulture ter hkrati tudi njena obsodba.

Kulturni vrhovi v Zahodni Evropi žive v tišini svoje osamljenosti in kljub svobodi mišljenja ne morejo vplivati na vulgarno kulturno, politično in ekonomsko vsakodnevnost. Njihova misel ostaja v sebi zaozročena subjektivnost, ima le značaj intelektualne observacije in je brez tendenc in možnosti za realizacijo. Kot taka je že po svojem zasnutku korektna oziroma – v vsebinskem pogledu – eklektična.

Prav na tej negativnosti mišljenja, ki ostaja na stopnji mnenja in je brez splošnosti in nujnosti, temelji duhovna svoboda zahodnega sveta. Ravnoesje kot statično načelo te svobode bi bilo v drugačni duhovni situaciji in ob drugi miselni strukturi povsem utopično. Toda v duhovni situaciji, ki je raznoterost breztendenčnih mnenj, pogledov in variant, je povsem umesten regulator in njihov točen izraz. Ta nima prav nobene vsebinske, pač pa čisto tehnično, lahko bi rekli celo mehanično vlogo. Nikakor ga ne more nadomestiti kaka splošna resnica ali vrednostni kriterij, ki bi bil regulator in klasifikator vrednega ali nevrednega.

S stališča te miselne strukture je zanikanje splošne resnice povsem upravičeno in dosledno. Če mišljenje ostaja na ravni mnenja, tedaj je sleherna splošnost le neopravičeno posploševanje zasebne resnice v splošno veljavno. Takšna posplošitev, motivirana s težnjo po idejnem monopolu in socialnem prestižu, nujno ustvarja ideološko diktaturo. Ker ni realna splošnost, pač pa le posplošena subjektivnost, sama po sebi ne vsebuje objektivne nujnosti, ampak jo dobi šele v spojitvi z ekonomsko in politično silo. To pa je seveda fašizem, ki zanikuje ne samo svobodo mišljenja, pač pa misel nasploh.

S tem se problematika že bistveno razširja. Doslej obravnavano ujemanje med principom duhovne svobode in intelektualno strukturo zah-

teva tudi skladno družbeno strukturo, lahko bi rekli – specializirano za to obliko duhovne svobode. Pluralizem avtonomnih subjektov, omejenost države na politehniko in stihijnost, ki zastira izvenpersonalno dialektiko družbenega dogajanja (to bom obravnaval kasneje), že na prvi pogled odkrivajo dopolnjujočo skladnost družbene in duhovne strukture.

Toda vrnimo se v območje osebne miselne strukture. Doslej sem zasledoval predvsem misel, ki po subjektivizaciji prehaja v dialektični konstruktivizem in asociacijski esejizem. Hkrati s to razbremenitvijo mišljenja, ki nastaja zaradi izločanja splošnosti in nujnosti, opazamo nasprotni proces pogrezanja žive miselne vsebine v inertno védenje.

Moje bivanje je nenehno kopičenje vtisov. Bistveno vprašanje je, s kakšnimi sredstvi in v kateri smeri jih bom urejal. Če pristanem na dosedanji princip subjektivne absolutnosti in objektivne relativnosti mišljenja, tedaj je subjektivna odnosnost pojavov obenem že tudi princip organiziranja vtisov. Ko sprejemam vtise, jih puščam v njihovem zaporedju, slehernega sicer registriram in fiksiram v njegovem pojavnem odnosu in postopoma oblikujem celostno podobo dogajanja. Ker nimam nobenih kriterijev izven sebe in zgolj sledim fenomenalnemu poteku dogajanja, ne morem vrednostno razvrščati vtisov. Vsi so dani in kot taki imajo svojo vrednost. Ne morem jih klasificirati v subjektivne in objektivne, v nujne in slučajne, v pomembne in nepomembne. Vsa njihova vrednost je že v njihovi bitnosti, v tem, da so bili dojeti, in nobenega razloga ni, da bi enemu ali drugemu pripisal posebno veljavo.

Toda s tem zvestim spremljanjem dogajanja, ki mu prisostvujem, naletim na povsem nasprotne pojave in odnose. Nasprotja so nerešljiva, ker sem doživljalje vnaprej opredelil za enakovredne v njihovi eksistenčnosti. Kot enakovredne in nasprotne jih namreč ne morem niti medsebojno zanikati niti podrediti ene drugim. Povezujem jih zgolj v vodoravni smeri, toda ker jih povezujem kot enakovredne in nasprotne, se mi

grupirajo v paradokse. Tako nastaja sinkretični kompleks paradoksalno povezanih fenomenov, ki je sicer bogato in vsestransko, toda hkrati inertno vedenje.

Misel ostaja povsem pasivna in zaradi ravninskega povezovanja ne pozna ne vzponov ne globin. Omejuje se na posnetek doživljajskega sveta, ki ga ne osmisluje, pač pa ohranja nedotaknjene. Pojemovni sistem je zgolj reprodukcija prvotne fenomenalne strukture na racionalnem nivoju, ter zaradi svoje zvestobe tudi povsem omejena in vezana nanjo.

Kolikor sem si na ta način oblikoval svoje vedenje, začuden spoznam, da nimam osebnega odnosa do samega sebe, da sem brez kritičnega stališča. Preostane mi samo subjektivna, priložnostna interpretacija, ki pa mi ne more nuditi nobene stvarne orientacije v danosti lastnega sveta. Kakor koli se trudim, da bi se povzpел do kritične misli, ki je sinteza vrednotenja in vedenja, konfrontacija danosti in možnosti ter zanikanje vrednostnega apriorizma kot tudi faktografskega pozitivizma, vendarle ostajam v miselnem dualizmu med breztežnim mnenjem in inertnim védenjem.

Nujnost tega dualizma je v nakazani odsotnosti splošnosti in nujnosti. Skrivnost te odsotnosti pa je v svojskem zajemanju realnosti. Če mi namreč fenomenalna struktura istočasno pomeni tudi princip organizacije celotnega vedenja, sem z njo zajel samo danost v njeni celovitosti, ne pa tudi njene tendence in smisla. Omejen na fenomenološko strukturo danosti odmišljam preteklost in prihodnost ter s tem reduciram samo realnost. V tej realnosti, reducirani na danost, ne morem odkriti splošnosti in zato tudi ne možnosti in smisla. Misel drsi od fenomena do fenomena, odkriva njihovo medsebojno pogojenost, se sprevrže v dinamiko paradoksalnega kroženja in je povsem nesposobna, da bi s prodorno sintezo oblikovala možno prihodnost. Če kljub vsemu vnesem neki smisel v to začarano paradoksalno vedenje, v to sliko sveta, ki sem jo posnel iz čiste danosti in ki je s svojim pasivnim realizmom skrajna abstrakcija dejanskega človekovega bivanja, tedaj se vcepljanje

smisla v to podobo izkaže kot samovoljna projekcija v preteklost oziroma v prihodnost.

Rezultat je presenetljiv: čeprav sem izhajal iz dane eksistenčne oziroma personalne strukture, ne pa iz prirode oziroma družbe, ostane moje vedenje objektivizirano. V dani fenomenološki strukturi odkrivam le krožno funkcioniranje, ne da bi v njem odkril smoter. Tako se mi lastna eksistenca pokaže kot objektivna nujnost, do katere ne morem zavzeti kritičnega stališča, pač pa lahko samo s samovoljno projekcijo konstruiram ali rušim svoje lastno bivanje. Moje življenje niha med apatično utrujenostjo in živčno avanturo, brez upanja, da bi uresničil nujnost svojega bivanja.

Racionalizem in iracionalizem se oblikujeta istočasno. Prazni dialektični konstruktivizem in polna paradoksalnost, irealna možnost in realna nemožnost, avantura in apatičnost ter neskončna vrsta ostalih paradoksov obremenjujejo eksistenco posameznika.

Subjektivnost mnenja, ki izhaja iz privatnega zornega kota, in objektivnost vedenja, ki kopiči vtise v paradoksalno gmoto dejstev, sta v celoti vezani na danost, nesposobni za njeno osmišljanje in realno projekcijo v prihodnost. In če to mišljenje vendarle poizkuša igrati aktivno vlogo v območju posamezne eksistence, je kot subjektivna kombinatorika v najboljšem primeru le sredstvo tehnične spretnosti v območju danosti, ne more pa se prebiti iz pragmatizma danosti v prihodnost, saj mu zaradi mrtve vednosti, fiksirane v paradoksih, ne uspe, da bi svojo subjektivno kombinatoriko poglobilo v prodorno spoznanje.

S tem izvajanjem sta se v začetku omenjeni regulativni princip ravnovesja in miselna struktura strnila v enotno podobo duhovne svobode zahodnega sveta. Ta svoboda ima povsem funkcionalni značaj in brez vrednostne opredelitve pomeni le breznačelno koeksistenco različnih vidikov. Njena enotnost je v prostituiranem kulturnem prostoru, ki nudi možnost vsem variantam. Te so zaradi subjektivne ekskluzivnosti

medsebojno indiferentne in ne morejo najti skupnih meril, ki bi jim omogočila medsebojno trenje, korigiranje in borbena skupnost. S privatnimi mnenji, ki nimajo večje pretenzije, kot da pričujejo sama sebe, se komponira neuglašena mnogoterost mislecev brez skupne prizadetosti. Ustvarja se inertna kulturna situacija, v katero slehernik vnaša svoj pogled kot dekorativno dopolnilo in brezobvezno misel.

Misel, ki je v sebi razcepljena na subjektivnost mnenja in objektivnost vedenja, ne more porajati osebnega prepričanja in dejavne resnice. Kakor je tej misli zadoščeno z okvirom opisane kulturne svobode, tako prepričanje kot strastna misel in osmišljena strast nujno ruši dosedANJI princip kulturnega ravnovesja, prestopa okvir te svobode in oblikuje nov način kulturnega snovanja. Na mesto ravnovesja postavlja načelo kritične zavzetosti in borbenega uveljavljanja.

Ker je v strast prehajajoča resnica in s tem osebna nujnost hkrati dejavna resnica, ne more ostati utesnjena v statičen okvir kulturnega ravnovesja in indiferentne korektnosti. Na mesto upoštevanja in nedotakljivosti postavlja spoštovanje in borbena zavzetost, na mesto brezobveznosti pričevanja zastavitev v uresničevanju. S tem si izbira napornejšo obliko kulturne svobode, toda hkrati tudi človeško polnejšo.

Dosegli smo rob čisto intelektualnega območja in s prepričanjem že prešli v območje moralne svobode. V nadaljnjem izvajanju me zanima odnos med očrtanim načinom mišljenja in moralno problematiko. Splošno znano dejstvo je, da fenomenološka misel načelno zavrača moralno problematiko, seveda ne v imenu nemorale, pač pa kot preživelo tradicijo, ali pa ji vsaj ne posveča posebne pozornosti. Vse pomembnejše fenomenološke smeri ostajajo ontologizirane antropologije in doslej še niso dale omembe vrednih del iz etičnega območja.

S čim je pogojeno to stanje? Morda z načinom mišljenja oziroma s splošnim stališčem, ki je manifestirano tudi v opisani miselni strukturi? Ali dopušča ta misel kako splošno vrednostno stališče? Ali ni morda

teoretično zanikanje morale v notranji skladnosti z mišljenjem, ki ne more producirati več kot mnenja in mrtvo vedenje? In ne nazadnje: če obstoji nekakšen moralni vakuum, kakšen je tedaj način bivanja, kakšno obliko prevzema posameznikova življenjska dejavnost?

Kritika metafizičnega dogmatizma

Kritika metafizičnega dogmatizma, zgodovinskega relativizma in znanstvenega objektivizma je omejila sodobno zahodno misel na fenomenološko strukturo subjekta. Brez splošnosti in nujnosti zgublja sleherno kritično stališče in tudi objektivno oporišče ter se omejuje na obravnavo medsebojnih pojavnih odnosov. Vzrok nadomešča funkcija, substanco relacija, indukcijo z dedukcijo pa redukcija.

Kolikor je fenomenološki pozitivizem posplošen na vrednostno območje, realizira analogno situacijo. Prva konsekvence je, da se zanika apriorni ideal in da se objektivne vrednote smatrajo za nemožne.

Vrednostna lestvica razpade in ostane nam le medsebojno primerjanje vrednot. Ni več polnovrednosti niti nevrednosti, ne nebes ne pekla, pač pa so samo več ali manj pomembne vrednote. Toda to je samo prehodna stopnja, ki se konča s povsem nivelizirajočim vrednostnim presojanjem.

Na tej stopnji obstoji samo mnogoterost vrednot, ki jih med seboj primerjam, in ugotavljam pač, da so različne, ne da bi si upal trditi, da je ena pomembnejša od druge. Obstoje le variante, ki jih izbiram glede na njihovo trenutno uporabnost.

S tem je vrednotenje pravzaprav izgubilo svoje etično merilo in prevzelo praktični vidik ocenjevanja. Ta se je pojavil čisto spontano. Če ni absolutne vrednote, tudi ni idealnega življenjskega modusa, in vsaka načelnost je le tradicionalna iluzija. Sleherni poizkus posvetitve in trajne opredelitve za določeno življenjsko smer je naiven.

Vrednostni relativizem je razbil moralno gotovost, razvil neko človeško odprtost in v osnovi onemogočil ozkosrčno zakrknjenost. Toda hkrati je razrahljal vrednostno dožemanje do te mere, da je človek ostal brez orientacije in lastnih tal pod nogami. Ni porušil samo vnanje trdnosti, temveč je razjedel tudi sleherno človekovo notranjo odpornost ter razblinil njegovo bivanje v nešteto možnosti in variant. Te se med seboj pač primerjajo; ker pa jih ne moremo zvrstiti v vrednostno lestvico, je njihova aplikacija v življenju odvisna zgolj od same situacije.

Človeško življenje ne pozna več višin ne nižin, ampak samo še raznovrstnost. Vertikalno dimenzijo življenja je nadomestila ravninska. V tej puščavi, neskončni in brezsmerni, se nahajajo le medsebojno različne točke. Vsak poizkus izbora, uveljavljanja in realiziranja določenega življenjskega modusa je brezupen.

Toda če človek ne more živeti ene same, zanj odrešilne možnosti, je zato sposoben, da prestopa z enega na drugi življenjski tir. Čeprav je dokončno obsojen na izkoreninjenost, vendarle lahko doseže veliko aktivno razsežnost po improvizaciji. Če ne more odkriti pristne življenjske možnosti, si lahko z igro režira vse mogoče relativne življenjske vloge. Če ne more biti nič »zares«, pa je zato postal sposoben, da igra vse »za šalo«. Življenje s tem sicer izgubi svojo težo in poezijo, toda kot provizorij ustvarja vzdušje živahne, lahkotne ter prijetne okretnosti.

Intelektualni relativizem, apliciran na vrednostno območje, se sprevrže v vrednostni cinizem. Če je intelektualni relativizem porodil mnenje, se zadovoljuje vrednostni cinizem z igro. Intelektualna svoboda, temelječa na mnogoterosti mnenj, si oblikuje skladno dopolnilo z mnogoterostjo vlog v območju moralne svobode. In kakor mnogoteri mnenja ne morejo prerasti v prepričanje, tako mnogotere vloge ne bodo postale pristne življenjske možnosti.²

2. Igra sama na sebi seveda ni ne vrednostno pozitivna ne vrednostno negativna. Če ji kljub temu prisojam negativno vlogo, ji prisojam to vlogo le zato, ker postaja življenjski princip in zajema vsa območja človekove dejavnosti.

Kot igralec različnih življenjskih vlog se posameznik nikoli ne izenači sam s seboj, niti se bližnjemu ne more izpričevati v svoji pristnosti. Ne zato ker se želi izmakniti pogledu bližnjega, pač pa zato, ker v prevzetih, že danih shemah ne more izpolniti svoje bitnosti.

S tem, da si za okvir svoje eksistence izbiram posamezne življenjske vloge, razkrajam in reaktiviziram svoj doživljajski svet. Ne živim več iz sebe za druge, pač pa s prevzemanjem shematičnih likov tako rekoč preko »drugih« živim za sebe. Menjavanje vlog ne spremeni tega načina bivanja, temveč še intenzivneje relativizira notranji svet. Doživetja, ki jih vlagam v to shemo in s tem nekako objektiviziram, se izločajo na obod moje eksistence, shema sama, izpolnjena z mojim svetom, sicer še vedno ohranja značaj nečesa vnesenega, toda hkrati postaja neločljivi del mene samega.

S tem se je moj relativistični odnos do vnanjega sveta sprevrgel v relativiziranje, ki prodira v jedro moje biti. Vnanja trdnost in notranja odpornost se razpuščata v brezvezno mnogoterost možnosti.

Vsi moji doživljaji so še vedno delna manifestacija bivanja in kot delni hkrati resnični in neresnični. Osebnost je še vedno celotnost teh doživljajev, danih v medsebojni pojavnih zvezi, toda ker so grupirani v shemi, ne oblikujejo pa izvirnega življenjskega načina, ostanejo statična struktura brez težnje in smotra. Osebnost dobiva značaj eterične potence, v shemo vložena doživljajska vsebina pa značaj akcidence.

Igra in doživljajski svet se medsebojno dopolnjujeta; kakor je doživljajska struktura sama v sebi zaokrožena, tako je tudi igra sama sebi namen, je predvsem izživljanje, ne pa življenje, je nekaj samozadostnega, ne pa tvornega, je predvsem predstava, ne pa snovanje. Nima smeri ne tendence, zato tudi ne prodorne moči. Človek, ki igra, sicer lahko ugaja, ne more pa vplivati na sočloveka, lahko vzbuja pozornost, toda ne more vzbuditi zavzetosti, je lahko drugemu človeku varianta, ne pa pozitivna ali negativna spodbuda.

Igra torej pomeni rahljanje posameznika v njem samem kot tudi rahljanje odnosov z bližnjimi. S tem se sicer ostvarja prijetna sproščenost, toda istočasno tudi nevezanost in iz nje izhajajoča brezobveznost. Ker je dogajanje, ki ima namen samo v sebi, brezobvezno zame in za bližnjega, ne more razvijati niti najosnovnejših moralnih doživetij, kot so: odgovornost, krivda, vestnost. Vrednote, ki jih obeležujejo: spretnost, domiselnost, dinamičnost, so tehničnega značaja in ne spadajo v moralno območje. Odgovornost, krivdo itd. sicer lahko igram, doživljati pa jih ne morem, tudi če bi hotel, ker ne živim sam v sebi. Realiziran v igri sem nujno izvenmoralen.

Če postane igra življenjski princip in opredeljuje celotno človekovo dejavnost, kot v obravnavanem primeru, tedaj uresničuje amoralizem. Svoboda igre je svoboda brez moralnosti.

Tvornost se sprevrže v esejistično improvizacijo, ljubezen v koketiranje. Trajna zbranost, snovanje, posvečenost in polna zastavitev, ki ju označujejo, so nemogoči.

Relativizem enači vrednote in ljudi. Nobene absolutne vrednote ni, da bi ji posvetil življenje, in tudi ne toliko vrednega človeka. Nič ni toliko vredno, da bi zahtevalo celotno posvetitev, in nič toliko nevredno, da bi zaslužiло prezir. Ker nisem našel objekta, ki bi po svoji lastni vrednosti zaslužil trajno posvetitev, ne more noben notranji impulz doživeti vzpona v strast, v trajno čustveno naperjenost.

Oblikuje se nov, intelektualistični primitivizem, ki ima z barbarskim primitivizmom skupne vnanje značilnosti: priložnost in diskontinuiteto, ki izvirata iz brezvrednostnega odnosa do sveta in izvenosebnostnega bivanja posameznika, le s to razliko, da je prvi intelektualnega in drugi afektivnega izvora, da je prvi trajni relativizem in drugi absolutnost trenutka.

Na tej provizoričnosti družba ne more obstajati. Če v ljudeh ni nobene trajnosti, če so ljudje brez strasti kot trajne notranje nujnosti posame-

znika, tedaj priložnostnost in nezanesljivost človeških odnosov ustvarjata nevzdržno ogroženost.

Ekonomija in pravo, produkcija in zakon kompenzirata tisto, česar ljudje ne morejo izpolniti, potem ko so igro posplošili na vsa območja človekovega bivanja. Brez tvornosti in ljubezni kot konstant človekovega bivanja so nujne nove vnanje konstante. Ekonomija in pravo prevzemata njuno vlogo in dobita značaj absolutnosti. Medosebna komunikacija se naslanja skoraj izključno na to osnovo, zakaj na personalnem nivoju je postala preveč nezanesljiva in tvegana.

Z igro kot življenjskim principom se je človek zamrežil sam v sebe. Z njo izživlja predvsem svoje vitalne potrebe. Njen namen je samopredstavljanje, ne pa odkrivanje drugega, njen princip je instinkt, ne pa vrednota, ki bi mogla zblíževati dvoje ljudi. Kontakti so kratkotrajni in razpadejo v hipu, ko je izživljanju zadoščeno. Posameznik ne doseže drugega niti ne tvori z bližnjim nobene tretje vrednote. Ustvarja si v sebi zaključeno eksistenco, obsojeno na osamljenost. Svoboda brez moralnosti, sloneča na igri, je dejansko nujnost osamljenosti.

Usihanje personalnih in moralnih odnosov ter njihovo prenašanje v pravno in ekonomsko območje je resnica današnjosti. Personalni in moralni vakuum priča, da je človek prepustil usmerjanje lastnih odnosov objektivnim silam ekonomije in prava, torej svetu predmetnosti, ki ima delno samosvoje življenje. Tu je eden izmed virov tesnobe.

Nivelacija vrednot

S fenomenološko-pozitivistično strukturo mišljenja, ki je horizontalna in zato površinska, posameznik ne more pognati svojih korenin v življenje. Prenesena na moralno območje ostvarja podobno nivelizacijo vrednot. Zato je nesposobna izoblikovati etično teorijo. Odpor proti temu intelektualizmu na etičnem območju, kakor tudi odklanjanje eti-

ke in smisla bivanja z njegove strani, ki jih srečujemo v sodobni filozofiji, sta globoko utemeljena.

Nastaja na videz brezupna situacija. Misel, ki poraja mnenje in ostaja pri paradoksalni dialektiki, je notranje zakrožena ter prehaja v vse večje finese, ne da bi se mogla prebiti v nova območja. Vrednostni cinizem, ki izvira iz paradoksalne dialektike, ne najde ničesar polnovrednega, ničesar, kar bi tvorilo konstitutivno jedro osebnosti in kar bi pomenilo rešilni izhod iz življenjske improvizacije. Človek utruja samega sebe, ker ne živi v svetu, pač pa obremenjen sam s seboj dobiva občutek lastne odvečnosti. Razumljivo je, da iz tega zaključenega kolobarjenja v miselnem in vrednostnem dogajanju ni izhoda. Tudi vrnitev v klasični racionalizem ni mogoča. Ta je že izoblikoval moralo odgovornosti, korektnosti, doslednosti in dolžnosti, temelječo na avtoriteti abstraktne družbe. Ta morala je lahko bila ideal in vrednota v obdobju kaotičnega barbarstva. Revolucije so odčarale mistično vrednost abstraktne družbe, na klasičnem racionalizmu temelječo moralo pa pretvorile v vsakodnevno tehniko občevarja in pravno legaliteto. Realizirana ne more več biti ideal, pač pa avtomatična navada.

Toda stvarnost človekove eksistence ni samo v intelektualnem in moralnem območju. Razteza se v območje družbe in prirode. Ali ne more tu dobiti impulzov, ki bi ji omogočili proboj tega začaranega kroga? Ali ne more tu najti nekih vrednostnih spoznanj in doživetij, ki bi nadomestila dosedanje, ruinirane vrednote in iz njih izhajajoče paradoksalno dialektiko ter vrednostni cinizem? Če je človek moralno in socialno izkoreninjen, je vendarle – že zato, ker živi – ostal prirodno bitje. Ali ne more tu dobiti odločilne spodbude?

Toda stvarnost človekovega prirodnega bivanja je tehnika, ki je vsaj na zahodu prodrla v vsa območja njegove dejavnosti. Posameznik nima več neposrednega odnosa do prirode, temveč le zelo posrednega, kakor mu ga dovoljuje tehnična civilizacija. Zato je njegov odnos do prirode v osnovi odnos do tehničnega predmeta.

Ta je v bistvu abstrakten, zakaj celotna tehnika in industrija temeljita na uporabnostnem principu. Pragmatičnost usmerja produkcijo v smislu subjektivnih potreb, zato ne producira predmetov po kaki »prirodni logiki« in ne vnaša v produkt njemu lastne mere, pač pa ga oblikuje predvsem glede na subjektivne potrebe človeka. To pomeni, da ta predmetni svet ni več bit za sebe, ampak za nas, da nima svoje avtonomije, svojega lastnega življenja, pač pa je le sredstvo za zadovoljevanje mojih potreb. Ker je projekcija človekove subjektivnosti, ne pa manifestacija prirodne samostojnosti, je brez sleherne skrivnosti in ne more biti vir intuicije ter doživljajskega bogatenja. Ker je izraz človekovih potreb, torej njegove subjektivnosti, pomeni pravzaprav objektivizirano subjektivnost. Človek, ki živi v tehničnem svetu, nenehoma zadeva na svoj lastni duplikat, zato je odnos do tehničnega predmeta v bistvu narcisistični odnos.

S tem narcisizmom se je človek sicer osamosvojil in si ustvaril umeten svet, ki mu je domač ter ga zato – čeprav že tudi prerašča – vendarle eksistenčno manj ogroža in mu nudi večjo sigurnost. Toda obenem je ta umetni svet tudi pregraja med človekom in narodo.

V tem še ni negativnost tehnike, zakaj kljub tej distanci do prirode bi lahko omogočila znotraj sebe same intenzivnejši obtok človeške tvornosti in preko te polnejše medsebojno duhovno oplajanje.

Toda uporabnostno načelo tehnične produkcije ne temelji na idealu, pač pa na povprečju. S tem hočem reči, da proizvodnja ni naperjena v zadovoljevanje potreb tistega posameznika, ki bi nekako najpopolneje reprezentiral človekov vrednostni svet, pač pa nasprotno v zadovoljevanje vsakodnevnih potreb povprečnega človeka. V to jo sili komercialni vidik. Ves ogromni tehnični aparat in celotna produkcija utripata v imenu tega povprečnega človeka. Zato je njuna realizacija človekove subjektivnosti samo objektivizacija človečnosti, temelječe na načelu statističnega povprečja.

Tehnični svet kot objektivizacija človekove povprečnosti se manifestira v tipizaciji in standardu. S tem pa tehnika ne pomeni več samo abstrakcijo prirode, ampak tudi človečnosti. Zakon njene proizvodnje ni samo abstrakcija prirodne, ampak tudi človeške samostojnosti.

Tehnika kot druga človekova priroda, ki je v bistvu ničnost ogromnega prostora, mu ne more biti vir navdiha, spoznanj in odkrivanja odrešilnih življenjskih vrednot. Odnos do tehničnega predmeta je odnos do lastne povprečnosti, do svojega rutiniranega sveta, ki zaradi ogromne nakopičenosti ustvarja neizmerne dimenzije vsebinsko praznega prostora. Na to tipizirano, rutinirano tehnično predmetnost ne morem drugače reagirati kot šablonsko in intelektualistično. V tem svetu ni resnične aktivnosti niti resničnega trenja. To je svet neme predmetnosti, ki povratno ustvarja duhovno naglušnost. Ker je abstrakcija človečnosti in prirode ter realizacija povprečnosti, je tudi človekov duhovni odnos do njega rutiniran, abstrakten ter intelektualistično ravnodušen. V tej ravnodušnosti sprejemam ogromno vtisov, moj izkustveni svet je prenatrpan, toda ni doživetij, ki bi me notranje oblikovala.

Na ta način potrjuje tehnični svet prav tisto miselno strukturo in način življenja, ki smo ju označili z mnenjem in igro. Bogastvo materialnih in kulturnih sredstev tehnične civilizacije omogoča univerzalno izmenjavo izkustev. Avto in časopis, kino in radio, knjiga in televizija nam dandanes v pretežni meri posredujejo svet. Toda ker smo v dojetanju teh vtisov pretežno pasivni, ker ne gre za resničen kontakt s samim dogajanjem, za lastno gnetenje in iz njega izvirajoče pristno doživetje, je ves ta svet le varljiva prisotnost in navidezno izkustvo, ki ga ne sprejemam s celo bitjo, ampak le čutno v najožjem smislu.

To izkustvo sicer oblikuje osebni obseg, ne pa prepričanja, nudi obzorje, ne pa orientacije, zakaj tehnično emisioniranje dogodkov prav zaradi posrednosti in iz tega izvirajoče pasivnosti doživljanja, posameznika ne more notranje strukturirati in usmerjati.

Kot človek ostajam le receptor nešteti vtisov in sem le križišče različnih tokov, brez globljih doživetij in zato brez sposobnosti odločanja. Kot križišče vseh teh vtisov pa še nisem resnični človek, še nisem realizirani posameznik. Dokler se iz mene samega ne utrne neka svojska akcija, neka lastna pobuda, sem le neke vrste fotocelica, ne pa dejavni in kot dejavni tudi resnični posameznik. Dokler ne porodim dogajanja iz samega sebe, dejansko nisem nekaj svojskega, nekaj samobitnega, pač pa samo senca, projekcija splošnega stanja v nekem telesu.

Res je, da mi ostane še lastno delo, v katerem sem aktivno udeležen. Toda delo je v območju tehnike podrejeno produkciji in kot tako izgublja značaj tvornosti. Tudi moje delo postaja reprodukcija povprečne človečnosti.

Tehnika je osvobodila človeka od prirodne nujnosti, toda hkrati ga je zaslužnija z njegovo lastno povprečnostjo.

S tem ne zanikam nujnosti industrije kot produkcije povprečnosti. Nasprotno – avtomatično zadovoljevanje povprečnosti naj bi sprostilo človekove tvorne sile in jih posvetilo polnovredni človečnosti. Ugotavljam le, da ne ukinja, pač pa nasprotno potrjuje poprej očrtano miselno in vrednostno strukturo posameznika. Kot taka je industrija lahko le sredstvo, ne pa vir človekovega osvobajanja.

Če v celoti determinira družbeno strukturo, je njen vpliv absoluten in njena vloga negativna, saj pomeni absolutno suženjstvo povprečnosti.

Zahodna demokracija

Zahodna demokracija, ki označuje tako zvani svet svobode, je nastala v borbi s hierarhičnim fevdalnim redom. Razbila je hierarhični svet in sprostila življenje posameznika, ki je bil dotlej vgrajen in utesnjen v vertikalno družbeno lestvico. Na vrhu le-te je ostala le rahla in na videz nevsiljiva državna organizacija, ki je v vsakodnevnem življenju

posameznika nezaznavna. Smeri in pota niso več označene. Slehernik si z lastno iznajdljivostjo in tveganjem izbira usodo. Iz enotnega, kompaktnega in utesnjujočega življenja se izločata dve območji, ki se vedno izraziteje razhajata: država in družina. Med njima se razteza neotipljiv prostor možnosti, ki je zgoraj omejen z legaliteto in pravom, spodaj s privatno pobudo.

Nastanek tega nevtralnega območja je preprečil trenje med posameznikom in legitimno družbo in ostvaril olajšujoči občutek sprostitve. Ravno ta vmesni prostor je postal svet svobode.

Utesnjujoča vez med državo in posameznikom je raztrgana, medsebojno vplivanje malenkostno. Posameznik se vrača v krog svoje družine, država pa se omeji na parlamentarno borbo posameznih partij. Obe, država in družina, zaživita avtonomno življenje.

S to ugotovitvijo pa smo nehote izrekli kritiko celotnega sistema zahodne demokracije. Avtonomnost teh dveh območij ne izvira iz skladnosti posameznih teženj in političnega programa, pač pa iz razcepa med posameznikom in državo. Namesto avtoritativne determinacije od vrha navzdol ni uresničena determinacija od spodaj navzgor. Medsebojnega vplivanja med državo in posameznikom ni več, zato se država izoblikuje v nadindividualno in brezosebno družbo, posameznikova eksistenca pa postaja asocialna in izvenskupnostna.

Politične partije, ki usmerjajo državo, žive v bistvu samosvoje življenje in ne temelje na trajni, množični aktivnosti posameznikov, ki bi določala smer in program partijskega vodstva. Brez te ljudske aktivnosti, ki naj bi bila opredeljujoča sila, se politično življenje omejuje na medsebojno taktiko in ekonomske interese posameznih političnih partij.

Vmesni prostor možnosti, ki je navidezni svet svobode, v resnici pa neobljudeni svet stihije, postaja odločujoča sila. Politična demokracija se razodeva kot svoboda stihije. Resničnost države ni rezultanta aktivnosti združenih posameznikov, ampak njim samim tuja, na stihijnosti teme-

lječa sila. Slučajno prepletanje ekonomskih elementov, ne pa združena moč posameznikov, oblikuje politično življenje. Namesto nove ljudske skupnosti, temelječe na svobodni in združeni aktivnosti posameznikov, dobimo anonimni svet stihije.

Demokracija, opredeljena s pasivnostjo ljudstva in stihijno aktivnostjo predmetnega sveta, se sprevrže v brezosebno diktaturo slučajnosti. Svobodni svet je porušil na napačnem vrednostnem principu zgrajeno fevdalno hierarhijo, ni pa ustvaril nove vrednote in zato tudi ne nove skupnosti. Na zmotni vrednoti temelječo hierarhijo je nadomestila enakost brez vrednote, na napačni vrednoti temelječi avtoritativem, brezvrednostni demokratizem.

Na obodu te družbe živi posameznik, ki si svobodno izbira religiozno dogmo in življenjski nazor, poklic in življenjskega sopotnika ter nemožno živi v okviru svoje družine. Uživa individualno svobodo in lahko počenja vse, kar ne omejuje individualne svobode bližnjega. Ta mu omogoča popolno sproščenost v območju lastnega sveta in istočasno zadržanost do drugega. Kot osebna neomejenost in istočasna nedotakljivost sočloveka pa ni združevalno, temveč razločevalno dogajanje. Okrnjena je le na moj svet in izključuje aplikacijo na druge osebe. Da bi bila torej sploh možna, ji je nujno potreben predmetni svet, s katerim lahko popolnoma razpolaga. Tej popolni samovolji ustreza le popolnoma objektivizirana predmetnost – lastnina. Ker posameznik ne more pretvarjati drugih subjektov v objekt samovolje, je prisiljen kopičiti lastnino. Ta postane eksistenčno vprašanje, zakaj brez nje je individualna svoboda ne možna in s tem nemožna tudi afirmacija posameznika. Če je predmetni svet sredstvo za zadovoljevanje vsakodnevnih potreb, je lastnina postala sredstvo za uresničitev najgloblje človekove potrebe – svobode, in preko te: samoafirmacije posameznika. Druga oblika samopotrditve v tem sistemu svobode ni možna, zato postane lastnina resnična in edina strast posameznika. Od količine lastnine je odvisen obseg svobode. Težnja po svobodi pa je neskončna in z njo tudi pohlep po lastnini.

Individualna svoboda, označena kot neomejenost in nedotakljivost, je negativen princip, kar je očitno že iz teh dveh karakteristik. Ne konstituira se na nobenih pozitivnih vrednotah, pač pa na negativnih omejitvah. Po tej plati ima povsem isto strukturo kot mnenje in igra. Kakor je mnenje absolutna subjektivna resnica in čisto relativno družbeno stališče in igra kot dejavnost vezana na lastni svet ter hkrati brezobvezna za bližnjega, tako se tudi individualna svoboda določa kot neomejenost v lastnem (lastninskem) območju in ne možnost pozitivnega občevanja z bližnjim. Svoboda sočloveka je meja moje svobode in obratno. Medsebojni odnos svobodnih monad je čisto negativen in se vzdržuje samo na principu vzajemne korektnosti ter indiferentnosti.

Individualna svoboda kot svoboda brez vrednote in smotra je vrgla posameznika v samozaključeno eksistenco. Ta svoboda brez vrednote je podrla s svojo ekskluzivnostjo vse mostove med posamezniki. Ljubezen je pretvorila v prestižno igro in na bratstvu temelječo skupnost v poslovno indiferentnost. Ničesar ni med posameznikom in državo, razen neobljudenega svobodnega sveta možnosti, iz katerega si slehernik prisvaja prednosti za svojo zasebno življenjsko eksistenco. Smisel te eksistence je omejen s smrtjo in ne presega individualnega območja.

Družba je razcepljena na abstraktno enotnost državne organizacije in neosmisleno mnogoterost posameznih življenj. Individualna svoboda postane zaključen krog in s svojo brezizhodnostjo vzbuja občutek nesmiselnosti življenja, s svojo ničevo majhnostjo pa prezir in gnus. Nad obema, nad posameznikom in državo, dominira »njegovo veličanstvo slučaj«, tako zvani vmesni, neobljudeni prostor, ki je omogočil to svobodno družbo.

Ne v državi, ne v svoji osamljenosti, niti v tem vmesnem prostoru, ki je pravzaprav tehnični svet in kot tak manifestacija človeške povprečnosti, človek ne more najti vrednote, ki bi ga osvobodila njega samega, njegove paradoksalne dialektike, vrednostnega cinizma, lastne povprečnosti in v individualni svobodi izgubljene družbenosti.

V uvodu omenjena zahodna družba duhovnega ravnovesja, gospodarske stihije, abstraktnega udejstvovanja političnih partij in omejene intimnosti privatnega življenja je uresničila svobodo brez vrednote in s tem resničnost svobode pretvorila v objektivno možnost svobode ali točneje, v svobodo objektivnih možnosti.

Na rob tej realnosti je Albert Camus zapisal: »Nagnusna družba tiranov in sužnjev, v kateri smo se preživeli, ne bo našla svoje smrti in svoje preformacije drugače kot na nivoju ustvarjanja.«

Globoka intuicija ali plitka fraza? Na to vprašanje z dosedanjim fenomenološkim opisovanjem pojavov in njihovih medsebojnih odnosov ne moremo odgovoriti. Vztrajanje na tej metodi bi nas vodilo v neskončno opisovanje pojavov v njihovi medsebojni odvisnosti, v »negativno neskončnost«, ne da bi si lahko ustvarili pojem o tej situaciji in zavzeli kritično stališče.



Tretji spis

O etičnih problemih graditve komunizma

A. F. Šiškinov članek »Graditev komunizma in nekateri problemi marksistične etike«¹ ne vzbuja pozornosti samo zaradi tega, ker je bil ponovljen kot eden od glavnih treh referatov na prvem znanstvenem posvetovanju o vprašanjih etike (Leningrad, marca 1959), in tudi ne zaradi tega, ker so osnovna stališča tega članka prišla do izraza v načrtu programa za tečaj »Osnove marksistične etike za višje šole«, pač pa predvsem zaradi vsebine same.

Ne glede na stališče, ki ga bom zavzel do Šiškinovega članka, moram poudariti, da odpiranje etičnega aspekta v obravnavi komunistične družbe pomeni bistveno preusmeritev v konkretnije teoretično razpravljanje. Etični aspekt je brez primere bolj kompleksen in zato tudi zahteva bolj vsestransko obravnavo komunistične družbe. Ekonomski in politični aspekt bosta nujno potisnjena v ozadje, saj se z uveljavljanjem etičnega aspekta vedno močnejše razodeva njuna enostranost in nezadostnost. Brez ozira na vrednost prvih poskusov je torej ta sprememba sama po sebi pozitivna.

1. Članek objavljen v Voprosi filosofii, 1959, št. 2

Svobodno in proizvodno delo

Delo, pojmovano »kot človekovo samouresničujoče se bistvo«², je izhodišče moje kritične obravnave. Delo je po svoji objektivni funkciji stičišče vseh družbenih odnosov in oblikovalec celotnega družbenega dogajanja. Zaradi tega mora biti upoštevano tudi kot temeljni teoretični pojem celotne etične obravnave. Če hočem torej osmysliti posamezna Šiškinova stališča, tedaj moram najprej obravnavati njegovo pojmovanje komunističnega dela.

Bistveni faktor, ki naj bi proizvodnemu delu dal komunistični karakter, vidi Šiškin v ukinitvi privatne lastnine. Pri tem citira tekst iz sedemletnega načrta, ki pravi, da se v socializmu na »osnovi socialistične družbene lastnine razvija vzajemna pomoč in sodelovanje v skupnem delu enakopravnih in svobodnih članov družbe«, kar je privedlo do »novih pristno humanističnih odnosov med ljudmi«. Prav tako ugotavlja v drugem poglavju omenjenega članka, da je »vse odtlej, odkar je delo postalo vir eksploatacije, moralni progres človeštva obstajal predvsem v borbi za osvoboditev dela«.

Oba citata izražata stališče, da je celotna negativnost človeškega dela vezana na privatno lastnino. Problem odtujitve dela je s tem zožen na prisvajanje presežne vrednosti oziroma na delitev produktov dela. Zato mu pomeni ukinitvev privatne lastnine že tudi uresničitev komunističnega, to je svobodnega in neodtujenega dela. Prav nič nenavadna ni tedaj njegova ugotovitev, da »spričo obstoja družbene lastnine proizvodjalnih sredstev in osebne svojine porabnih predmetov ni osnove za antagonizem med osebnostjo in družbo«.³

Očitno je torej, da ne gre za neko slučajno formulirano misel, pač pa za trajno stališče, ki reducira problem svobodnega dela na problem družbene lastnine. Ta prenos problematike postane po svojih nadalj-

2. Marx: Manuskript

3. A. Šiškin: Osnovi komunističeskoj morali. Moskva 1955, str. 126

njih konsekvencah usoden. Če je namreč bistvena razlika med kapitalistično in socialistično družbo utemeljena na ukinitvi privatne lastnine, tedaj se hote ali nehoče celotna problematika socializma preusmerja s področja ustvarjanja v območje konzumiranja. S tem pa se tudi problem socializma reducira na problem pravične delitve produktov dela.

Marxova teorija socializma je seveda globlja in daljnosežnejša. Marx ugotavlja, da »ukinitev privatne lastnine in komunizem nikakor nista identična...«.⁴ To podrobneje utemeljuje v kritiki »grobega komunizma«, za katerega pravi, da je sicer »pozitiven izraz ukinjene privatne lastnine«, toda v »svoji prvi obliki samo njena generalizacija« in konsekventen izraz privatne lastnine.⁵

Ker je ukinitve ekskluzivne privatne lastnine neposredni cilj, ne pa samo sredstvo za dejansko osvoboditev človekovega dela, je grobi komunizem usmerjen le v problem delitve dobrin in se uresničuje v procesu demokratiziranja ekskluzivnega lastništva v vsesplošno prostituirano lastništvo. Problem osvoboditve dela za to družbo še ne obstoji, zato »funkcija delavcev ni prevladana, temveč je razširjena na vse individue«. Ta skupnost je le »skupnost dela in enakosti plač, ki so izplačane po skupnem kapitalu, po skupnosti, ki je splošen kapitalist«.⁶

S Šiškinom se torej razhajam v ugotovitvi, da privatna lastnina in z njo zvezana ekonomska eksploatacija, kot prisvajanje presežne vrednosti, ni edina oblika odtujitve dela. Zato ukinitve privatne lastnine nimam za dokončno odpravo alieniranega dela, temveč šele za prvo dejanje v procesu osvobajanja človeškega dela.

Odprava privatne lastnine še vedno dopušča politično, posredno pa tudi ekonomsko izkoriščanje. Prav pojav birokracije pomeni – kljub splošni družbeni lastnini – možnost pretvarjanja ekonomske eksploatacije v politično. Ta politična oblika izkoriščanja je tudi dosežena v pri-

4. Marx: Deutsch-französische Jahrbücher

5. Marx: Manuskript

6. Marx: Prav tam

meru, ko postane politična in ekonomsko-tehnična kontrola izključni monopol birokracije. Ona tedaj dejansko razpolaga s celotno družbeno lastnino in njeno oblastništvo je samo nova oblika tradicionalnega lastništva.

Toda to je samo ena od manj važnih oblik odtujenega dela, ki jo srečujemo v deželah z ukinjeno privatno lastnino. Jedro celotnega ugovora pa je v stališču, da delo ni odtujeno samo zaradi odsvojitve izdelkov, temveč in predvsem zaradi odtujevanja delovne sile v samem proizvodnem procesu. Prav zaradi tega, ker je storil Marx to konsekvenco, je dal celotni kritiki politične ekonomije antiutilitarističen in lahko bi rekli ontološko etičen značaj. Njegova kritika izvira iz spoznanja, da se osnovni problem človekove eksistence še ne rešuje z boljšo delitvijo produktov dela, torej ne v konsumentem območju, ampak na področju ustvarjanja, ki pomeni istočasno tudi samokreacijo človeka. Problem dela je za Marxa predvsem problem ustvarjanja, vtem ko ima problem delitve drugotno vlogo. Ker pa je proces ustvarjanja istočasno proces človekovega samoporajanja, je s tem celoten problem humanizma prenesen iz običajnega utilitarnega v pristno eksistenčno območje, s čimer je humanizem kot tak presežen, z njim pa tudi metafizični moralni apriorizem, saj je odkrit izvorni in hkrati realni proces celotne človečnosti.

Na tej točki, kjer se začne odpirati novo območje etične raziskave in v katerem dobiva marksistična etika svoj izviren značaj – se Šiškin ustavi. Posledica tega je nekritično enačenje pojma dela z obstoječo obliko proizvodnega dela. Ker Šiškin dojema problem dela predvsem kot problem delitve, ne pa kot sam proces proizvodnje, se oslanja na nepreverjeno prepričanje, da je proizvodno delo, temelječe na družbeni lastnini, absolutno pozitivno, skratka, realizacija svobodnega dela.

Enačenje svobodnega in proizvodnega dela v pogojih družbene lastnine je tvegano najprej zaradi tega, ker akt ukinitve privatne lastnine sam po sebi še ne pomeni realizacije družbene lastnine, ampak tudi ta

predpostavlja postopni proces socializacije; drugič, vemo, da problem lastništva ne absorbira v celoti problema dela, in tretjič, da proces človekovega dela, kot najpopolnejša in najosnovnejša družbena stvarnost, določa tudi oblike prisvajanja.

Nujna je torej neposredna obravnava proizvodnega dela, ne pa posredno sklepanje na značaj dela iz dejstva, da je lastnina podružbljena. Prva smer obravnave je stvarnejša. Zato moramo ugotavljati proces podružbljanja privatne lastnine v vseljudsko svojino na osnovi analize proizvodnega dela, njegove organizacijske strukture in družbene funkcije.

Osnovni karakter proizvodnega dela torej ne bomo ugotovili že z analizo oblik družbenega prisvajanja, temveč šele z iskanjem vrednostnih kriterijev, ki regulirajo sam proizvodni proces. S tako usmerjenim vprašanjem je Marx razodel celotno abnormalnost proizvodnega dela v kapitalističnem svetu.⁷

Analogno se glasi tudi moje vprašanje takole: kaj je Šiškinu kriterij za proizvodnost? Ali se proizvodnost določa s stališča delavca, potrošnika oziroma družbe nasploh, s stališča delavčevega samodozorevanja znotraj proizvodnega procesa ali pa s stališča nekih družbenih oziroma osebnih koristi?

Posredni odgovor na to vprašanje nam nudijo naslednji citati, vzeti iz Šiškinovega članka: »Glavna naloga tega obdobja (graditve komunistične družbe – R. V.) je izgradnja materialno tehnične baze komunizma, nadaljnja krepitev ekonomske in obrambne moči naše domovine,

7. Marx: »Razlika med proizvodnim in neproizvodnim delom se izvaja z vidika posedovalca denarja, kapitalista, ne z vidika delavca ... Samo tisto delo je produktivno, ki proizvaja kapital.« (Teorija o presežni vrednosti)

Na osnovi tega kriterija odkriva Marx celotno perverzitetno proizvodnega dela v kapitalizmu, ki omogoča vrsto sicer nesmiselnih, človeško nevednih, toda donosnih zaposlitev, in obratno. Nesmiselnost teh zaposlitev seveda ne more odkriti tržišče, ampak le proces proizvajanja in učinek tega na delavčevo osebnost.

vedno večje zadovoljevanje materialnih in duhovnih potreb sovjetskega ljudstva.« In spet: »V prihodnjem sedemletju bo storjen odločilni korak v izgradnji materialno tehnične baze komunizma, in dalje: »družba v vedno večji meri gradi pogoje za polno zadovoljevanje materialnih in kulturnih potreb delavcev.« In še: »Delavci socialistične dežele vedo, da komunizem ne bo prišel sam po sebi, da je potrebno naporno delo za zgraditev materialno tehnične baze komunizma in obilnosti potrošnih predmetov«.

V poslednjem citatu sta navedena dva osnovna momenta, ki se ponavljata skozi vse poprej navedene tekste in predstavljata vrednostno opredelitev, s tem pa tudi kriterij proizvodnega dela:

- a) graditev materialno tehnične baze komunizma,
- b) proizvodjanja obilja potrošnih predmetov.

Analitična izločitev vsakega od teh dveh momentov in njihova ločena obravnava ter končno primerjanje obeh v procesu proizvodnega dela nam bo dala točnejšo podobo o vlogi in značaju dela v Šiškinovi koncepciji komunizma.

A. Prvi kriterij proizvodnega dela: graditev materialno tehnične baze komunizma.

V prvem primeru gre torej za proizvodnjo tehničnih sredstev. Če so ta cilj proizvodnje, je najadekvatnejše sredstvo za realizacijo tega cilja tehnična organizacija dela, pogojena s preciznostjo (kvalitativni moment) in z učinkovitostjo (kvantitativni moment) proizvodnje.

Preciznost je osrednja in poslednja moralna karakteristika tehničnega dela. Usmerjena je v izpolnjevanje nalog oziroma v realizacijo standardiziranih modelov. Odgovornost, ki izvira iz preciznosti, zahteva napor podreditve in prilagoditve kriterijem, ki so vsebovani v nalogi. Moralna vrednost te odgovornosti je v disciplinirani koncentraciji na izdelovalni postopek ob istočasni abstrakciji vseh ostalih momentov.

Preciznost zožuje torej odgovornost na tehnološki postopek in ji s tem daje pečat mehaničnosti. Ker je iz preciznosti izvirajoča odgovornost v celoti usmerjena v adekvatno izvajanje vnaprej postavljenih nalog, nujno povsem zanemarljiva karakter proizvodov in njegovo družbeno aplikacijo, kakor tudi delovanje proizvodnje na delavca.

Omejenost odgovornosti na tehnološki postopek in vezanost odgovornosti na izvedbo nalog oziroma modela – ti dve bistveni karakteristiki preciznosti – nam že razodevata tiste elemente, ki so značilni za celotno tehnično proizvodnjo in ki še posebej pridejo do izraza ravno s kriterijem učinkovitosti: abstrakcija dela od družbenosti in objektivnosti.

Učinkovitost je drugi leitmotiv, po katerem se sistemizirajo tehnična sredstva in vključujejo v proizvodno delo. S tem bistveno determinira človekovo delovanje. Delovanje, determinirano po učinku, vsebuje zato povsem svojski odnos subjekta in objekta. Objekt dejavnosti je abstrahiran v sredstvo za izpolnitev vnaprej po subjektu določenega projekta. Subjekt s tem ne upošteva narave objekta v njegovi celovitosti, pač pa le toliko, kolikor pride v poštev za realizacijo subjektovega projekta. Sam objekt se spreminja v sredstvo realizacije ali, na splošno rečeno: svet se pretvarja v orodnost. Enostransko omejevanje objekta povzroča istočasno okrnitev subjekta. Ta ne stremi po čim polnejši vključitvi v dogajanje. Subjektu ni cilj uresničevanje, pač pa le realizacija njegovega projekta. Po učinku determinirana dejavnost reducira udeležbo subjekta na njegovo samopotrditve.

V tem, samo bežno nakazanem očrtu, pa so implicite vsebovani vsi elementi, ki jih srečujemo v dejavnosti, determinirani po učinku. Ker je smisel te dejavnosti v sovpadanju njenega izhodiščnega projekta in končnega rezultata, ne pa oplajajoče križanje subjekta in objekta, postane objekt samo funkcija samopotrditve subjekta.

Posledica tega ni le dezontologiziranje objekta, pač pa tudi absolutizacija subjekta. Ustvarja se videz, da je objekt postavljen po subjektu in

zato slednjemu imanenten. Ta subjektivni aktivizem je na teoretičnem nivoju najpopolneje izražen pri Fichteju in se v različnih variantah ponavlja vse do danes (Sartre). V realni obliki se manifestira subjektivni aktivizem skozi tehnično proizvodnjo, ki s svojo dejavnostjo pretvarja objektivni svet v sredstveni, orodni svet, vtem ko se po drugi strani manifestira v fetišiziranih absolutnih historičnih subjektih, bodisi individualnih (kult osebnosti) bodisi kolektivnih (etatizem, partizem, sindikalizem), ki s svojim historičnim imanentizmom v praktični obliki vedno znova realizirajo Fichtejev sistem transcendentalnega idealizma. Pri tem se absolutni historični subjekti ne pojavljajo samo kot kreatorji proizvodnega procesa, temveč svojo vlogo generalizirajo – po logiki lastne absolutnosti – na celotne družbeno življenje in se javljajo kot tvorci družbe.⁸

Čeprav nakazana tendenca ni nikoli povsem realizirana, se vendar nenehno pojavlja, in to predvsem v tehnično organiziranem delu, v katerem je učinek temeljna determinanta, ne glede na lastniško strukturo družbe.

V tem območju tudi znanost ne ohranja avtonomnega položaja. Aplikacija znanosti je v tehnično organiziranem proizvodnem delu striktno determinirana z učinkom in zato samo potencira abstraktiviranje proizvodnega dela. S svojo analitično metodo zožuje individualno delovno mesto, ga povsem relativira in istočasno krepi proizvodni sistem kot celoto. S tem ne pretvarja v sredstvo samo materialni objekt dejavnosti, pač pa tudi individualne subjekte, kar znova omogoča pojavljanje absolutnejših, bodisi individualnih ali pa kolektivnih subjektov. Vzrok omenjenemu pojavu je – naj še enkrat poudarim – prirejanje celotnega proizvodnega dela čim večjemu učinku, s čimer so seveda vsi ostali kriteriji (personalni, socialni, da ne govorim o ontološkem) izločeni kot determinante.

8. V tem smislu je zanimiv Sartrov članek *Les Communistes et la Paix*, v katerem razvija tezo, da šele partija v svojstvu historičnega subjekta konstituira proletariat (*Les temps modernes*, št. 84–85).

Na ta način je postalo tehnično organizirano proizvodno delo do skrajnosti abstraktivirano delo in v celoti prirejeno maksimalnemu učinku kot edinemu regulativnemu principu.

Industrijsko delo, ki je tehnično organizirano proizvodno delo, ima vse doslej nakazane elemente negativnosti, pa čeprav je privatno lastnino nadomestila družbena, čeprav je kapitalistično konkurenco nadomestilo socialistično planiranje in čeprav namesto profita nastopa višja proizvodnost dela. Takšna oblika proizvodnega dela seveda še ne more biti vir, iz katerega naj bi se porajala komunistična družba, komunistična morala in komunističen odnos do dela. To je še vedno negativno delo, ki se manifestira v skrajnem abstraktiviranju delovnega procesa. Zato ga moramo označiti le kot zgodovinsko nujno zlo, ne pa kot ideal komunistične družbe.

Abstraktnost tega dela je v tem, da je proizvodjanje sredstev cilj, racionalno gospodarjenje s sredstvi kriterij za organiziranje proizvodnega procesa in da je pretvarjanje vseh faktorjev proizvodnje (človek, orodje, material) v funkcionalna sredstva nujna konsekvence proizvodnega dela, determiniranega po učinku. In ker je temeljna skrb tega industrijsko organiziranega proizvodnega dela predvsem proizvod, je to delo samo še proizvodnja strojev, in ne več »proizvodnja« ljudi in novih družbenih odnosov.⁹

Šiškin se v problematiko samega delovnega procesa ne spušča in zato ostaja pri nekritični predpostavki proizvodnega dela kot povsem pozitivnega procesa. Zato njegova etika ni ekonomizirana in njegova eko-

9. Iz doslej rečenega je očitno, da liberalistične kritike modernega proizvodnega dela ne moremo istovetiti z marksistično kritiko. Liberalistična kritika zapaja samo eno plat sprememb, ki jih povzroča sodobna organizacija dela: hiranje individualnosti, njeno vsesplošno zamenljivost, razkroj intimnosti v medosebnih odnosih, neekskluzivnost teh odnosov, slabljenje originalnosti itd.. Marksistična kritika ne utemeljuje negativnosti proizvodnega dela na pojavu kopnenja konkretnega, romantično liberalnega sveta. Negativnost proizvodnega dela vidi v njegovi abstraktnosti, v tem, da delo nima niti družbene niti zgodovinske funkcije.

nomija tudi ne moralizirana. Ker se z etično problematiko ni spustil v vir družbenega življenja, je ostala ta brez svoje resnične osnove in ima le značaj ideološke refleksije. S tem pa je zagrešil tisto, kar je Marxov temeljni očitek politični ekonomiji, češ da »prikriva alienacijo, ki karakterizira prirodo dela, s tem da odklanja obravnavo neposrednega odnosa med delavcem in produkcijo.«¹⁰

Kritika politične ekonomije je šla, prav nasprotno Šiškinu, v analizo proizvodnega procesa in pri tem odkrila negativni značaj tedanjega dela. Zavrnila je cinizem politične ekonomije, ki svoj kriterij posplošuje na celotno območje družbenega delovanja, ter istočasno ukinila etiko kot prazen ideološki odsev, s tem, da jo je aplicirala na materialni proces človekovega življenja. S tega vidika ocenjuje Marx kot napredek Seyevo pripombo, da je »delitev dela udobno in koristno sredstvo..., toda zmanjšuje kapaciteto slehernega človeka, vzeto individualno«,¹¹ se distancira od Feuerbacha, ker ta »zapada v idealizem prav tam, kjer vidi komunistični materializem nujnost in istočasno pogoj za transformacijo industrije in socialne strukture«,¹² in odklanja kapitalistično proizvodnjo, ker sta »širjenje mašinizma in delitev dela odvzela delu proletarcev sleherni značaj neodvisnosti in s tem sleherni privlačnost.«¹³

Vrednostno ozadje te Marxove kritike ni težnja po zamikovanju industrijskega dela niti ne iluzija, da bo odprava privatne lastnine že uresničila svobodno delo. Nasprotno, za Marxa »komunizem kot pozitivna ukinitvev privatne lastnine kot človekove samoodtujitve«¹⁴ ni samo administrativno političen akt, pač pa »dejanska prisvojitvev človeškega bistva po in za človeka.«¹⁵ Dejanska prisvojitvev je izključno delovna, ne pa

10. Marx: Manuskript

11. Marx: Manuskript

12. Marx: Nemška ideologija

13. Marx: Manifest komunistične partije

14. Marx: Manuskript

15. Prav tam

uporabna. Drugačno stališče je le iluzija privatnega lastništva, ki misli, da je neki predmet naš, če ga imamo... skratka, če ga uporabljamo«. ¹⁶ Zato pravi Marx, da bo resnična ukinitiv alienacije in s tem človeška emancipacija dosežena šele tedaj, »... ko bo individualni človek, v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih odnosih postal generično bistvo« in bo »človek svoje lastne sile priznaval in organiziral kot družbene sile in zato družbene sile ne bo več izločeval v obliki političnih sil«. ¹⁷

Emancipacija človeka, ki je v prisvojitvi celotnega družbenega življenja in v ukinitvi družbe kot fetišizirane samosvojnosti predpostavlja konkretno aktivnost, popoln angažma. Tehnično proizvodno delo, usmerjeno na učinek in abstrahirano na golo proizvodnjo sredstev, seveda ne dopušča polnovrednega udejstvovanja, zato ne more realizirati »dejanske prisvojitve človekovega bistva po in za človeka« in zato tudi ne more privedi do pozitivne ukinitve lastniške civilizacije.

Samo totalna dejavnost, neomejena po učinku, s katerim se že vnaprej zožuje sleherna udeležba na samopotrditev delujočega subjekta in mu s tem ustvarja iluzijo zanesljivosti – samo takšna dejavnost vrši to osvobajajočo vlogo. Samo revolucionarna, praktično kritična akcija, ki je v bistvu ekstatična, torej iz samozaprteosti subjekta izstopajoča in zato tudi polno vezana na izvensubjektivni svet, je tip odprte, neomejene, torej absolutne akcije, ki omogoča resnično tvornost. Ta proces predpostavlja neprestano in kritično revolucioniranje subjekta in objekta, s tem pa tudi resnično prisvajanje objektivnosti po subjektu in polnovredno vključevanje subjektivne individualnosti v generično življenje; torej socializiranje posameznika in personificiranje družbe.

Ta tip dejavnosti, v kateri obstaja »popolna korespondenca med delovno transformacijo in samopotrditvijo« ¹⁸ in v kateri je »moje delo svo-

16. Marx: Manuskript

17. Marx: Židovsko vprašanje I.

18. Marx: Nemška ideologija

bodna manifestacija mojega življenja«, je po Marxu zamišljeni temelj nove komunistične družbe in vir komunistične morale. Ta tip dejavnosti omogoča realizacijo celostnega človeka. Morala komunističnega človeka je napor po realizaciji celostne osebnosti. Ta je dosegljiva samo s totalnim angažmajem. Delni angažma tu ni mogoč, ker relativira in notranje razkraja posameznika in ga s tem slabi v njegovi odpornosti. Samo »totalitarist« lahko preprečuje realizacijo totalitarnega sistema, saj je ta mogoč le ob popolni relativizaciji in nivelizaciji osebnosti.

Smoter komunistične družbe je torej predvsem realizacija svobodnega dela v samem proizvodnem delu. Namesto te generalne rešitve pa nam Šiškin nudi drugorazredna nadomestila.

Proizvodno delo je zanj »osnova družbene moralnosti«. Ker pri tem kritično ne diferencira proizvodnega dela, pojem svobodnega dela sistematično zamenjuje s proizvodnim delom.¹⁹ Tako ohlapnemu pojmu proizvodnega dela dodaja nato Šiškin nekaj atributov, ki pa imajo le kompenzacijski pomen.

V tem smislu poudarja, da je »delo v socialističnem podjetju združeno z znanostjo in kulturo«, čeprav vemo, da je združitev znanosti z delom važna le za efektivnost dela, nikakor pa še ne daje delu moralen ali celo komunističen značaj.

Na drugem mestu govori, da bo »prehod h komunizmu in graditev njegove materialno tehnične baze pomenil nadaljnji razvoj humanističnih odnosov med ljudmi«.²⁰ V tej trditvi je implicirana tista naivna vera, ki jo večkrat antimarksisti upravičeno očitajo in ki jo je H. Veecler označil takole: »... obstoji čisti račun, da se bodo s pomočjo čistega kopičenja materialnih dejstev in končno pod pritiskom njihove kvantitete razvila

19. V tej zamenjavi svobodnega dela s proizvodnim je Šiškin tako dosleden, da je celo ob citiranju Leninove misli o »armadi svobodnega dela« takoj v naslednjem stavku ob interpretaciji izpustil »svobodnega« in omenja le še »armado dela«.

20. Navedeni in nedokumentirani citati so vzeti iz uvodoma omenjenega Šiškinovega članka.

kvalitativna svojstva, ki bodo v danem času revolucionarno spreobrnila tok zgodovine.«.²¹ Nič drugega kot takšno prepričanje lahko utemeljuje sklep, da bo že graditev materialno tehnične baze – torej proizvodnih sredstev – vplivala na nadaljnji razvoj komunističnih odnosov.

To je seveda popolnoma nasprotno Marxovi ugotovitvi, ko pravi v pismu Annenkovu, da je »resnični absurd smatrati stroj za ekonomsko kategorijo«, nakar ugotavlja, da »je aplikacija strojev ena od relacij našega ekonomskega sistema« in poudarja, da je »način eksploatacije strojev povsem različen od strojev samih.«.²² Samo dejstvo proizvodjanja strojev torej še ni garancija za razvoj komunističnih odnosov ali celo vzrok za njihov razvoj.

Nadaljnji poizkus, da bi dal proizvodnemu delu komunističen značaj, veže na izboljševanje pogojev dela. O tem pravi v svoji knjigi: »Naloga pretvarjanja dela v prvenstveno življenjsko potrebo se seveda ne rešuje zgolj z ideološkim (v tem smislu moralnim) vplivanjem. Njena razrešitev je neločljiva od nadaljnega tehničnega progressa, od elektrifikacije in avtomatizacije proizvodnje, od naraščanja proizvodnosti dela, od boljših materialnih življenjskih pogojev delavcev.«²³

Vsi ti momenti res da vplivajo na olajševanje človekovega dela, toda sami zase ne doprinašajo k njegovemu osvobajanju in zato le blažijo posledice alieniranega dela, ne da bi jih odstranjevali. To olajševanje delovnih pogojev ne more spremeniti bistvenega, to je neposrednega vpliva delovnega procesa na delavca. Prav to ugotavlja G. Friedmann, ko pravi, da so »svetloba, barvanje zidov in strojev, menza, neprisiljeni odnosi s prijatelji in predpostavljenimi pogoji, ki sami po sebi zelo ugodno vplivajo na delo, vendar pa ne morejo spremeniti osnovnega odnosa med delavcem in delom. Sleherni od teh ukrepov je sam po sebi dober, toda vsi skupaj težé k dokončnemu opuščanju strokovne re-

21. Hans Vecleer: *Mechanisierte Ethik*, München, 1957

22. Marx: *Pismo Annenkovu*, 28. XII. 1846

23. Šiškin: navedeno delo, str. 142

valorizacije razdrobljenega dela. Odslej se naglaša to, kar ni delo samo po sebi, in to je prav tako treba uvrstiti med vidike alienacije.«²⁴

Dosedanja obravnava je pokazala Šiškinovo dosledno izločanje delovnega procesa iz etične obravnave. Posledica: njegova etika je brez osnove. To nujno vodi v neupoštevanje osnovnega elementa komunistične družbe in osnovnega kriterija marksistične etike – v neupoštevanje svobode dela. Ker ne rešuje problema komunistične morale pri njenem viru, obravnava pa problem marksistične etike in njene vloge v graditvi socialistične družbe, se mu problem organizacijske strukture svobodnega dela in družbene vloge dela v komunizmu sprevrže v problem »delovnega odnosa do komunizma in komunističnega odnosa do dela«. S tem je seveda celotna obravnava prenesena iz območja dejanskega dogajanja v območje refleksij. To ima neizogibno svoje posledice. Problem etike Šiškinu še ni sprememba materialnih procesov človeškega življenja, prireditvev proizvodnega dela principom svobodnega dela – skratka, moralizacija ekonomije. Območje etične obravnave se reducira na območje človekovega odnosa do dela, na postavljanje praktičnih maksim, ki naj bi bile pragmatično vodilo posameznika. Gre mu samo še za moralizacijo človekove zavesti. S tem pa etika znova dobi ideološko funkcijo v starem tradicionalnem pomenu. Težje od teoretskih so stvarne konsekvence, ki bi lahko sledile iz take situacije. Mislim predvsem na to, da se lahko aplicirajo maksime komunističnega odnosa do dela v proces, ki sam po sebi ne bi mogel imeti značaja komunističnega dela.

Primer takšne dvoličnosti, ki spontano izvira iz razcepa med stvarnim stanjem in normo, je tale maksima: »Skrb ne samo zase in svojega bližnjega, temveč skrb za interese celotne družbe – v tem se izraža značaj socialističnega odnosa do dela.«²⁵ Smiselnost takšne teze je odvisna seveda od tega, kakšna je delovna situacija. Ali je delavec v njej sploh še druž-

24. Georges Friedmann: Razmrvjeni rad, Zagreb 1959, str. 201

25. Šiškin: navedeno delo, str. 180

beno bitje v pravem pomenu te besede? Če je, tedaj mu pomeni celotna družba intimno skupnost. Skrb za takšno družbo se poraja spontano in je samo manifestacija intimnega delavčevega odnosa do nje. Norma postaja fakt. Če pa je ta odnos posredovan samo preko očitranega abstrahiranega proizvodnega dela, je odnos med posameznikom in družbo tako rahel, da se skrb za družbo ne more razviti. Skrbi za nekaj, kar je izven območja posameznikovega življenja, se ne da vzbuditi niti s pritiskom.

Drug primer, ki spravlja v dvom takšno aprioristično etiko, je definicija komunističnega dela. Tega definira Šiškin ne glede na stvarno stanje proizvodnega dela kot trojno obveznost: ustvarjalno delati in povečevati proizvodnost dela, sistematično se učiti, biti na nivoju visokih zahtev komunistične morale. Toda pri tem se postavlja vprašanje, ali današnja organizacija dela sploh dopušča ustvarjalno delo, dalje vprašanje, ali nista ustvarjalno delo in po višjem učinku determinirano delo v medsebojnem konfliktu. Dokler ta in tem podobna vprašanja niso načeta, bo ostalo razpravljanje na etični ravni več ali manj nekritično.

Vseh teh težav ne more odstraniti etika, ki deducira maksime iz abstraktnega ideala in jih postavlja kot obveznosti posameznikom. Takšna etika je obsojena na dvojno resničnost, dvojno resnico in dvojno zavest. Premagovanje te dvojnosti med moralno in življenjem se more reševati le še po vzoru voluntaristične etike, verujoč v voljo kot vsepreobražujočo družbeno silo. Šiškin se tej posledici ni mogel izogniti.

Marxu je bila takšna normativistična etika, ki postavlja zahtevke »skrbi za interese celotne družbe« povsem tuja, saj se je zavedal njene iluzornosti in zato tudi dejal, da komunisti »ne postavljajo moralnih zahtevkov«, ker »zelo dobro vedo, da sta tako egoizem kot altruizem le nujni obliki posameznikovega afirmiranja v določenih pogojih«. ²⁶

Moralna preobrazba je vedno celostna, ker je – preprosto – konkretna in se ne more omejiti niti na moralizacijo zavesti niti na moralizacijo

26. Marx: Nemška ideologija

ekonomije. Svoje jedro ima v metamorfozi delovnega procesa, ki je zasnitek celotnega personalnega in socialnega dogajanja.

Če ob koncu parafraziramo Marxovo sodbo o Feuerbachu, bi rekli: kolikor je Šiškin materialist in govori o graditvi materialno tehnične baze komunizma, v njegovi teoriji komunizma ni prostora za moralo, kolikor pa obravnava etiko, ni materialist, temveč voluntarist.

B. Drugi kriterij proizvodnega dela: proizvodnja izobilja konzumnih predmetov.

Poslednja ugotovitev prav gotovo drži za proizvodno delo, ki je posvečeno graditvi materialno tehnične baze.

Drugi kriterij proizvodnega dela je proizvodjanje obilja potrošnih predmetov. Če gre v prvem primeru za produciranje materialno tehnične baze, torej za neko splošno, družbeno še nerealizirano možnost, ki se po abstraktnem materialističnem principu čim večje produktivnosti uteleša v skrajno abstrahirani proizvodnji samo še strojev, ne pa ljudi in novih družbenih odnosov, tedaj je nasprotno drugi kriterij čisto konkreten ali točneje pozitivističen. V drugem primeru smoter proizvodnega dela ni več kopičenje potencialnih sil, temveč zadovoljevanje vsakodnevnih potreb realnega človeka. Če je smoter proizvodnega dela v prvem primeru čisto imanentističen in abstrakten, je v drugem primeru čisto realističen. Če je v prvem primeru proizvodno delo abstrahirano od posameznika in družbe in je vsaj po svojem realnem poteku samopopolnost njegov edini kriterij, je v drugem primeru proizvodno delo vezano na realne potrebe posameznikov in s tem na danost obstoječe družbe.

Kriterij tega dela so torej potrebe, kriterij potreb pa je številčnost potrebnih, kar pomeni, da je potreba toliko pomembnejša, kolikor je splošnejša. S tem pa je kvantitativni kriterij nadomestil kvalitativnega. Za proizvodnjo, usmerjeno v zadovoljevanje, se torej prioriteta lestvica ne sestavlja po nekem etičnem, pač pa po statističnem principu.

Posledica tega je, da imajo prednost tiste potrebe, ki so torej izraz statističnega povprečja, ker so najmasovnejše. Rezultat je konsekventen izhodiščnemu principu. Če so kriteriji proizvodnega dela realne, torej dane potrebe, tedaj sem vrednostni kriterij nujno pretvoril v statističnega. Merodajna ni več moralna perspektiva, ampak povpraševanje.

Odlikuje se sistem, ki ga Jean Hyppolite posrečeno imenuje »platitude finale«.²⁷ Ta ima značaj negativne neskončnosti, saj gre pravzaprav za organicistično, vrednostno neosmišljeno cirkuliranje med potrebo in proizvodnjo: nastaja *circulus vitiosus* z možnostjo kvantitativnega intenziviranja, toda brez kvalitativne usmeritve. Proizvodno delo je koristno, ker zadovoljuje potrebe množic, zadovoljevanje potreb pa je koristno, ker je stimulus za večjo proizvodnjo.

Družbena funkcija proizvodnega dela se realizira v družbi plitvega realizma in utilitarnega humanizma, v katerem je »človeku vse koristno in kjer je človek prav tako koristen človeku, kakor tudi njegova usojenost, da sam sebe napravi za splošno koristnega in splošno uporabljivega člana družbe. Kolikor skrbi zase, toliko mora dati sebe – in kolikor sebe daje, toliko skrbi za sebe samega; ena roka umiva drugo«.²⁸ V tem ekonomskem krogotoku, ki poteka med serijsko proizvodnjo in potrebami množic, se etična vsebina toliko bolj izgublja, kolikor večja je nivelizacija. Ta je končni rezultat in skrita tendenca proizvodnega dela, pogojena s plitvim realizmom, saj je proizvodnost dela toliko večja in cenejša, kolikor bolj so nivelizirane potrebe množic, pa tudi obratno: kolikor bolj so potrebe standardizirane, toliko prej se jih da zadovoljiti. Negativna neskončnost je torej zakon tega kroženja.

Če zdaj primerjamo prvo determinanto proizvodnega dela z drugo, vidimo, da je prvi kriterij izločil proizvodno delo iz personalnega in socialnega območja, ga zreduciral na tehnični imanentizem, ki zaradi abstraktnosti ne more imeti moralnega, pač pa le izvenmoralni značaj,

27. Jean Hyppolite: *Logique et existence*, Paris 1953, Conclusion

28. Hegel, *Fenomenologija*. VI B, b

vtem ko je drugi kriterij priredil proizvodno delo dani družbi in mu podelil čisto realistično družbeno funkcijo. Takšna družbena funkcija proizvodnega dela zaradi svojega pozitivističnega utilitarizma ne more imeti moralnega značaja.

S tem pa seveda nočem reči, da je ta proces nepotreben. Jasno je, da »se mora civilizirani človek boriti s naravo za zadovoljevanje svojih potreb prav tako kakor divjak. Ta obveznost obstoji v vseh socialnih oblikah in vseh proizvodnih načinih...«, toda »carstvo svobode se dejansko začinja šele tam, kjer preneha po potrebah in vnanji nujnosti vsiljeno delo«. ²⁹

Z Marxovim citatom nočem opozoriti samo na to, da je delo, posvečeno zadovoljevanju potreb večna tlaka, temveč bi rad poudaril tudi to, da med carstvom svobodnega dela, prirejenega osebni zoritvi delavca, in proizvodnim delom, ki je prirejeno danim družbenim potrebam, ni absolutnega prepada. To nam potrjuje tudi sodobna organizacija proizvodnega dela. Mislim predvsem na univerzalistično tendenco tehničnega momenta in na nivelizirajočo tendenco proizvodnega dela.

Sodobno proizvodno delo realizira predvsem masovnost in standardizacijo. Masovnost kot nov moment družbenih odnosov nastaja resda zaradi nivelizacije, toda vzeta kot taka ne pomeni samo brisanja posebnosti v človeških odnosih, izključevanja individualnega ali vsaj njegovo relativiziranje, ki pelje v zamenljivost vsega posameznega, pa naj gre za strokovnjaka, delavca, ženo ali predmet. Masovnost pomeni istočasno tudi intenzivnejšo komunikacijo in intenzivnejše vključevanje v vseplošno ljudsko življenje.

Tehnični moment proizvodnega dela torej nedvomno ustvarja pogoje hitrejšega življenjskega krogotoka, omogoča zgoščevanje človekovega življenja, kar je samo po sebi pozitivno. Masovnost torej res briše po eni plati folklorne, nacionalne in individualne posebnosti ljudskega življenja, jih nekako standardizira, toda s tem po drugi plati univerza-

29. Marx: Kapital III

lizira to življenje, ga s tem poenostavlja in poraja univerzalno odprtost življenja.

Ta sijajna možnost, ki jo ustvarja sodobno proizvodno delo, pa lahko doživi povsem dispartatno realizacijo, lahko pripelje v popolno relativizacijo vseh konstant človeškega življenja in s tem vse napravi nadomestljivo z vsem. Druga možnost tega univerzalizma pa je v tem, da ustvarja pogoje komunizma s tem, ko ruši vso romantično bizarnost zaprtih sfer človeškega življenja in rokokojevski individualizem liberalistične kulture. Z vsem tem prečiščuje in razsvetljuje človeka v tisti smeri, v kateri bo našel enostaven in neposreden kontakt z najsplošnejšo in najglobljo človečnostjo.

Seveda je treba poudariti – če se povrnemo k Šiškinu – da druga funkcija proizvodnega dela, čeprav družbena, ne more biti vir porajanja komunistične družbe niti komunistične morale, ampak je samo splošni in nujni pogoj eksistiranja. Če pa je postavljena kot smoter komunizma, tedaj pervertira vlogo dela in tudi značaj komunistične družbe. Vloga dela je v tem primeru v zadovoljevanju potreb, ne pa v tem, da bi bilo delo konstitutivni proces posameznika in družbe. Delo bi bilo tedaj podrejeno konsumaciji. To pa je perverziteteta, ki jo je odkril Marx že v analizi kapitalističnega proizvodnega dela, v katerem je delo, kot bistvo človeka, sredstvo za zadovoljevanje njegovih potreb, kar pomeni, da bistvo človekove eksistence še ni postalo smisel njegove dejavnosti.³⁰

Ker pa smatra Šiškin dejavnost, ki bistvo človeka pretvarja v sredstvo sredstva, za pozitivni proces in celo za konstitutivni element komuni-

30. Marx: »Zakaj človeku se delo, življenjska dejavnost, samo proizvodno življenje najprej javlja kot sredstvo za zadovoljitev neke potrebe, potrebe po ohranitvi fizične eksistence. Toda proizvodno življenje je generično življenje« ... »Zato se človek resnično potrjuje kot generično bitje ravno z obdelavo predmetnega sveta. Ta proizvodnja je njegovo dejavno generično življenje«... »Na ta način, da odtujeno delo reducira samodejavnost, svobodno dejavnost na sredstvo, pretvarja njegovo generično življenje v sredstvo njegove fizične eksistence.« (Vsi citati vzeti iz ManuskrIPTa.)

stične morale, se mu prikaže tudi proces človekove rasti v obrnjenem zaporedju. Tako pravi: »Družba vedno bolj izgrajuje pogoje za polno zadovoljitev materialnih in kulturnih potreb delavcev, za vsestranski razvoj človekove osebnosti. Skupaj z vsestranskim razvojem ljudi se bo delo vedno bolj pretvarjalo v njihovo prvenstveno življenjsko potrebo«.

Vsestransko zadovoljevanje potreb naj bi bil torej pogoj za realizacijo vsestransko razvite osebnosti, ta pa bi naj spontano vzbudila potrebo pa delu.

Če pri tem upoštevamo dejstvo, da razvoj osebnosti ni odvisen od posedovanja oziroma uživanja predmetov, pač pa od tvornega, to pomeni svobodnega dela, potem je nesprejemljiva ne samo absurdna predstava o oblikovanju vsestransko razvitega človeka preko vsestranskega zadovoljevanja njegovih potreb, pač pa tudi celotni poizkus utemeljitve komunistične morale na konsumentem principu. Čeprav je konsumiranje nujen fakt, ni s tem že moralen. Konsumiranje je splošni eksistenčni pogoj, ne pa sestavni del komunistične morale.

Najbolj plastičen dokument za to, da je videl Marx moralno vrednost v samem ustvarjanju, ne pa v konsumiranju, je sledeči tekst: »Predpostavimo, da zdaj produciramo na človeški način ... v svoji produkciji objektiviram svojo individualnost, svojo posamičnost; v toku aktivitete doživljam veselje zaradi individualne manifestacije svojega življenja, ob opazovanju objekta pa doživljam individualno veselje spričo prepoznanja moje osebnosti kot objektivne sile ... Po drugi plati bom imel v tvojem ugodju oziroma uporabi mojega proizvoda direktno ugodje zaradi zavesti, da sem preko svojega dela zadovoljil človeško potrebo ... Jaz bom prav tako zadovoljen, da sem bil posrednik med teboj in človeško vrsto... končno radost, da sem proizvedel v individualni manifestaciji mojega življenja direktno manifestacijo tvojega življenja, torej da sem potrdil in realiziral v svoji individualni aktiviteti svojo resnično prirodo, svojo človeško prirodo, svojo socialno bit.«³¹

31. Marx: Gesamtausgabe I, 3. str. 536

Tu Marx obravnava odnos ustvarjanja in užitka. Očitno je, da pojmi: užitek, sreča, ugodje dobivajo novo vsebino. Užitek za Marxa ni več preprosto konsumiranje ali posredovanje predmetnega sveta, pač pa ustvarjalno uresničevanje sebe samega v lastni zavesti, v predmetnem svetu in v sočloveku. Užitek izvira iz osebnega uresničevanja v svetu, osebno uresničevanje pa je hkrati proces združevanja s sočlovekom. Če posameznik v delu ne zaživi, če v njega ne vrača individualno in splošno polnost, tedaj delo in delovni proizvod ne moreta biti združujoči sili ljudi. V brezosebnem delu, v katerem se izpolnjuje le standardizirana shema, je posameznik odsoten kot generično bitje in tudi kot individualno. Delo v tem primeru omogoča le vnani promet, izmenjavo posameznikove odsotnosti oziroma izmenjavo prisotne abstrakcije človekovega dela, utelešenega v standardiziranih produktih. Torej je samo svobodno tvorno delo resnično komunistično, ker je »komunizirajoče« in se s tem uveljavlja kot princip nove družbe, ki naj nadomesti družbo »golega interesa«.

Komunizem torej ni nič drugega kot uresničenje svobodnega dela in v tem je njegov kulturni in moralni pomen. Zato je seveda nekaj povsem drugega kot konsumentska teorija komunizma, ki obljublja obilnost proizvodov in njih pravično delitev. Ta konsumentska teza o komunizmu, ki se često sklicuje na Marxov citat iz Gothskega programa,³² pa je brez resnične zgodovinske perspektive, brez resnične kulturne in moralne vsebine, saj temelji na proizvodnem delu, prirejenem za vse večje zadovoljevanje potreb, in je zato samo misel o emancipaciji od revščine, ne pa realizacija resnične svobode. Cilj konsumentskega komunizma je enakost v delitvi dobrin, cilj Marxovega komunizma je

32. Iz tega teksta se običajno povzema le geslo: »Vsakdo po svojih sposobnostih in slehernemu po njegovih potrebah,« se nato postavlja kot cilj komunistične družbe in tako ustvarja videz, kot da komunizem nima drugega poslanstva mimo oskrbovanja ljudi. Res pa je, da tudi ta tekst govori o odpravi »zaslužujoče podrejenosti posameznika delitvi dela«, in zgoraj omenjeno geslo prikazuje le kot enega od vzporednih produktov, ne pa kot edini in osrednji smoter komunistične družbe.

svoboda dela. Prvi je brez realnega združevalnega principa in se urejuje po principu vsesplošne zavisti, drugi pa odkriva realni in edino možni združevalni princip in na njegovem temelju uresničuje integracijo oziroma komunizacijo ljudi.

Grobi materializem dela in prosvetljenska funkcija etike

Misel, »da je proizvodno delo osnova družbene morale«, je bila središče obravnave v prvem poglavju. Izkazalo se je, da obstoji absolutna zveza med svobodnim delom in moralo, vtem ko za odnos proizvodnega dela in morale ne velja isto. Proizvodno delo je namreč v dani družbi koristno delo. Njegovi rezultati afirmirajo obstoječi proizvodni način. S tem se je pojem proizvodnega dela zrelativiziral. Zato sem moral še posebej ugotoviti konkretne določujoče regulative proizvodnega dela. Medtem ko je Šiškin trdil, da družbena lastnina daje proizvodnemu delu že pečat svobodnega dela, sem jaz opozoril na to, da akt ukinitve privatne lastnine še ne pomeni pozitivne spremembe, in nakazal Marxovo stališče, češ da je pozitivna ukinitve privatne lastnine uresničena šele z delovno prisvojitvijo odtujene človečnosti. Torej mora biti značaj delovnega procesa merilo, s katerim bomo merili stopnjo podružbljenosti privatne lastnine, ne pa obratno. Akt, s katerim se ukinja privatna lastnina, še ni garancija, pač pa le nujen pogoj za osvoboditev dela.

Ko sem nato obravnaval Šiškinov pojem proizvodnega dela, se je izkazalo, da je ta opredeljen po dveh osnovnih regulativih: abstraktno materialistični in plitvo realistični. Proizvodnja tehničnih sredstev še ne pomeni hkratne družbene realizacije delavca, proizvodnja dobrin pa omejuje delo na golo družbeno danost. V prvem in drugem primeru je delo oropano prave družbene funkcije, to je oblikovanja novih komunističnih odnosov, v procesu proizvodnega dela. Zaradi razcepa proizvodnega dela na čisto abstraktno in čisto realno, to delo še ne

more biti vir komunistični družbi in tudi komunistični morali ne. V proizvodnem delu, razcepljenem na proizvajanje tehnične baze komunizma in na zadovoljevanje danih potreb, se komunizem pojavlja v prvem primeru kot čista vizija bodočnosti, v drugem primeru pa kot pričujoča skrb za blaginjo. V prvem primeru se komunizem seli v čisto bodočnost, v drugem se pogreza v čisto sedanjost. Posledica tega je nezgodovinski značaj Šiškinovega komunizma, ki nastopa zdaj le še kot čisti ideal ali kot čista stvarnost, ukinja pa se kot realni proces nenehnega porajanja novih družbenih odnosov znotraj proizvodnega dela.

Ker nova komunistična družba in nova komunistična morala ne raste iz območja proizvodnega dela in ker se istočasno ugotavlja, da brez komunistične moralne zavesti ne more biti komunistične družbe, je nujno, da se moralna zavest vnaša v družbo, saj se zavest očitno ne more porajati v območju proizvodnega dela, ki ga je Šiškin prezentiral.

S tem se začne tipično prosvetlensko pedagogiziranje etike.³³ Česar ne more opraviiti imoralizirano proizvodno delo, postane zdaj naloga pedagogike. Graditev komunizma naj bi potekala po dvotirnem sistemu. Zato se »naglašča izredno važen pomen komunistične vzgoje delavcev«. Delavčeva vloga je omejena na proizvajanje predmetov. To proizvajanje sredstev sicer res omogoča in pospešuje tehnično vzgojo, ne pa moralne. Proizvodno delo, kakršno nam je Šiškin predstavil, izključuje proizvodnjo človeških odnosov. Znotraj takšnega procesa moralno osvešča-

33. Šiškinov dualizem proizvodnega dela, ki penetrira celotno moralno problematiko, je analogen prosvetlenskemu, čeprav ima seveda povsem drugačno historično obeležje. Vtem ko sta deizem in utilitarizem polariteti, med katerima je razpeta prosvetlenska filozofija, ki s tem razkriva »cepitev na končno in neskončno, na nečistost končne realitete izkustva in čistost neke nepojavljajoče se imanence«, se Šiškinovo proizvodno delo cepi na graditev tehnične baze komunizma kot čiste možnosti in na zadovoljitev potreb kot čiste realitete. Vtem ko prosvetljenstvo ne vidi več »v absolutnem bistvu drugega kot najvišjo prazno bit, nepoznano in nespoznano«, po drugi strani pa odkriva »končni svet, ki postaja njegova edina pozitivna vsebina«, se pri Šiškinu komunizem odmika v čisto, daljno možnost; njej nasproti pa stoji povsem realen svet človekovih potreb. (Citati vzeti iz J. Hypolite: *Génèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, str. 427, 430.)

nje ni možno, še manj socialno dozorevanje delavca. Ker torej zavest ne nastaja imanentno, jo je treba vcepljati iz neke transcendentne pozicije. Ta ideja se realizira s pedagogiziranjem etike. Etika dobi aprioristično in voluntaristično funkcijo. Namesto izvirnega, »revolucionarno praktično kritičnega procesa približevanja stvarnosti idealu in obratno, se uveljavlja več ali manj priložnostno, a kljub temu apriorno apliciranje moralnih maksim na realne procese družbenega življenja. Zavest, oblikovana po pedagoškem prizadevanju, je vnešena v realne procese in zato ne more biti zraščena z dejansko proizvodno situacijo. Da je neučinkovita in povrh še nepristna, je razumljivo, saj ni organski rezultat spoznanj in doživetij znotraj procesa proizvodnega dela.

Povezovanje vzgoje in proizvodnje dela še bolj zaostruje položaj. Ker etika ni obravnavala značaja proizvodnega dela, je njen odnos do delovne situacije nekritičen. Vzgoja komunistične morale se tedaj omejuje na vnašanje moralnih vrednot v delovno situacijo. Nastane konflikt, katerega posledica je licemerstvo moralne zavesti ali pa naknadna prireditev moralnih kategorij proizvodnemu delu.

Aprioristično moraliziranje družbe se zaradi nevdržnosti postopka sprevrže v svoje nasprotje – v politiziranje in ekonomiziranje morale.

Nakazana tendenca se manifestira v kategorijah, ki bi naj bile jedro komunistične zavesti: delavnost, skrben odnos do družbene lastnine, čustvo dolžnosti in odgovornosti. Na temelju teh vrednot se sicer lahko oblikuje značaj vestnega izvajalca, ne pa tudi samoiniciativnega ustvarjalca. Naštete vrednote pričajo o tem, da je delavčeva udeležba omejena na tehnično graditev in izključena iz družbenega samoupravljanja.

Prireditev etike dani obliki proizvodnega dela

Prilagojevanje etike dani obliki proizvodnega dela, ki je opredeljeno po abstraktno materialističnem in plitvem realističnem elementu, nam potrjuje nadaljnja Šiškinova obravnava. Prvi moment nekritično prevzetega proizvodnega dela se manifestira v dolžnostni morali, drugi moment pa v principu usklajevanja individualnih in splošnih interesov:

A. Dolžnost kot kategorija komunistične etike.

Preseneča že to, da se dolžnost pojavlja kot kategorija komunistične etike. Toda Šiškin trdi še več. V članku pravi, da »marksistična etika priznava ogromen pomen obveznosti (dolžnosti)«, v svoji knjigi pa celo enači marksistično etiko z etiko družbene dolžnosti. »Marksistična etika je etika družbene dolžnosti v najširšem in najglobljem pomenu te besede.«³⁴

Kako je mogoče, da postane osrednja kategorija liberalistične etike nenadoma najpomembnejša tudi za komunistično etiko? Ali gre za isti pojem dolžnosti? Če ne, v čem je razlika?

Najboljši odgovor na ta vprašanja je primerjava Kantovega in Šiškinovega pojma dolžnosti.

Moralni značaj dolžnosti je v Kantovi etiki vezan na pojem avtonomije. Etična funkcija dolžnosti je v tem, da izključuje heteronomno voljo, da odstrani vse nečiste interese in omogoči nastajanje samozakonodaje volje, ki je neodvisna od sleherne utilitarne in hedonistične motivacije. Dolžnost je torej izrazito negativen proces odstranjevanja slehernega interesa. Funkcija dolžnosti je v izključevanju prirodne nujnosti in vzpostavljanju kavzalitete svobode. Subjekt, ki rezultira iz te očiščujoče in ledenitvene funkcije, je seveda povsem izključen iz vseh realnih

34. Šiškin: navedeno delo, str. 102.

determinacij. V tem pa je ravno pogoj njegove avtonomnosti oziroma svobode. Svojo svobodo je dosegel na račun realne neopredeljenosti.

To, za celotno liberalistično etiko značilno enačenje avtonomnosti in svobode, je »ratio essendi moralnega zakona«. ³⁵ Etična funkcija dolžnosti je torej dvojna: po eni strani omogoča neodvisnost od želja in interesov – to je »svoboda v negativnem« – po drugi pa omogoča »samozakonodavstvo čistega in kot takega praktičnega uma« in to »je svoboda v pozitivnem smislu«. ³⁶

Proces očiščevanja in vzpostavljanja neodvisnega moralnega subjekta »ne sme temeljiti na strahu in upanju, ki povsem uničujeta moralno vrednost delovanja«. ³⁷ Samo dejanje, ki mu je lasten Epiktetov prezir do strahu in podobna odsotnost koristnostne spekulacije, je dejanje iz dolžnosti, je popolnoma svobodno dejanje, pogojeno pa samoopredelitvi volje. »Sleherno nagrajevanje in kaznovanje ... je očitno mehanizem, ki ukinja sleherno svobodo volje«. ³⁸

Torej je človek »po avtonomiji svoje svobode subjekt moralnega zakona«, ³⁹ kar popolnoma izključuje možnost nekega avtoritativnega, nad njim stoječega subjekta. V tem je Kant do skrajnosti dosleden, tako da človeka »nikoli nihče (niti bog) ne sme uporabiti za sredstvo«. ⁴⁰ Absolutni pojem je samo avtonomna svoboda kot pogoj moralnega akta, »vsi drugi pojmi (pojem o bogu in brezsmrtnosti) pa ... se sedaj navezujejo na pojem svobode in z njim ter preko njega dobe svojo stabilnost ... « ⁴¹ Pogoj moralno delujočega subjekta je torej zanikanje sleherne avtoritete. Edina avtoriteta, ki jo Kantov sistem dopušča, je antiavtoritativna avtonomija individualnega subjekta.

35. Kant: Kritika praktičnega uma, predgovor.

36. Kant: Kritika praktičnega uma, I. del, 1. knjiga, 1. pogl. I.

37. Kant: Kritika praktičnega uma, I. del, 2. knjiga, 2. pogl. V.

38. Kant: Kritika praktičnega uma, I. del, 1. knjiga, 1. pogl. I.

39. Kant: Kritika praktičnega uma, I. del, 1. knjiga, 3. pogl. I.

40. Kant: Kritika praktičnega uma, I. del, 2. knjiga, 2. pogl. V.

41. Kant: Kritika praktičnega uma, predgovor.

Iz gornjega prikaza sledijo te osnovne karakteristike Kantovega pojma dolžnosti: 1. njena funkcija je vzpostavljanje neodvisnosti dejanja od slehernega interesa; 2. njen rezultat je iz prirodne nujnosti izločen subjekt delovanja; 3. njen smoter je samozakonodajna volja.

Tako interpretirana dolžnost je postala osrednji pojem klasičnega liberalizma. Etični značaj ji je Kant podelil predvsem s tem, da jo je odtegnil območju sankcij in vezal na pojem avtonomne svobode. S tem ni bila več iz pogodbe izvirajoča pravna obveznost,⁴² temveč v avtonomnem subjektu pogojen princip moralne dejavnosti. Vir dolžnosti kot moralne obveznosti je torej pri Kantu avtonomen svoboden posameznik.

Namesto tega trdi Šiškin, »da vidi marksistična etika vir dolžnosti (družbene dolžnosti v širokem pomenu besede) v objektivno zapaženih potrebah progresivnega razvoja družbe«. Individualni svobodni posameznik je odstopil mesto nadindividualni družbi. Kaj ta družba je in kakšni so njeni interesi, ni mogoče dognati, zakaj Šiškin ostaja na ravni splošnih in pavšalnih karakteristik. Tako piše v svojem članku o dolžnosti sovjetskih ljudi, da »dajejo svoje znanje in svoje sile za splošno stvar ljudstva«. Prav nič bolj jasen ni tedaj, ko pravi v svoji knjigi, da je »komunistična dolžnost služba stvari progressa in blaginji ljudskih množic«. ⁴³ Iz tega se da ugotoviti le to, da ima družba značaj abstraktne splošnosti in vrednostne apriornosti.

Funkcija dolžnosti – kot jo Šiškin razume – potrjuje gornjo ugotovitev. Dolžnost je v abstrahiranju ali vsaj v podrejanju osebnih interesov posameznika. V tej točki Šiškinov in Kantov pojem dolžnosti na videz sovpadata, toda le toliko, kolikor gre za izločevanje osebnih interesov. V resnici pa je funkcija prav nasprotna: negacija heteronomne volje

42. J. St. Mill še vedno pojmuje dolžnost kot pretežno pravno kategorijo. Tako pravi v svojem Utilitarizmu naslednje: »Dolžnost v vseh svojih posebnih oblikah je v tem, da je nekdo upravičeno prisiljen, da nekaj izpolni. Obveznost je stvar, ki jo lahko od neke osebe izterjamo, kot se izterja neka krivica.«

43. Šiškin: navedeno delo, str. 158

pomeni Kantu možnost za uveljavljanje imanentne samozakonodajne volje subjekta, Šiškinu pa podreditev posameznika in priznanje nadindividualne volje historičnega subjekta. Zato poudarja Šiškin, da obstaja moralna vsebina, »ne samo v skrbi zase in za bližnjega (kot uči npr. krščanska morala), temveč tudi za oddaljeno, to je v skrbi za družbene interese«. V knjigi to še ostreje formulira: »Marksistična etika prav tako zahteva brezpogojno podreditev teh ali onih želja in nagibov družbeni dolžnosti«. ⁴⁴ Gre torej očitno za izločevanje oziroma podrejanje osebnih interesov nekim čisto splošnim interesom, ki ne zajemajo niti mojih niti interesov bližnjega in zato niso vsepričujoči, pač pa poudarjeno nadosebni.

Rezultat takšne funkcije dolžnosti seveda ni več imanentni, sam v sebe pogreznjeni individualni subjekt, ki bi se nahajal izven realne determinacije, pač pa transcendentni historični subjekt, ki povsem determinira voljo posameznika. Kantov po avtonomni svobodi stremeči imanentizem je pripeljal teoretično in tudi historično (filozofija 20. stol.) do popolne moralne razvezanosti posameznika, do svobode, ki se je sprevrgla v imoralizem. Nasprotno vodi Šiškinov pojem dolžnosti v pristanek na danost vrednostno apriornega, nadindividualnega subjekta in s tem realizira dolžnost kot prevzemanje danosti in izvajanje danih nalog. To pripelje v determinizem in s tem v negacijo moralnega značaja dolžnosti. Na ta način odkrivamo povsem nasprotno realizacijo dolžnosti: pri Kantu pomeni povsem indeterminirano dejavnost subjekta, pri Šiškinu pa povsem determinirano dejavnost. Obe skrajnosti, čisti indeterminizem in determinizem, pa vodita v negacijo moralnega značaja delovanja.

Šiškin ve, da je takšna, čisto brezosebna, vnanje determinirana dejavnost povsem izvenmoralna, zato jo poizkuša ponotranjiti. Pri tem poudarja, da marksistična etika »posebno ceni tisti odnos do dolžnosti, ko je ta stvar notranjega prepričanja in navade, da se postopa sogla-

44. Šiškin: navedeno delo, str. 160.

sno z dolžnostjo. V tem primeru človek ne sprejema svoje družbene in ostalih obveznosti kot zgolj vnanje določene, temveč kot izraz svojega lastnega bistva«. Prav to pa ne drži. Prostovoljni pristanek na vnanjo nujnost ne omogoča resnične udeležbe človekovega »lastnega bistva« in zato dejavnost kljub prostovoljnemu izpolnjevanju še vedno ostane izvenmoralna.

To potrjuje tudi celoten proces ponotranjenja. »Človek se preko discipline in delovanja kolektiva preuči globokemu pojmovanju dolžnosti. Izpolnjujoč dolžnost pod pritiskom discipline in zahtevkov javnega mnenja pride do tega, da začne smatrati obveznosti pred socialističnim kolektivom za svojo moralno dolžnost in jih izpolnjuje iz navade.« Proces ponotranjenja se torej konča s tem, da bo posameznik preko discipliniranja in samodiscipliniranja pretvoril izpolnjevanje dolžnosti v navado. Toda s tem ni doseženo poosebljanje in moraliziranje dolžnostnega akta. Nasprotno: dosežena je popolna negacija moralnega v avtomatizmu. Samogibno izpolnjevanje dolžnosti je le navidez svobodno, v resnici pa pomeni dosledno ponotranjenje že popreje prevzete vnanje nujnosti v notranjo nujnost – navado.

Navada kot samogiben mehanizem in osnova konvencionalne morale na noben način ne more biti vir moralnosti nekega dejanja. Determinizem, ki smo ga odkrili v dolžnosti kot vdanosti transcendentnemu subjektu, se v navadi odkriva kot ponotranjeni determinizem. Od spoznanja vnanje nujnosti preko njenega izpolnjevanja, vse do navade kot ponotranjene vnanje nujnosti, se očrtuje Šiškinov pojem dolžnosti kot povsem izvenmoralen. V izvajanju te koncepcije dolžnosti pa je Šiškin dosleden ne samo tedaj, ko govori, da »je naloga moralne vzgoje v tem, da se pretvorijo norme komunistične morale v navade in tradicije«,⁴⁵ pač pa tudi tedaj, ko mu citat očitno izpodbija njegovo stališče. Tako med ostalimi navaja F. Dzerdžinskega: » ... Če bi bil na tem, da znova začnem živeti, bi začel tako, kot sem začel. Ne zaradi

45. Šiškin: navedeno delo, str. 274

dolžnosti, ne zaradi obveznosti. To je za mene organska nujnost.« Tu, kjer Dzerdžinski negira dolžnost kot manjvredno in se opredeljuje za polnovredno osebno udeležbo, tu Šiškin »organsko nujnost utesnjuje v ponotranjeno dolžnost in s tem »organsko nujnost« prevede v spoznanje in pristajanje na vnanjo nujnost. Potem pravi: »Čim višje je spoznanje družbene dolžnosti, tem bolj se nujnost njene izpolnitve pretvarja pri človeku v organsko potrebo, v navado...« Očitno pojmuje Dzerdžinski »organsko nujnost« kot osebno, čeprav ne povsem notranjo nujnost, ne pa kot ponotranjeno in z navado zmehanizirano služenje nečemu daljnemu.

Kako je mogoče, da se Šiškinu s tako doslednostjo oblikuje determinističen in izvenmoralen pojem dolžnosti? Pojasnitev najdemo v njegovi predpostavki družbe, ki obstaja izven in iznad posameznih interesov. S to označbo je družbenost kot realno dimenzijo človeške dejavnosti pretvoril v substancializirani in absolutizirani historični subjekt. Posameznik, okraden družbenosti (ta se je umaknila v transcendentnost), je slučajnost, in samo v služenju splošnemu dobiva svoj pomen. Družbenost, skristalizirana in osredotočena v historičnem subjektu, podeljuje dolžnosti mistificirano moralno vrednost. Perverzija je vsesplošna.

Tudi načelo »spoznanje nujnosti je svoboda« pretrpi svojo deformacijo. Nujnost ni pojmovana kot sintetična rezultanta subjektivnih in objektivnih premis. Ker je vsa nujnost absorbirana v transcenci, pomeni spoznanje nujnosti pristajanje na nekaj transcendentnega in brezosebno služenje tej nujnosti. Posledica tega je determinizem in popolnoma neprizadet – s tem pa tudi izvenmoralen – značaj moje dejavnosti.

Šiškinova dolžnost je torej pogojena z apriornim transcendentnim elementom, ki smo ga opazili že v prvem poglavju, ko smo obravnavali abstrakten materialistični moment proizvodnega dela. V etiki se pojavlja kot apriorni in absolutizirani historični subjekt, zelo soroden Jazu v Fichtejevem transcendentnem idealizmu, za katerega je Fichte de-

jal, da se »prikazuje kot edini način filozofskega mišljenja, ki je principu dolžnosti tista oblika, v kateri spekulacija in moralni zakon najbolj sovpadata«. ⁴⁶ Prav tako, kot je ta Fichtejev Jaz samobiten subjekt, ki se ne sme zamišljati »kot individuum«, ⁴⁷ ali morda »kot preprost subjekt ... , temveč kot subjekt-objekt«, ⁴⁸ prav tako je Šiškinov pojem družbe mišljen kot absolutni historični subjekt, ki kreira svet posameznih objektov. Na moralnem območju je ta historični subjekt aprioren. Pogaja deduktivno lestvico vrednot, v kateri so splošnejše vrednote nad posebnimi in te poslednje omišljene le z vključevanjem v višje splošnejše interese. Tudi tu, podobno kot v Fichtejevem vedoslovju, je subjekt (jaz, um) »tisto edino, kar je po sebi, medtem ko je posamičnost zgolj slučajna«. ⁴⁹

Vidimo torej, da je dolžnost kot etična teorija tako pri Kantu kot pri Šiškinu samo izraz dualizma med splošnim in posameznim. Pri Šiškinu odteka družbenost s pomočjo dolžnosti iz območja posameznikovega življenja in se substancializira izven območja medosebnih odnosov v nekak fetišiziran apriorij. Fr. Jodl je imel menda prav, ko je dejal, da »sleherno izpolnjevanje dolžnosti potrebuje neki umeten element«. ⁵⁰...

Ker se ta zgodovinski subjekt najčesče kaže v svojstvu države, se tudi dolžnost pretvarja v pravno obveznost. »Tedaj pravo vzgaja zavest družbene dolžnosti... moralne norme se krepijo z zakonom in prve pretvarjajo v pravne norme«. ⁵¹ V tej varianti dobi Šiškinov pojem dolžnosti povsem praven značaj in s tem realno družbeno funkcijo.

Oboje hkrati potrjuje poprejšnjo ugotovitev, češ da Šiškinov pojem dolžnosti nima etičnega značaja in je zato povsem nemogoče, da bi bil sestavni del ali celo jedro komunistične etike.

46. Fichte: Drugi uvod v vedoslovje, poglavje 5.

47. Fichte: Drugi uvod v vedoslovje, poglavje 11.

48. Fichte: Poizkus novega prikaza znanosti II.

49. Fichte: Drugi uvod v vedoslovje, poglavje 9.

50. Fr. Jodl: Geschichte der Ethik, II. Band, str. 440, Stuttgart 1889

51. Šiškin: navdano delo, str. 42

Dolžnost je izraz dualizma med posameznim in splošnim, med individuom in družbo. Kolikor družba ne pomeni realne medsebojnosti posameznikov in se pretvarja v samostojno transcendentno silo, postaja »navidezna skupnost«,⁵² ki ustvarja razcep med seboj in posamezniki. Razcep se kaže v ravnodušnem medsebojnem odnosu. Odnos »navidezne skupnosti« do posameznika je odnos pravičnosti, ki temelji na nepristranosti, to je na brezinteresnem indiferentnem odnosu do posameznika, medtem ko je odnos posameznika do te izvenčloveške družbe – odnos brezinteresnega izpolnjevanja zahtevkov – dolžnostni odnos. Tako se dolžnost razodeva kot manifestacija odtujene družbe na moralnem območju. Transcendentnost »navidezne skupnosti« zahteva brezinteresnost posameznikove dejavnosti.

Komunizem, ki naj bi bil »vsestransko vračanje človeka k samemu sebi kot socialnemu bitju, to pomeni človeškemu bitju«,⁵³ mora istočasno ukiniti fetišizirano družbo, ki je doslej absorbirala vso družbenost in pretvorila posameznika v slučajnost. V tej družbi bo »izginila tako imenovana volja ljudstva, da bi napravila prostor realni kooperativni volji«,⁵⁴ in uresničila dejansko skupnost, v kateri »individualno in generično življenje nista različna«. ⁵⁵

Komunizem, ki ukinja hiatus med posameznikom in družbo, mora ukiniti tudi dolžnostno moralo, saj je ta le izraz družbenega dualizma. Dolžnost se tedaj pojavlja zgolj kot pravna obveznost, torej kot nujno zlo prehodnega obdobja, ne pa kot etična kategorija komunistične morale.

52. Marx: Nemška ideologija

53. Marx: Manuskript

54. Marxove beležke o Bakuninovi knjigi »Država in anarhija«

55. Marx: Manuskript

B. Usklajevanje individualnih in splošnih interesov ali utilitarna harmonija.

Dualizem, ki nastaja zaradi izločevanja družbenosti v nadindividualno tvorbo in pretvarja posameznika v čisto posamičnost, torej v slučajnost, družbo pa v apriorno in absolutno nujnost, ne pogaja samo pojma dolžnosti, pač pa tudi pojem interesa. Če je dolžnost manifestacija nadindividualne družbe, je interes izraz nedružbenega posameznika. In obratno: če je interes izraz povsem privatnih nagibov, zahteva zaradi svoje banalnosti neko izveninteresno, absolutno moralno protiutež.

Na tem ozadju je zrasel celotni angleški utilitarizem. Tako mora že Butler, ki postavlja nravno kot naravno, občutiti nezadostnost morale, ki izvira iz narave takratnega egoističnega posameznika, in zato vest kot intuitivni izvor nranosti veže na boga. Čisti relativizem naravne morale ga navdaja s pesimizmom, zato išče neko zanesljivo transcendentno oporiščno točko. Podobno ugotavlja Hartley, da je moralnost zasnovana na individualnem ugodju. Iz tega »naravnega« stanja, ki temelji na egoistični individualni volji, najde rešitev v moralno očiščenje po čisti ljubezni do boga in človeka. Polno ravnovesje omogoča šele dolžnost, zasnovana na božji zapovedi, ki pa se popolnoma odtuja »prirodni nranosti«. Paley ta dualizem med dolžnostjo in interesom postavlja že v zelo izraziti obliki. Ne verjame več v prvobitne moralne dispozicije posameznika. Morala je samo rezultat egoističnega preračunavanja. Zato je morala lahko le umetna tvorba, zasnovana na božjih ukazih. Bog omogoča moraliteto z nagradami in kaznimi v onostranstvu.

Vsem tem avtorjem je realni posameznik skupno izhodišče. Ker pa je nedružben in je zato njegova dejavnost povsem relativizirana z banalnimi privatnimi interesi, ni nobene možnosti, da bi ta človek doživel moralni vzpon. Ker moralnost ni dosegljiva po izvorni poti in ker je posameznik postal čista samozaključena končnost, je nujen absolutni moralni subjekt, ki z vnašanjem aprioristične morale vzpostavlja ravnovesje »naravnemu egoizmu«.

Prav isto opazimo pri J. St. Millu, čeprav je njegovo obravnavanje kompleksnejše. Najprej izhaja iz ugotovitve, da je »sreča končni cilj«⁵⁶ posameznika in »če si ljudje ne žele ničesar, kar ni sestavni del sreče«,⁵⁷ je tedaj sreča »edini končni smoter človekove dejavnosti«. ⁵⁸ Ne samo to. »Sreča je s tem postala eden od kriterijev naše moralitete«. ⁵⁹ To je seveda odločilen preobrat v sklepanju. S tem, da je sreča postala kriterij naše dejavnosti, se je Sein pretvoril v Sollen, s čimer smo dobili čisto realistično moralo in seveda tudi čisto pogojno, zakaj sreča kot simbol subjektivne harmonije je povsem relativna. Tej čisti relativnosti morale je moral postaviti za protiutež čisto obveznost prava. Pravo vsebuje moralne predpise, »ki ljudem prepovedujejo, da bi drug drugemu škodovali«. ⁶⁰ Ti predpisi so za »človeško blaginjo vitalnejši pogoji kot katerakoli druga maksima«⁶¹ in jih mora posameznik brezpogojno izvajati.

Kant je ta etični dualizem privedel do skrajnosti. Vedel je, da se celotna utilitarna in hedonistična dejavnost razkraja v banalnem materializmu, ki ne nudi nobene moralne perspektive. Zato je nasproti realnemu interesu postavil čisti interes, ki ga ima subjekt samo tedaj, »če je splošna vrednost njegove maksime zadosten razlog za določanje njegove volje«. ⁶² S tem je tudi Kant izpričal, da ne verjame v možnost morale realnega interesa in je zato vso moraliteto zasnoval na čisto apriornem spoštovanju vrhovnega moralnega zakona, ki izključuje sleherno realno motivacijo. Tako tudi Kant plačuje davek tradicionalnemu dualizmu, iz katerega izvira trditev, češ da krepostno življenje ne more biti srečno niti srečno življenje krepostno. Razlog za izključujoči odnos med srečo in krepostjo – kot ugotavlja Hegel v svoji Fenomenologiji – je v tem, da je Kant srečo pojmoval empirično, vulgarno, torej kot realizacijo

56. J. St. Mill: *Gesammelte Werke*, 1. Band, Leipzig 1869

57. J. St. Mill: navedeno delo, str. 170

58. J. St. Mill: navedeno delo, str. 170

59. J. St. Mill: navedeno delo, str. 166

60. J. St. Mill: navedeno delo, str. 159

61. Prav tam

62. Kant: *Osnove za metafiziko нравstvenega*, 3. odd. 6. pogl.

želja in slučajno soglasje predmetov z našimi željami. V nasprotju s tem vulgarnim, v bistvu še prosvetljskim pojmovanjem sreče razvija Hegel nov pojem. Zanj je sreča v polni dejavni realizaciji, ki omogoča samorazodetje posameznika v njegovem izdelku. S tem pa je pojem sreče prevedel iz območja čutnega samozadovoljevanja v območje polnega, dejavnega samouresničevanja in s tem omogočil ukinitve dualizma med vulgarnim interesom in čisto dolžnostjo. Medtem ko »kritika praktičnega uma ni dojela nič drugega kot vulgarni eudaimonizem ali čisto moraliteto«⁶³ in je čista moraliteta samo upor proti vulgarnosti praktičnega interesa, je Hegel ukinitel razcep med moralo in življenjem s tezo o samouresničevanju človeka v svetu.

Isto pozicijo zavzema tudi Marx, ko govori, da »si človek prisvaja svojo bit na splošen način«, torej preko generične aktiviteti oziroma delovnega samouresničevanja, in pri tem še posebej poudarja, da se to »prisvajanje ne sme pojmovati v smislu direktnega užitka, enostransko, v smislu posedovanja, v smislu imetja«.⁶⁴ Samo takšno uresničevanje na splošni način prebija območje realnega interesa, v katerem človek išče le svojo samopotrditev, in omogoča preraščanje individualne eksistence v pravo skupnost. V nasprotnem primeru se socialni odnosi javljajo samo kot sredstvo za afirmacijo posameznika. Toda prav ta utilitarna zloraba družbe se maščuje posamezniku na ta način, da se družba iz sredstva za doseganje individualnih interesov sprevrže v vnanjo nujnost in nadindividualno samosvojnost, ki začne postavljati absolutno obveznost kot protiutež individualnim interesom.

Pri Šiškinu smo že omenili dualizem med idealom in stvarnostjo. Družba je organizacijsko jamstvo ideala. Ker pa je ideal komunizma čista bodočnost, ki se ne uresničuje neposredno v procesu proizvodnega dela, se tudi družba postavlja kot izven procesa družbenega življenja stoječa nujnost. Temu nasproti poteka praktično življenje v znamenju

63. J. Hyppolite: *Génèse et structure de la Phénoménologie*

64. Manuskript

stihije. Posameznik je s tem implicite reduciran na čisto individualiteto brez družbene razsežnosti in njegov odnos do družbe postaja spontano utilitaren: družba kot danost, ki obstaja izven njegovega življenjskega procesa, mu postane sredstvo za uveljavljanje osebnih interesov. Oblikujeta se dve avtonomni območji, ki druga drugo zlorabljata kot sredstvo svoje lastne samoafirmacije. Prav v tem je najtežja posledica cepitve družbenega procesa na čisto sedanost in čisto prihodnost.

Ta cepitev preprečuje realno prisotnost komunizma v procesu družbenega življenja ter ga reducira v abstraktni ideal, ki se v moralnem območju oblikuje v čisto dolžnost, z zahtevkom podreditve vseh posameznih interesov. Samo v izvajanju dolžnosti je še možnost in garancija za uresničitev komunizma, potem ko je komunizem postal nekaj, kar lebdi na nebu družbenega življenja. Z normativnega vidika je torej možna samo ena rešitev: podrejanje posameznika splošnim interesom. Oba svetova, realni in idealni, obstajata vsak v mojem območju in njuno soočenje pomeni podreditev realnega družbenega življenja dolžnosti kot manifestaciji bistva. Vendar s podrejanjem dualizem še ni odpravljen. Vztrajanje na tej razrešitvi dualizma vodi v prepričanje o njegovi neodstranljivosti. Zato Šiškin govori, »da dejanske razlike med osebnim in družbenim ne bodo nikoli izginile«. ⁶⁵ Harmonija med obeh je le videz, njuna resničnost pa podrejanje posebnega splošnemu preko navad. Prikriti antagonizem predstavlja komunizem iz bodočnosti v nedoglednost, ohranjanje dualizma pa nehote podeljuje državi nesmrtnost, zakaj država »temelji na protislovju med javnim in privatnim življenjem, na protislovju med splošnimi in posameznimi interesi«. ⁶⁶

Seveda bi konsekventno izvajanje dolžnostne morale po načelu podrejanja vodilo v popolno otrplost družbenega življenja in s tem v njeno samoukinitev. Apriorizem se dopolnjuje z realizmom ali pa bi bil obsojen na smrt. Vendar pa realizem ne izvira iz apriorizma, z drugimi besedami:

65. Šiškin: navedeno delo, str. 160

66. Marx, Gesamtausgabe, I., 3. str. 14

interes, ki naj približa ideal življenju, ne izvira iz ideala samega, zato ne pretvarja ideala v življenjski proces. Ta ostane v abstraktnem območju, medtem ko izvira interes iz danih družbenih odnosov in pomeni le vnanje nadomestilo. S tem dualizem ni ukinjen. Spreminja se le izhodišče. Medtem ko je dolžnostna morala aprioristično zasnovana, ima morala usklajevanja interesov prav obratno, čisto pozitivistično izhodišče v območju istega dualizma (nadindividualni ideal, reprezentiran po družbi, in nezgodovinske nestvarne potrebe, ki reprezentirajo posamičnost).

Usklajevanje osebnih in družbenih interesov temelji torej »na osnovi konkretno zgodovinskih odnosov«, ne da bi bilo vezano na perspektive socialistične družbe. Ta je zajamčena z dolžnostno moralo podrejanja. Princip usklajevanja in princip podrejanja se torej manifestirata kot komplementarna procesa in njun cilj naj bi bil ukinjanje dualizma med individualnim in splošnim. Da princip podrejanja ne ukinja dualizma in da dolžnostna morala ni skladna s ciljem, ki ga na videz reprezentira, je bilo že ugotovljeno. Kakšna je pri tem funkcija usklajevanja in kakšne perspektive odpira v smeri graditve komunistične družbe, pa je še nerazčiščeno vprašanje.

Da bi bilo usklajevanje sploh mogoče na osnovi dosedanjega dualizma, morata dobiti tako posameznik kot tudi družba novo funkcijo. Medtem ko je bila v dolžnostni morali funkcija države izrazito smotrnostna, saj je veljala za edino jamstvo realizacije čistega ideala komunistične družbe, se zdaj pojavlja s svojo ekonomsko funkcijo kot koordinativni organ. Tudi posameznik se pojavlja v novem svojstvu. Ker ni lastnik, njegovi interesi niso več ekskluzivni. S tem odpade negativni, protidržavni značaj posameznikovih interesov. Ustvarjen je obojestranski pogoj za usklajevanje interesov.

Pri tem je odločilno to, da Šiškinov socializem »povezuje osebni interes z interesom družbe v sami družbeni osnovi – v ekonomskem življenju«. Posameznik in družba nastopata v ekonomski funkciji in tudi usklajevanje njunih interesov (ekonomskih) je omejeno na območje

ekonomske. S tem je dan splošen okvir Šiškinovemu principu vsklajanja individualnih in splošnih interesov.

Kriterij usklajevanja teh interesov je v principu nagrajevanje po delu. Njegova funkcija je dvojna: prvič, »omogoča pravično delitev proizvodov skupnega dela med vse delavce«, drugič pa »služi kot vzvod za dvig družbenega gospodarstva in proizvodnosti dela«.

V prvem primeru izstopa posameznik z interesi, ki se nanašajo na izdelke, ne pa na sam delovni proces. Gre le za »materialno zainteresiranost delavca, za rezultate njegovega dela, ne pa za proces dela. Zato zadevajo posameznikovi interesi v potrošniško in ne v delovno območje. Delavec se torej kaže v tem procesu usklajevanja kot konzument. Delo je zanj proizvajanje sredstev za življenje. Delo postane to, »kar nima svoje vrednosti v sebi samem, ampak je le sredstvo nekega drugega cilja, ki velja za dobrega«. ⁶⁷ Neki globlji odnos do dela tu ni mogoč. Prevladuje utilitarno pojmovanje dela.

Isto velja za splošni interes. Tudi tu gre za dvig družbenega gospodarstva, ki je le sredstvo za razvoj komunistične družbe. V obeh primerih gre torej za sredstveno ali utilitarno območje, ki daje pečat tako družbi kot posamezniku in tudi socialističnemu načinu nagrajevanja po delu.

V tem okviru je za posameznika važen le rezultat njegovega dela, ne pa delo samo. Isti kriterij ima zanj tudi družba: ta je pozorna na posameznikovo produktivnost, ne na proces njegovega dela.

Če pa se presoja vrednost dela zgolj po posledicah neke dejavnosti, tedaj postanejo moralni kriteriji čisto povnanjeni. To privede do absurde situacije, v kateri »dobro dejanje ne pripada nujno krepostnemu značaju, in dejanje, vredno graje, često izvira iz svojstev, ki bi zahtevala hvalo«. ⁶⁸ To stanje, ki izpričuje indeterminizem med osebnostjo in dejanjem, dopušča povsem nasproten moralen značaj med dejanjem in

67. Laland: Filozofski slovar, definicija koristnega

68. J. St. Mill: navedeno delo, str. 149

osebnostjo tega dejanja. Takšen je rezultat utilitarnega kriterija, ki je čisto pozitivističen in zato vrednost dejanja precenjuje zgolj po tem, ali je dejavnost funkcionalno pozitivna, to pomeni dopolnilna in skladna z danimi okornostmi – skratka koristna.

Koristnost kot kriterij vodi torej v moralni indeterminizem oziroma v abstrakcije moralnosti in v istočasni funkcionalni determinizem. Gre za kriterij, ki se omejuje zgolj na sredstveno območje, izločuje problem smisla in se ustvarja samo s funkcionalnim usklajanjem sredstev. Njegov smoter je tedaj funkcionalna harmonija, dosežena preko medsebojnega usklajevanja delov v celoto. To pa je seveda čisto statičen smoter, ki abstrahira historično tendenco, se omejuje na čisto danost in izgubi s tem tudi moralno perspektivo.

Družba, katere ekonomska funkcija ni vplivana po družbenih silnicah, se ne razvija več, pač pa se samo še izpopolnjuje. Njen zakon je organizistična dialektika funkcionalnega korigiranja delov v harmonično statično celoto. Če je funkcija družbe višja proizvodnost dela in dvig družbenega gospodarstva – kot pravi Šiškin – tedaj res ne gre več za spreminjanje značaja dela in kvalitativno preobrazbo družbe, temveč samo še za kvantitativno intenziviranje proizvodnega dela in kvantitativno krepitev že dane družbene strukture.

Da ta perspektiva komunistične graditve za Šiškina velja, potrjuje prav dejstvo, da si je od mnogih Marxovih izjav izbral ravno tisto, ki opisuje ekonomske odnose v komunizmu: vsak po svojih sposobnostih, vsakemu po njegovih potrebah. Ta ideal naj bi bil uresničljiv čisto ekonomsko, zgolj z zvečanjem proizvodnje in družbenega bogastva, ostalo pa naj bi sledilo avtomatično. Toda prav ta utilitarizirani komunizem, za katerega je značilen moralen indeterminizem in popoln funkcionalen determinizem, je »mauvaise foi« komunizma. V tej smeri piše Šiškin, da socializem sicer »še ne odstranjuje možnosti nasprotij med osebnimi in družbenimi interesi, kolikor družba še ni v stanju, da bi zadovoljila vse potrebe ljudi«. Če bi izhajal razcep med posameznimi in splošnimi

interesi iz revščine, tedaj bi imel Šiškin prav. Razlogi pa tiče drugje: v lastniški družbi in v lastniških ambicijah, ki so motivirane s stremljenjem po avtonomni svobodi. Posameznik z lastniško kulturo stremi po tem, da bi bil *causa sui* lastne eksistence. To ambicijo lahko uresničuje s tem, da vse okoli sebe spreminja v čisto odvisnost, v lastništvo. Samoafirmacija izključuje afirmacijo bližnjega in tako se lastniški interesi kažejo kot razdruževalni in antagonistični.

Šiškinov posameznik res ni več lastnik. Zato tudi ni več antagonizma med posameznim in splošnim. Toda Šiškinov posameznik še nima delovnih, pač pa potrošniške interese. Delovni interesi so interesi tvornega samouresničevanja, so v želji po prisvajanju sveta »na splošen način«. V tem primeru se preko personificiranja družbe in socializiranja posameznika ukinja samosvojnost obeh polov in konstituira skupni interes. To je mogoče edino tedaj, če je realizirana svoboda dela, če posameznik res v celotnem obsegu uresničuje svojo individualnost v objektih dela, jo s tem socializira in dosega preko predmetnosti poln kontakt s sočlovekom. Delo je tedaj resnično združevalen princip. Shematizirano proizvodno delo te funkcije še ne more imeti.

Če pa so posameznikovi interesi potrošniškega značaja, če je delo le sredstvo za zadovoljitev potreb, tedaj je to sicer napredek v primerjavi s kapitalistično družbo, ker likvidira možnost izkoriščanja in postulira nujnost delovnega samooskrbovanja, ni pa še zdaleč pogoj za ukinitvev razcepa med individualnimi in splošnimi interesi. Na konzumentski ravni ostane to nasprotje živo predvsem zato, ker konzumiranje ni združevalen akt, ampak akt samozadostitve, Kot tak je v bistvu individualen, ne glede na socializirano obliko in kolektivni aranžma.

Njegova funkcija je samozadovoljevanje subjekta in zato nima posredovalne vloge.

Konzumentski princip torej ni samo nedružben, pač pa tudi nezdruževalen, nekomunističen. Omogoča le grupiranja, ne pa skupnost.

Grupa ne ukinja nasprotij med posameznim in splošnim, pač pa jih predpostavlja. Ker so posamezniki kot potrošniki direktni ukinjevalci proizvodov, tako da potrošnik in predmet tvorita samozaključeno celoto, in ker konzumiranje ne ustvarja nobene realne medsebojnosti (izvzemši usmiljenja in zavisti), se ne more oblikovati konkretna skupnost. Mogoč je samo sporazum o delitvi produktov, dosežen na ravni splošnosti. Izvajanje principa delitve proizvodov predpostavlja namreč pravičnost, to pomeni enakost v postopanju z vsemi člani konzumne zadruge. Združba konzumnikov mora biti abstraktno splošna, nadindividuadna, da bi bila lahko nepristranska, torej pravična do posameznih potrošnikov.

Če ni pravična, doživi samonegacijo. Razcep med posameznim in splošnim je torej eksistenčni pogoj konzumentske družbe. Ta ne more (ne glede na zvečanje blagostanja) uresničiti komunizma, zakaj pravičnost kot princip konzumne družbe je samo pomirjevalno sredstvo za vesplošno zavist. Čeprav konzumna družba ukinja antagonizem lastniške družbe, vendarle še ne more uresničevati nove skupnosti.

Vsklajanje osebnih in družbenih interesov, temelječe na »osnovi konkretnih zgodovinskih odnosov«, je dejansko povzročilo omejitev historičnosti na praktičnost. Splošni in individualni interes se usmerjata v čisto danost. Ne gre več za vezanost na uresničevanje, pač pa za samozadostitev, ne več za dogajanje, pač pa za pozicijo, ne več za dognanost, pač pa za samozaključenost.

Delovanje, ki stremi po samozadostitvi, je osredotočeno na efekt. Niti značaj delujočega niti njegova dejanja niso važna, ker se meri samo koristnost, torej končni efekt dejanja. Dejanje ni obravnavano več kot nosilec nekega historičnega smisla, pač pa le kot funkcija v doseganju nekega konkretnega cilja.

Takšen tip delovanja, realiziran po posamezniku, pretvarja družbo v konjunktorni medij, v možnost za plasma zasebnih ciljev. Temu ana-

logno vključuje družba posameznika v proizvodno delo in si s tem zamajči družbeno koristnost njegovega dela, pa čeprav je pri tem povsem razosebljeno. Po principu koristnosti determinirana dejavnost degradira družbo v sredstvo posameznika za zadovoljevanje njegovih individualnih interesov, posameznika pa v sredstvo družbe v njeni težnji po realizaciji statične harmonije na principu organicistične dialektike. Posameznik doživi svojo samozaključenost v užitku, družba pa svojo samozaključenost v organicistično tehnični samozaokroženosti. Oba ohranita relativno neodvisnost: »zvijačnost uma« je pri tem njun posrednik, večja proizvodnost pa skupni interes. Ta poslednji izpričuje resnično vlogo vsklajanja individualnih in splošnih interesov: je ahistoričen, ker ne nakazuje nobene perspektive, zato moralno brezbarven in abstrakten, ker je čisto realističen.

Niti princip prilagajanja (usklajevanja interesov) niti princip podrejanja (dolžnost) ne more biti osnova komunistične morale. Socialistični princip nagrajevanja po delu uresničuje socializem potrošnikov in ukinja lastniško parazitstvo. S tem je opravljen velik premik v zgodovini človeštva. Toda če ostane princip nagrajevanja po delu edino gibalo in edina usmeritev za prihodnost – kar ugotavljam po Šiškinu – tedaj ostane vprašanje dela in njegove osvoboditve nerešeno. Še več: princip delitve po delu postaja regulativ celotne proizvodnje in jo zato utesni v utilitarno območje. Smisel dela postane večja proizvodnost, višji delovni učinek. Vse ostale funkcije dela so izločene, tako da se preko dela kot univerzalnega posrednika razširja utilitarna epidemija v vse družbene odnose.

Egoizem posameznika je naraven odmev na proizvodno delo, ki je zgubilo historični, družbeni in s tem moralni pomen. Takšno delo po svoji objektivni funkciji ne posreduje višje vsebine, ker je tudi samo utesnjeno v čisto ekonomsko proizvodnjo dobrin. Če se pri tem posameznik ravna po Šiškinovem nasvetu: »... misli predvsem na družbene interese, obravnavaj jih kot svoj glavni interes, pa boš s tem pomnožil tako

splošno kot osebno blaginjo«⁶⁹ ali pa se nasprotno ravna po klasičnem utilitarnem načelu: zasleduj osebni interes in s tem boš avtomatično prispeval k splošni blaginji, je njegovo ravnanje v osnovi isto. V obeh primerih je posameznik v igri med splošnimi in osebnimi interesi in je zato neizogibno egoist, ki kalkulira s svojim delom, ker pač delo nima druge funkcije, razen predmetne. V medsebojnosti interesov lovi lastno ravnotežje, ne da bi se mu skozi samo utilitarizirano delo odpirale širše dimenzije življenja. Njegovo delo sicer ni nemoralno, je pa z moralnega vidika brezpomembno.

Družba nastopa kot organizator in usklajevalec družbenega dela, usmerjenega v čim večjo storilnost. S tezo, da bo gospodstvo nad ljudmi nadomestila z upravljanjem reči, se na videz njena funkcija omejuje na tehnično ekonomsko območje. Ker pa je predmetni svet samo objektivni izraz živega človeškega dela in ker je ekonomska struktura ogrođje, ki uravnava celotnost medsebojnih odnosov, pomeni navidezno upravljanje stvari resnično in materialno reguliranje človeških odnosov. Prav s tem, da tehnokracija abstrahira to zvezo in upravlja predmetni svet po nekih čisto ekonomskih principih, postaja njena vloga hote ali nehote cinična.

Socialistični princip nagrajevanja po delu posega v območje delitve dobrin, medtem ko posega v območje proizvodjanja le kot stimulus, ki pospešuje vedno višjo proizvodnost dela in vedno večje vsklajanje vseh elementov, ne da bi pri tem dajal delu globlji socialni in etični smisel. Družba se spreminja v zaključen ekonomski organizem z vedno hitrejšo cirkulacijo sredstev, z vedno popolnejšo notranjo uglašenoostjo. Vse to vodi v dognanejšo funkcionalno medsebojno determiniranost družbenih odnosov, v krožno dinamiko, ki pa z zgodovinskega vidika pomeni harmonijo.

Iz teh osnov nastajata sredstvena morala (dejanski imoralizem) in pravično urejena družba potrošnikov. Ta nima nič skupnega z družbo,

69. Šiškin: navedeno delo, str. 152

ki predstavlja novo civilizacijo in kulturo dela, v kateri smisel dela ni samo v izpolnitvi potreb, temveč tudi v izpolnitvi življenja. Če se socialistična družba omeji samo na princip pravičnega nagrajevanja po delu in ga realizira do skrajnih konsekvenc, pri tem pa ne začne revolucionirati sam proizvodni proces, zdrsne v sicer pravično urejeno, toda kljub temu brezperspektivno utilitarno družbo, iz katere ni izhoda, ne poti v komunizem.

Samo tedaj, če je socialistična družba istočasno osvobajanje človekovega dela, če razbije v ekonomijo vkovano človeško delo, če moralizira ekonomijo, samo tedaj ostane most v komunizem kot družba svobodnega dela in se ne banalizira v moralno brezbarvno družbo koristnikov.

Namesto te razrešitve uvaja Šiškin dolžnostno moralo, ki naj bi usmerjala stihijsko igro vsklajanja individualnih in splošnih interesov. Toda ta izvira iz čistega ideala komunizma, ki se v daljni prihodnosti kaže kot čista samopopolnost. Kolikor je družba organizacijsko jamstvo in čuvar tega ideala, je njena vloga podobna Kantovemu subjektu. Težča po svoji čistosti z namenom, da ohrani svojo absolutnost in se s tem predstavi kot apriorna moralna nujnost, je obsojena, da obtiči v svoji teoretični samozadostnosti. Tako kot Kantov subjekt ni sposoben realizirati dolžnosti v njeni absolutnosti in se zato sprevrže v čisto moralno potenco, označeno kot *schöne Seele*, tako tudi družbeni nosilec čistega ideala komunizma tega ne more realizirati v konkretnih družbenih odnosih. Uveljavlja ga le negativno s tem, da izkuša izločiti vse tiste elemente, ki se v stihijskem družbenem življenju pojavljajo in niso skladni z idealom komunizma. To poslanstvo uresničuje preko dolžnostne morale, ki s principom podreditve individualnih interesov splošnim poizkuša regulirati družbeni proces po principu omejevanja in abstrahiranja. Delo kot univerzalna stvarnost družbenega življenja, opredeljeno po dolžnostnem in utilitarnem principu, je v sebi razdvo-

jen proces.⁷⁰ Po eni plati realizira praktični humanizem, v katerem je interes kot modus vivendi praktičnega človeka merilo vsega, po drugi plati pa je per negationem udeleženo na komunizmu. Človek, vključen v tak proces proizvodnega dela, je po eni plati podvržen apriorni moralni nujnosti, po drugi pa stihiji kot objektivni nujnosti. Z delom proizvaja sredstva za vsakodnevno življenje in se podreja imaginarnim ciljem bodočnosti.

Njegovo delo še ni družbeno, saj ne oblikuje novih družbenih odnosov, pač pa je nasprotno utesnjeno v organizacijsko shemo proizvodnega dela. Njegovo delo ni svobodno, saj v proizvodnem delu ne reproducira sebe kot človeka, temveč kot potrošnika, in končno ni smiselno, ker ne realizira zgodovine.

Kljub temu ostane svobodno delo edini vir nove, komunistične družbe. Te ne more poroditi niti utilitarna stihija ekonomiziranega dela niti administrativna morala podrejanja. Zato je osvoboditev dela, njegova resnična socializacija, edina pot v bodočnost.

Jugoslavija jo je načela s sistemom delavskega in družbenega samoupravljanja.

70. Šiškin pravi, da delo ni samo »sredstvo zadovoljitve osebnih potreb«, temveč tudi »zadeva družbenega, državnega značaja« (Šiškin, navedeno delo, stran 126). Ta citat dovolj ostro formulira Šiškinovo dualistično pojmovanje dela.

*Perspektive, Mesečnik za kulturo in
družbena vprašanja, letnik I., št. 2, 1960/61*



Četrty spis

Liberalizem – marksizem

Ob knjigi J. Hommesa:
Krise der Freiheit, Verlag Pustet,
Regensburg 1958

I. Eros je bil v grški kulturi simbol človekovega stremljenja po celoti, izraz njegovega združevalnega nagiba. Ta temeljna moč človekove narave je sicer preživljala metamorfoze, vendar se še zmeraj pojavlja kot temeljno gibalno celotnega človekovega delovanja. Dandanes je pričujoča kot tehnični eros, ki pomeni težnjo ljudi, da bi se preko aktivnega vključevanja spojili s predmetnim svetom. Smoter te združitve je samoporajanje človeka, njegovo samoodkrivanje in samopotrjevanje.

Ta tehnični eros utripa v jedru sodobne tehnike. Ne zadošča le človekovemu nagonu, da bi postal neodvisen od prirodnih potreb, da bi si zajamčil vsakodnevno oskrbo, ampak je človeku pomemben predvsem zato, ker se preko tehnične dejavnosti razodeva in potrjuje človekova

graditeljska moč in njegovo zmagoslavje nad snovnim svetom. Samougodje, ki je človeku nudeno z dejavnim samouresničevanjem, postaja temeljna značilnost večine ljudi. Zato postaja ustvarjanje osrednja vrednota današnje civilizacije. Ustvarjanje pomeni zaupljiv pogovor (dialektos) in neposredno stapljanje človeka s svetom. Iz tega intimnega dvogovora pa poraja človek svojo svojstvenost, svojo samobitnost, ki je smisel ustvarjanja. Tehnično ustvarjanje osrečuje človeka, ker sredi tega procesa odkriva sebe samega, in kar je še pomembneje: daje mu upanje, da bo prebolel svojo zgubljenost in znova dosegel osvobajajočo pristnost lastnega bivanja. Upanje, da se bo človek v svoji tehnični tvornosti dokopal do svojega lastnega bistva, je v ozadju tega pojava, da je tehnični eros temeljna in odločilna determinanta celotnega sodobnega življenja.

Njegov pomen se razrašča še s tem, da človek s tehnično dejavnostjo vnaša svoje sile v prirodni svet in ga s tem človeči. Svet postaja domač in s tem človekovo zavetišče. S svojo dejavnostjo človek razsvetljuje svet in ga pretvarja v meso svojega mesa, v življenje svojega življenja. Notranje prebujenje človekove pristnosti in razsvetlitev zunanjega sveta sta bistvena rezultata tehničnega erosa.

Priroda postane v osnovi nekaj drugega. Prežeta je z delom, tehniko in zgodovino. Njeno bistvo so postale človekove ustvarjalne sile, vcepljene s tehnično aktiviteto ljudi. Svet je samo še medij in orodje, v katerem in s katerim triumfira tehnični eros. Zmeraj pogosteje je dojet kot snovnost, ki omogoča utelešenje človekovih tvornih sil in kot sredstvo v oblikovanju novega, zgodovinskega pravega sveta. Popolnoma osamosvojen od prirode, je tehnični eros zasidran v samem sebi. Odrešen prirodnih vezi se razrašča v absolutno, vse določajočo in svet oblikujočo silo. Kot absolutum dobiva pretečo vsemoč nad človekom in v jedru ogroža njegovo existenco.

Dejavno tehnični eros ni več samo proces človekovega vključevanja v prirodo, ampak se oblikuje v samozakonodajni proces, ki edini determinira

prirodno dogajanje in človekovo bivanje. Kot tak postane jedro tehnicizma, torej družbene situacije, v kateri se navzema religiozne gloriole.

Z gorečo privrženostjo se človek oklepa tehničnega erosa, s katerim je postal suveren nad naravo in preko katerega je svojo tvorno dejavnost pretvoril v dušo narave.

S tem pa se je človek vezal izključno na svojo lastno dejavnost, ne pa na svet. Zasidral se je v svet tehničnega erosa, v svet človekove tehnične dejavnosti in človeških produktov. Razvrednotil je naradni svet, svoje bivanje pa omejil na svet človekovih produktov, na umetno ustvarjeni svojstveni svet človekove zgodovine. Družbi kot območju tehničnega erosa se prepušča z upanjem, da bo v njej odkril svoje lastno bistvo. Družba je dobila s tem nov značaj. Ni več pojmovana kot naravno nastajajoča skupnost, ampak kot nova, umetna, zgodovinsko nastajajoča in na tehničnih produktih temelječa tvorba. Je nekaka celota človeškega dela, dejavni monizem, ki degradira vse naravno v sredstvo afirmacije človekovega bivanja.

Iz nje izvira vsesplošno prevladujoča zgodovinska zavest, ki nasprotuje vsemu, kar je dano in naravno v človekovem bivanju. To je – po avtorjevem mnenju – dejanski upor človeka zoper naravo nasploh, kakor tudi zoper pravo bistvo njega samega v imenu dejavnega erosa, ki namesto starega boga deficira družbo. Družba sama nastopa kot neke vrste božja previdnost in človekova usoda.

Iztrgan iz vseh vezi, je človek popolnoma izroččen tej družbi, katere jedro je sam v sebi zasidrani tehnični eros, zato neomejen in absoluten. Predstavlja celoten svet človekovega dela, zato posameznika vtaplja v svoj mehanizem in degradira v kolešček svojega stroja. Funkcionalno popolnoma odvisen od neobvladljivega tehničnega kolosa, se znajde posameznik v nekakem monizmu človekovega dela, ki oblikuje komunistično ali njej sorodno totalitarno celoto.

Ustvarjalnost, usmerjena v porajanje pravega človekovega bivanja, ukinja odvisnost dejavnega erosa od narodne stvarnosti, omogoča njegovo

popolno razvezanost in neomejeno razbohotenje v tehnicizmu, ki iz sebe nujno poraja totalitarno družbo, v kateri kopni individualnost, samostojnost in sleherno prirodno pravo posameznika. Služenje in podrejenost temu tehnicističnemu erosu kot totalizirani celoti človekovega dela je edina resničnost njegovega bivanja.

Dialektična metoda je teoretična osmislitev tehničnega erosa. Njeno izhodišče je enotnost prirode in zgodovine, enotnost med prirodno stvarnostjo in človekovo dejavnostjo.

To notranje enačenje sveta in človeka in porajanje celovitega sveta človekovega dela (ki je družba), v katerem človek nastopa kot središče, je ena stran dialektične metode. Druga stran je njen imanentizem, torej samoproizvajanje človeka preko posrednika, ki ga predstavlja priroda. To privede do izločevanja in podrejanja prirodne stvarnosti, pa do absolutizacije družbe kot edinega pravega človekovega sveta, ki živi in raste iz samega sebe. Zato nastopa dandanes dialektična metoda kot filozofska formulacija tehnokratske diktature.

II. Najpomembnejši predstavniki te tehnicistično dialektične teorije človeškega ustvarjanja so Hegel, Marx in Heidegger. Heglova dialektika je po avtorjevem mnenju dialektika mistične celote. Obsega človeka in njegov predmet. Človek je torej od vsega začetka eno s svetom in živi sredi te mistične celote. Celota je svetovni duh. Pravzaprav se ne udeleži človek sam, ampak svetovni duh skozi človeka. Ta mistična celota ni dana, ampak raste v človeku in z njim. V tem primeru se preko dialektičnega obrata človek pojavlja kot duša predmetnega sveta, predmetni svet pa kot človekovo telo.

Žarišče Heglove filozofije je v samoporajanju človeka. Ta proces je mogoč zato, ker objekt subjektu ni nekaj tujega, ampak le njegova drugost, torej predmetna oblika človekove lastne notranjosti. S samouresničevanjem se človek in priroda stapljata v nov, tretji svet, ki živi sam iz sebe. Ta samoustvarjalna dejavnost razkriva stvar kot proizvod človekovih tvornih

duhovnih sil. V človeku gospodujoča ideja poljubnega predmeta je zasnitek novega izdelka in na ta način tvori bistvo izdelanega predmeta.

Človekova ustvarjalnost predmeti svet in ga trga iz njegovega prirodnega stanja. Isto se dogaja tudi s samim človekom, ki se trga iz stanja prirodne zavesti. Iz prirodnega sveta se vzdiguje kultura kot svet človekovih izdelkov. Kultura je pravo bistvo prirodnega sveta, kar obenem pomeni razsvetljevanje prirodnega stanja stvari. Prirodne stvari so postale orodje človekove moči. S kulturo se izpričuje človekovo gospodovanje nad naravo, kar omogoča tudi gospodovanje človeka nad samim sabo. Tudi sebe samega ne jemlje več v svoji danosti, ampak kot tisto, kar se razodeva v preoblikovanju prirodnih stvari kot subjektivnost. Ta je v spoznavanju sebe same in v hotenju sebe same. Svet in tudi človekovo lastno življenje jemlje samo za snov, potom katere se ta subjektivnost v človeku pojavlja kot bog oziroma samo sebe porajajoča svetovna zgodovina.

Obstoj te subjektivnosti ni mogoč brez gospodovanja človekovih tvornih sil nad svetom. Enotnost človeka s samim sabo, reflektiranje človeka v njem samem in s tem gospodovanje nad sabo je mogoče samo takrat, če je človek v svetu in ima v njem prevladujočo vlogo. Torej samo skozi naravo dosega gospodovanje nad samim seboj. Svojo zavest obvlada le v brezpogojni enotnosti s naravo. S popredmetenjem sveta in podreditvijo predmetnega sveta tvornim človekovim silam, se te reflektirajo same v sebi, saj so dominantne tako v subjektu kot v objektu. To je smisel aforizma: svoboda je zavest o nujnosti, se pravi, da s prisvojitvijo prirodne nujnosti svoboda komunicira sama s sabo.

S tem, da je človek ukinil svojo lastno prirodno zavest in prirodnost sveta, je postal misel o sebi samem in svoboda, ki hoče sebe samo. Sam sebe misleč in sebe porajajoč postaja bog.

Ta seveda ni apriorno dan, ampak ga človek šele poraja iz svoje dejavne samozavesti. Bog nastaja v svetovni zgodovini, ta pa je skozi samopro-

izvajanje človeka porajajoča se svoboda, ki hoče sebe sólo. Celoten proces človekovega samorojevanja je pogojen s predmetenjem sveta, z oblastjo ustvarjalnih sil nad predmetnim svetom. Človekovo bistvo je torej v celoti vezano na predmetni svet, ki človeku omogoča samozrcaljenje. Svet predmetnih oblik oziroma svet zgodovine je s tem dejansko človekovo višje bistvo in pogoj gospodujočemu božanstvu.

Svetovna zgodovina, v kateri se poraja božanstvo, je torej pogojena s predmetnim svetom, ki izpričuje dominacijo tvornih človekovih sil.

Nujno je torej, da človek svojo samoreflektirajočo zavest veže na to, kar je splošno v objektivnosti, torej na objektivno tvorbo človekovega lastnega bistva, na državo. Država je tista tvorba svetovne zgodovine, v kateri dobi svoboda svojo objektivnost. Jamči jo zakon, v katerem se volja pojavlja objektivno in svobodno, saj pripada sebi in je sama sebi smoter. Državni red je v svetu uresničena svoboda kot smoter svetovne zgodovine. Ampak svetovna zgodovina kot oblikovalec svobode temelji na moči, na gospodovanju tvornih človeških sil nad prirodnim stanjem sveta in človeka samega. Zato je razumljivo, da je oblast neposredno, absolutno dobro, saj je pogoj za nastajanje duha oziroma svobode.

Smisel individuuma torej ni v tem, da bi ostal subjekt, pač pa, da se v državi objektivizira. Posameznik je resničen le, kolikor je udeležen v celoti. Država je tista celota, ki je enotnost vsega posameznega. Človek hoče sebe samo še v splošni obliki in hkrati sebe odmišlja v tem svetu celotnosti. Človek je razčlovečen v duha. Diktatorski totalitarizem je tisti, ki ustvarja človekovo resničnost.

III. Marxu je, prav tako kot Heglu, istovetnost prirode in človeka izhodišče. Vendar tvorno osnovo človekovega bivanja ne odkriva več v duhovnih, miselnih silah, ampak v čutnem ustvarjanju, v sili oblikovanja, torej prav v delu. Namesto v abstraktno carstvo misli in splošne miselne odnose, postavlja Marx ljudi v njihove delovne odnose, ki tvorijo svojstveno mešanico prirode, tehnike in družbo.

Predmet dialektičnega materializma postanejo s tem zgodovinsko ustvarjeni odnosi, torej materialna celota, ki je rezultat človeške prakse. Ta je osnova pravega človekovega bistva, ki je družba oziroma podružabljena človečnost, od katere je odtujen. Z delom človek proizvaja to podružabljeno človečnost in s tem tudi samega sebe, tako da se vključuje v prirodo, enoti z njo in ob predelavi predmetnega sveta odkriva delo kot novo stvarnost, ki je jedro njegovega bivanja. Iz dela se poraja tista tretja stvarnost, ki ni ne duh ne materija, ne človek ne priroda, ampak nova celota. Stvarnost torej ne more biti več človeku mnogoterost stvari kot takih, ampak stvarnost, ki je vključena v dejavni življenjski proces, stvarnost, ki je posredovana skozi zgodovinski razvoj človeške prakse. Tudi predmet ni več prirodna stvar po sebi, ampak le v čutni dejavnosti zajeta stvarnost. Gre torej za temeljno spremembo najsplošnejših pojmov. Pravo bistvo človeka ni več samozavest, ampak delo. Človek je tisti, ki proizvaja in je takšen, kakršen je način njegovega proizvodjanja. S proizvodjanjem predmetnega sveta proizvaja človek sebe samega. Vse, kar je izven območja proizvodne dejavnosti, ni merodajno za človeka. Človeško bistvo je samo v proizvodnih silah in v njihovih produktih. Bivališče človekove svojstvenosti niso več prirodne stvari kot take, ampak le tehnični proizvodi.

Svojstvenost človeka ni torej zasidrana v materialni podstati, skupni stvarjem in ljudem kot takim. Je sicer materialna, vendar materija ni več vnanja priroda v svoji abstraktni, od človeka odmišljeni obliki, ampak človeka obkrožajoč čutni svet, ki je proizvod industrije oziroma družbene prakse. Ta materialni svet ni nič drugega kot dejavni, življenjski proces, v katerem so ljudje materialno odvisni drug od drugega. Zgodovinski zavesti ni več dostopen svet kot tak. Zanj obstoji samo konkretni svet oziroma svet, ki sovpada z zgodovino in tehniko in ki ga Marx imenuje humanizirano prirodo in naturaliziran humanizem.

Pojem materialnega in materije ni v nobeni zvezi s prirodoslovnim pojmom materije kot substance stvari, ampak je svet materialnih tvorb

človeške dejavnosti. Ta pojem materije vsebuje dialektično ekstatični element, saj samogibanje materije tvori takšno povezanost vseh njenih členov, da v njej niti prirodne stvari niti človek ne ohranjajo samosvoje prirodne danosti. Vsestranska medsebojna pogojenost omogoča samogibanje celotne materije, v kateri je človek brez rezerve izročen svojim lastnim predmetnim tvorbam.

Tako je postala materija dialektičnega materializma istovetna s komunistično družbo. Predmet kot človekova bit je obenem bivanje človeka za druge ljudi, torej človeški odnos do drugih. Materialna bit tako določa vse oblike in vsebine človekovega bivanja. Človek je postal celotnost predmetnih odnosov, njihova notranja enotnost. S tem je kot posameznik popolnoma razpuščen v vseobsežni človeški predmetni tvorbi. Komunistična družba ni več vzajemno bivanje in medsebojno vplivanje ljudi, ampak samo stroga celota, ki tvori pravo bistvo vseh ljudi.

Posameznik je sicer nujen, ker samo v njem in skozenj ta celota živi. Če pa se posameznik afirmira v svoji samostojnosti, če se zasidra v svojo posebnost kot tako – kar je značilno za zasebno lastniško družbo – takrat se celota deformira. Zasebna lastnina in razrednost razbijata organičnost celote. Temu nasprotno pa se z ukinitvijo zasebne lastnine intenzivira podružabljanje celotne človeške dejavnosti.

V procesu podružabljanja človeških odnosov se razrašča pomen družbene biti, ki despotsko podreja človeka tehničnemu procesu produkcije; ta v komunistični družbi popolnoma razpolaga s posameznikom.

IV. Kot duh pri Heglu, delo pri Marxu, tako je tudi bit pri Heideggerju tista konkretna enotnost subjekta in objekta, ki oba ukinja v njuni abstraktni obliki. Heideggerjevo celotno filozofiranje je poziv ljudem, naj menjajo odnos do biti. Človekovo celotno bistvo je vsebovano v odnosu do biti. Ta se v človeku ukinja v njegovo svojstvenost. Bit je torej najintimnejša človekova svojstvenost. Pot do nje ni v podrejši

kreativni dejavnosti niti v utilitarni skrbi, pač pa je prej doprinos, s katerim človek sebe izroča biti.

Človek je pozabil na bit, vendar to ni njegova subjektivna krivda. Pozabljenost biti izvira iz narave samega bivanja, v kateri sta resnica in neresnica v osnovi nepresegljivi. Človekovo bivanje je hkrati razodevanje biti in zastrtost biti po prisotnem. Človek je dogajanje biti v nakazani dvosmiselnosti. Dogajanje biti je igrive narave, ki hkrati tvori bistvo človeka. Človekovo življenje postaja igra, s tem ko se človek ne sme več dogajati kot tak, ampak mora predstavljati nekaj drugega. Človek ne razume več stvarnosti lastnega življenja, ampak rokuje z njo in jo pretvarja v prizorišče sebe samega in narobe: človek se odcepi od svoje lastne stvarnosti, če hoče postati jedro, bistvo samih stvari. V tem ko naj bi bil višja oblika stvari samih, zgubi svojo samostojnost in postane golo dogajanje reči. Svojstvenost človeka sovpada s svojstvenostjo reči. Človek igra od zunaj vneseno vlogo. In vendar – ta igra z lastnim življenjem, ki jo posameznik vodi, je dogajanje biti.

Čeprav Heideggerjeva dialektika izhaja iz enotnosti subjekta in objekta in je v tem sorodna Heglovi in Marxovi, pa se od njiju ostro loči s svojo koncepcijo o bivanju v bližini biti. Tu nasprotuje slehernemu aktivizmu in ga zamenjuje s samoizpolnitvijo. To, kar je najbolj bistveno v Heglovi in Marxovi metodi, namreč, da človek ustvarja stvarnost in skozi to ustvarjanje tudi samega sebe – Heidegger odklanja. Ni človek tisti, ki se vzpenja k biti, pač pa se bit sama odpira v človeku, ki je očiščen svoje naključnosti. Pot do biti je torej v človekovem prodoru do njegove lastne bistvenosti, torej v ponovnem prepoznavanju človeka v sebi samem.

Anonimnost je pogoj človekovega bivanja v bližini biti. V anonimnosti ekisistira človek takrat, kadar ukinja vse, kar je lahko poimenovano, torej predmeteno, in se osredotoči na neopredmeteno, čisto enotno bit. S tem se človek šele otrese svoje zasebne eksistence in se hkrati odreka javnosti, ki je samo fetišizirana privatnost.

Ta na novo dojeta pot k biti vodi Heideggerja nujno v kritiko sodobnega tehničnega aktivizma. Tehniko sprejema le v starogrškem pomenu te besede, in sicer kot dejavnost, ki ne kreira biti, pač pa dopušča njeno pojavljanje. Z obvladovanjem prirode sovпада človekov vzpon nad njo, kar je po Heideggerju vseskozi negativen pojav, izvirajoč iz sodobne izrojenosti, stremljenja po celoti.

Že z Descartesom je človekova svojstvenost dobila tehnično oziroma obvladujočo obliko, saj naj bi bila skozi človekov cogito utemeljena bit vsega bivajočega. Celotna metafizika, z Nietzschejem vred, zadrži Descartesov pojem človekovega bivanja kot gospodstva nad prirodo. Preko gospodovanja postane človek subjekt, torej nekaj, kar biva za sebe in ima svojo posameznost za cilj. Človek kot subjekt hoče obvladati prirodne stvari s tem, da postane njihovo bistvo. V nasprotju s tem stremljenjem pa pride do popredmetenja človekove samosvojstvenosti, kar je pravzaprav bistvo tehnike. Bit kot osnova vsega bivajočega zabrede v popolnoma predmetno obliko, človek pa v kopičenje predmetne moči.

Negativno jedro je subjekt, torej posameznost, ki je sama sebi resnica. Subjektivnost oziroma osebnostna visokost s svojo samo zaprtostjo onemogoča odpiranje biti. Edino popolna izključitev osebnostne visokosti iz človekovega sveta vodi do biti. Posameznost bitja je negativni element, preko katerega človek na silo vključuje vse obstoječe v svoj svet, ki s tem postane svet čiste moči. S to zaostritvijo odteguje Heidegger človeka iz njegove posebnosti in ga pojmuje samo še kot funkcijo celote.

Zoper komunizem nastopa prav zato, ker ga ima za utilitarno družbo, ki ljudem nudi zavetje in domovanje, v kateri človek še zmeraj dosega le sebe samega. V komunizmu je celotno življenje opredmeteno. Krožno gibanje porabljanja ima za smoter uporabljanje sàmo. To uporabljanje razkriva praznino, v kateri je bivajoče obtičalo.

Tehnika celoto bivanja nudi v popredmeteni obliki. Človek grabi po tej celoti bivanja tako, da se zaganja od enega predmeta do drugega. To je

negativna norost, ki jo je treba notranje premagati s tem, da se bo do tehničnih dobrin ravnal človek tako, kot da jih ne bi imel.

Komunizem je torej za Heideggerja preveč empirična družba, je nekak kolektivizem uporabljana brez absolutne celote. Temu nasproti postavlja aristokratski totalitarizem, ki se, razrešen vseh prirodnih osnov, lahko sprevrže v filozofijo diktatorja.

V. Odločilni moment moderne dialektike je v tem, da resničnost stvari reducira na svobodo človeka. Resničnost stvari se enači s svobodo ljudi; to pomeni hkratno reduciranje prirodnega dogajanja na svet človeških izdelkov, ki se pojavlja kot pravo bistvo človeka in dominira nad slehernim posameznikom. Ta se v njej popolnoma utaplja in izgublja svojo samostojnost.

Popolno enačenje človekove svobode in resnice stvari, značilno za moderno dialektiko, ne vodi samo v to, da priroda iz mogočega orodja postaja dejansko človekovo orodje, ampak se pretvarja v njegovo pravo bistvo.

Dialektična metoda preživlja tragično ironičen preobrat. Iz človekove težnje, da bi stvari zadržal popolnoma za sebe, raste njegova zares popolna odvisnost od predmetnega sveta. Človek postaja samo orodje in prizorišče skupnega proizvodnega dela. Ta izločitev človeka kot takega izvira iz dialektičnega pojma resnice. Resnica je izžarevanje človekove svobode iz samih stvari. Vendar je svoboda s tem reducirana na nujnost, kar pomeni, da resnica stvari utripa v jedru človeka. S tem se človek včenja v dogajanje prirode in nujnost jemlje za svojo lastno svobodo. Absolutna enotnost med človekom in prirodo, med svobodo in nujnostjo, tvori absolutni historicizem dialektične metode.

Nasproti dialektičnemu pojmovanju svobode, ki hoče zgolj sebe samo, navaja metafizika (ki jo avtor zastopa) k temu, da človek s svojo svobodo stremi najprej po dani stvarnosti. Sebe samega sme hoteti le ob sočasni podreditvi prirodi, ki je božje delo. Metafizika ne nasprotuje

svojtveni biti človeka vse do takrat, dokler se ta ne usmeri zoper veljavnost prirode kot take. Objektivna in subjektivna resnica človekovega življenja tvorita strogo enotnost. Samo v objektivni resnici svojega življenja sme človek izvajati svoje samouresničevanje. Subjektivno samouresničevanje mora biti vsklajeno z njegovo objektivno resničnostjo.

Svet je sicer človeku sredstvo njegovega življenja in možnost za pričevanje njegove visokosti, ni pa predmet podrejanja. Samó metafizično stališče, ki dopušča uveljavljanje prirode kot take, omogoča pozornost do božje veličine, potrditev osebne vrednosti človeka, in ustvarja distanco do absolutizirane zgodovine. Samo preko distance more človek ohraniti svojo prirodno življenjsko pravico in lastno samostojnost. Predpogoj tej samostojnosti je samostojno posedovanje enega dela predmetnega sveta (privatna lastnina) in samostojno razvijanje prvobitnih skupnosti (družina), ki so elementarnejše kot državne institucije.

Kritika. Knjiga ni zanimiva zaradi tomističnih pozicij, ki jih avtor zastopa, pač pa zaradi kritike dialektike, ki je po njegovem prepričanju teoretičen izraz sodobne tehnicistične družbe in totalitarnih teženj, ki jih tehnicizem poraja. Navidez avtorjeva teza drži. Res je, da razvoj dialektičnega dojetanja sveta in tehničiranje družbe časovno sovpadata, kljub temu pa pavšalno enačenje obeh zbuja pomisleke.

Bistvena značilnost sodobne družbe je zmeraj intenzivnejše združevanje življenjskih procesov v enoten organizem. Sodobna družba ni več slučajnost. Ni več splošen okvir življenja, reprezentiran po državi, znotraj katerega se več ali manj avtonomno prepletajo človeške usode. Družba kot celota postaja živ delujoč organizem, ki zaradi ogromne akumulacije človeškega dela in njegove naraščajoče socializacije zmeraj intenzivneje opredeljuje medosebne odnose na vseh življenjskih področjih. V sodobni družbi se čuti nenehna in vsesplošna prisotnost celote v slehernem utripu posameznikovega življenja. S to prežetostjo vsega posameznega po celoti postaja dialektika družbe očitna. Pojavno se izraža v dvosmiselnosti, ki jo to enotenje pogaja. Prisotnost celote v posame-

znem po eni strani podpira in širi obzorja posameznikovega življenja in ga s tem bogati, po drugi strani pa ga zmeraj bolj utesnjuje v splošne sheme družbene organizacije in s tem duši njegovo samoiniciativo.

Pojem celote, ki je resnica posameznega, ni več samo ideja Heglove dialektike, pač pa vsakdanja stvarnost. Prav zato je dialektika edina in nepogrešljiva metoda v dojemanju sodobnega sveta. Sodobna družba je svet človekovega dela, je civilizacija dela, dialektika pa metoda, ki je nastala iz teoretične posplošitve delovnega procesa. Ta je sintetična celota človeka in prirode, duha in materije.

Razsvetljenska filozofija, ločena na idealizem in materializem, izhajajoča iz duha ali iz materije, je popolnoma nemočna v razlaganju sodobnega sveta, ki je svet človeškega dela. Narobe dialektika; njeno izhodišče je v enačenju subjekta in objekta. Vendar je to enačenje dvosmiselno, kakor je dvosmiselno tudi sodobno družbeno življenje. Najpopularneje je izraženo s stavkom: svoboda je spoznanje nujnosti. Točneje formulirano: bistvo stvari in svoboda človeka sta istovetna. Realizacija te enovitosti se izteka v dve smeri: prvič, v smeri enačenja objekta s subjektom; stvari so samo sredstva, ki služijo človekovi svobodi. Drugič, v smeri enačenja subjekta z objektom; v tem primeru je svoboda reducirana na bistvo stvari samih. Obe skrajnosti sta historično sočasno realizirani: prva v konstruktivizmu subjektivnega aktivizma, druga v ciničnem pristajanju na fetišizirano proizvodnjo.

Heglova filozofija dvosmiselnosti je predhodnica sodobnosti, vendar samo po izhodišču. V svoji realizaciji je istovetila objekt s subjektom. V tem pa gre torej že za posebno dialektiko, ki je ne moremo enačiti z Marxovo ali Heideggerjevo.

Od kod Heglova fantastična razrešitev? Odgovor je dal Hegel sam, ko je najsplošneje formuliral svojo dobo: substanca je postala subjekt. Substanca sveta, univerzalna in vsedoločajoča, vzrok sama sebi in zato edino svobodna, je pri Descartesu počlovečena in iz kozmosa prenesena v človekovo subjektivnost. S ‚cogito ergo sum‘ se človek konstituira

v sebi samem, postane avtonomen in iz sebe utemeljuje svetovni sistem. Sam sebi vzrok postaja subjekt, katerega smoter je vzdrževanje in nenehno realiziranje lastne svobode, pojmovane kot avtonomija. S tem je Descartes formuliral osnovne teze novega doživetja sveta, ki dominira več stoletij in je ostvarjeno v evropskem liberalizmu.

Samozavest, porojena v zanosu, ki ga je človek doživljal ob vseaktivnejšem poseganju v naravno dogajanje, ga je utrjevala v prepričanju, da je sam Arhimedova točka sveta. Že Descartes je verjel, da bodo ljudje s pomočjo prirodnih ved postali »maltres et possesseurs de la nature«. Vendar sta on in celotni liberalizem v to tudi morala verjeti; če naj človek ostane avtonomen, torej samemu sebi vzrok – kar je tudi osrednji moralni (Kant) in ontološki (Fichte) smisel človekovega življenja – mora neprenehoma stremeti po spreminjanju svojega okolja v funkcionalno odvisnost od sebe samega. Svojo svobodo realizira s tem, da predmeti svet in ga pretvarja v lastno orodje. Če hoče doseči in vzdrževati svojo avtonomno svobodo, mora biti gospodar, torej tisti, ki determinira svoje okolje, ne da bi bil sam po njem opredeljen. S tem pa njegova življenjska realizacija (ostvaritev) pomeni njegovo sočasno samopotrditev in nenehno pollaščenje in podrejanje drugosti. Celoten proces avtonomizacije poteka v znamenju samoopredeljevanja subjekta skozi predmetni svet. Odtod imanentni značaj človekove dejavnosti, značilen za celotno liberalistično filozofijo, pa tudi za Heglovo dialektiko. Vendar gre pri Heglu za bistveno nov moment: namreč za socializacijo individualnega avtonomnega subjekta, ki nastaja kot teoretičen odmev na začeto socializacijo človekovega dela. Namesto avtonomnega individuuma nastopa zgodovinski subjekt v svojstvu svetovnega duha, ki simbolizira človeške kreativne sile v celoti. Descartovska vera v zmogljivost človekove aktivnosti nad naravo se izraža v tezi, da je pojem bistvo stvari in duh bistvo sveta. Svetovni duh ni nič drugega kot generalizacija in mistifikacija avtonomnega subjekta, uresničuje se sam iz sebe in v samorazvoju ohranja svojo avtonomnost. Odtod imanentni značaj Heglove dialektike, ki ga pri Marxu in Heideggerju ne sreča-

mo več. Odtod obravnavanje prirode kot vmesne faze v uresničevanju historičnega subjekta, desubstancionaliziranje prirode v čisto sredstvo samouresničujočega se svetovnega duha in podreditev prirodnega dogajanja volji, ki hoče sebe samo. Duh postane dejanski vladar sveta, pa je zato njegova objektivna oblika bivanja nujno država – kot potrditev njegove oblasti nad svetom in simbol sile, ki je v polaščanju sveta neizogibna. Ta je po Heglu absolutno dobro.

Heglova dialektika je torej liberalistična dialektika, modernizirana in še danes živa pa zato, ker je generalizirala individualni avtonomni subjekt v historični subjekt in ga predstavila kot bistvo človeške vrste. S tem je ustvarila prototip tistih historičnih subjektov, ki se danes z etatizmom in tehnicizmom formirajo v avtonomna telesa družbenega življenja in streme po totalitarni polastitvi družbe. Če družbeni subjekt išče realizacijo svoje avtonomnosti v tehnični proizvodnji, takrat v resnici poraja tehnokratizem, ki se razrašča v vseopredeljujoči, neomejeni in celotno družbeno življenje prilaščajoči se fantom.

Ideja o avtonomnosti subjekta – kot osrednja vrednota liberalistične kulture – je iz Heglove dialektike ustvarila posebno varianto, ki ima v sebi izrazito totalitarne težnje. Vendar tega ni kriva teza o enotnosti subjekta in objekta, pač pa avtonomni pojem svobode, ki se preko historičnega subjekta prevrača v totalitarizem. Druga varianta že omenjene istovetnosti subjekta je ostvarjena v nacionalni ekonomiji. Ta je nadaljevanje in hkrati modernizacija naturfilozofije, saj ne izhaja več iz nasprotja materija – duh, ampak iz njune stične točke, iz sveta človeških proizvodov dela. Od Hegla se razlikuje v tem, da subjekt reducira na objekt, kar ima sicer za posledico naturalizacijo človekove eksistence.

Ta ravno tako nenavadna razrešitev istovetnosti med subjektom in objektom ima popolnoma realno ozadje. Človek ustvarja svojo avtonomno eksistenco samo preko predmetnega sveta, s tem, da se ga polašča in da ga pretvarja v sredstveni in razpoložljivi svet. Avtonomnost

subjekta postaja odvisna in pollaščna od predmetnosti. Brez razpoložljive predmetnosti, uresničene v uporabnosti, ne more biti avtonomne osebnosti. Prva postaja bistvo druge. Avtonomnost subjekta je reducirana na opredmeteni svet.

Odtod temeljna sprememba, ki v sodobnem svetu postaja zmeraj očitnejša: proizvodi dela so bili prej samo sredstvo nadaljnje proizvodnje ali potrošnje, danes pa so postali že bistvo človeka. Ta proces popredmetenja človekovega bistva oziroma tehnizacija človeka je izražen že v nacionalni ekonomiji s fetišizmom blaga in ekonomizmom. Ta zagovarja primarnost materialne biti, to pomeni človekovega predmetnega sveta nad njim samim in nad njegovimi odnosi s soljudmi.

V ozadju te redukcije človekove svobode na nujnost predmetnega sveta vidimo spet liberalistični ideal avtonomnega subjekta, le da ne nastopa kot avtonomni kreator sveta, kakršen je v Heglovi filozofiji, pač pa kot avtonomni uživalec. Kot tak dosega svojo avtonomijo v potrošnji, torej v trošenju in ničanju predmetnega sveta. Ta proces ničanja ga potrjuje v njegovem avtonomnem razpolaganju s predmetnim svetom, v njegovi suverenosti. Zato mora trošiti več, kot je dejansko potrebno, saj si šele s tem ustvarja iluzijo, da je zares svoboden. Avtonomnemu uživalcu celotna proizvodnja ne pomeni nič več kot izgotavljanje, torej fiksiranje drugosti v gotov uporabni predmet, s čimer je zadoščeno tudi njegovi osebni gotovosti kot osnovni eksistenčni potrebi. Abstrahiran od svojih ustvarjalnih sil, ki so ontološka osnova kreativnega subjekta in njegove svobode, nastopa potrošnik samo še kot težnja po sigurnosti, torej kot strah, praznosta in popolna odvisnost od predmetnega sveta. Seveda je razmerje tudi obratno. Kolikor tehnicizem monopolizira proizvodni proces in posameznikom onemogoča ustvarjalno udeležbo v delu, se v delavcu pojavlja depresija in občutek samoničenja v procesu proizvajanja. Posledica je agresivno iskanje kompenzacije v višjem standardu, kjer lahko vsaj preko potrošnje doseže samoafirmacijo kot nadomestek uresničevanju, ki mu ga delo ne nudi.

V tem primeru se javlja avtonomni uživalec kot revanšistična reakcija na alienirano delo in nehote sovpada z malomeščansko množico, kateri je potrošniška samoafirmacija življenjski ideal.

V obeh primerih se avtonomni uživalec oklepa pragmatične resnice, ki je usmerjena samo na interese subjekta in zato popolnoma nemočna v odkrivanju prave narave delovnega procesa. Njegova praksa postane praktični narcizem, saj jo determinira težnja po lastni samopotrditvi v ugodju. Prav v tem konsumentem narcizmu pa je vzrok za popolno naturalizacijo človekove svobode, za popolno odvisnost potrošnika od uporabnega sveta. Konsumentске ambicije ga postavljajo v čisto pasiven odnos do predmetnega sveta. To mu omogoča samo negativno združitev s svetom preko ničenja tega sveta, ne pa pozitivno delovno vključevanje in odkrivanje sveta. Edina moč konsumenta je v ničenju, torej v odvisnosti, ki je resnična nemoč. Svoboda se materializira v čisti opredmetenosti in desubstancializaciji subjekta. Svet potrošnikov ali tako imenovani srednji sloj formira pozitivizem družbe, za katerega sta značilna egocentrizem in popolna odvisnost od predmetnega sveta. Posebno dinamiko tega sloja tvori podreditev predmetnemu svetu, z namenom, da bi se ga polastil. Na ekonomskem področju se manifestira kot ideologija standarda, temelječa na maksimalni prilagodljivosti in maksimalni grabežljivosti. Na političnem torišču pomeni srednji sloj glavno oporo sleherni diktaturi. To je Fromm prikazal v analizi nacizma. Nacizem je po njegovem revolucija malomeščanstva, torej tistega sloja, ki ne more z lastnimi močmi ostvariti socialne avtonomije. Ker pa se je hkrati ne more odreči, jo poskuša ostvariti posredno. Z mazohistično podreditvijo avtoritarni organizaciji omogoča njeno univerzalno gospodstvo, da bi bil potem preko nje vsaj posredno udeležen pri moči. Tako s sadistično potrošnjo moči kompenzira svoj avtoritarni mazohizem.

To je seveda že degeneracija in perverzija liberalizma. Degeneracija liberalizma v humanizmu malega, povprečnega človeka, ki ne more več

doseči Ibsenovega Branda, perverzija pa v tem, da fetišiziranje predmetnega sveta zanj ni več zabloda, ampak zarota, da absolutizacija in naturaliziranje ni več teorija, kot v nacionalni ekonomiji, pač pa ideologija. Dialektično enačenje subjekta in objekta se torej realizira v dveh smereh: v smeri absolutiziranja subjekta in njegovih kreativnih sil, ki so bistvo sveta, in v smeri absolutiziranja predmetnega sveta, ki vodi v popolno popredmetenost človeka. V ozadju obeh dominira liberalistični ideal avtonomije, personificiran v avtonomnem ničejevskem tvorcu oziroma v hegllovskem ustvarjalnem historičnem subjektu in v avtonomnem uživalcu – potrošniku, ki je nosilec niveliziranja sodobne družbe. Obadva pogajata totalitarne težnje dobe.

Sodobni svet označujeta ta dva osnovna predstavnika liberalistične kulture z vrsto izključujočih se nasprotij, med katerimi sta najznačilnejši alternativni: osamljenost ali brezosebnost, upornost ali prilagodljivost, skratka, izločanje iz celote ali utapljanje vanjo. Liberalistični človek jih združuje v sebi in zato svet dojema kot paradoks. Teorija te tragikomične življenjske pozicije je liberalizirana dialektika.

Marxova dialektika je izrazito antiliberalna. Formira se v intenzivnem procesu demistifikacije Heglovega historičnega subjekta in hkrati defetišizacije nacionalne ekonomije. S tem Marx ne ukinja samo nasprotja materija – duh, pač pa tudi enostranski identiteti subjekta in objekta, ki smo ju zgoraj obravnavali. Razrešitev obeh oziroma njuna sinteza je komunistična družba.

Prevzemanje Heglove teze o samoproizvajanju človeka preko njegovega dela, ustvarja navidezno sorodnost med Heglom in Marxom. Vendar emancipacija človeka in odtujitev odtujenosti Marxu že od vsega začetka ne pomenita potrditev posameznika v njegovi avtonomnosti, pač pa popolnoma nasprotno: razrešitev individualne zaprtosti in socializacijo človeka. Alienacija ne pomeni namreč Marxu nič drugega kot posameznikovo izločenost iz družbenega življenja, pa naj je ostvarjena prostovoljno ali nasilno.

To misel je tudi kasneje ostro formuliral, ko je dejal, da je osvoboditev proletariata v njegovi samoukinitvi, torej ne v tem, da bi postal avtonomen razred prihodnje družbe, pač pa v tem, da bo udeležen pri splošnem družbenem življenju in bo preko aktivne udeležbe obogaten s celotno človečnostjo.

V tem smislu tudi pojem prisvajanja pri Marxu izključuje prilaščanje družbe in prirode. Marx izrecno poudarja, da prisvajanje ne more biti pojmovano kot potrošnja in posedovanje. Zavrača sodobno družbo, v kateri je človek svoje ustvarjalne moči popredmetil in degradiral v sredstvo svojega vegetiranja. S tem pa ni rečeno, da so ustvarjalne moči mistificirane. Narobe, Marx napada Heglovo mistifikacijo tvornega genija, izraženo v tezah: pojem je bistvo stvari in duh bistvo sveta. Prav Heglov idealizem je izraz polastitve sveta po kreativnem geniju človeštva. Namesto tega razvija misel o humanizaciji prirode in naturalizaciji človeka kot dveh momentih istega procesa in s tem ukinja Heglovo enostransko istovetenje subjekta in objekta na račun subjekta. Vse to je nazadnje pripeljalo Marxa do odločilne kontroverze s Heglom, ki je v njegovi zahtevi po ukinitvi avtonomnega historičnega subjekta, utelešenega v državni organizaciji. Zamenjuje jo teorija komunizma kot družbe socializiranega posameznika in poosebljene družbe, temelječe na svobodnem delu. In skrajna Marxova doslednost se kaže v tem, da niti komunistične družbe ne postavlja kot nekak avtonomen ideal, kateremu naj bi se podredilo človeško snovanje, ampak le kot proces, izhajajoč iz danega položaja, ki tvorno razrešuje protislovja svoje dobe. Še posebno plastična pa postane razlika med Heglovim liberalistično konstruktivističnim sistemom in Marxovim antiliberalističnim obravnavanjem umetniškega ustvarjanja kot najčistejše oblike človeškega dela. Medtem ko pomeni Heglu utelešenje ideje, pomeni Marxu ustvarjanje po meri samih stvari. V prvem primeru duh ustvarja po svoji lastni meri, kar pomeni v resnici samoafirmacija duha in neupoštevanje narave stvari, v drugem človek ustvarja ekstatično, izstopajoč

iz svoje subjektivnosti. Ta misel je prototip Marxovega pojma dela, izpolnjuje tudi njegovo osebno življenje. Dela ni pojmoval kot tvornost subjekta, ki ima svet za materijo, samopotrditvev subjekta pa za smoter ustvarjalnega procesa. Zato tudi ni nikjer sledu o egocentrični patetiki človekove ustvarjalne moči. Narobe, delo mu pomeni trpljenje in skozi trpljenje doseženo človekovo samozadostitev. V posiljevanju sveta s samobitnostjo subjekta ni tveganja in bolečine. Delo je Marxu kritična in revolucionarna praksa. Kritična zato, ker pomeni izstopanje iz lastne danosti, razcep s svojim rutiniranim svetom sigurnosti. Revolucionarna zato, ker je vstopanje v neznano in izvirna spojitvev s svetom, ki negira tako danost subjekta kot tudi objekta in kot presežek obeh ne more biti lastnina tvorca, ampak le samostojen organizem, nepodvrgljiv uporabni samovolji.

Marxov napor o demistifikaciji Heglove dialektike bi bil seveda nesmiseln, če ne bi obenem in z vso doslednostjo napadel fetišizma nacionalne ekonomije, ki je proizvod človeškega dela in proizvodni svet naturaliziral. Marx je zanimal kapital kot materialno dejstvo družbenega življenja in ga odkril kot akumulirano človeško delo. Celoten sistem ekonomskih odnosov, ki so za nacionalno ekonomijo imanentni zakoni predmetnega sveta, je razodel kot sistem medsebojnih odnosov. S tem je zavrzel tudi drugo varianto: reduciranje subjekta na objekt, tvornih človekovih moči na predmetni svet, ki naj bi obstajal sam po sebi, neodvisno od človeka, in se razvijal po lastnih imanentnih zakonitostih.

Več kot neobjektivna je torej Hommesova trditev, da je Marx pojmoval komunizem kot avtonomijo predmetnega sveta, ki naj bi se kot nekakšna univerzalna materija razvijal iz sebe samega. Iz doslednega boja zoper fetišiziranje predmetnega sveta ni nastala in ni mogla nastati nekakšna apokaliptična vizija komunistične družbe, ki bi se ob popolni izključitvi človeka sama iz sebe kotila na osnovi imanentnih zakonov ekonomije in industrije.

Če je torej upravičena Hommesova ugotovitev o sovpadanju dialektike, tehnicizma in totalitarizma, in trditev, da je dialektika teoretični izraz tehnokratsko totalitarnih teženj naše dobe, potem velja le toliko, kolikor zadeva Heglovo liberalistično dialektiko, ne pa Marxovo. Ta ni samo vsebinsko, pač pa tudi formalno drugačna, Marxova dialektika ni imanentna – kot Heglova – in tudi negacija negacije ni pojmovana statično. Sinteza ni v potrditvi teze, pač pa je nova teza. Tu ni tistega »večnega vračanja«, ki je tako značilno za liberalistično filozofijo.

V sodobni družbi podružabljenega dela pomeni liberalizem anahronizem, ki povzroča temeljne konflikte dobe. Socializirano delo zahteva tisto stopnjo osebne odprtosti, v kateri je človeku pomembnejša osebna udeležba v skupnem delu in preko tega razširjanje ter bogatitev lastnega življenja, kot pa osebno uveljavljanje in skrb za lastno nedotakljivost. Prvo stališče omogoča osvobodilno udeležbo v svetu, drugo pa vodi v lažno prometejstvo in navidezno socializacijo v prilagodljivosti.

Nemogoče je, da bi se socialistična gibanja naenkrat otrešla večstoletne liberalistične kulture. Liberalizem neprenehoma deformira socialistična gibanja. Toliko pomembnejše je torej, da se zaostri teoretična in praktična kritika liberalizma.



Peti spis

Socializem in lastništvo

Zastavitev vprašanja

Decentralizacija upravljanja ustvarja izvirno situacijo naše družbe. Nekateri jo označujejo kot stapljanje dela in lastništva. Takšna osmislitev poraja vizijo družbe, v kateri bo vsak proizvajalec tudi lastnik družbenega bogastva.

Uresničevanje ideje o stapljanju lastništva in dela pa je dolgotrajen proces, pogojen z ogromnim nakopičenjem družbenega bogastva, ki bo šele omogočilo neomejeno lastništvo vseh in vsakogar. Naša družba ni bogata; da bi dosegla svoj cilj, mora racionalizirati delo in intenzivirati proizvodnjo. Večja proizvodnost je osnovni imperativ družbe, ki hoče ostvariti harmonijo lastništva in dela.

Perspektive razvite zahodne družbe so sorodne. »Demokratizacija lastnine, s katero bojo resnični lastniki v zmeraj večji meri postajali delojemalci sami« (P. Drucker), je alternativa ZDA.

Druckerjeva teza ni samo teoretičen postulat, ampak tudi praktična diagnoza procesa, ki že postaja očiten. Posredno upravljanje kapitala preko zaupnikov, hitra rast zavarovalnih družb, ki razpolagajo z ogromno maso kapitala, izvirajočega iz hranilnih vlog delovnih ljudi – oboje vodi v demokratizacijo kapitala in v razkrajanja privatne lastnine. Preslojevanje prebivalstva vodi v analogne tendence. Upadanje industrijskega delavstva in rapidno naraščanje t. im. srednjega sloja vodilnih in tehničnih nameščencev je proces, ki prav tako podpira Druckerjevo tezo.¹

Nahajamo se v obdobju vsesplošnega kopnenja privatne lastnine. Ta proces je univerzalen. Velja za vse družbe, ne glede na njihov sistem in ne glede na to, ali poteka na ekonomsko evolutiven ali na politično revolucijski način.

Zaton privatne lastnine pa sproža novo dilemo: ali etatizacija ali demokratizacija lastništva? Ali je to resnična dilema ali samo navidezna? S tem prihajamo do temeljnega vprašanja: kaj pravzaprav pomeni naša lastniška civilizacija? Ali lahko protislovja lastniške civilizacije odstranimo z demokratizacijo kapitala, ali pa gre dejansko za propad neke civilizacije v celoti? Ali gre za ukinjanje ene od oblik lastništva (privatne lastnine, državne lastnine ali celo »družbene lastnine«) ali pa za ukinjanje lastništva kot takega.

1. Nekaj podatkov, ki govorijo, da zgornje ugotovitve niso samo propagandne teze: na newyorški borzi je samo še četrtnina vseh akcijskih družb, ki jih imajo v rokah neposredno privatni lastniki. Od vsakega dolarja, ki je vložen za pridobitev akcij, gre direktno iz privatnega kapitala samo še pet centov. Finančni pretok kapitala dejansko regulirajo zaupniki. Ti danes že upravljajo z eno tretjino vseh borznih akcij v ZDA. Vloga starostno zavarovalnih družb dobiva po drugi svetovna vojni vse večji pomen; v njih se kopičijo ogromne mase kapitala, izvirajočega iz prihrankov delovnih ljudi.

Podatki o preslojevanju: Od leta 1925 do 1945 število industrijskih delavcev relativno upada glede na celotno število prebivalstva, od leta 1945 naprej pa upada tudi absolutno. Sloj nameščencev počasi raste. Izredno hitro se povečuje v zadnjih petindvajsetih letih število vodilnih in tehničnih nameščencev. Ob istem tempu naraščanja bo ta socialna grupa že v prihodnjih dvajsetih letih najmočnejša v ZDA. Tudi v ostalih industrijsko razvitih deželah raste število vodilnega in tehničnega kadra trikrat tako hitro kot gospodarstvo v celoti.

Za nas se vprašanje postavlja še ostrejšje. Ali je smisel naših prizadevanj samo ukinitvev privatne lastnine in prenašanje lastninskih kompetenc iz državnih na samoupravne organe oziroma na neposredne izvajalce? Ali je stapljanje lastnine in dela nujen proces prehajanja v novo skupnost ali pa je to popolnoma brezperspektivna stranpot?

Odgovor na to vprašanje je mogoč le, če skušamo dognati jedro lastništva, ne glede na oblike, v katerih se pojavlja.

Namen naslednjih poglavij je eksplikacija lastništva kot življenjske pozicije in kot enega izmed poskusov človekovega uresničevanja v svetu.

Lastnina in svoboda

Osrednje gibalno zahodnega sveta je geslo: rešiti problem eksistenčnega minimuma. Toda smoter tega prizadevanja ni samo »izpolnitev materialnih želja posameznikov, ampak tudi materialna neodvisnost, tako za posameznika kot za družbo«. (P. Drucker).

Zadovoljitev potreb je pozitivizem te družbe, materialna neodvisnost pa ideologija, v kateri sovpadata dva pojma: svoboda in lastnina. Ni svobode brez lastnine. Materialna neodvisnost je uresničenje obeh.

Odločilno za nadaljnjo razpravo je vprašanje, ali sta dva pojma medsebojno skladna. Pri tem seveda ne mislim na logično, ampak na eksistenčno skladnost.

Ali človek lahko uresniči svojo svobodo z lastnino? Ali je lastnik lahko svoboden, in če ni, ali je lastnik človek?

Pojem lastnine

Lastnina ni masa, ampak odnos, ni predmet, ampak kvečjemu predmetno izražen odnos med ljudmi. Smiselno lahko torej govorimo o lastništvu, ne o lastnini.

Najprej moramo lastništvo razlikovati od uporabnosti. Z uporabnostjo zadevamo na dinamično razmerje, v katerem se še povsem rahlo očrtuje enostranski odnos posameznika do drugosti, zakaj uporabnost je vedno le trošenje te drugosti. Vendar z uporabnostjo še nismo v lastninskem razmerju. Uporabljati nekaj še nikakor ne pomeni, da je tista stvar moja. Moj odnos do drugosti tu še ni poljuben, ampak striktno omejen z namenom, zaradi katerega to drugost uporabljam. Uporabnost kot odnos do drugosti ima čisto funkcionalen značaj in je v bistvu indiferentna. Zato mimogrede rečeno, utilitarizem ne more nikoli postati vrednostna teorija ali celo kriterij, ne v spoznavni teoriji, ne v etiki.

Šele z izključnim uporabljanjem dobim občutek, da je ta drugost moja, da postaja sestavni del mene samega, mojega ugodja, moči in svobode. To izključno uporabljanje presega sleherni uporabnostni odnos in je nekaj več, je razpolaganje. V tem odnosu uporabljanje ni več funkcionalno omejeno, ampak postaja totalen odnos.

Lastnina in lastnik sta s tem mnogo širše definirana. Pojavljata se povsod, kjer porabljanje prehaja v razpolaganje; gospodar, lastnik in oblastnik so samo tri najizrazitejše inkarnacije posameznika, ki razpolaga z drugostjo. Tudi njihov predmet, po naravi različen (človek, stvar, družba), funkcionira analogno, je lastnina. Gre za isto razmerje, ki drugost utesnjuje v podoben način bivanja.

Za opredelitev tega, kar je na razpolago (statično: kar je posedovano), ni toliko pomembna uporabna ekskluzivnost, ki se kot izključna možnost lastnika drugim javlja kot izključna nemožnost in predmet zavisti. To je v vrhnja plast. Manj doumljiva je narava posedovanja (bodisi da gre za človeka, predmet ali družbo), reducirana na izključno uporabno funkcijo.

Ugodje kot oblika lastništva

Zdi se, da je ugodje prva realizacija, prva potrditev posedovanja kot izključne uporabnosti. Kakor je uporabnost sama neintimna, indifereentna in ima svojo prirodno mero, tako se v ugodju bistveno presega ravno ta polasketski, poslovni odnos do drugosti. Zato uporabljanje še ne prinaša nobenega ugodja, medtem ko je razpolaganje že možnost ugodja, prav zato, ker je neomejeno po določenem smotru, točneje: ker postanem sam smoter tega razmerja. Moj odnos do drugosti ni več odnos vzajemnega združevanja za uresničevanje nečesa tretjega. Drugost je v ugodju v celoti osmišljena z menoj. Njen smisel, njena funkcija je v tem, da potrjuje mene samega. Prav s tem je postala moja, v nekem smislu celo sestavni del mojega bivanja in v tem primeru, ko gre za ugodje, potrditev mojih individualnih nagibov.

Toda kakor je ta drugost po eni strani moja in šele s tem vir mojega ugodja, pa vendarle ne more biti na isti ravni z menoj. Brž ko ta drugost izrazi svojo samosvojnost (najsi je to muhavost ženske, defekt v motorju, odpor družbenega razreda ali kaj drugega), je ugodje porušeno in z njim vsa harmonična idila. Vir ugodja mi je lahko le tedaj, če je moj predmet, če je nekaj, kar ima sicer svojo lastno prirodo, vendar biva zgolj zame.

Tu že naletimo na prvo paradoksnost: na težnjo po tem, da bi ta drugost bila moja, da bi to »po sebi« bivalo za mene, skratka, da bi ohranilo svojo svojstvenost, brez katere ne more biti vir mojega ugodja, in da bi bili hkrati ta svojstvenost v celoti zgolj moja, le v službi mene samega, brez lastne zakonitosti. Težnja po tem, da se ohrani svojstvenost in zanika samobitnost drugosti, pa je težnja po pretvarjanju te drugosti (ki je lahko moje telo, predmet, bližnji itd.) v popredmeteni in posedovani objekt. Kot dediči lastninske civilizacije smo prežeti s to težnjo po objektivizaciji in popredmetenju drugosti, bodisi kadar mislimo, kadar ljubimo ali kadar delamo.

Popredmetenje – način realizacije lastništva

Vir, motiv objektivizacije je težnja po suverenem odnosu, v tem primeru po ugodju kot najmilejši obliki te suverenosti. Tu seveda ne mislim zgolj na telesna ugodja, pač pa na celotno skalo ugodij, od najbolj neposrednih do najbolj sublimiranih. Ugodje intelektualne igre ne spremeni v ničemer tega odnosa posameznika do drugosti, zakaj samo ugodje pomeni, da je ta drugost inferiorna, da me ne spravlja v mejno situacijo, da me ohranja in potrjuje v moji harmoničnosti, ki pa na tej stopnji ugodja ne more biti več kot harmoničnost rutine.

Toda če je lastna suverenost motiv popredmetenja, je priličenje in podreditvev drugosti njegov smoter. Z užitkarjem vznika, seveda v svojem skromnem začetku, kasnejši evropski imperator, kolonizator in oblastnik, v zatonu lastniške civilizacije pa razpada v potrošniškega ugodnika.

Kaj pomeni objektivizacija oziroma popredmetenje in s čim jo lahko dosežem? S čim lahko realiziram to paradoksalno težnjo po svojstveni nesamobitnosti?

Najprej z omejevanjem oziroma ograjevanjem. To je najmilejša oblika, porojena prav ob začetku te težnje in ponovljena v obdobju lastninske deziluzije. To omejevanje je lahko omejevanje zemlje (parcela), omejevanje osebe (pogodba) ali neke spoznavne oziroma vrednostne vsebine (Einklammerung). Toda to zgolj vnanje omejevanje pomeni čisto formalno zajetje drugosti v predmet. Ta istočasno ohranja vse svoje notranje vrenje in s tem povzroča napetost in tesnobo, ker imam vsak trenutek občutek, da bo objekt s svojo notranjo, še nezajeto živostjo presegel postavljene okvire in oklepaje. Kljub vsej nedolžnosti te objektivizacije pa je že očitna tendenca: fiksirati drugost, omejiti njeno dinamičnost, substancializirati.

Temeljni paradoks lastništva

Vrnimo se k posedujočemu individuu. S pretvarjanjem drugosti v popredmetenost postavljam sebe v subjektivnost, da bi si zajamčil svojo suverenost nad drugostjo in z njo nemotenost ugodja. Kot subjekt se ne morem in tudi nočem več enačiti z drugostjo, čeprav hočem ravno s tem razlikovanjem napraviti to drugost za svojo, to je razpoložljivo.

Iztrgati sebe iz te drugosti, da bi se postavil nad njo kot posedujoči center in hkrati spojiti to drugost z menoj – ta paradoks spremlja sleherno lastniško razmerje, splošneje: sleherno razmerje, ki smo ga označili kot razpolaganje oziroma posedovanje.

Statistično izražena kot posedovanje ima ta paradoksalna situacija dva momenta: 1. drugost = moja; 2. drugost = ne – jaz. To, kar je moje, kar imam – to nisem, in to kar sem – tega ne morem imeti. Dinamično vzet kot razpolaganje pa pomeni ta odnos: prilaščanje drugosti, poizkus, da bi priključil drugost sebi samemu, da bi razširil svoj svet s pritegovanjem, s sintezo drugosti. Istočasno pa je zanikanje tega sveta, poudarjanje moje Izjemnosti, degradiranje drugosti v ne-jaz ter izločanje Jaza kot posedujočega centra na obod celotne danosti. V tej, četudi še zelo nezahtevni uresničitvi lastne subjektivnosti z ugodjem, se že kaže tista paradoksalnost, ki jo sodobna filozofija prikazuje kot nujnost istočasne uresničitve in odtujitve subjekta, v kateri je »sleherna determinirana objektivacija že tudi alienacija« (Jean Hyppolite).

S tem seveda problema nismo izčrpali, pač pa smo šele na pragu tragi-komične usode lastniškega subjekta, ki se poizkuša uresničiti kot človek s to obliko bivanja.

Konstruktivizem kot lastniški aktivizem

Vnanja omejitve objekta oziroma predmeta je zaradi svoje formalnosti nezadostna in ob spontanem življenju te osebe, predmeta ali družbe, ki smo jo spremenili v objekt, vzbuja v nas negotovost in tesnobo. Ta dobi s spontano akcijo objekta, z nepredvideno manifestacijo svojo utemeljitev. Preseganje te popredmetenosti je zame (kot za lastniški subjekt) popolno izničenje, zato napnem vse svoje sile, da bi objekt obvladal v celoti, tudi v njegovem jedru, ne samo površinsko. Toda ta težnja po obvladanju že določa tudi način moje avanture: fiksirati objekt do skrajne možnosti in zgostiti njegovo dinamičnost v otrplo gmoto. Evropska civilizacija, vsaj kolikor je lastniška, pozna za ta namen zelo učinkovito sredstvo: mehaniziranje, strukturiranje, institucionaliziranje. Strukturirati spoznavno vsebino v pojmovni sistem, strukturirati dinamiko družbe v sistem institucij in strukturirati ves ta čudni prirodni svet v tehnično konstrukcijo! To je doba srečnega optimizma, ko je »znanje – moč« – in ko imam občutek, da bom s svojo močjo teoretično in praktično v jedru zagrabil objekt in postal gospodar sveta. Identifikacija objekta s subjektom v smislu priključitve objekta na subjekt ali abstraktnije: prirode na absolutnega duha, svetá na mojo kreativnost, mi daje občutek neskončne moči in vzdržuje iluzijo, da je s to priključitvijo vsa moč mojega sveta postala svet moje lastne moči.

Toda na višku tega veličastja doživljam fiasko v teoretičnem in praktičnem smislu. Nepredvidljivost, slučajnost kot manifestaciji neobvladanega življenja v objektu, me ogrožata – sedaj ne več kot užitarja, pač pa kot gospodarja v polni svoji moči in avtonomnosti. Pod strukturo se pojavlja slučajnost kot dokaz nepopolnosti mojega gospodarstva. Odkrivam, da je življenje v predmetu ohranjeno in da pronica izpod strukture.

To vzbudi pravo revolucijo v spoznavnem območju: začnem se čuditi tej slučajnosti in ne več svoji lastni, konstruktivistični moči. Spozna-

vam, da nisem v celoti obvladal objekta, pač pa le delno, le kolikor sem vanj vdela, s pojmovnim in tehničnim konstruktivizmom, svojo lastno projekcijo, kolikor sem predmet okoval v strukturo substance in svojstev. To pomeni, da sem v predmetu ujel in vkoval le svojo lastno projekcijo, da nisem resničen gospodar sveta, pač pa le svoje sence, ki sem jo vrgel v svet, da potemtakem s konstruktivizmom nisem spremenil sveta v svojo moč, pač pa da sem svojo lastno moč vstavil v predmetnost kot svojo drugost, ki me zaslužnjuje, in sicer zaslužnjuje mnogomiselnost.

Tu se prvotno skromni paradoks razpolaganja oziroma posedovanja na stopnji ugodja pojavlja v vsej svoji silovitosti, čeprav še ne v agoniji.

Ta paradoks, češ da to, kar je moje, nisem Jaz in da je ta drugost pravzaprav identična z menoj, se sprevrže v svoje nasprotje: to, kar sem jaz, ni več moje, in to, kar je identično z menoj, se pojavlja kot moja drugost.

Gospodar, ki sem, rojen zase z močjo intelektualnega konstruktivizma, strukturiram svet in ga pretvarjam v svojo lastno moč. Do tega imam pravico, ker sem gospodar apriori. Utemeljen sem v samem sebi (*cogito ergo sum*). Končno odkrijem, da ne obvladam predmetnosti, pač pa le svojo subjektivnost, ki sem jo kot strukturo s pomočjo tehničnega konstruktivizma vdela v osebo ali stvar, da bi ju popredmetil in objektiviziral. Ves proces se izkaže kot kozmični narcisizem, kot volja in predstava, zakaj v nepredvidljivi slučajnosti je realno zanikanje mojega gospodstva. Toda v tej slučajnosti, v tem nepredvidljivem svetu, ki mi uhaja, je vdela celotno moje življenje, vsa moja moč, vsa moja subjektivnost. S to slučajnostjo se odtrga od mene moj svet in moja subjektivnost v objektivnosti postane objektivnost subjektivnosti. Moj Jaz, oropani gospodar, rojen za sebe, postane odvisen od lastne sence, ki je zaživela v neodvisnem objektu. Tako se konča zgodba o »človeku in njegovi senci« (Andersen). Gospodar je postal hlapec samega sebe. Ne more se prebiti skozi svojo objektivizirano subjektivnost, saj je ona njegovo življenje, sam pa je v Jaz izničen človek.

Čeprav čuti do nje odpor, se veže nanjo, toda samo v primeru, ko je svojo razlastitev razumsko uvidel kot nujno. Svet priznava kot fatalnost in sebe kot čisto ničnost. Toda kljub temu da svetu priznavam vso realnost, še vedno sebi, tej v samozavest sublimirani posestniški individualnosti, pripisujem vso vrednost. V tem je uganka sodobne filozofije, kolikor ni krščanska.

Uničevanje kot avtentična oblika lastništva

Toda še preden pristanem na dokončno samorazlastitev, na dejstvo, da je sleherna lastniška avantura paradoksalna, poizkušam dokazati svojo lastniško avtonomnost z zadnjim sredstvom, ki mi ostane – z destrukcijo. Če nisem mogel obvladati sveta s konstrukcijo, tedaj se ga poizkušam polastiti z destrukcijo, pri čemer težnja po brezupni afirmaciji moje subjektivne avtonomnosti ne izbira sredstev. Razbijanje kozarcev, sadizem do bližnjega in atomska bomba, vse to je namenjeno poslednji afirmaciji avtonomnega subjekta, vse to je poslednji dokaz, da dejansko razpolagam z objekti in s predmeti.

Prav v teh aktih je najočitnejša manifestacija lastniškega stališča. Z uničenjem predmeta sem pravzaprav šele definiral lastninski odnos, zakaj od ugodja preko vseh vmesnih stopenj do destrukcije se kaže vedno močnejše nihilistično stališče lastniškega subjekta z njegovo posedujočo pretenzijo. Razpolagati, posedovati pomeni v bistvu ničiti. Ničenje se vzpenja od rahlega izkoriščanja v ugodju preko pollaščenja v konstruktivizmu do čiste, enkratne manifestacije lastništva v razdejanju predmeta.² Z uničenjem predmeta sem postal njegov vzrok, sem ga zagrabil v njegovem jedru in mu kot lovec »prestreliš srce«. Toda s tem, ko sem ga ubil definitivno, ko sem mu odtegnil sleherno samobitnost in si ga s čisto destrukcijo prvokrat popolnoma prilastil, v tem trenutku svojega triumfalnega gospostva sem hkrati izgubil svoj predmet, sem ga

2 Ionescova »Učna ura« je kondenzirano pričevanje tega procesa.

izničil, ne samo kot predmet posedovanja, pač pa tudi kot stvar. S tem sem izničil sebe kot gospodarja in tudi kos svojega človeškega življenja, tolikšen, kolikor je pač tista stvar zavzemala prostora v mojem svetu.

Razkrojenost bližnjega, ruševine in smrt ostajajo in z njimi tudi odnos do mene. Zaznavam ga kot svoje nebivajoče, kot lepljivost, ki točno označuje razpadajočo prisotnost mrtveca.

Fenomenologija lastniške paradoksalnosti

Težnja po samorealizaciji posameznika s prilaščanjem in posedovanjem sveta se je v tem skopem obrisu izkazala za paradoksalno. Ugodje kot pasivna oblika in samovoljni konstruktivizem kot aktivistični poizkus, izražena v senzualističnem materializmu in aktivističnem idealizmu, sta v družbeni praksi doživela svoje zanikanje. Harmonična idila in aktivistična sinteza sta utonili v paradoksalnosti eksistencialistične filozofije. Vrednost poslednje je v tem, da je hote ali nehote izrazila svojo situacijo. Kolikor lastniška civilizacija presega našo dobo, toliko je tudi pomen te filozofije splošen.

Predvsem pomen Sartrove knjige *Bit in nič*. Iz njegovega osrednjega dela bom navedel le nekaj stavkov, ki povedo več s svojo terminologijo kot z vsebino in so, vzeti kot celota, imeniten očrt fatalne drame posameznika, ki s posedovanjem poizkuša realizirati svojo eksistenco.

Tema: konkretni odnos do drugega – ljubezen.

Osebe bom predstavil s tekstom: »Medtem, ko težim, da bi se osvobodil polastitve po drugem, teži drugi, da bi se osvobodil moje; medtem, ko poizkušam zaslužniti drugega, poizkuša ta zaslužniti mene... Konflikt je izvorni smisel biti za drugega.«

Kratek izsek iz dogajanja: » ... prvotno razodetje drugega v pogledu... Jaz sem posedovan po drugem, pogled drugega kroji moje telo v svojski nagoti... Drugi si pridrži neko skrivnost: skrivnost tega, kar sem. Pre-

tvarja me v bit in me s tem poseduje... Drugi je hkrati tisti, ki mi izmika mojo bit in jo pretvarja v »ono je«... Toda zanjo ni odgovoren, zakaj vlaga jo v popolno svobodo, v svojo svobodno transcendenco in za njo.«

Obrnimo nekaj strani: »Toda prav zato, ker eksistiram za svobodo drugega, nimam nobenega jamstva, ogrožen sem s to svobodo... Moj namen, da si povrnem lastno bit, se ne more realizirati drugače, kot da se polastim te svobode... Tiran se posmehuje ljubezni; zadovoljuje se s strahom... Nasprotno tisti, ki hoče biti ljubljen, ne želi zaslužniti ljubljenega bitja... Noče posedovati avtomatizem... Namen je presežen: ljubeči se znajde sam, če je ljubljeni pretvorjen v avtomat... Ljubeči noče posedovati ljubljenega kot neko stvar... Posedovati hoče svobodo kot svobodo. Toda po drugi strani ne bi bil zadošččen s to eminentno obliko svobode, ki je svobodna in prostovoljna zastavitev. Kdo bi se zadovoljil z ljubeznijo, ki bi se dajala kot čista in zaprisežena zvestoba?... Ljubeči hoče, naj se svoboda drugega sama opredeli za ljubezen ... in hkrati, da bi bila ujeta sama v sebi... In ta ujetost mora biti svobodna ostavka in hkrati oklenjena z našimi rokami.«

Komentar: osebe tega dogajanja imajo značaj »lastniških duš«, s čimer je določen nadaljnji potek drame.

Pogled drugega me odtuja s tem, da mi izmika skrivnosti. Ali je to možno? Če sem skrivnost, tedaj se njene odtujitve ne zavedam, zakaj biti skrivnost pomeni presegati lastno zavest. V tem primeru torej ne gre za skrivnost, ki bi jo bival, pač pa za tajnost (le secret), ki jo imam. Ta je neka določena vsebina in to tajim. Toda kaj se skriva za tem, kakšno je moje razmerje do tega, kar tajim, in s čim je sploh pogojena tajnost? Najpreprosteje bi odgovorili: z dvojno možnostjo, da jo pridržim zase ali da jo posredujem drugemu. Če odpade možnost posredovanja, se pridrževanje sprevrže v nujnost in obratno. Tajnosti ni več, ko je odpadlo svobodno razpolaganje s spoznavno vsebino. Tipično lastninski odnos do lastnega vedenja je stvarno ozadje slehernega obravnavanja neke vsebine kot tajnosti.

Skrivnost konstituira drugi v isti meri kot jaz sam. Če drugi nima interesa zanj, tedaj odpade možnost posredovanja in tudi možnost prikrivanja. Ne da bi se me polastil, ne da bi me objektiviziral, me je drugi s samo brezbržnostjo popolnoma razlastil. To je trenutek, ko doživljam vso varljivost tega, kar označujem z »imeti skrivnost«. V čem je varljivost tega razmerja? V tem, da ni vezano na neposredno vrednost vsebine, na njeno spoznavno vrednost, pač pa se veže na radovednost, na odvisnost drugega in ima zato izrazito prometni značaj ter poslovno ceno. Upadanje povpraševanja na tržišču radovednosti je istočasno upadanje cene tej tajnosti. In ko se nihče več ne zanima za moje skrivnosti, sam pa sem vse življenje gradil na izklicanju lastne cene, na vzbujanju interesa, ne pa na produciranju svoje pristne vrednosti, tedaj sem popolnoma izničen in zastoj vsiljujem svoje blago.

S to dopolnitvijo nikakor nočem demantirati Sartra. Nasprotno! Želim le zaostri njegovo sliko in obenem ugotoviti, da je celotno delo »Bit in nič« fenomenologija »lastniške duše«, prikazane z vso njeno paradoksalnostjo in s tem tudi hote ali nehote njena kritika. Ker je lastniška mentaliteta sodobna stvarnost slehernega posameznika, saj smo jo tako rekoč vsrkali z materinim mlekom, pomen te fenomenologije nikakor ni omejen samo na zahod...

Toda čeprav je Sartrov očrt implicitna kritika, se nikoli ne povzpne do samoosveščeni. (Od tod fetišiziranje lastniškega uresničevanja v biološki gnanosti človeka): »Sen ljubimca je, da bi si identificiral ljubljene objekt in istočasno ohranil njegovo individualnost... Ta nemožna sinteza po asimilaciji in ohranitvi integritete asimiliranega se veže v svojih najglobljih koreninah s temeljnimi nagibi seksualnosti.« V tej razlagi je biološka utemeljitev obenem tudi že obsodba človeka na večno grešnost, na nemožnost ljubezni, na nujnost, da se ljubezen reducira na zagrižen prestižni boj dveh medsebojno pollaščujočih se subjektov. S psihoanalizo Sartre ni prišel do kritičnega stališča, čeprav je posredoval dopolnjujočo razlago. Aplikacija kritike politične ekonomije bi najbrž

dala boljše rezultate, zakaj kot kritika politične ekonomije je obenem vrednostna teorija človeškega bivanja, zanikanje politične ekonomije ter tudi neekonomske, čisto apriorne vrednostne teorije.

Povrnimo se k tekstu: »Drugi je zame hkrati ta, ki mi izmika moja bit.« Ali je to sploh mogoče? In če je, kaj je tedaj moja bit (*mon être*) in kaj sem Jaz, ki bivam izven te biti in jo naredim za svojo? Ali ni to moje že ne-jaz? Ali je ne-jaz še človečnost mene samega in ali ni pogled drugega morda odtujitev odtujenega, razlastitev lastninskega Jaza, ki je mene samega pretvoril v predmet, ne pa navidezno izmikanje moje biti? Opis pojavnega dogajanja, ki ga daje Sartre je seveda točen, kolikor je moje bivanje strukturirano na ta način. Toda ali je moje bivanje v celoti razpadlo v to dvojnost?

V navedenem Sartrovem tekstu se mi zdi najbolj kočljivo tole vprašanje: »Kako naj bi se zadovoljil z ljubeznijo, ki bi se dajala kot čista, zaprisežena zvestoba?« Priznati moram, da me darovana ljubezen ne zadovoljuje. Zdi se, da ima Sartre kljub vsemu prav, da je nagon po polaščanju bližnjega v osnovi ljubezenskega razmerja in zato povsem neizogiben. Toda čeprav ugotavljam, da me hote darovana ljubezen ne zadosti, se mi vendarle zdi odločilno ugotoviti: ali izvira nezadoščenost zgolj iz neizzivetega nagiba po podrejanju drugega, iz tega, da se mi je ta predal brez osvajanja, ali pa morda tudi zato, ker hoteno darovanje ljubezni ni povsem čista zadeva? Če je vzrok moji nezadoščenosti lahko tudi v drugem momentu (v darovanju), tedaj prvi moment (nagib polaščanja) ni absoluten; tedaj polaščanje in posedovanje drugega ni več nujnost, pač pa samo negativna možnost.

Celotna pozornost se tedaj zožuje na dve besedi: »darovanje ljubezni«. Ali je to možno? Ali ni morda v tem neko protislovje? Če ljubezen lahko darujem, tedaj jo posedujem in razpolagam z njo. Toda ali ljubezen res imam, ali jo res posedujem? Ali ni ravno narobe? Ali ni ljubezen, če je ljubezen, moje bivanje samo, valovanje celotne biti? Ali tedaj lahko darujem to, česar nimam? In če je nekaj, kar posedujem in s tem seveda

lahko tudi podarjam, ali je to še vredna ljubezen, ali je to sploh še ljubezen? Ali ni to že varljivo zapeljevanje, v katerem »dajem ljubezen«, ne da bi se resnično dal? In ali ne dajem sam sebe šele takrat, ko se neham dajati, ko sem ob doživetju bližnjega ukinil notranjo paradoksalnost svojega bivanja in se strnil v enotno utripanje, ki se ne daje, pač pa preprosto pričuje z drugim v skupni posvetitvi? Sleherno dajanje, sleherni altruizem in žrtvovanje je nemogoče, je nujna prevara, saj preko teh oblik nikoli ne pričujem polne človečnosti. Človečnost in ljubezen kot njena najvišja manifestacija ni dana, se zato ne more predati ali darovati. Človečnost je tvorno dogajanje, nepristopno posamezniku, ki je razcepljen v Jaz in sebe (Das Ich und das Es).

Odnos lastniškega subjekta do sebe samega

Zakaj lastniški subjekt nujno vara in zakaj ni možen čistejši odnos do bližnjega? Ta vprašanja nas vodijo v najelementarnejše probleme posameznikovega odnosa do samega sebe. Z obravnavanega vidika jih je najostreje postavil Gabriel Marcel: »In kljub vsemu, ali lahko rečem v strogem smislu, da je moje telo neka stvar, ki jo imam? Najprej, ali je moje telo neka stvar? Če ga obravnavam kot neko stvar, kaj sem jaz, ki ga obravnavam?... Konča se s pogosto formulo: moje telo je (neki objekt), jaz sem nič. Idealizem bo izhajal iz nasprotne izjave, da sem jaz akt, ki postavlja objektivno realiteto mojega telesa.«

Odgovor na to vprašanje, ki hkrati postavlja načelo ireduktibilnosti te dvojne eksistence in neko metafizično onostranost, ki bi bila skupni imenovalc, nas ne zanima, ker s svojim apriornim dualizmom premočno spominja na izvorni greh, ki je postuliral človekovo pokornost. Toda ogledimo si samo vprašanje. Kot dilema med duhovnim aktom in polnostjo materije – v tem primeru telesa –, ki ne dopušča prostora za akcijo, neverjetno spominja na Marxovo prvo tezo o Feuerbachu, le da je pri Marxu izražena splošno, kot nasprotje med inertnim materializ-

mom, ki izključuje človekovo dejavnost, in aktivističnim idealizmom, ki z akcijo podeljuje realnosti značaj objektivnosti.

Gabriel Marcel je to dilemo postavil intimno kot odnos posameznika do samega sebe. S tem je hkrati omejil, toda eksistenčno zaostрил osrednji problem sodobne filozofije: ali telo je in sem Jaz nič ali pa sem Jaz akt postavljanja te realitete.

Če iščemo skrivno ozadje te nenavadne, toda v sodobni filozofiji neizogibne dileme, se nam za njo razkrije lastniška pozicija, odnos posedovanja, apliciran na odnos med Jazom in telesom. Celotno v začetku očrtano razmerje med lastniškim subjektom in objektom, ponovno nakazano v odnosu do drugega, kjer povzroča dvojno paradoksalno situacijo, se ponavlja v odnosu do mene samega. Jaz, ki se postavlja kot posedovalec telesa, spreminja moje telo v predmet. S tem nastaja elementaren razcep, s katerim sam sebe, to je svoje lastno telo, pretvarjam v nekakšno drugost, v vnanjost, moj Jaz pa se izloča iz telesnosti v neko superiorno pozicijo in kot center posedovanja postaja nerešljiva uganka.³ Če nam reč ni telo in se opredeljuje nasproti telesu s svojim posedovanjem, to pa realizira samo tako, da sebe izloči in postavi nad posedovano, tedaj se spreminja v čisti nič, v čisti fantom. Če je roka nekaj, s čimer lahko poljubno razpolagam, in misel nekaj, s čimer lahko poljubno kombiniram, če je talent nekaj, kar lahko v poljubnem času apliciram na poljuben predmet, tedaj so res vsi moja last in Jaz nekaj, kar je za tem telesom, temi idejami, temi talenti ali nad njimi, prav gotovo pa izven njih. In če Jaz ni niti misel, pač pa tudi misel poseduje, tedaj se dejansko javlja kot čisti nič. »Človek kot čista samozavest biva svoj nič« in je nič, ki se nič do izničenja v absolutni smrti. Celotna paradoksalnost je natanko izražena s stavkom: to, kar imam, to nisem, in to, kar sem, nimam.

3. To še zdaleč ni prazna vizija, pač pa povsem realno stanje, kolikor ga realiziramo z lastno aktivnostjo. Seveda ta lastniški odnos do samega sebe pogaja tudi odnos do bližnjega in obratno, kot sem rahlo nakazal pri obravnavanju tajnosti.

Ponovno poudarjam, da to ni zgolj miselna zagata, pač pa dejansko protislovje človeškega bivanja, izvirajoče iz lastniškega stališča.

Jaz se poizkuša realizirati kot lastniški subjekt. Toda realizirati sam sebe v tem svojstvu pomeni popredmetiti sebe v drugost, s katero razpolagam, pomeni pretvarjati vse v svojo drugost in mene samega izločiti v posedujoči center izven te objektivnosti. Svet razpade v dve danosti: v Jaz, ki je čisti nič in hkrati gospodar vsega, ter v objektivno predmetnost, ki je vse in hkrati moja last, predmet mojega Jaza, s katerim ta razpolaga.

Kolikor Jaz ostaja v kontemplativni poziciji, se njegovo gospodstvo sprevrže v čisto nasprotje. Izločen v svojo ničnost in brez agresivne aktivnosti do sveta se dejansko pretvori v popolno odvisnost, ki jo sam teoretsko izraža z vsesplošnim determinizmom. To razmerje je materializem 18. stoletja izrazil še abstraktno, naturfilozofsko, nacionalna ekonomija pa že povsem konkretno v človekovem dejavnem območju kot vsemoč kapitala. Marx je zelo natančno označil to stanje z ugotovitvijo: »Denar nima gospodarja. S tem je izrečena celotna oblast mrtve materije nad ljudmi.«

Čeprav si je lastniški subjekt z lastnim izločanjem iz sveta ta svet pretvarjal v polno, neprobojno bit, je vendarle hotel uveljaviti svojo subjektivnost. Ker je objektivnost že zghostil iz dogajanja v materijo, mu je ta postala nekako nedostopna. Na njenem obodu mu ostaneta samo še dve možnosti: da projicira svojo senco na to materijo ali pa jo izniči. V prvem primeru se pojavlja kot projekt, toda spočet v čisti imanenci ni nič drugega kot izziv, riziko in popolna avantura, medtem ko je v drugi varianti predstavljen kot režiser svetovnih vojn, atomskih eksplozij in lastnega samomora. Ta naj bi bil poslednji dokaz moje individualnosti, potrditev lastniškega subjekta in zadnji krik »lastninske duše«.

V obeh primerih se ohrani absolutna razlika med Jazom in telesom, subjektom in objektom ter duhom in materijo. Ne deterministični

materializem ne aktivistični idealizem je ne moreta obiti. Če poizkušata ustvariti identičnost, tedaj ta ni sinteza, pač pa ukinitvev enega od polarnih nasprotij ter posplošitev drugega v edino substanco. Poizkusi sinteze so nujni, zakaj človekovo bivanje ne more potekati v znamenju dualizma, a prav tako so v tem okviru nemožni, ne glede na to, ali se objektivna predmetnost poizkuša reducirati na apriorno aktivnost (Fichte, Hegel), ali pa iz predmetnosti razložiti duhovno aktivnost (Holbach, Lamettrie). Zdi se, da je Kantovo stališče v lastniškem svetu še najrealnejše.

Prostor in čas lastniškega subjekta

Iz dosedanje obravnave je razvidno, da lastninsko stališče pronica v vse plasti bivanja in oblikuje splošen odnos do sveta. Teoretično postaja lastninska situacija vir ontološke predstave, praktično pa spiritus agens dejanske ontologije lastniškega sveta. Kot taka je vezana na določen sistem ontoloških kategorij (substanca, prostor, čas), ki so hkrati ontološke oblike dejanskega človekovega bivanja: skratka – je neko bit oblikujoče bivanje.⁴

Najprej o prostoru. Z lastninske pozicije, v katero smo dobesedno vtopljeni, se vsi odnosi prikazujejo kot posedovanje. Pes ima glavo, rep, štiri noge; Jaz ima telo, drevo ima veje, vosek ima atribut topljivosti, plastičnosti, in tudi univerzalna substanca ima svoje attribute. Atributi so nekaj površinskega in substance nekaj globinskega. Nastajata pojma vnanjosti in notranjosti, ki s stopnjevanjem lastniške napetosti oblikujeta prostorno razsežnost. Nepretrgano in čedalje intenzivnejše povnanjanje in ponotranjanje potiska prostorne omejitve v neskonč-

4. Ko govorim o biti, mislim na človekov odnos do drugosti. Izven tega odnosa je sleherni teorija o biti absurdna. Postavljati bit v človeka ali izven njega in s tem pripisati vso objektivnost in realnost človekovi imanenci oziroma stvarnosti izven njega, je naravnost nemišljivo. To je mistificiranje kategorije biti, ki je doslej vedoma ali ne izražala le najsplošnejši način človekovega bivanja v svetu.

nost ter obenem ustvarja prazen prostor, ki ga sodobna filozofija vedno pogosteje obravnava kot osrednji problem, bodisi v obliki vsebinskega, moralnega, osebnostnega ali pa socialnega vakuuma.

Tudi času je lastninsko stališče vtisnilo svojstven pečat. Seveda mislim na čas kot pojem in realnost hkrati, kot kategorijo in način bivanja, po katerih se realizira lastniško stališče.

Omenil sem že, da si lastniški subjekt ustvarja z ograjevanjem, fiksiranjem in strukturiranjem odvisnost objekta in po njegovi, z otrplostjo doseženi nespremenljivosti, tudi lastno sigurnost. Posedovanje je tem zanesljivejše, čim inertnejši je objekt. Celotna aktivnost je osredotočena v subjektu. V njem je izključni smisel dogajanja, medtem ko je objekt samo še sredstvo narcisoidnega samoodsevanja subjekta. Čas dobi svojski ritem, izražen v filozofiji novega veka z »večnim vračanjem«.

Skrajna stopnja pa s tem še ni dosežena. Poljubno razpolaganje postane zares učinkovito šele tedaj, ko se lahko zanesem na nespremenjene reakcije objekta. Ideal je dosežen z uresničitvijo mehničnega odnosa med subjektom (vzrokom) in objektom (učinkom). Od tod pojav, da si lastniki in oblastniki vedno ustvarjajo okolje avtomatiziranih oseb in stvari. S tem postajajo odnosi med subjektom in objektom vedno manj variativni in se približujejo prostemu ponavljanju. Oblikuje se tista stvarnost, ki jo Heidegger imenuje brezosebno (Man) – svet rutine in navad. V tem rutiniranem svetu se čas iz večnega vračanja v subjekt degradira v golo ponavljajnost, v čas brez časenja. To je zaprto kroženje med subjektom in objektom, ki zaradi oscilativne ponavljajnosti ni nobeno dogajanje niti vsebinsko pretakanje. Intenzivnost in brzina tega ponavljanja postajata neadekvatni, količinski kompenzaciji odsotne kvalitete. Čas se pretvarja v tempo.

Alienacija in objektivacija sta v lastništvu istovetni

Preden zaključim kritični očrt lastniškega odnosa, moram odgovoriti še na vprašanje, zastavljeno na začetku: ali sta lastnina in svoboda dve dopolnjujoči se in notranje skladni stanji, ali je človek lahko lastnik in svoboden hkrati?

Najprej opredelimo vprašanje s prikazom teorije o alienaciji. Pri tem bom šel obratno pot, kot je v navadi: od »oblike« do »bistva« alienacije.

Kar nas najbolj preseneča v teoriji odtujitve, ki jo srečujemo v vsej sodobni filozofiji, je sovpadanje odtujitve in uresničevanja. Že povsem nerazumljivo pa je, da v sodobni filozofiji, ki je nastala predvsem iz odpora proti Heglu, pomeni sleherna objektivacija – prav tako kot Heglu – tudi že alienacijo. Ali ni ta analognost simptomatična?

Kako to, da je Heglu objektivacija istočasno tudi alienacija? Pojasnilo na to vprašanje bi lahko vzeli iz tele Marxove kritike: »To, kar je pojmovano kot postavljena odtujena bit, ki jo je treba ukiniti, ni to, da se človeško bitje opredmetuje nečloveško, v nasprotju do samega sebe, temveč ker se opredmetuje v razliki do abstraktnega mišljenja in v nasprotju z njim.«

Heglova teorija odtujitve, predstavljena v onostranstvo, ni več humanistična kritika stvarnega bivanja, temveč kritika humanizma z vidika idealnega bivanja, sicer opravičena, kolikor se nanaša na sentimentalni brezvrednostni humanizem, toda tudi že cinična, kolikor postavlja univerzalno razumnost nad človeško konkretnost. Zato odtujitev pri Heglu ne pomeni razkroja človečnosti v procesu posameznikovega dejavnega samouresničevanja, pač pa odtujitev človeka abstraktnemu mišljenju, univerzalnemu logosu oziroma imanentni dialektiki. V tem pa je vsekakor že čisti posmeh človečnosti. Problem, subjekt odtujitve, ni več človek, pač pa logos.

Ta je absolutna prispodoba lastniškega subjekta. Logos je avtonomen, njegova avtonomija pa realizirana v imanentni dialektiki. Vzrok je samemu sebi. Celotno dogajanje je samo sredstvo njegovega samoizpopolnjevanja. Kot nadindividualen je logos realiziran v oblasti in oblastniku.

Javlja se kot absolutni apriorij in sleherna posebna ali posamična akcija je odklon od njega, je odtujitev tej imanenci.

Sodobna zahodna filozofija je gola opozicija Heglovi filozofiji. Hegel je postavil abstraktno splošni logos kot splošno zakonitost v začetek celotnega dogajanja. Vse posebno in posamezno je le neprijetna slučajnost, ki jo je treba absorbirati kot odklon in odtujitev logosa. Šele ukinjena v tej univerzalni dialektiki dobi svojo lastne utemeljitev in istočasno afirmira logos v njegovi univerzalni vsemoči. Logos je magična sila, ki s svojo neomejeno ekspanzijo ukinja sleherno individualno avtonomijo in vse posamezno postavlja v popolno odvisnost.

Kot upor proti Heglu postavlja sodobna filozofija v začetek posamezno eksistenco, bodisi v smislu abstraktne samozavesti ali pa konkretne celotnosti individualne dejavnosti. Toda ne glede na to, ali je ta individualnost vzeta kot samozavest, fenomenalna struktura zavesti ali pa individualne dejavnosti, vedno je njeno osrednje eksistenčno žarišče v odločnosti (Entschlossenheit). V tej točki se ujemajo stališča starejših kot tudi mlajših eksistencialističnih piscev.

Z odločnostjo se poraja individualna eksistenca. Z njo prekinjam svoje brezimno in amorfno bivanje v zgodovinskem toku. Z odločnostjo ukinem splošni ritem dogajanja in konstituiram svoj svet, svojo eksistenco. Kot spočetje moje, individualne eksistence in ukinjanje amorfne bivanja, v katerem sem bil samo del splošnosti, preko katerega so se pretakali impulzi zgodovine, postane odločnost konstitutiven akt moje individualnosti. Zdi se, da v celotni eksistencialistični tradiciji vlada vsaj v tej točki popolno soglasje.

Ne nameravam zanikati te resnice, pač pa želim samo postaviti vprašanje: v kaj se oblikuje na odločnosti spočeta eksistenca? Kako se opredeljuje do drugosti in s kakšnimi sredstvi lahko realizira svoje bivanje? Ali ni morda že v načinu konstituiranja obenem tudi usoda bivanja? In če je, tedaj je pozornejša obravnava odločnosti neizogibna.

Odločnost je naperjena v prvi vrsti proti niveliziranju kot posplošeni posebnosti in preko te proti splošnosti zgodovinskega dogajanja nasploh. V tej ukinitvi splošne nujnosti, v tem negativnem odnosu do splošnosti je neizogibnost samonavezanosti. Vnanjo determinacijo zanikam in z aktom odločnosti uresničujem samodeterminacijo ter na njej temelječo avtonomijo. Ta je hkrati nujna posledica, pa tudi končni smoter individualne eksistence.

S tem protisunkom sem se ubranil vnanje determinacije in sveta, ki je njen nosilec, in ostvaril v sebi čas in prostor za lastne kombinacije. Ne da bi se zavedal, sem celotni drugosti dal značaj negativnosti, vtem ko sem sam kot ničenje negativnosti postal pozitivnost.

V tem aktu sem zasnoval lastno avtonomnost, si ustvaril možnost samodeterminacije in določil smer samorealizacije. Toda določati se ne morem na sebi, čeprav hočem, da se odločam v samem sebi. Če bi ostal neposredni vzrok samemu sebi, tedaj bi dogajanje osiromašil do take mere, da bi se sprevrglo v čisti akt logične idealitete. Ker pa hočem postati resnična avtonomnost, se moram izpolniti z vsebino, z dogajanjem, skratka z drugostjo. Moram si prisvojiti celotno bogastvo sveta, toda pod pogojem, da ostanem vzrok samemu sebi. To je ideal po avtonomiji stremečega posameznika.

Načelo in realizacija se strneta v popolnem paradoksu. Samodeterminacija kot princip uresničevanja me sili v to, da vso drugost, nad katero raztezam svojo moč in iz katere srkam svojo bit, pretvarjam v nekaj funkcionalnega, v orodje moje volje. Zanikanje njene samostojnosti je nujno, sicer bi me determinirala. Skratka – drugost naj bi bila kot vir

bivanja polna, bogata, pa vendarle brez odpora, upogljiva, voljna, razpoložljiva. Toda če je polna in bogata, je tudi odporna in samobitna in v razmerju do mene se uveljavlja kot vnanja determinacija in ukinitelj moje avtonomnosti. V primeru, ko je predelana v popredmeteni svet, pa je okrnjena realiteta in zato že tudi nezadostna za mojo realizacijo v svetu.

Kolikor se odločim za realizacijo, doživljam hkrati tudi odtujitev; težnja po uresničitvi sebe samega kot v sebi zaokrožene celote, dosežene s samodeterminacijo, se na slehernem koraku kaže kot paradoksalna nemožnost.

To je rezultat eksistenčne analize, njen prispevek. Po drugi plati pa je razvidna vrsta analogij s Heglovo filozofijo, za obe je proces ostvaritve in odtujitve hkraten.

Analogno Heglovemu logosu se eksistencialistični avtonomni subjekt javlja kot absolutni apriorij. Oba sta lastniška subjekta, čeprav ima prvi univerzalno in oblastniško, drugi pa individualno in malolastniško funkcijo. Oba sta obsojena na »uresničevanje«, v katerem je objektivacija hkrati alienacija, samoopredmetenje pa hkratno samopopredmetenje.

In če vztrajamo na podobnosti med Heglovo in eksistencialistično filozofijo, si sicer ne bi upali reči, da celotna teorija alienacije v eksistencializmu sploh ni alienacija človečnosti, kot je ugotovil Marx za Hegla, pač pa bi postavili samo vprašanje: ali je avtonomni subjekt ideal ali celo bistvo človeka? Temu konsekvntno je vprašanje: ali je teorija odtujitve avtonomnega subjekta teorija odtujitve človečnosti od samega človeka in ali je boj proti tej odtujitvi, če je sploh možen, zastavitev za pristno človečnost?

Kakorkoli odgovorimo na ta vprašanja, smo vendarle že na podlagi izvajanega prisiljeni ugotoviti, da avtonomni subjekt drugost nujno popredmetuje in jo pretvarja v razpoložljivost, ki smo jo označili za

bistveno kvaliteto lastnine. S tem samega sebe konstituira za lastnika. Res je, da eksistencialistični subjekt to noče biti več, toda prav tako je res, da ne more biti nič drugega. Eksistencializem se odreka oblasti, političnih institucij, lastnine nasploh, ni pa se odrekel avtonomnega subjekta. Zato mu kljub naporu, da bi vključil avtonomni subjekt v zgodovino in čas, da bi ga vezal na dejavnost in situacijo, ostajajo nasprotja: vnanjost in notranjost, materija kot mrtva, polna bit, subjekt kot nič ter avantura in apatičnost.

Vrača se v paradoksalni lastniški svet in ker ga ni odkril v njegovem svojstvu, pripisuje paradoksalnost svetu nasploh. S svojim izhodiščem si reproducira vse tisto, proti čemur je nastopil. Svet ostaja fatalnost in subjekt čista možnost. Prvi je brez vrednosti in hkrati nosilec celotne realitete, drugi ohrani vso vrednost, istočasno pa je brez realnosti.

Svoboda lastniškega subjekta

Od kod povsem nerazumljiva teza o izključni vrednosti subjekta? Sodobna filozofija na to ne daje odgovora. Ugotavlja le, da je človek obsojen na svobodo. Če pa posežemo preko filozofskega območja, odkrijemo tesno zvezo med avtonomnim subjektom in individualno svobodo. Ta je temeljna vrednota zahodnega sveta, neločljiva od posameznika. Človekovi naturi je podeljena svoboda izbora in odločitve. Obsojen je nanjo.

Če bi poizkušal eksistencializem to obsojenost na svobodo sociološko analizirati, je najbrž ne bi razložil povsem mistično. Toda zanj in za celotni zahodni svet je individualna svoboda absolutni predsodek, znova podkrepljen s porevolucionarno degeneracijo revolucije v institucije in z njenim preobražanjem v vsepolaščujočo se silo nad posameznikom. Kot absolutni predsodek se javlja v vlogi apriorne vrednote sodobne zahodne filozofije. Toda če parafraziramo Sartra: kolikor ostane Bog, ostane nespremenjeno celotno božje carstvo, in če se Bog zruši, tedaj

se je vse spremenilo, ter ugotovimo, da je ta bog ostal, da je svoboda še vedno na začetku človekove eksistence, tedaj že lahko slutimo, da eksistencializem, obremenjen z liberalistično tradicijo, ne more odpirati novih perspektiv. Kot apriorna, svoboda označuje, da je človek »oslonjen sam nase« in da je sam sebi vzrok. To antropologiziranje Spinozine svobode in hkratno deificiranje posameznika v smislu popolne avtonomnosti izraža absurdno težnjo po lastni samozadostnosti v svetu, po narcisistični samozaključenosti družbeno deziluzioniranega posameznika.

Vendar pa je eksistencialistična filozofija zelo točno interpretirala funkcijo individualne svobode s tem, ko jo je označila za usojenost. Dana v začetku vseh začetkov je individualna svoboda dediščina liberalnega subjekta, zato njemu hkrati nepogrešljiva in tuja. On sam ni svoboden, ampak ima, poseduje svobodo. Svoboda kot fakt ali celo fatum se s tem sprevrže v svoje nasprotje. Ker ni uresničevana, ampak pridobljena, ni vrednost, ki jo posameznik biva, ni spojena z njim samim v osvobajajoče dogajanje, ampak je nekaj vnanjega. Dana svoboda ni osvobajanje, pač pa obsojenost posameznika – torej vnanja nujnost.

Ozadje te obsojenosti na svobodo je v enačenju avtonomije s svobodo. Avtonomna svoboda skriva v sebi tipično lastniško ambicijo posameznika. Težnja po lastni avtonomnosti se ne more realizirati drugače kot po drugosti, ki je pretvorjena v neavtonomno lastnino. Sama po sebi, v svojem začetku, je avtonomnost čista abstrakcija in avtonomni subjekt ničnosti, saj se nahaja v neposrednem odnosu do sebe, to je v brezodnosnosti. Invazija v svet je nujna. Toda čeprav stopam v svet, hočem ohraniti svojo avtonomijo in ostati causa sui. Zato moram celotnemu absorbiranemu bogastvu sveta odvzeti sleherno avtonomnost. Ta popredmeteni svet, brez sleherne avtonomnosti, pa je lastnina.

Avtonomnost kot svojstvena oblika svobode je svoboda lastnika in postavljena v začetek individualnega bivanja tudi ne more biti nič drugega. Ker sem se rodil svoboden, moje življenje ni bivanje v svetu in

osvobajanje v svetu, pač pa nenehna obramba in vzdrževanje moje avtonomnosti, ščitenje moje vnaprej dane svobode pred svetom. Moje življenje ni osvobajajoče bivanje, pač pa varovanje svobode, ki jo posedujem že od vsega začetka. S tem, da sem lastnik svoje svobode, se vnašajo paradoksi lastniškega sveta tudi v to območje, in obratno: kot lastnik svobodo lahko imam, nikdar pa sam ne morem postati svoboden.

Veliki gospodarji antičnih dvorcev in srednjeveških gradov so izumrli, namesto njih pa se je s splošno volilno pravico pojavila neskončna množica malih gospodov, ki tvorijo na individualni svobodi temelječo družbo. Vsak od njih je rojen s svojo svobodo in pretvarja drugost v lastnino, da bi si ohranil lastno avtonomnost. Kolikor je ne more realizirati na kapitalu, posestvu, na bližnjem, pa jo dosega vsaj z gospodstvom nad samim seboj (filister je gospodar, ki je obvladal samega sebe).

Ta tragikomični posameznik svobode ne dojema kot bivanje. »Svobodo imam«. To je neka moja sposobnost, neki način udejstvovanja na drugosti. Svoboda ni nekaj, kar se poraja, pač pa nekaj, kar se ostvarja, ni nekaj, kar se ustvarja v mojem bivanju, pač pa nekaj, kar ostvarjam nad drugostjo bodisi v sebi ali izven sebe. Ta lastniška svoboda je možnost razpolaganja oziroma svoboda objektivnih možnosti. Svoboda kot bivanje je razcepljena na absolutnost subjektivno svobode, ki je – realno – nesvobodna odvisnost subjektivnosti od objektivnosti, in na objektivno možnost svobode, ki je hkrati nemožnost svobodne objektivnosti.

Če protislovja zožimo na območje posamezne eksistence, se zgostijo v paradoks. Kolikor imam svobodo, nisem svoboden sam, zakaj če imam svobodo, pomeni to, da jo imam nad nečim, nad drugostjo. S tem jo postavljam kot stanje izven sebe, v odvisnost od drugosti.

Kolikor pa sem svoboden sam, kolikor sem čisti avtonomni subjekt, sploh ne bivam in sem nič, zakaj polnost svojega bivanja sem zožil v Jaz, to je v čisto negacijo. Kot svoboda čiste negacije sem smrt drugosti

in sublimacija samega sebe. Sem absolutna posameznost, katere obstoj je v zanikanju drugosti. Izločen iz nje in lebdeč na obodu samoodtujenega sveta ne puščam za sabo nobenih sledov in s smrtjo izginjam dokončno, absolutno. S to ontološko teorijo bivanja sem stremeljenje, vest, odgovornost, skratka celotno moralnost dokončno opredelil kot iluzijo. Pristal sem na vseobsojajoči in vseodpuščajoči nivelizaciji.

Realizacija eksistencialistične filozofije je nasprotna njenim namenom. Čeprav je njeno spočetje v uporabi proti vseobči nivelizaciji, je njena realizacija izraz prav tega, proti čemur se je borila. Čeprav je zavrgla Heglovo splošnost, ki pretvarja posameznost v svojo odvisnost in s tem v brezoblično enotnost, je sama ustvarila teorijo individualne eksistence, ki se v uporabi proti tej splošnosti znajde izločena iz skupnega dogajanja, povsem slučajna in notranje razpadajoča; sebe in svet pretvarja v brezoblično mnogoterost.

Absolutna avtonomnost posameznika, zasnovana na uporni odločnosti in razcepu s splošnostjo, vodi do istih rezultatov kot Heglova vsedoločujoča splošnost, ki zahteva razumsko prilagoditev in pristanek na splošno zgodovinsko danost. Niveliziranje, razpad osebnosti, brezobličnost eksistence so skupna usoda teh dveh življenjskih pozicij, ki izhajata iz avtonomnega subjekta (bodisi splošnega ali pa individualnega).

Razkroj v nivelizacijo poteka v prvem primeru v smislu integracije v splošnost in v znamenju zunanjega pritiska, v drugem primeru pa se izpričuje kot dezintegracija v paradoksalno gmoto, ki je povzročena po razvezanosti s splošnostjo in z notranjo razpuščenostjo. Nujnost je avtor hegeljanske in slučajnost eksistencialistične nivelizacije. Obe ukinjata človekovo eksistenco, ki je svoboda.

Heglov apriorni logos in eksistencialistični avtonomni subjekt nosita v sebi dokončno omejenost, ubijata bodisi preko nujnosti ali preko slučajnosti svojski ritem človekovega bivanja ter ga pretvarjata v mrtvo pričo življenja in živ dokaz zablode.

Svet ostaja z lastniške pozicije nepristopen. Lastniški subjekt ne more živeti niti v svojem lastnem telesu; ne more ga doživljati kot križišče bitnih vplivov, ne more ujeti ritma življenja (kompenzira in posnema ga v igri) in zato sploh ne more izstopiti v vnani svet niti odkriti bližnjega. Spoznava, da ga sicer vse oblike dejavnosti lahko privedejo do uspehov, koristi in prednosti, nikoli pa v polno dogajanje sveta.

Socializem in lastništvo

Razkrajanje privatne lastnine je značilnost naše dobe. Privatna lastnina izgublja svojo družbeno funkcijo in se omejuje na nominalno posest, katera jamči lastniku določen presežek dela. Vendar ostaja družba lastniška. Razvija se v smeri večje koncentracije in sočasne večje demokratizacije kapitala. Z ozirom na družbo privatne lastnine je to višji organizacijski tip lastništva: bolj kontroliran in bolj dinamičen. Lastniška družba se razvija po splošnem pravilu višje organizacije: večja centralizacija, večja demokratizacija; bolj specificirano vodenje, zato bolj učinkovito in hkrati bolj sproščajoče.

Princip te organizacije je ravnovesje. To nam veliko pove. Najprej, da med centrom in periferijo lastniške družbe ni enotnosti oziroma da je enotnost nasprotij zabrisana v ravnovesju. Ravnovesje je samo nevtralizacija igre protisil, je praktičen kompromis in resnična nemoč lastniške družbe, da bi razrešila nasprotje med sredobežno tendenco lastniške družbe (srednji sloj, eksistencialistična filozofija) in sredotežno tendenco lastniške družbe (birokratizem, državni kapitalizem). Razvoj gre v smeri vedno bolj rafinirane, vedno bolj dognane igre, katere pravilo je: vsklajanje individualnih in splošnih interesov. »Skupni« interes je edino v tem, da bi vsakdo posedoval del monopola nad presežno vrednostjo družbenega dela.

Usoda te družbe ni razvoj, pač pa zorenje, ki bo na določeni stopnji ukinjeno bodisi z razrešitvijo tega protislovja bodisi z degeneracijo lastniške družbe.

Razvoj naše družbe je analogen. Ukinitev privatne lastnine ni še pomenila ukinitve lastniške družbe. Ta se razteza kot kultura (liberalizem) in kot civilizacija (določena organizacija družbe: država, plan) v osrčje socialistične družbe. Zato socializem ni ozemlje brez gospodarja ali mrtva straža na grobu kapitalizma ter živo upanje, oziroma pričakovanje nove družbe, ampak intenzivno trenje dveh civilizacij: lastniške in nelastniške (delovne).

Trije pojavi označujejo to trenje: centralizacija, decentralizacija in integracija. Medtem ko je integracija način nelastniškega združevanja ljudi, je centralizacija – decentralizacija, tipična mehanična dialektika lastniške družbe. Nahajamo se v obdobju, ko demokratični centralizem prehaja v centralizirano demokracijo. To pomeni, da se je družba prevesila, da so nelastniški elementi družbe že močnejši kot lastniški, da institucionaliziranje družbe, kot tipične oblike polaščanja družbe s strani demokracije, ni več usodna perspektiva, in da uporništvo kot nujna reakcija na polaščanje zgublja svojo funkcijo. Faktično združevanje ljudi v univerzalno delovno skupnost postaja dosegljiva perspektiva.

Lastniški anahronizmi naše družbe

Čimbolj se krepijo nelastniški elementi naše družbe, tem bolj karikirano se pojavlja v njej lastništvo, toda zato ne učinkuje nič manj zaviralno in destruktivno.

Inkarnacija centralističnih teženj je birokrat, inkarnacija decentralističnih teženj pa je danes potrošnik. Prvi je vulgarna podoba oblastnika, drugi pa je banalizacija meznega delavca. Oba sta pervertirani obliki avtonomnega subjekta.

Birokracija pomeni »socializiranje« oziroma posplošitev oblastništva »v oblastniško združbo«. Ambicija birokracije je polastitev družbe. Dosega jo z institucionaliziranjem in fosiliziranjem celotnega družbenega življenja. Za podreditev celotne družbe je potrebna ogromna moč, ki se

zajamči z notranjo disciplino. Ta je fetiš, ki, inkarniran v eni osebi, tvori kult osebnosti. Temu fetišu se žrtvuje slehernik, se mu mazohistično podreja in daruje, da bi lahko realiziral svojo oblast, svojo avtonomijo izven »oblastniške združbe«. Individualna oblast je v sodobni družbi anahronizem, prav tako kot privatna lastnina. Uresniči se lahko samo z oblastniško disciplino oblastnikov. Kdor hoče vladati, ni dovolj, da je sam obvladan. Biti mora mazohistično podrejen. Samoujetost in perverziteteta oblastništva kažeta eno plat preživelosti lastniške civilizacije.

Tehnokrat je dvojnik birokrata. Ni več neposredni (administrativni), pač pa v ekonomiki inkarnirani oblastnik, je posplošitev privatnega lastnika v tehnični organizaciji dela. Organizacija proizvodnje, fetišiziranje tehnike v avtonomni proces je sredstvo tehnokratskega pollaščenja predmetnega sveta (in preko tega posredno pollaščenje delavca). Fetišizem tehnike, personificiran v eni osebi, poraja kult specialista. Ta kult je nedotakljiv, ker iz sebe izseva magično moč, na kateri naj bi temeljila absolutna avtonomija tehnokratov.

Obe varianti (birokrat, tehnokrat), ki utelešata posebne oblastniške interese in se manifestirata v centralističnih tendencah družbe, popredmetujeta politično in ekonomsko življenje družbe in ga s tem paralizirata. Zaradi ekskluzivnosti, ki je nujna karakteristika posebnih oblastniških interesov, izzoveta protisilo, ki nastopa z decentralističnimi težnjami. Inkarnacija teh teženj je potrošnik.

Predvsem potrošnik ni uporabnik, ampak po ugodju stremeč zasebnik. Če parafraziramo Marxa: njegov odnos do predmeta ni odnos do človeške stvarnosti, je zgolj enostranski odnos neposrednega užitka, ne pa tudi ustvarjalno trpljenje, ki je človeško pojmovano človekovo (posredno) samougodje. V tem se potrošnik bistveno razlikuje od uporabnika.

Uporabniku je predmet sredstvo njegovega delovnega napora. S tem osmisluje in žlahtni predmet, ga vključuje v nadaljnji proces človeškega snovanja, oživlja, ne pa popredmetuje. Potrošnik ima do predmeta ne-

posreden odnos užitka. Predmeta ne vključuje v obče snovanje človeške družbe, ker ga ne oživilja z lastno tvornostjo. Predmeta ne posreduje, ampak si ga prisvaja. S tem ga troši, ne pa uporablja. Prisivaja si ga s tem, da ga ima za sredstvo svojega ugodja (glej poglavje o ugodju), torej za vzdrževanje svoje subjektivne harmonije, ki ni nič drugega kot oblika neagresivne, pasivne avtonomnosti posameznika.

Seveda je razlika med helenističnim hedonistom in današnjim potrošnikom; razlika, ki jo je ustvarila zgodovina. Hedonist je harmonija naravnega soglasja s samim seboj (Jaz kot posedujoči center se šele formira), potrošnik pa je ugodje, omogočeno z umetnim vzdrževanjem skonstruirane predstave o samem sebi. Čutno harmonijo hedonista (tudi ugodje spričo igre duha) nadomesti harmonija volje in predstave. Potrošnik je torej neke vrste renesansa filistra, obogatenea uradnika, ki mu ugleda pred samim seboj in pred drugimi ni treba več vzdrževati s čisto voljo samoobvladanja, ampak ga vzdržuje posredno, preko popredmetenja svoje imovine, ki jo aranžira skladno s predstavo o samem sebi.

Kot renesansa filistra je potrošnik hkrati banalizacija meznega delavca (industrijskega, intelektualnega). Ta je njegov prototip. Če danes mezdni delavec postaja v zahodni družbi srednji sloj, je to posledica razpadanja privatne lastnine in posplošitev lastniškega principa na celotno družbo. Vsi zaposleni se sprevačajo v mezdne delavce, ki služijo družbi kot univerzalnemu kapitalistu.

Mezdni delavec je negativni produkt blagovnega gospodarstva. Prisiljen je svoje človeške sposobnosti popredmetiti v delovno silo, da bi bile te lahko zamenljive in da bi jih sploh mogel plasirati na tržišču. Da bi delavec lahko eksistiral v lastniški družbi, je prisiljen diskvalificirati svoje življenjske moči, jih popredmetiti. Šele tedaj lahko z njimi razpolaga. Mora se polastiti sebe samega, postati mora lastnik svojih človeških moči, da bi z njimi lahko iztržil svojo biološko eksistenco. Neodtujen, z umetniškim odnosom do svojih ustvarjalnih sil, se ne more komercializirati in obdržati v lastniški civilizaciji.

Potrošnik ni negacija, ampak kompenzacija mezdnega delavca. Prostituiral svojo delovno silo in s standardom reprezentira svojo umišljeno vrednost.

Razumljivo je tedaj, da so težnje potrošnika prav tako nezdruževalne in posebne kot težnje birokrata ali tehnokrata.⁵ Njegov odnos do dela kot združevalnega procesa je negativen, njegov odnos do izdelkov pa zasebno samoosmišljen.

Lastništvo in samoupravljanje

Delavsko samoupravljanje se poraja v nedrih družbe, obremenjene z ostanki lastniške kulture. Njegovo poslanstvo je v tem, da ustvari novo civilizacijo (organizacijo) družbe, njegova dekadenca pa bi bila v podrejanju lastniški kulturi (liberalizem).

Pojmovanje samoupravljanja (tovarne ali gledališča) kot prenosa lastniških kompetenc iz privatnolastniških oziroma državnih rok v roke neposrednih proizvajalcev, bi onemogočilo obstoj samoupravljanja. Če bi bil vsak delavec lastnik, bi samoupravljanje dejansko pomenilo vnašanje obrtniške kulture v podružabljene proizvajalne sile. Samoupravljanje ne pomeni pravice do neodvisnosti, do avtonomnega razpolaganja, ampak možnost tvornega vključevanja, možnost integriranja in ukinitve pasivnega podrejanja splošnemu mehanizmu družbe. Da pa bi to lahko uresničilo, mora samoupravljanje dobiti univerzalno, neomejeno možnost tvornega organiziranja dela.

Samoupravljanje je edino, ki danes lahko uresniči moderno organizacijo dela, ker predstavlja splošno osnovo združujočega sodelovanja. To je neprimerno višji tip organiziranja kot pa linijsko vodenje dela in stihijno delovanje trga. Zahodni svet je že uvedel korekcije: linijsko

5. Govorimo o abstraktnih možnostih; konkretni posameznik, npr. direktor, je lahko tehnokrat v odnosu do podjetja in predstavnik potrošnikov v odnosu do komune, republike.

vodenje dela je dopolnil s »službo predlogov«, ki naj bi bila nekak surogat za vzpodbudo od spodaj navzgor. Stihija tržišča je korigirana s planiranjem (dolgoročno planiranje je danes na zahodu moda), ki naj bi pomenilo nekak nadomestek integrirane družbe.

* * *

Mi uresničujemo novo organizacijo družbe (pravzaprav skupnosti), ki naj bi bila dejanska razrešitev že preživelih protislovij lastniške družbe. S tem ne ukinjamo samo privatne, lastniške družbe, ampak lastniško civilizacijo nasploh. Politično in ekonomsko revolucijo podaljšujemo, osmisujemo in plemenitimo s kulturno revolucijo, ki izključuje stapljanje lastništva in dela.



Šesti spis

Perspektive in antiperspektive samoupravljanja

Uvod

Odkar smo odkrili, da je mogoče birokratsko in tehnokratsko paralizirati našega življenja slabiti samo z neposredno aktivizacijo ljudi, je samoupravljanje postalo znova predmet resnih razmišljanj.

Problematika socializma se je bistveno razširila. Višja produktivnost danes ni več sam v sebi utemeljen aksiom družbe, na katerem naj bi temeljila suverenost birokracije in tehnokracije. Iz sredstva birokratske in tehnokratske dominacije nad družbo se oblikuje proizvodnja v občeljudsko gospodarstvo in postaja človeški problem.

Poraja se vrsta novih vprašanj: kaj pomeni višja proizvodnost ljudem, kakšno je razmerje med proizvodnjo in svobodo, kakšne medosebne odnose lahko ljudje oblikujejo v proizvodnji itd.

Šele sedaj, ko proizvodnja ni več v rokah tehnokracije in birokracije, odkrivamo pristne probleme proizvodnje. Naenkrat ugotavljamo, da je proizvodnja za nas kot socialni faktor, kot nenehna spremljevalka človeškega rodu, še precejšnja neznanka. Vsi vemo, da je bila proizvodnja predmetnosti sredstvo za pollaščenje in prilaščanje človekovega dela, mnogo manj pa nam je jasno, kakšno vlogo naj bi imela proizvodnja v družbi občeljudskega gospodarstva. Direktnega odgovora na to vprašanje še ni in ga tudi še ne more biti. Vendar je vprašanje zastavljeno tako praktično kot teoretično.

Praktično s tem, ko sta se v območju naše družbe srečala dokaj heterogena elementa: proizvodno delo in samoupravljanje. Prihodnost je neogibno vezana na razplet protislovij, ki jih soočenje teh dveh elementov povzroča.

Povsem novo družbeno situacijo spremlja tudi temeljna teoretična presmeritev. Razmišljanja niso več utesnjena v planiranje višje proizvodnje, ampak posegajo tudi že v območje planiranja družbe. Problematika se intenzivira vzporedno z družbenim procesom, katerega sestavni del je. Pojem svobode se ne obravnava več ločeno od proizvodnje. Individualne potrebe se obravnavajo kot družbene funkcije, organizacija dela kot organizacija družbe. Odpira se možnost sinteze med ekonomijo in sociologijo.

Že danes se oblikujejo prve predstave o tem procesu, vendar imajo za sedaj le značaj spontanih refleksij in so zato seveda le pasivni odraz danosti. Zanimive so kot dokument dobe, ne pa kot odkritje nove možnosti.

Navajamo dva teksta, ki označujeta to miselnost:

»Nedvomno je osnovni cilj, h kateremu težimo, v povečanju proizvodnih zmognosti in v ohranitvi takšnih instrumentov, takšnih proizvodnih odnosov, ki omogočajo, da proizvajalec v vedno večji meri postaja gospodar svojega dela. V tej smeri se mora in se že razvija sistem delavskega samoupravljanja.« (Naše teme, leto 1960, št. 6).

»Svoboda se začne tedaj, ko delavec neposredno prevzame oblast nad proizvodnimi sredstvi, in sicer ne zato, da bi izkoriščal druge, temveč za izboljšanje svojih življenjskih in delovnih pogojev.« (Delo, 1. marec 1960).

V obeh tekstih prevladuje težnja po emancipaciji delavca in vera v razvoj proizvodnih sredstev. Nastaja vprašanje, ali je s tem res v osnovi osmišljeno upravljanje kot družbeni proces, in če ni, kaj je tedaj dejanski smisel upravljanja.

Anahronizem

Težnja po emancipaciji delavca se v prvem tekstu definira splošno: proizvajalec naj postane gospodar svojega dela. V drugem tekstu pa se izraža konkretnije: gospodstvo nad delom se pojasnjuje z oblastjo nad proizvodnimi sredstvi. Težnja po svobodi, pojmovani kot posedovanje oziroma avtonomija, se nenehno pojavlja v vseh razpravah, ki obravnavajo perspektivo socialistične družbe. Čeprav vemo, da sodobna proizvodnja rahlja tako individualno kot kolektivno lastništvo, in čeprav ni mogoče, da bi »izolirani posameznik lahko posedoval zemljo, kakor je tudi nemogoče, da bi posedoval človeško govorico« (Marx), se vendarle z vso vztrajnostjo vsiljuje predstava o gospodstvu, avtonomiji in moči kot pogojih človekove svobode. Zdi se, da bi odpoved tem idealom na mah pretvorila v nesmisel celotno človeško prizadevanje.

Postavlja se torej vprašanje: ali je morda težnja po lastništvu in moči neogibna človeška potreba? Morda avtonomija ni samo liberalističen ideal, ampak je eksistenčna nujnost človeškega rodu? Če so moč, ugled in lastništvo neogibni pogoji človekove svobode, tedaj so tudi te težnje neodstranljive.

Giblujemo se v dilemi. Praksa nenehno demantira našo težnjo po avtonomni svobodi, ki je dosegljiva samo z močjo in pollaščenjem, kljub temu pa je avtonomija še vedno osrednji smisel našega prizadevanja.

Nenehno ugotavljamo, da sodobna proizvodnja sistematično razkraja oblastništvo in lastništvo oziroma da sleherna realizacija lastništva ali oblastništva vodi v paralizo celotnega gospodarstva. Ta pojav je znak dokončnega antagonizma med industrijsko obliko proizvodnje in liberalistično kulturo.

Sleherna misel o tem, da bi bil delavec gospodar svojega dela, je danes absurdna. Delavec ne more razpolagati niti z delom v celoti niti s posameznimi prvini delu. Ne more biti gospodar proizvodnih sredstev, niti svoje delovne sile, niti proizvodov svojega dela. Individualna posest proizvodnih sredstev je obrtniški anahronizem, razpolaganje s svojimi delovnimi sposobnostmi pa je nujno zlo in degradacija človeka, ki jo je realiziralo blagovno gospodarstvo.

Ideja po svobodnem razpolaganju proizvodnih sredstev je rodila združniški socializem (Mazzini), medtem ko je ideja o integraciji avtonomnih posameznikov, ki razpolagajo s svojimi subjektivnimi močmi, rodila Stirnerjev socialni liberalizem, ki naj bi bil pozitivno nadomestilo političnemu liberalizmu.

Tretja ideja o tem, da bi bil posameznik gospodar svojih izdelkov oziroma denarnega ekvivalenta, je še danes živa. V Naših razgledih (leto 1961, št. 10), postavlja Econ potrošniški liberalizem za osnovno gibalno silo socializma. Čim več bo zasebne lastnine, tem hitrejši bo razvoj proizvodnih sil, s tem pa tudi razvoj socializma. Econov koncept je izredno stvaren in izredno brezperspektiven. Stvaren zato, ker temelji na poslednji možnosti liberalizma: uresničenju avtonomne svobode na potrošniškem območju sedaj, ko je v območju proizvodnje že neuresničljiva. Odnos med potrošniškim liberalizmom in socializmom je socialno povsem negativen, funkcionalno pa pozitiven. Potrošnik gradi socializem zato, da bi realiziral svojo individualno svobodo v območju konzuma, socializem pa razvija potrošniški liberalizem zato, da bi ga izkoristil in zanimal. Ta neresnična simbioza je perverzna, saj ne omogoča realizacije potrošniške avtonomije niti socializma, ampak le

avtonomijo tehnokracije, ki temelji na funkcionalnem nihilizmu, za katerega je važen učinek, ne pa smisel delovanja.

S tem, ko posameznik ne more biti več avtonomen proizvajalec, tudi ne more ustvariti potrošniške avtonomije. Moč in ugled, ki jih ostvarja s trošenjem, sta lahko le igrivi videz svobode, ne pa dejanska svoboda. V sodobnih družbenih sistemih proizvodnja diktira potrošnjo. Moda je zakon potrošnje in je s tem najbolj prepričljiva potrditev tega, da serijska proizvodnja določa serijsko potrošnjo. Določenost potrošnje po proizvodnji do takšne stopnje relativizira potrošnika, da ta ne zgublja samo zmožnost avtonomnega razpolaganja s svojimi predmeti, ampak celo zmožnost presojanja resničnih potreb. Potrošnik ne ve več, kaj v resnici hoče. (A. Gorz: *La morale de l'histoire*)

Komunistično gibanje je šlo sicer drugo pot, toda samo po obliki. Spoznalo je, da posameznik ne more biti lastnik sodobnih proizvodjalnih sredstev, ni pa še v svoji predrevolucijski fazi pristalo na ugotovitev, da je tudi kolektivno lastništvo absurd. »Delu čast in oblast« je geslo predrevolucijskega marksizma, ko je bil smoter gibanja sprememba komandnih položajev in kolektivizacija lastnine, ne pa ukinitve komandnih položajev in lastništva nasploh. Tako se je oblikoval kolektivni subjekt zgodovine oziroma politična organizacija, ki je s kolektivno akcijo odstranila anahronizem privatno-lastniške oligarhije in uresničila avtonomijo in gospodstvo dela.

Kreacija kolektivnega avtonomnega subjekta v obliki politične organizacije je ustvarila silno udarnost, hkrati pa je ta udarnost zahtevala notranjo hierarhijo, brez katere ni mogoča avtonomnost kolektivnega subjekta. Ukinjena avtonomija privatnih lastnikov se je pojavila sedaj kot pogoj enotnosti kolektivnega historičnega subjekta. Hierarhija oseb se je spremenila v hierarhijo funkcij in s tem ustvarila tisto notranjo kompaktnost in vnansko udarnost politične organizacije, ki je dejansko lahko realizirala parolo: »Delu čast in oblast«.

Za negacijo kapitalizma je bil avtonomni historični subjekt nujen, za graditev socializma pa neustrezen. Izvajalnost kot pogoj enotnosti in avtonomnosti je nezdržljiva s sodobnim proizvodnim delom, ki ga veže povsem drug, interaktivni tip enotnosti. Kolikor je politična organizacija kot avtonomni subjekt posegala v proizvodno delo, je dejansko paralizirala dinamiko in s tem manifestirala svojo nefunkcionalnost.

Rezultat tega antagonizma je bil v tem, da je avtonomni historični subjekt začel najprej preraščati v juridični, potem pa v gospodarski sistem. To je zakonita pot sleherne demokratizacije v preteklosti in sedanjosti. Oblast oseb ali pa kolektivnega subjekta nadomešča zakon kot tak, organizacija kot taka, ki pa nima več avtonomnega, avtoritativnega, pač pa funkcionalen značaj. Oblast prehaja v upravljanje, s tem pa je definitivno presežena avtonomija kolektivnega historičnega subjekta. Neemancipirani komunizem, ki je zgolj negacija kapitalizma, prerašča v emancipirano družbo socializma.

Ideje o svobodi kot avtonomiji pa se še vedno pojavljajo. Še vedno govorimo o kolektivnem gospodstvu nad narodo, o oblasti nad proizvodnimi silami, čeprav vemo, da je tudi kolektivna oblast nad proizvodnimi silami in »narodo« v resnici le oblast nad opredmetenim človeškim svetom. Sleherni poizkus podreditve narode se realizira kot samoonegovanje in samoogrožanje človeka, ki s prilaščanjem narode (oziroma svojega predmetnega sveta) zgublja kontakt z njo in se utaplja v agoniji čiste subjektivitete.

Neusahljiva težnja po kolektivnem pollaščanju se pojavlja tudi na duhovnem, ne samo na predmetnem nivoju. Tu je absurd pollaščanja neposredno očiten. Sleherno pollaščanje resnice pomeni degeneracijo resnice v dogmo in propagando, sleherno pollaščanje umetniškega dela se pretvarja v neumetniško potvorbo.

In vendar! Kljub temu, da je obče človeško izkustvo dognano preizkusilo paradoksalnost slehernega pollaščanja (tako individualnega kot ko-

lektivnega), kljub temu, da pollašcanje ni razodeto samo kot nemoralni akt (Dostojevski), ne samo kot eksistenčni paradoks (eksistencializem), pač pa tudi kot ontološki nesmisel (pollašcanje jezika, resnice – Marx, G. Marcel), se vendarle vedno znova poraja ideja po moči, ugledu in avtonomiji, ki naj bi bili pogoj svobode. Zdi se, da je sodobniku avtonomija lastnega subjekta neizogiben in poslednji smisel življenja. Besede Nietzschejevega Zarathustre so še vedno prepričljive: Kjer sem naletel na živo, sem odkril voljo po moči; še v volji služočih sem našel voljo biti gospodar.

Uvodoma navedena teksta pričata o tem, da se težnja po avtonomni svobodi kot smislu bivanja trdovratno podaljšuje v socialistično družbo. Nastaja dvom: ali je nezmožnost realizacije avtonomije v sodobnem predmetnem svetu zadosten razlog za dokončno zanikanje avtonomije? Ali je predmetni svet oziroma obstoječa oblika proizvodjanja zadosten kriterij veljavnosti in neveljavnosti človeških stremeljenj ali pa imajo ta morda globlji izvor?

Proizvodnja seveda ni končno veljaven kriterij; to bi bil skrajni fetišizem. Toda proizvodnja kot organizacija človeške prakse je natančen selektor vseh anahronizmov. Razkriva preživele možnosti, ne more pa presojati novih perspektiv. Če danes sleherna težnja po avtonomiji ustvarja takšne odnose med ljudmi in takšne grupacije predmetnega sveta, ki dejansko kamenijo človeško prakso, tedaj je ta antinomija zadosten dokaz lastniškega anahronizma.

Toda če v proizvodnji ni nujnosti niti pogojev za ostvaritev avtonomne svobode, tedaj mora biti razlog te težnje v večni človeški naravi ali pa v drugih slojih družbenega dogajanja.

Eden osnovnih razlogov je obstoj lastniške in oblastniške avtoritete, ki samogibno obnavlja težnjo po avtonomiji kot eksistenčni nujnosti.

Drug moment, pomemben za našo situacijo, je v tem, da še ni realizirana pozitivna skupnost. Kritika, tako teoretična kot tudi praktična, ne

more odstraniti težnje po avtonomni svobodi, ne da bi hkrati uresničevala pozitivno delovno skupnost. Dokler ne uresničimo takšnega sistema, v katerem bo praktično mogoča Marxova dialektika uresničevanja lastne enkratnosti preko razvijanja generične biti in obratno, razvijanje generične biti preko uresničevanja lastne enkratnosti – vse dotlej bo človeku realizacija lastne avtonomije poslednji življenjski smoter. Težnja po lastnini je samo materializacija duhovne težnje po avtonomni svobodi, po neodvisnosti lastne eksistence. »Materialna lastnina je do fiksne ideje pretirana na zasebnost (Fürsichsein) duha.« (M. Hess). V nadaljevanju pravi Hess, da človek dela ne pojmuje kot oblikovanje samega sebe, kot svobodno dejanje, ampak ga dojema kot svojo materialno drugost (kot opravek s predmeti – R. V.). Zato je prisiljen, da se oklepa samega sebe, da bi lahko prišel do svoje zasebnosti in se ne bi zgubil v neskončnosti.

Hess v tej misli ugotavlja, da delo, pojmovano kot zaposlitev s predmeti, nujno vodi v golo afirmacijo subjektivitete in lastnine, ki je njena ostvaritev. Toda nam ne gre za napačno osmišljeno delo, pač pa za nesmiselno delo, v katerem človek ne more več uresničevati svoje človečnosti, to pomeni svoje družbenosti. Če delo postane nesocialno, če ni več združevalni proces ljudi in vraščanje posameznikov v skupnost, če posameznik v delu ostaja osamljen, tedaj preko dela ne dosega niti svoje opredelitve, svoje določenosti, niti svoje osvoboditve. Šele delovno vraščanje v oblikovano človeško skupnost omogoča, da človek postane konkreten in se zaveda sebe, hkrati pa širi svojo eksistenco v človeški kosmos.

Delo, ki ni proces resnične socialne integracije, ampak samo vključevanje posameznika v anonimni – gospodarski ali pa politični – sistem, pušča človekovo eksistenco v popolni, lebdeči neopredeljenosti. Rilkejeva misel, da je prihodnost slehernega posameznika možna le v toliko, v kolikor se je privadil neke vrste lebdenju, je v tem primeru popolnoma neizogibna konsekvence. Človek je v dejanski nevarnosti, da se

razblini v nesocialnem, anonimnem delovnem procesu, ali po Hessu, da se razpusti v neskončnost.

Volja po moči kot volja po samem sebi in po oblikovanju lastnega predmetnega mikrokozmosa, ki naj bi bil nekakšna barikada mojega Jaza, je pogoj za ustvaritev tiste minimalne samodoločnosti, po kateri sploh šele bivam. Volja do moči je neizogibna konsekvenc nedružbenega, abstraktnega dela. Ker nisem družbeno realiziran, se opredeljujem s svojim voluntarističnim aktivizmom. S svojo voljo žigosam predmetni svet in ga tako oblikujem v zrcalo samega sebe. Smisel težnje po moči je v tem, »da se volja obda s takšno okolico, iz katere lahko zanesljivo in ob vsakem času poseže nazaj in s tem brani svojo gotovost«. (Heidegger, Holzwege).

Strah pred brezobličnostjo eksistence, ki je produkt nezdruževalnega dela, vodi v subjektivno samozazidanost in razbitje sveta. »Celota bivajočega kot takega je morje, od ljudi izpito, ker se je človek osamosvajal v Ichheit des ego cogito. Bivajoče kot objektivnost je utopljeno v imanenci subjektivitete.« (Heidegger, Holzwege). Popredmetenost proizvodnje, teoretično dokumentirana z nacionalno ekonomijo, je zanikala združevalnost človeškega dela, okrnila človeški svet na sistem predmetov in postulirala individualno svobodo kot eksistenčno nujnost.

Neuresničena možnost

Samoupravljanje ne more več degenerirati v nekako lastniško demokracijo, v kateri bi bili delavci podjetniki in delničarji narodnega gospodarstva. Sodobni razvoj proizvodnje onemogoča, naša družbena struktura pa preprečuje razvoj samoupravljanja v smeri nekakega občeljskega kapitalizma.

To, kar pojmuje pod demokratizacijo v pravnem in ekonomskem območju, je bistveni temelj nelastniške družbe. Z ukinitvijo ne samo privatne, ampak tudi državne lastnine, in z ukinitvijo politične organizacije kot avtonomnega historičnega subjekta bo onemogočeno po-

javljanje kolektivnih ali individualnih avtonomnih subjektov, katerih modus vivendi je polaščanje in lastništvo.

Namesto privatnega in kolektivnega lastnika ter namesto politične organizacije kot kolektivnega oblastnika se razvija pravni in gospodarski sistem. Sistem, kot kolektivna organizacija ljudi, ne pozna in – kar je še važnejše – samogibno izloča sleherni pojav avtonomnosti, saj ta pomeni rušenje sistema samega in kamenitev sistema v hierarhijo. Namesto avtonomnih subjektov, ki se uveljavljajo s prilaščanjem položaja v interesu zasebnih ali kolektivnih grupacij, se v sistemu pojavljajo samo še funkcije in funkcionarji. Funkcija, ki je značilni element slehernega sistema, ne daje posameznemu funkcionarju nobenih pooblastil, ampak določa njegovo območje delovanja. V nasprotju z avtoritativno-paternalističnim položajem je funkcija striktno določena po obsegu in načinu dejavnosti. S tem preneha biti avtonomna pozicija in postane le faza v krožnem obtoku sistematično usklajenih akcij. Smoter funkcije je v funkcioniranju celote, to pomeni, da vsak na svojem mestu, s svojim delovanjem, pogaja celoto. Na tej stopnji se oblastniško razpolaganje ukinja v višji obliki družbenega delovanja – v upravljanju.

Z upravljanjem se menjajo vsi odnosi med ljudmi, pa tudi do predmetnosti. Oblikuje se nov svet, osvobojen liberalno lastniške tradicije, osvobojen polaščanja in utemeljen na sodelovanju.

Za delavca je upravljanje edino mogoč model smotrne družbene akcije. Delavec ne razpolaga s strojem, ampak ga upravlja, svoje delovne sile ne prodaja, ampak jo zaposluje, z izdelki ne razpolaga, ampak jih porablja. Ni več potrošnik, ki bi hotel s trošenjem dokazovati svojo moč in umetno vzdrževati ugled, pač pa je porabnik, ki s proizvodi smotrno ohranja svojo delovno (telesno in duhovno) sposobnost. Delavec upravlja svoje delo, ni pa gospodar svojega dela.

Iste premike opazamo na družbenem nivoju. Konec je s »političnimi investicijami«, ki so v bistvu pomenile prestižno igro samouveljavljanja ter s tem dejansko polaščevalno zlorabljale skupno imovino. Plan ni

več neko kreativno telo, podobno Nietzschejevemu kreativnemu subjektu, ki je v voluntarističnem aktivizmu preizkušal svojo lastno moč, ampak je postal sistem smotrnega stimuliranja gospodarstva.

Upravljanje kot oblika družbenega delovanja je bistveno prilagojeno današnji kolektivni proizvodnji in mora za to roditi izredne rezultate. Zato lahko govorimo, da je upravljanje najproduktivnejša oblika organizacije sodobnega dela. Dosledna realizacija upravljanja bo v osnovi menjala dosedanjo organizacijo dela, temelječo na fiksnem centralnem planu, na deduktivnem razčlenjevanju plana na posamezne sektorje ter na disciplinirano izvedbo postavljenih nalog. Ta organizacijski apriorizem, na katerem temelji klasična organizacija dela in ki se manifestira v štabno-linijski razvrstitvi položajev, cepi skupno delo v absolutno aktivnost vrha, ki mora biti zaščiten z avtoriteto, in v golo izvajalnost dela. Upravljanje ni dedukcija neke centralno zasnovane akcije, ampak kompozicija delovnih naporov. Ne temelji na ukazovanju, ampak na sodelovanju, ne na izvajalnosti, ampak na iniciativnosti. S tem oblikuje upravljanje prav tisti tip organizacije dela, ki se v sodobnem kolektivnem proizvodnem procesu že kaže kot najsmotrnejši.

Z upravljanjem se spreminja funkcija, s tem pa tudi značaj predmetnega sveta. Ta je bil v lastniškem svetu sredstvo zlorabe in zato izključno negativen, medtem ko v svetu upravljanja postaja imovina in je vsaj kot sredstvo komuniciranja posredno tudi pozitiven. Značilno za predrevolucijski marksizem, pa tudi za eksistencializem kot samokritiko meščanske družbe, je zanikanje predmetnega sveta. V spoznanju, da se je – za neopredmeteno družbo značilni – boj na življenje in smrt v predmetni družbi sprevrgel v trajno, na predmetnosti temelječo suverenost lastnika, v scenariju, da v predmetni družbi trenutna zmaga prerašča v brezizgledno tlačenje, zasidrano v redu samih stvari (marksizem), po drugi plati pa v spoznanju, da predmetni svet ni resnična, ampak samo navidezna vrednost gospodarjeve eksistence (eksistencializem) – tiči vzrok popolnega odklanjanja predmetnega sveta. Sleherno

komuniciranje ljudi, ki poteka preko predmetnega sveta in ni omejeno na čisto medosebnost, je po teh nazorih nepristno in deformirano. Eksistenca subjekta je popolnoma nepredmetna, zato je »biti« v popolnem nasprotju z »imeti«. To je zlasti značilno za G. Marcela, ki prav tako ne razlikuje med polaščanjem in imetjem, med lastnino in imovino. Zaradi tega nerazločevanja je celotni predmetni svet negativen, kar je za lastniško civilizacijo tudi res. Sleherna objektivacija, sleherno opredmetenje subjekta ali medosebnih vezi, vodi v alienacijo. Z vidika lastniške družbe je obsodba vsega predmetnega in neke vrste rousseaujevstvo v smislu vračanja v čisto neopredmetene in neposredne medosebne odnose edino mogoče kritično stališče.

Predstava o tem, da je predmetni svet lastnina zaradi tega, ker je tehnično organiziran, bistveno kali perspektive. Celo Heidegger pravi, da je predstavljenost mišljenja in predmetnost sveta bistveno vezana na avtonomni (lastniški) subjekt, kot se je izoblikoval že v Descartesovi filozofiji. »V planetaričnem imperializmu tehnično organiziranih ljudi dosega človeški subjektivizem svojo najvišjo konico, s katere se spušča v nivo organizirane uniformiranosti... Ta uniformiranost postane najzanesljivejši instrument popolnega tehničnega gospodstva nad zemljo.« Predstava popolne stopljenosti tehnike z liberalno-lastniško kulturo vodi v povsem zmotno konsekvenco: lastniška kultura je nastala iz tehnične civilizacije, zato je likvidacija liberalno lastniške kulture nujno pogojena z likvidacijo tehnične civilizacije.

Razvijanje upravljanja pa danes prav nasprotno odkriva socialno nedeterminiranost tehnike. S tem, ko ne zanika tehnične civilizacije, hkrati pa ukinja lastniško-liberalno kulturo dela, dokazuje, da je tehnika kot svet produciranja sredstev socialno nedoločena in se lahko realizira v najrazličnejših smereh.

Upravljanje kot tip nove organizacije družbe spreminja odnos človeške dejavnosti do predmetnega sveta in s tem daje predmetnosti nov pomen. Ker predmet ni več sredstvo za uveljavitev neke avtonomije, se

odkriva v svoji prvotni, po lastništvu neskaženi funkciji. Odkriva se kot možnost komuniciranja. To je imanentna funkcija slehernega sredstva. Tehnični svet kot svet sredstev, očiščen lastniške zlorabe, se ne razodeva več kot temna magija, ampak kot čista možnost brez kakršnegakoli vrednostnega predznaka.

Celotna predmetnost in ves tehnični svet je samo svet sredstev, ki v svoji čisti obliki predstavlja možnost komunikacij. Sleherni proizvod človeškega dela je v nekem smislu denaturalizacija prirodne stvari ali snovi in s slehernim delom se v te prirodne stvari vžiga kos človeškega življenja, neka človekova projekcija. Z vloženim delom stvar sama postane uporabna, to pomeni, da se na nek način abstrahira od svojega prvotnega stanja, zgublja svojo posamičnost, absorbira neko človeško splošnost in s tem postane možnost bodisi delovnega ali pa drugačnega komuniciranja. Z dresuro udomačena žival, s kovanjem oblikovano železo, z reaktorjem aktivizirana materija postanejo komunikativne možnosti. Denar je samo najbolj abstraktna in zato najbolj vsesplošna komunikativna možnost. Svet tehnike, pa najsi gre za tehniko dresiranja ali pa tehniko pridobivanja atomske energije, je samo postopek oblikovanja novih komunikativnih možnosti.

Upravljanje je ena izmed oblik aktualiziranja teh možnosti. Od lastništva se razlikuje bistveno po tem, da aktualiziranje ne poteka v smeri prilaščanja, ampak v smeri ohranjanja teh možnosti v nenehnem interaktivnem učinkovanju.

Medtem ko je smoter polaščanja v trošenju, to je v porabljanju objektiviziranih človeških naporov (vloženih v sredstva), v smeri akumulacije svojih subjektivnih moči, je smoter upravljanja funkcionalnost. Bistvo funkcionalnosti pa je v tem, da ohranja komunikativne možnosti in jih uporablja za oblikovanje novih komunikativnih možnosti. V tem procesu obnavljanja širi upravljavec nenehno svojo dejavnost, s tem pa tudi obseg svojega življenja. S svojim delom širi svoje možnosti.

Upravljavec seveda ne biva teh možnosti, temveč jih ima. Tako se predmetni svet preko upravljanja oblikuje v imovino, po isti logiki kot se preko razpolaganja pretvarja v lastnino. Razmerje med človekom in predmetom je torej v obeh primerih bistveno različno.

Upravljavec si prisvaja možnosti z delom. Samo v delu kot procesu tvorita človek in predmet organsko celoto. S tem se človek objektivira in opredmeti, hkrati pa stvari postajajo njegove. V delu se predmeti ponotranjijo, napetost med lastniškim subjektom in objektom, ki temelji na sili kot neorganskem procesu, se pretvarja v funkcionalno interakcijo med subjektom in objektom. Delo je njih funkcionalna celota, imetje pa je stanje, v katerem se preko delovanja ustvarja notranja funkcionalna vez med človekom in predmetom. V imetju se z nenehnim delom ta vez obnavlja in eksistira kot »naravna«. Nasilje, sila, moč, kot pogoj vezi med lastniškim subjektom in objektom, postajajo z upravljanjem nesmiselne.

Avtonomni subjekt se ne predmeti, saj s tem postane heteronomen. Ne more pristajati na delovno sintezo, na edini mogoč proces prisvajanja predmetov, ampak si predmete prilašča. Priključuje jih na neorganski način, s silo, nasiljem in močjo, to pomeni s trošenjem oziroma ničanjem. G. Marcel pojasnjuje ontološki nesmisel polaščanja: »Možna je pripomba, da jaz kljub vsemu lahko razpolagam z mojim telesom, saj imam fizično možnost, da se ubijem... Toda to absolutno razpolaganje je v resnici postavljanje izven uporabe.« (Etre et avoir). Sleherno oblastništvo ali lastniško prisvajanje je lahko samo ničenje – torej zloraba, ne pa poraba.

Z realizacijo upravljanja kot novega modela socialne aktivnosti, z upravljanjem, ki izključuje prilaščanje in temelji na delu, se dejansko celotni svet pretvarja v svet sredstev oziroma v imovino. Imovina postaja pri nas z upravljanjem stvarnost, ki je očiščena liberalne ekskluzivnosti in polaščevalne destruktivnosti. Predmetni svet ni več grobišče piramid, ki pričajo o moči velikih in malih veličin, ampak je z nenehnim delom oživljano valovanje neskončnih možnosti.

Sklerozo lastništva je demantiral funkcionalizem upravljanja. Funkcionalnost kot bistvo upravljanja je ponovno odkrila pristen smisel predmetnega sveta, s tem vrnila tehnični svet v njegovo prvobitno otroškost in omogočila, da človekovo komuniciranje s predmeti ne vodi več v njegovo razčlovečenje. Vendar je prav v tej funkcionalnosti tudi omejitve upravljanja.

Funkcionalna dejavnost ima čisto posredovalen značaj. Skrbi za kontinuiteto. Vsaka funkcija je določena s tem, da na svojem mestu vzdržuje krogotok celote; ta je pravi smisel slehernega sistema – bodisi proizvodnega ali pa kakršnegakoli drugega. V tem krogotoku dejanj je osebna potrditev slehernega upravljavca in hkrati pogoj za vzdrževanje ter oplajanje celote.

Bistveno določilo funkcionalne dejavnosti je smotrnost. Celotna dejavnost je usmerjena v pogajanje in obnavljanje celote. Pogajanje celote je posredno, to pomeni, da skrbimo samo za naslednji člen v verižnem procesu komunikacij. Kot funkcionar nimam neposrednega odnosa do celote, pač pa preko neskončnega niza smotrnih interakcij tvorim z vsemi ostalimi upravljavci to celoto.

Dejavnost je postala smotrna, kar v lastniškem sistemu (kot avtoritativnem in antifunkcionalnem) nikoli ne more biti, ni pa še osmišljena, ker ima čisto posredni odnos do celote. Smotrna dejavnost je naperjena v neposredni učinek, ki mora biti takšen, da ne ruši kontinuitete v krogotoku celotne dejavnosti. S tem pa še ni osmišljena, saj ne oblikuje celote neposredno, ampak jo le pogaja, ni celota, ampak je v celoti.

Upravljanje kot izrazito funkcionalna in s tem smotrna dejavnost omogoča torej neko celoto, ki je pogojena s krogotokom posameznih akcij; oblikuje poseben tip celote – zaokroženost. Zaokroženost je preko nešteti, medsebojno usklajenih, smotrih akcij aktualiziran oziroma oživiljan sistem proizvodnje, menjave, potrošnje itd.

Upravljavec na svojem mestu skrbi za funkcioniranje celote in izvaja strogo smotno (delno osmišljeno) dejavnost. Njegovo razmerje do celote ga usmerja v učinek, ne pa v smisel njegovega dela. Delovno zadovoljstvo izvira iz sinhronizacije njegove dejavnosti z ostalimi dejavnostmi. Učinkovitost je v središču pozornosti in zadovoljuje težnjo po pretakanju posameznikovega napora v sosedovo dejavnost. To pomeni, da imam v svojem delu povsem neposreden odnos do sodelavca in povsem posreden do celote. Celota je samo rezultat nenehnih medsebojnih delovnih posredovanj, to pa pomeni, da je oblikovana samo z nenehnim interaktivnim usklajevanjem posameznih delovnih naporov. Je harmonična spontanost, torej organistična, ne pa še pozitivna socialna celota.

Posameznikova dejavnost je nenehno sinhroniziranje lastnega dela z delom sodelavcev, je nenehna skrb za uspešno in učinkovito vključevanje svojega dela v celotno dejavnost. Moje zadovoljstvo kot posameznika je v vključenosti in v izpeljavi mojega delovanja v splošni delovni obtok. V tovrstni vključitvi, ki stremi po doseganju celotnega obtoka, je dosežek (Leistung) osnovna vrednota. Leistung pomeni eksistenčno potrditev posameznika, saj je znak smotrne vključitve njegove dejavnosti v celotni delovni krogotok družbene dejavnosti.

S tem je moje delo postalo neke vrste igrivo balansiranje, neke vrste tehnična igra, preko katere nenehno obnavljam in kopičim komunikativne možnosti (oziroma sredstva), ki postanejo kolektivna imovina, kolektivno bogastvo človeških možnosti.

Kot tehnična igra moje delo ni negativno. Očiščeno slehernega pollaščevalnega pritiska šele omogoča sprostitve osebnih sposobnosti, hkrati pa z relativno samostojnostjo posameznika, ki izvira iz medsebojne sinhronizacije dejanj, omogoča odgovornost.

Vendar pa je takšno delo omejeno s tem, da ni polna, ampak samo posredna vključenost posameznega delavca v delovno skupnost. Omejeno

je s tem, ker ni niti skupnost kvalitativno določena (je samo zaokroženost neskončnih posredovanj) niti posamezna dejavnost ni socialno, ampak samo funkcionalno osmišljena. Delo je sproščeno liberalističnega antifunkcionalizma in rušilnega pollaščevanja, ni pa to še svobodno delo kot proces totalnega vključevanja posameznega delavca v kvalitativno polnokrvno socialno celoto.

Upravljanje kot smotrna in funkcionalna dejavnost realizira celoto kot čisto posrednost, ki jo pogaja nekak obče ljudski tehnicizem. (Tehnicizem je povsem različen od tehnokratizma, saj niti tehničnih sredstev niti metod ne porablja zato, da bi se preko njih realizirala neodvisnost subjekta.)

Upravljanje onemogoča sleherno neodvisnost posameznikov in grup in prav zato omogoča pozitivno samostojnost in odgovornost na posameznem delovnem mestu.

Nobeden si ne prilašča in sleherni povsem samostojno upravlja del sredstvenega sveta, ki mu po družbeni funkciji pripada. Upravljavec tedaj dejansko ima ta sredstva. Za imetje je namreč značilen nekak »pollastniški« odnos, neka dvomiselnost, »ki se v pismu nove zaveze označuje z imeti, kot da ne bi imel. To pomeni, da človek svojo bit dosega z graditvijo tega območja urejenega posedovanja, po drugi strani pa svojo bit izgubi, kakor hitro se nanjo srčno naveže«. (Bolnow, Neue Geborgenheit).

Upravljavec ima torej do predmetov nenehen, poldistančen odnos v tem smislu, da jih nenehno uporablja kot sredstva komunikacij, nikoli pa jih ne veže direktno na svojo eksistenco. S tem ohranja predmetom njihovo pravo naravo (komunikativnost), hkrati pa vzdržuje svojo lastno eksistenco, saj ostaja vključen v celoto prav preko komuniciranja, medtem ko ga nasprotno sleherno vezanje na predmetnost oziroma istovetenje predmetnosti z lastno eksistenco izključuje iz komunikacij in obsoja v otrplo osamljenost.

Ljudje so intuitivno ohranili to modrost bivanja tudi sredi lastniške družbe. O tem priča še danes živ pregovor: »Kar drugemu daš, je tvoje za vedno.«

Imetje je kot poseben način bivanja, kot rezultat določenega načina udejstvovanja, določenega razmerja do sodelavca in do celote, torej neko posebno stanje, nek še ne povsem realiziran svet, ki odpira vse možnosti; je družba skrajne odprtosti in sproščenega dela, hkrati pa družba, ki teh možnosti še ne realizira, ne osmišlja v celoti. Če je družba sproščenega dela in svet tehnične igre, pa še ni svet svobodnega dela, družba popolne vključitve, popolnega osvobajajočega transcendiranja slehernika v celoto. Sleherni igra – pravi Rayer – je neke vrste »l'univers fermé«, in tehnična igra to tudi je. Kot dejavnost še ne ureničuje neposredne udeležbe v celoti.

Da bi bilo upravljanje realizirano kot nova socialna skupnost, potrebuje celostne osmislitve, ki bi serijsko zaporedje cirkulirajočih dejanj razvila v kompaktno kvalitativno skupnost vseh delujočih, ki bi omogočila konkretnejše združevanje vseh upravljavcev in ne samo serijsko navezovanje posameznikov. Celota mora biti pozitivno osmišljena, ne pa samo organski rezultat sinhroniziranih prizadevanj. To pomeni predvsem, da mora sistem prerasti v skupnost, sicer degenerira v slepi mehanizem.

Mi smo zasnovali sistem upravljanja s tem, da res vsakdo upravlja v celoti svoje delo, da skrbi za orodje, za lastno delovno sposobnost in osebne dohodke. S tem v celoti vsakdo prevzema skrb za delo, sistem pa je tak, da lahko s svojo skrbjo doseže smotrno realizacijo svoje eksistence. S tem sistemom postaja lastniško-liberalistična družba stvar zgodovine. Toda nove družbe še ni. Upravljanje je samo skelet, ki jo omogoča. S sistemom smo onemogočili sleherno avtonomijo, sleherno samovoljo, sleherno osebno odvisnost od avtoritete, sleherno individualno ali kolektivno polaščanje. Toda s sistemom hkrati pričamo, da smo še neuresničena nova družba, v kateri so dejanja podrejena pravilom, ki sicer omogočajo neomejeno komuniciranje, vendar pa je to komuniciranje

še vedno abstraktno. Ljudje se povezujejo na osnovi istega, po sistemu določenega modela, ne združujejo pa se v neko polnovredno delovno skupnost. Emancipacija ljudi od sistema je skupnost, kjer medosebni delovni odnosi prerastejo pravilne polosebne odnose.

Brez zgodovinske osmiselitve postaja upravljanje samo sebi cilj. Smotrnost postaja smisel celokupne dejavnosti, sistem pa bi se z nenehnom neperspektivnim obnavljanjem pretvoril v mehanizem. Ta konsekvence je že danes očitna. Iz nemoči, da bi se zgodovinsko osmisnila družba upravljanja, se poraja ideja o upravljanju kot vedno večjem razvoju proizvodnih sredstev z vedno boljšimi delovnimi in življenjskimi pogoji (glej uvodoma navedene tekste!). Upravljanje samo je po svoji imanentni funkciji nenehno obnavljanje in bogatenje sredstvenega sveta. Neosmišljeno z neko zgodovinsko perspektivo postaja *circulus vitiosus* človeške prakse in se začne preoblikovati v popredmeteno (reificirano) družbo.

Danes je upravljanje socialno osmišljeno z borbo proti birokraciji in tehnokraciji. Čeprav je osmiselitev le negativna, daje vendarle samoupravljanju značaj socialne, ne samo funkcionalne dejavnosti. Funkcionalnost kot taka je danes praktično in teoretično revolucionarna kritika vsega oblastniškega, avtorskega, avtoritativnega in avtonomnega; to so v bistvu nefunkcionalni pojavi in sodobni proizvodnji tuj element. Funkcionalnost ima torej v borbi s preostanki lastniško-liberalne kulture ne samo tehničen smoter, pač pa tudi družben smisel.

Seveda ta osmiselitev ni še prava perspektiva. Uresničevanje samoupravljanja v novi delovni kulturi zahteva svojo pozitivno osmiselitev.

Možnost degeneracije

Omenili smo, da je najpogostejša pozitivna osmiselitev upravljanja v tezi: čim večji razvoj proizvodnih sredstev, čim boljši življenjski in delovni pogoji. Vendar je ta osmiselitev samo navidezna, saj postavlja za cilj upravljanja nekaj, kar je že njegovo izhodišče.

Če je upravljanje tisti tip družbenega delovanja, ki po eni strani najbolj pristno dojema predmet kot komunikativno sredstvo, pa zato tudi najbolj smotrno vzdržuje in oplaja ta svet sredstev, in če je ravno kot najsmotrnejša produkcija sredstev ta dejavnost socialno neosmišljena, tedaj je bistveni problem upravljanja v njegovi socialni realizaciji, ne pa v njegovi tehnični perspektivi, ki je v zasnovi že pozitivno rešena.

Višja proizvodnja ni smisel upravljanja, ampak tako rekoč njegova nujnost. Upravljanje pogaja in je hkrati tudi pogojeno z večjo proizvodnjo. Zaokroženost kot tip njegove enotnosti in kontinuirani krogotok nenehnega aktualiziranja in oplajanja komunikativnih sredstev sta pogoj njegove eksistence prav zato, ker socialno, smiselno in kvalitativno ta enotnost ni determinirana. Nenehna dejavnost je nenehna reprodukcija in vsakokratna prehodna združitev vseh posameznih funkcij v proizvodni krogotok. Brez te nenehne dejavnosti bi zgubilo upravljanje integrativen značaj in s tem svojo smotrnost. Če upravljanje temelji izključno na funkcionalnosti, mora ?tudi nenehno funkcionirati, sicer razpade v mnogoterost posameznih nesmotrnih akcij.

Osmišljevanje upravljanja z višjo proizvodnjo je torej čisto navadna tautologija, ki pa v realnosti učinkuje v smeri neskončnega intenziviranja smotrnosti, v smeri hitrejšega, skladnejšega in racionalnejšega krogotoka, v obnavljanju in oplajanju predmetov kot komunikativnih sredstev.

S tem, ko smotrnost proizvodjanja postaja smisel dejavnosti, prihaja postopno do popolne podreditve človeške dejavnosti proizvodnemu vrtiljaku. V kolikor se višja proizvodnja absolutizira kot najvišji smoter (s tem pa tudi smisel) človeške družbe, povzroči popolno spremembo vseh odnosov ter začena oblikovati tisto družbeno stanje, ki ga imenujemo popredmetenost (*réification*, *Verdinglichung*) in ki je že Marxu eden od bistvenih znakov odtujenega dela.

Ko postane smotrnost edini kriterij proizvodjanja, se celotna človeška dejavnost usmerja v prilagajanje strojev ljudem in ljudi strojem, v smo-

trno prilagajanje proizvodnje tržišču in tržišča proizvodnji itd. V imenu smotrnosti postanejo vsi faktorji proizvodnje enakovredni, ne glede na to, ali gre za material, človeka ali sredstvo. Funkcionalno ravnovesje med subjektom in objektom, ki ga opažamo še v stanju »imetja«, kjer imam, kot da ne bi imel, se sprevrže v neko vedno totalnejše ravnovesje celotne proizvodnje, ki dobiva značaj samogibno delujoče celote. Antimarksistična teza o primarnosti ekonomije in njeni avtonomni vseopredeljujoči vlogi družbenega življenja postaja stvarnost. Baza pogaja nadgradnjo, nadgradnja pa je zato tu, da pogaja bazo; družba je popredmetena.

Popredmeteno je predvsem človeško delo. Vzrok za to je socialna nesmišljenost dela oziroma dejstvo, da je asociacija delavcev pogojena izključno s proizvodanjem. Nujnost združevanja, ki je pogojena s proizvodanjem, se sprevrča v nujnost proizvodanja, da bi se ljudje sploh še združevali; smoter je absolutiziran v smisel. Absolutiziranje smotrnosti proizvodanja ustvarja popolno podreditev vseh proizvodnih faktorjev medsebojni usklajenosti. S tem se proizvodni proces pojavlja kot avtonomen. Ni več produkt sinhronizirane človeške prakse, ampak regulator te prakse, apriorni določevalec posameznikovega ravnanja. Sistem ne prihaja od nikogar, ampak učinkuje na slehernika preko predmetov. Predmeti niso več komunikativne možnosti, pač pa dejstva, ki učinkujejo po logiki sistema in dominirajo v medsebojnih kontaktih ljudi. S prodajalcem se ne družim, ampak me družijo skupni interes. S sodelavcem se ne združujem v delovno skupnost, ampak me sam proizvodni sistem družijo v isti proces. Medosebnost izginja v medpredmetnosti. Oblikujejo se tako imenovani poslovni odnosi; zanje je značilno, da so se predmeti vrinili med ljudi in določajo njih medosebna ravnanja. To pomeni, da so poslovni odnosi čisto, posredno in absolutno vezani na predmetno mediacijo. So nekaka zmes človekovega pasivnega pristanka in aktivnega priličenja predmetni logiki, ki povezuje ljudi med seboj. Zato je za popredmeteno družbo značilna polprizadeta medse-

bojnost ljudi, ki ne temelji na medosebnosti. Nasprotno – pogoj te medsebojnosti je:

1. da ni medosebnih kontaktov in
2. da obe povezujoči se osebi pristajata oziroma priznavata veljavnost predmeta komunikacije.

Sredstva kot komunikativne možnosti niso presežena in absorbirana v združujoči praksi ljudi, ampak postanejo komunikativna dejstva. Ljudje ne občujejo med seboj, ampak pristajajo, da urejujejo predmeti njihova razmerja. »Družba postaja stvar«, neke vrste samogibna materija, ki določa status slehernika.

Toda kot popredmetena postaja takšna družba nezgodovinska, saj je človekova praksa vnaprej določena in s tem res samo še produkt logike samih stvari.

Popredmetenost pogaja fetišizem. Fetišizem predmetov ni samo ideološka fiksna ideja, ampak adekvatno spoznanje funkcije predmetov v popredmeteni družbi. Najočitnejši fetišizem je seveda prav v sprevrčanju uporabnih vrednosti v menjalne. Medtem ko je uporabna vrednost samo potencialna in vezana na uporabo, t. j. na aktualizacijo v človeški praksi, pa je menjalna vrednost povsem imanentna predmetu – ne samo na videz, ampak tudi dejansko, v kolikor je sistem menjave čisto »stvaren«, anonimno potekajoč proces oblikovanja cene, temelječ na neskončnem nizu medosebnih sporazumov med ponudniki in kupci. Vrednost, izoblikovana preko te spontanosti, ki tvori nek anonimni sistem izvenosebnih odnosov, je dejansko objektivna in predmetu svojstvena lastnost.

Bistvenejša posledica popredmetene družbe je tisto, kar Sartre imenuje *rarété* (redkost). Če je popredmetena družba totalnost samogibno določujoče predmetnosti in hkrati razkroj vseh medosebnih odnosov v čisto posredne, s predmeti odločilno pogojene odnose, tedaj je jasno, da dobi predmet tudi v razmerju do posameznikovih potreb povsem drug značaj.

Potreba je izraz pogojenosti človekove eksistence, je izraz eksistence, ki biva izven posameznika in hkrati pomeni njegovo bistvo. V popredmeteni družbi se potreba popredmeti v interes. Ker so predmeti bistveni nosilci komunikacij in ne več samo sredstvo medosebnega združevanja, se vse človeške potrebe popredmetujejo. Predmet je sicer osnova sleherne človeške komunikacije, toda v popredmeteni družbi ni samo osnova občevanja, ampak je tudi smoter občevanja. To pomeni, da se ljudje v medsebojnih komunikacijah ne posvečajo drug drugemu s pomočjo predmetov (občevalnih sredstev), ki omogočajo splošnost in realnost teh komunikacij, pač pa se posvečajo predmetom samim. Predmet je iz sredstva postal smisel komunikacije. To pomeni, da želja po predmetu ni več samo želja po realizaciji neke človekove potrebe po polnejšem združevanju, ampak samo še neposreden cilj, ki pa seveda zahteva predhodno komuniciranje v obliki poslovnih stikov. Potrebe se popredmetijo in postanejo interesi. Interesi niso več avtentični izraz človekove eksistence; ne zato ker so objektivirani, pač pa zato, ker ne izvirajo iz nje same, ampak iz predmetne logike. Potrebe niso več negativen izraz človekovega bistva, ampak pojav po sebi: »Človek ne ve več, kaj hoče«. Potrebe ne poraja eksistenčna nezadoščenost, ampak tržišče.

Opisana sprememba ni pogojena s snobizmom, še manj z reklamo. Nasprotno – možnost reklame je v tem, da je družba popredmetena, da se ljudje ne vežejo med seboj, ampak jih veže le še skupno okolje, skupni predmetni svet. Predmeti so tedaj resnična eksistenčna nujnost. Če eksistiram samo še v predmetnih zvezah, tedaj pomeni »biti – ne biti« isto kot »imeti – ne imeti«. Čim bolj je družba pasivna, čim manj je človeške prakse, ki bi presegala in osmišljevala predmetni svet v neki človeški skupnosti, tem bolj so ljudje odvisni od tega predmetnega sveta. Ta je edina možnost vključevanja in zato dejanska eksistenčna nujnost oziroma vedno bolj usoden življenjski interes. Celotni predmetni svet postane osnovna življenjska potreba in s tem rarété, neogiben kot kruh in voda. Izguba predmetov pomeni v popredmeteni družbi izgu-

bo poslednje možnosti komuniciranja s soljudmi. Postajam neeksisten-ten, kopnim.

Sodobna potrošniška kultura potrjuje zgornjo misel. Stremljenje po komunikacijah presega ostala, do nedavnega dominantna motiva potrošniške dinamike: ugodje in prestiž. Sodobno potrošništvo je vedno manj vezano na čutno ugodje in na ponos posedovanja. Postaja »praktično« in funkcionalno prav zato, ker igra predmet vedno usodnejšo vlogo. Samo še predmetna polnost lahko pomeni življenjsko polnost, zakaj če je točna enačba: »več komunikacij = več življenja« in če so komunikacije izključno vezane na predmetnost, tedaj je kopičenje predmetnosti bistvena eksistenčna potreba, ne pa luksuz.

Čim bolj kopnijo medosebni odnosi, čim bolj medsebojnosti krnijo v poslovne stike, tem manj možnosti je za zadovoljitev življenjskih potreb, tem bolj neogibna je rast nezadoščenih interesov.

Predmet je spoznan kot občilo, toda hkrati je občevanje povsem ujetu v interakciji teh občevalnih sredstev. Popolna ujetost človeške dejavnosti v interakciji predmetov je za popredmeteno družbo značilna. Popredmetena praksa je Sizifov posel nenehnega smotrnega učinkovanja in hkratne odsotnosti smisla. Popredmetena praksa je popolna ujetost v križni ogenj nepredvidljivih učinkov predmetnega sveta. Ta Sizifov mit sodobne družbe priča o tem, da biva sinteza vseh posameznih akcij izven človekove družbe v spontani sinhronizaciji predmetnega sveta; zato se nam tudi ne javlja kot smisel zgodovine, ampak kot »njegovo veličanstvo slučaj«. Praznovernost je socialna manifestacija tega banalnega iracionalizma.

Serijska dinamika družbe je končno sintetični pojav popredmetene družbe. Čim bolj je človeška praksa določena po predmetnem sistemu, čim bolj se prilagaja in čim manj prerašča predmetno določenost, tem bolj postaja predmetni sistem univerzalen, medsebojne vezi ljudi pa šibkejše. Oba momenta drug drugega pogajata: enotnost predmetnega

sistema pogaja razvezanost ljudi, razvezanost ljudi pa je pogoj kompaktnejše in splošnejše totalizacije predmetnega reda. Produkt tega sta medsebojna osamljenost ljudi in vse večja skupna odvisnost od predmetne totalitete.

Zdi se, kot da bi se ljudje bistveno opredeljevali prav potom te vse izrazitejše pripadnosti skupni predmetni osnovi (ekonomski bazi, okolju itd.). S tem, ko postaneta skupna pripadnost in medsebojna izoliranost prevladujoči značilnosti neke družbe, dobi tudi posameznik predvsem zunanjo določenost. Individualne razlike stopijo v ozadje, saj so tudi funkcionalno drugotnega pomena. Skupna pripadnost neki abstraktni splošnosti (vsak sistem – pravni ali gospodarski – je v nasprotju z organizacijo neka abstraktna splošnost), jim daje precej enako posamezno opredelitev. Abstrakcija organizma v sistem, v večjo enotnost, ustvarja nivelizacijo posameznika. Kot vnanje determinirani postanejo posamezniki samo primerki neke splošnosti, med seboj pa so več ali manj istovetni. Tako tvorijo serijo, ki je konkretizacija absolutne splošnosti. Totaliteta predmetnega sveta se aktualizira v serijskem nizu in dobi obliko verižne reakcije. Posameznik postane v popredmeteni družbi moralist, saj pade nujno v protislovje: odgovoren za nič (kot osamljeni posameznik, popolnoma odvisen od splošnosti) in hkrati odgovoren za vse (po isti logiki, namreč kot predstavnik te splošnosti).

Ta moralna razvezanost, pogojena z verižno aktivnostjo, ki je najpogosteje predmet zahodne misli, je najbolj plastična manifestacija absurdnosti in dekadence popredmetene družbe. Ne da bi odkril ozadje takšnega stanja, označuje W. Martini to situacijo kot skrajno nesigurnost, ki izvira iz plebiscitarne demokracije (glej: *Das Ende aller Sicherheit*). Ta je pravzaprav čisto serijska volilna množica, v kateri ima po Le Bonnu 40 akademikov ravno toliko pojma o politiki kot 40 vodonoscev. Vsi so državljani in so kot pripadniki istega sistema med seboj istovetni, ne samo pravno ali teoretično, ampak tudi praktično po svoji nekvalificiranosti. Nemoč posameznikov, njih medsebojna osamljenost ter

skupna vnanja določenost po sistemu, ustvarja tipično serialno združbo, ki funkcionira po verižnem procesu. Ta Stimmungs-demokratie je po W. Martiniju skrajna nesigurnost našega časa, saj lahko majhen sunek povzroči neskončen plaz posledic.

Materialna baza se je z nenehno smotrno dejavnostjo sinhronizirala in zaokrožila v sebi. Brezvezje posameznikov in njih skupna odvisnost od totalitete, ki pa je hkrati iracionalna in anonimna in ki se aktualizira v verižnih reakcijah nešteti posameznikov, je končni produkt popredmetene družbe.

Skrajna labilnost te po predmetnem sistemu determinirane družbe je v tem, da je nenehno izpostavljena totalnim zlorabam neresničnih socialnih integracij in ideologij, ki so njihovo orožje. Hitlerjev citat iz Mein Kampfa je plastičen primer takšne zlorabe: »Masovno združevanje je nujno zato, ker se pristaš mladega gibanja čuti **osamljenega**... Če stopa iz **utesnjenega** delovnega mesta na množično zborovanje in ima okoli sebe tisoče in tisoče ljudi **istega** prepričanja, **podleže** čudovitemu občutku tega, kar mi imenujemo **masovna sugestija**.« (Vse podčrtal R. V.). Pričujoč citat je silovito jasen dokument cinične zlorabe, ki jo omogoča serijska, po verižnem principu učinkujoča družba.

Perspektive

Z uresničevanjem upravljanja dokončno izginja lastniška civilizacija. Dilema lastništvo – nelastništvo odhaja iz zgodovine, namesto nje pa se odpira nova dilema, ki jo poraja upravljanje: popredmetena ali integrirana družba.

Upravljanje je oblika dejavnosti, ki dopušča obe možnosti: zaradi svoje demokratičnosti, ki izključuje sleherno avtonomijo, omogoča upravljanje polno uresničevanje sodelovanja, zaradi svoje funkcionalnosti pa pomeni optimalno obliko vodenja sodobne proizvodnje. Bistveno za nadaljnji razvoj je preraščanje upravljanja v višjo delovno skupnost,

če pa bo upravljanje ostalo samo oblika dejavnosti neke človeške družbe, se bo sprevrglo v operativno tehniko proizvodjanja. V obeh primerih bo sicer realiziralo princip sodelovanja in funkcionalnosti, vendar v bistveno drugačnem razmerju. Medtem ko upravljanje v socialno realiziranem delu pomeni smotrno urejevanje sredstev, ki so le funkcija združevanja posameznikov v delovno skupnost, pa pomeni upravljanje v čisto ekonomizirani proizvodnji poslovno tehniko, ki ljudi smotrno vključuje v proizvodni proces. V prvem primeru je upravljanje le delovna metoda, osmišljena z združevanjem posameznikov v skupnost, v drugem pa se pretvarja v mehanizem manipuliranja, v katerem je proces proizvodjanja edina realna vez med ljudmi. Upravljanje kot organizacijska oblika ima torej možnost preraščanja v delovno skupnost ali pa degradacije v proizvodni mehanizem. V prvem primeru pomeni le opredmetenje medosebnih odnosov, ki sami za sebe tvorijo le labilno nihanje razpoloženj, v drugem primeru pa pomeni popolno popredmetenost medosebnih odnosov in popolno medosebno razvezanost ljudi ter njihovo posamično vezanost na sistem proizvodjanja. Nastaja organizacija brez skupnosti, temelječa na enotnosti materialnega sveta. Organizacija brez skupnosti pa je vedno brezdušni subjekt ali pa obstoječi predmetni svet.

Za nas Slovence ni nemišljiva na gospodarstvu temelječa delovna skupnost. Bili smo nedržavotvorno ljudstvo. Niso nas povezovalе državne in gospodarske institucije, saj smo bili brez nacionalne države in brez nacionalnega gospodarstva. V tem smislu smo bili resnično narod proletarcev, neodtujen in nelegaliziran. Naša eksistenca ni temeljila na legaliteti, pač pa na moraliteti. Povezovali smo se preko ljudskih družbenih organizacij v sublimirano kulturno skupnost, ki je doživela svojo prvo realizacijo v borbeni in revolucionarni tovarišiji. To je bil vrhunski domet in hkrati prelom: na goli medosebnosti temelječa narodna skupnost se je začela predmetiti z oboroževanjem in kasneje z nacionalizacije države in gospodarstva. Revolucionarna skupnost se je institucionalizirala in s tem objektivizirala subjektivni svet revolucionarne to-

varišije. Moraliteta je prehajala v legaliteto. Nastaja kriza, ki je rezultat pozitivnih, pa tudi negativnih zgodovinskih premis. Po eni plati se je odkrila vsa nebogljenost človeka, vzgojenega v čisti, moralni, neopredmeteni in v tem smislu abstraktni človeški skupnosti. Ta nebogljenost, ki se pričuje hkrati s popolno ujetostjo v svetu sredstev in z nezadržano željo po prilaščanju predmetnega sveta, vodi v popolno popredmetenje doslej neopredmetene skupnosti. Po drugi plati pa razkroj moralne skupnosti v popredmetenem svetu poraja eksistenčno nezadoščenost in nevzdržno odsotnost smisla, ki vzbuja odpor do popredmetene družbe.

V tej situaciji se oblikuje samoupravljanje kot tip organizacije, ki s svojo funkcionalnostjo in možnostjo univerzalnega sodelovanja pomeni dejansko možnost razrešitve in hkratno negacijo neopredmetene skupnosti in nesocializirane proizvodnje.

S tega vidika je hiranje družbenih organizacij naraven in pozitiven pojav, saj je eksistenca neproduktivnih skupnosti spričo obstoja nacionalne proizvodnje samo še nefunkcionalen, romantičen anahronizem, ki ga pričuje sodobna slovenska kultura.

Ta proces hiranja družbenih organizacij pa je smiseln le tedaj, če se hkrati razkrajajo zgolj po ekonomiji določen proizvodni sistem in preraščajo v delovno skupnost proizvajalcev. Samo socializacija dela, samo preoblikovanje delovnega mesta v univerzalno socialno funkcijo in s tem preoblikovanje proizvodnega sistema v obče človeško skupnost, lahko prepreči popredmetenje celotne družbe in pogaja proces uresničevanja svobodnega dela, v katerem bo človek svojo svojskost uresničeval ne samo s produciranjem predmetov, ampak tudi s »produciranjem« človeške družbe.

Osvoboditev dela kot socializacija proizvodnje je z upravljanjem našla neutopično perspektivo, saj ne zanika tehnične osnove družbe, ampak omogoča preraščanje tehnicizma v pozitivno človeško skupnost.



Sedmi spis

Sociološka problematika gospodarskih organizacij

Splošni pojmi socialistične družbe, zapisani v različnih dokumentih, so več ali manj znani. Neznana pa so danes pojmovanja tistih ljudi, ki uresničujejo splošne sheme socializma v konkretnih situacijah. Včasih se nam je zdelo raziskovanje v tej smeri nezanimivo in mislim, da ne brez razloga. V kolikor so bili ali pa so še vedno »ljudje prakse« zgoj realizatorji splošnih shem, so bili (in so še vedno) uradniki revolucije, torej tista zvrst praktikov, ki so dobili folklorno označbo »aktivisti«.

Aktivizem je tiste vrste kvazi dinamika, ki sprevača dogajanje v izvajanje, razgovor v poslušanje, življenje v učno uro. Vsakodnevno življenje je le bolj ali manj posrečena realizacija teoretičnih zamisli. V takšni dinamiki je vsakodnevno življenje prazno, praktičnega, konkretnega življenja pa kratko in malo ni, saj je empirija reducirana v izvrševanje

nalog. Prazni so seveda tudi ljudje, ki pristajajo na aktivističen način dela. Miselni portret takšnih ljudi bi bil več kot nezanimiv.

Danes se dogajanje – sicer neskladno – vendar dokaj vztrajno seli v konkretnije plasti družbe. Vedno večja samostojnost gospodarskih organizacij razkrajja uredniško vodenje podjetij, vnaša v delo dinamiko, potrebo po osebni kulturi, predvsem pa izvirna stališča, porajajoča se v samostojni praksi.

Vodilni ljudje niso več samo čuvarji zakonitosti in vzdrževalci hišnega reda v podjetjih, ampak postajajo vse bolj aktivni organizatorji in usklajevalci človeških prizadevanj. Zdi se, kot da bi tok modrosti spremenil smer. Čim nižje se spuščamo, tem bolj izvirne so presoje ljudi; da bom točen: morda manj sistematične, prav gotovo pa bolj polne in bolj prepričljive.

Ta preusmeritev vede v preusmeritev teoretičnega dela. Kdor je pred leti poznal knjige in citate, je lahko razumel tudi prakso. Danes to ne velja več. »Filozofi« smo zato prisiljeni, da bolj fenomenološko in manj avtoritativno iščemo vire naših razmišljanj, kar pa seveda še ne pomeni, da bomo spoznanja nabirali podobno kot etnografi svoje blago.

V nadaljevanju bom podal pregled stališč, ki so jih zavzeli slušatelji Višje kadrovske šole v Kranju do osnovnih problemov naše družbe, hkrati pa bom nanje navezoval svoja razmišljanja.¹

-
1. Vir za obravnavo stališč so seminarske naloge, ki so jih slušatelji Višje kadrovske šole napravili v okviru seminarja za sociologijo dela. Vprašanja so bila tale:
 1. Kakšno vlogo ima delo v človekovem življenju?
 2. Kaj pomeni za vas osvoboditev človekovega dela in kako si to predstavljate (nasploh in v okviru vašega podjetja)?
 3. Kaj pojmuje pod produktivnim in neproduktivnim delom?
 4. Kakšne izboljšave pričakujete od nagrajevanja po učinku?
 5. Ali nagrajevanje po učinku osvobaja človekovo delo? Če – v čem, če ne – zaradi česa ne?
 6. Kaj je po vašem mnenju birokracija in kako učinkuje na življenje korektiva?
 7. Kakšno vlogo naj ima vodstveni kader podjetja v pogojih samoupravljanja: katere funkcije mu ostanejo in katere odpadejo?
 8. Kaj najbolj pospešuje aktivizacijo delavcev v samoupravljanju in kaj jo najbolj ovira?

Življenjski pomen dela

Na prvo vprašanje: Kakšno vlogo ima delo v človekovem življenju?, so slušatelji VKŠ odgovarjali takole:

- z delom človek osebno raste (intelektualno, moralno, kulturno)
44 slušateljev
- z delom proizvajamo uporabne dobrine
27 slušateljev
- v delu se ljudje združujejo med seboj
25 slušateljev

9. Kakšna je po vašem mnenju zveza med človekovim (službenim) delom in »prostim časom«? Ali vplivata drug na drugega? Če – v čem, če ne – zakaj ne?

10. Opišite delovno situacijo, v kateri boste lahko rekli: svobodno delam!

Namen te naloge je bil, da bi slušatelji že v začetku seminarja zavzeli stališča do osnovnih problemov, ki sem jih kasneje obravnaval v seminarju in bi na ta način aktivneje, pa bolj prizadevno sodelovali pri predavanjih.

Sestav slušateljev:

- po spolu:

moškega spola 45 slušateljev

ženskega spola 12 slušateljev

- po starosti:

29 let 4 slušatelji

30–40 let 33 slušateljev

40–50 let 20 slušateljev

- položaj v podjetju:

vodje kadrovskih služb oziroma kadroviki 21 slušateljev

sekretarji podjetij 13 slušateljev

vodje izobraževalnih centrov v podjetjih oz. instruktorji 11 slušateljev

na različnih položajih 12 slušateljev

Skupaj 57 slušateljev

44 slušateljev (več kot 3/4 slušateljev) je iz industrijskih gospodarskih organizacij, od tega največ iz kovinske (14) in tekstilne (7) stroke.

Obdelava podatkov: ker so odgovori slušateljev na posamezna vprašanja precej obsežni, je nemogoče celoten odgovor klasificirati pod eno samo kategorijo. Zato je odgovor registriran glede na vsako temeljno stališče, ki ga vsebuje. Numeracijska enota je torej misel, ne pa celoten odgovor, zato število registriranih stališč ne sovпада s številom slušateljev, kar je v našem primeru povsem dopustno, saj nas zanima le, kaj slušatelji mislijo, ne pa – kdo **misli** tako in **kdo** drugače.

- delo je osnova družbe, vir civilizacije
13 slušateljev
- z delom se posameznik osebno uveljavlja
11 slušateljev
- delo omogoča človekov biološki obstoj
10 slušateljev

Pomen dela za osebno rast človeka je nenavadno močno poudarjen. Personalna funkcija dela je skoraj enkrat močnejše poudarjena kot ekonomska. To je seveda posledica poklicne usmerjenosti slušateljev, ki opravljajo v podjetju predvsem personalne, ne pa ekonomske oziroma tehnične posle.

Vendar ne manjka čisto ekonomističnih odgovorov, čeprav so zelo redki (srečamo jih 2-krat). Za primer navajam tekst: »Vloga dela je v pridobivanju sredstev, ki jih človek potrebuje za svoje življenje. Temeljna potreba so materialne dobrine. Delo je smotrna dejavnost med človekom in naravo. Umski in telesni naporji so usmerjeni za zagotovitev določenih materialnih dobrin.« Celotni pomen dela je zožen na proizvodnjo dobrin.

Kulturniško pojmovanje dela je ekonomističnemu diametralno nasprotno, vendar ga v povsem čisti obliki pri slušateljih ne srečujemo. Najbolj avtentično kulturniško pojmovanje dela najdemo v naslednjem tekstu: »Delo ima v človeškem življenju najpomembnejšo vlogo. Je velikega vzgojnega pomena za vsakega posameznega človeka, poleg tega pa ima svojo socialno vrednost. Delo plemeniti človeka, razvija njegovo duševnost in značaj. Bistvena človekova potreba je potreba po delu. Delo je zadovoljevanje bioloških potreb (nekulturniški element - op. R. V.). Delo dviga miselnost in gradi civilizacijo.«

Seveda pa so ekstremno ekonomistična kot tudi ekstremno kulturniška pojmovanja dela zelo redka. To, kar v odgovorih slušateljev najpogosteje srečamo, je simbioza ekonomizma in personalizma. Večina slušateljev

poudarja, da »je delo smotrna proizvodna dejavnost, v kateri so človekovi umski in fizični naporji usmerjeni na pridobivanje za obstoj in razvoj potrebnih materialnih dobrin. V tej proizvodni dejavnosti se istočasno formira človekova osebnost.« Skratka: z delom zadovoljujem svoje potrošniške potrebe, hkrati pa tudi razvijam svoje osebne sposobnosti.

Tovrstne formulacije so najpogostejše. Za ilustracijo še dve krajši: »Zavestno organizirano in s konstruktivnimi mislimi oplojeno delo dejansko ločuje človeka od živali. Poleg tega (podč. R. V.) pa, z rezultati svojega dela pridobiva dobrine za svoje življenje in kulturno rast.« Druga: delo daje človeku možnost »razvoja njegovih sposobnosti. Pri delu sprošča človek svojo energijo. Nad izvršenim delom ima človek zadovoljstvo in zadoščenje za vloženi napor, kar mu kot osebi daje veljavo in enakopravnost. **Obenem** (podč. R. V.) mu je delo tudi vir dohodkov, ki jih rabi za svoje potrebe in za potrebe družine.«

Tipično za slušatelje je dvojno pojmovanje dela: personalistično in ekonomistično.²

Izraz je sedanje situacije dela in zgodovinskih komponent, ki jo tvorijo. Izrazito nedržavna in neekonomska narodna skupnost, ki je temeljila na moralni angažiranosti, še vedno vzdržuje kulturniško doživetje dela, ki je vir osebne vrednosti človeka. To je tipično doživetje »naroda proletarca«, katerega edino življenjsko bogastvo je bila njegova lastna moralna dejavnost. Druga, ekonomistična teza je izraz evropeizacije emancipirane naroda, ki je še vedno v polnem razmahu. Enotne delovne situacije, pa tudi enotne eksistence naša družba še ni uresničila; dualizem je zanj značilen. Prav gotovo pa je ta dualizem že velik napredek glede na etatistični monizem, za katerega je delo samo **dolžnost** in žrtev za višje, v prihodnosti zastrte, delujočemu posamezniku pa tuje cilje.

2. V podrobno analizo tekstov se na tem mestu ne bom spuščal. Pokazala pa bi poleg simbioze personalizma in ekonomizma, ki je značilna za gornje tri odgovore, tudi precejšnje razlike. Tako je prvi tekst povsem formalen, v drugem tekstu srečujemo substančno pojmovanje dela, v tretjem pa že izrazito funkcionalno in pragmatično oziroma egocentrično, česar v predhodnem tekstu ne zasledimo.

Nasprotno, vsi teksti izražajo izrazito intimen, ne pa brezoseben odnos do dela. Delo ni več apriorni moralni imperativ, ampak življenjski regulator, ni obulus, ki ga dolgujem zgodovini, ampak posrečen in dokaj vsesplošen instrument za usmerjanje mojega življenja. Liberalno doživetje dela dominira nad birokratskim, pa je prav zato lahko dualistično, pluralistično ali pa pluralistično. Ko delo postane moj instrument, tedaj lahko z njim manipuliram kot z ostalimi predmeti. Uporabljam ga v različne svrhe, podobno kot avtomobil, ki mi služi za poslovne, reprezentančne-rekreacijske in druge namene. Tako kot je sleherno sredstvo uporabno za različne namene, tako je nujno sleherna teorija ali sleherno pojmovanje dejavnosti kot »sredstva za« (osebno rast, medsebojno navezovanje, produkcijo dobrin itd.) realizacijo tega ali onega smotra tudi večsmiselno. Instrumentalizem in pluralizem sovpadata v pragmatičnem obravnavanju dogajanja.

Največkrat in v najbolj pogosti zvezi navajajo slušatelji personalno in ekonomsko funkcijo dela.

S personalizmom je močno poudarjeno osebno razmerje slušateljev do dela, ki ga znova omogoča proces podružabljanja in deetatizacije dela.

Delo se je toliko demokratiziralo, da ljudje niso več samo transmissije centralističnih impulzov, ampak sami vlagajo v delo svoj življenjski sok. S tem delo ponovno postane osebno doživetje ljudi, iz njega pa izvira tako vsesplošno personalistično vrednotenje dela kot bistvenega procesa za osebno dozorevanje slehernika.

Nihče od slušateljev ne daje več fiktivno ideološkega odgovora na vprašanje o vlogi človeškega dela ne glede na to, ali poudarja njegovo osebno, ekonomsko, družbeno ali pa drugo funkcijo.

Slušatelji, ki poudarjajo ekonomsko vlogo dela, ne govore več o neki nebulozni ekonomiji dela, o neki abstraktni produkciji vrednosti, ampak o zadovoljevanju osebnih, pa tudi skupnih materialnih in duhovnih potreb. Demokratizacija v delitvi presežnega dela se manifestira

tudi že teoretsko. Prav tako očitno je neabstraktno pojmovanje družbene funkcije dela. Slušatelji kar 25-krat omenjajo misel, da delo združuje ljudi. To je seveda zelo konkretno pojmovanje socialne funkcije dela, kot vsakodnevnega neinstitucionalnega integracijskega procesa. Znatno manj omenjajo slušatelji družbeno politično funkcijo dela (samo 13-krat), toda še v tem primeru gre večinoma za kulturno zgodovinsko, ne pa za politično pojmovanje dela. Delo jim je predvsem osnova civilizacije in napredka, nikakor pa ne državljanska dolžnost, brez katere menda ni mogoča zgodovina. Z delom torej ne gradimo veličastne piramide neke zgodovinske epohe, nič več politične veličine naše dobe, ampak vzdržujemo nenehni proces združevanja ljudi. Za etatistično in birokratsko organizirano delo je takšna trditev naravnost nepojmljiva, doživetje pa povsem nemogoče. V njenem okviru obstoji samo koncentracija delovne sile okoli historičnega subjekta, medtem ko medsebojnega navezovanja ljudi v delovnem procesu ne pozna.

S tem smo prišli do tiste meje, preko katere večina slušateljev s svojimi pojmovanji ne seže. Omejitev je seveda praktična in izvira iz situacije dela, ki jo današnji razvoj naše družbe omogoča.

Večina slušateljev namreč ugotavlja, da je delo pomembno za osebni razvoj, poleg tega za produkcijo potrebnih dobrin, pa tudi kot združevalen proces. To dvojno, trojno ali polivalentno dožemanje dela nikakor ni samo posledica teoretično neizpiljenega izražanja, ampak predvsem objektivni izraz povsem določene zgodovinske delovne situacije, ki dominira danes pri nas.

Če ugotavljam raznovrstne funkcije dela, če jih sploh lahko doživljam kot vzporedne, med seboj indiferentne karakteristike dela, ne pa kot enoten (skladen ali protisloven) proces, tedaj gre dejansko za delovno situacijo, ki meni samemu omogoča neko indiferentnost, neko distanco do dela. Ta distanca še zdaleč ni istovetna z distanco do dela, ki jo čutim in bivam v etatistični delovni situaciji. V tej je delo povsem vnanji, meni tuj in sovražen proces – realizacija nekega apriorističnega

družbenega reda. Danes pa postaja delo realna dimenzija mojega bivanja in ni več železni sistem abstraktne zgodovine. V etatizmu je delo sredstvo pollaščenja in odtujevanja delovne sile slehernega delavca v absolutni monstrem absolutne zgodovine. Delo me objektivira v gradbeni element veličastne palače zgodovinskega prostora, ki si jo gradi historični subjekt. Situacija, ki jo živimo, je skoraj obratna: delo me ne objektivira več, sam se objektiviram z delom. Namesto zaslužjenosti nastopa odtujitev, torej samozaslužjevanje, ki pa ima v svoji izhodiščni fazi drugačno, bolj optimistično podobo. Ta se skriva v geslu: doslej sem bil objekt dela, odslej sem subjekt dela. Delo imam, to pomeni, da je »za mene«; s tem postane konkreten na mene intimno vezan proces, ki mi vzbuja samopotrditve in samozadovoljstvo.

V tej antibirokratski, liberalni delovni situaciji, v kateri se vedno bolj uveljavljam kot subjekt dela, je vir svojevrstne indiferentnosti do dela.

Kot subjekt delo IMAM. Delo je samo instrument oziroma sredstvo za zadovoljitev mojih personalnih, ekonomskih, socialnih, bioloških potreb. Ker je samo instrument, lahko z njim poljubno manipuliram, uporabljam večje ali manjše doze »dela«, svoje »delo« bolj ali manj intenziviram, delam, kadar se mi izplača, in markiram, kadar se mi ne (glede na osebne, socialne ali ekonomske interese). Vse zato, ker »delo« imam, ker sem potrošnik lastnega dela in z njim zadovoljujem najraznovrstnejše potrebe.

Takšno delo seveda zame še ni nujnost, pa tudi za družbo ne. Na takšno delo sem sicer navezan (že zato, ker ni več suženjsko), nisem pa vezan nanj. Delo še ni potreba, ampak sredstvo za zadovoljevanje potreb. Kaj to pomeni? Predvsem, da kot subjekt dela parcialno afirmiram samega sebe preko dela. Delo objektiviziram v instrument zadovoljevanja lastnih potreb. S to instrumentalizacijo dela ustvarjam poljuben odnos med seboj in delom, ki mi po eni strani omogoči, da razpolagam z delom, da postanem subjekt dela, po drugi strani pa mi onemogoči, da bi sam bil delo, da bi delo neposredno bival, živel. Kot subjekt dela se torej

odtujujem lastnemu delu, prav tako kot me odtuja tudi suženjsko delo. S tem, da delo degradiram na sredstvo za zadovoljevanje parcialnih potreb, se odtujujem delu na najbolj avtentičen – svoboden – način. Delu se odtujujem kot subjekt dela, s tem dezintegriram svojo osebnost, saj z delom kot sredstvom ne morem več izpolniti sebe kot celote, pač pa le posamezne potrebe, in še te posredno. Delovno dogajanje degradiram v operativno poseganje, s katerim krpam lastno eksistenčno nezadoščenost v tej ali drugi smeri, ne da bi s tem integriral svojo eksistenco. Ta je frustrirana zaradi neeksistenčnega dela. Liberalizem torej ne negira posledic delitve dela, ampak jih prav v subjektivni plasti postulira kot svoj avtentični cilj. Liberalistični subjekt se odpove bivanju v delu in s tem onemogoča osebnostno delo in delovno osebnost. Poraja neosebno, proizvodno delo, ki je sredstvo za zadovoljevanje parcialnih smotrov, in nedelovno potrošniško osebnost, ki od dela nima nič, zato pa delovno ničevost kompenzira s konzumentskim ničanjem. V tem je eksistenčna razlika med umetniškim (neliberalnim) in proizvodnim delom. Umetnik biva svoje delo in je delo, liberalec pa je subjekt svojega dela. V kolikor umetnik postaja liberalec, je jalov umetnik, v kolikor pa proizvodni delavec »daje sebe v delo«, postaja umetnik. Meje med obema se funkcionalno brišejo, čeprav institucionalno ostajajo.

Nevezanost na lastno delo, poljuben odnos subjekta do dela, je tipična karakteristika liberalizirane delovne situacije v naši družbi in Arhimedova točka tehnokracije, ki ji sicer lepimo vsemogoče fenotipske karakteristike.

Z ozirom na našo neposredno preteklost je ta bistven napredek, saj je negirala grobo oblastniško voljo (silo) z delovno samovoljo (s poljubnim odnosom do dela). Tehnokrat se ne polašča ljudi niti tehničnih sredstev. Ljudje in sredstva so skupna božja ali zgodovinska – vsekakor pa brezosebna in anonimna vrednota.

Ta brezosebnost šele omogoča moj zaseben odnos do dela, mojo poljubnost do dela, ki jo realiziram s svobodno izbiro poklica oziroma delov-

nega mesta. Svobodna izbira »dela« pomeni, da kot subjekt razpolagam s svojo delovno silo in da sem kot tak tudi legaliziran: imam pravico na svobodno izbiro dela, na svobodno izbiro dobrin, ki mi pripadajo po delu. V svobodni izbiri je potrditev moje subjektivnosti, hkrati pa degradacija dela v sredstvo moje subjektivne svobode. Ker je svoboda v svobodni izbiri danih, že fiksiiranih delovnih mest, teamov ali produktov, je seveda to tipično potrošniška svoboda, svoboda potrošnje.

Toda če anonimna delovna situacija omogoča svobodno izbiro, z njo pa zasebni odnos do dela, pa po drugi plati nujno predpostavlja neko vezanost. Brezosebnost tehnokratske situacije dela likvidira osebno odvisnost delavcev, ki je značilna za birokratsko delovno situacijo. Toda družba in delo bi bila kratkomalo neeksistentna, če bi bila zgolj brezosebna, to pomeni: če bi temeljila zgolj na odsotnosti. Osebna odsotnost je mogoča le zato, ker obstoji brezosebna prisotnost sistema samih stvari, nek strikten poslovni red, ki ga običajno imenujemo ekonomski sistem. Ta ruši birokracijo s tem, da vzpostavlja brezosebni mehanizem, v katerem je osebna odvisnost izključena in nadomeščena s sistemom samih stvari, ekonomskim sistemom.

Tako se zaokrožuje tehnokratsko liberalna delovna situacija v ekonomizirane delovne odnose. Medosebnost delavcev je brezosebna. Če ne bi bili liberalni delovni odnosi ekonomizirani, bi dobesedno degenerirala v igro. Ekonomski interesi so edini povezovalni motiv, ki daje liberalnim delovnim odnosom vsaj relativno stabilnost. Brez njih bi bilo delo igra, ki se poljubno začne in prekine. Liberalizem brez ekonomskih interesov jemlje delu sleherni socialni pomen in kot igrivo delo ne pomeni združevalnega procesa, ampak le improviziran dogovor. Zato poljuben odnos do lastnega dela, realiziran s svobodno izbiro, postulira absolutni predmetni mehanizem, ki ga tehnokracija ne želi, pa tudi ne more rušiti, ker je pogoj liberalne svobode. Okrog teh dveh osnovnih determinant (subjektivne poljubnosti in objektivnega anonimnega mehanizma stvari) se spletajo delovni odnosi.

Kot je delo za delavca sredstvo eksistence, tako je tudi delo med delavci komunikacijsko sredstvo. Posameznikova poljubnost do dela oblikuje tudi poljubne odnose med sodelavci. V tej relativizaciji medosebnih odnosov je najtežja posledica tehnokratske delovne situacije. Intenzivno rahljanje delovnih odnosov ustvarja stihijo, ki ogroža tudi ekonomski sistem oziroma anonimni predmetni mehanizem. Cenzura v obliki administrativnih posegov je neogibna.

Dokaj plastično ilustrira tehnokratski relativizem v delovnih odnosih naslednji tekst: »Delo pa tudi združuje posameznike v skupine, kar je povezano tudi z večjimi potrebami za dobrinami, ki so povezane z vloženim trudom v določeno opravljeno delo. Z delom človek pridobiva sredstva za svoj obstoj in s tem dobi njegovo življenje določen cilj oziroma smoter.«

Delo je sredstvo za življenje, življenje pa konsumacija, torej subjektivna svoboda ničanja danosti.

Pridobivanje dobrin je dominantni smoter delovnih odnosov. Delo je zrelativizirano v ekonomskih interesih (materialnih ali duhovnih). Sodelavci se ne združujejo v delu, ampak improvizirajo delovno skupnost, da bi dosegli neke ekonomske interese. Delo je sredstvo ekonomskega komuniciranja, poslovna nujnost. Če ekonomski interesi niso realizirani ali pa se ne dajo realizirati, so delovni odnosi nesmotrni. Tako oblikuje posloven odnos do dela konjunkturne delovne skupine, ki so podvržene nenehni oscilaciji anonimnega tržišča. So do tiste mere labilne, da nujno potrebujejo vnanje posege v obliki prisilne uprave.

Socialni vakuum interesnih grupacij povzroča obnavljanje političnega pritiska. Birokratizem in tehnokratizem sta dvojčka skupne, liberalne delovne situacije.

Kakšen je liberalni odnos do dela in kakšne so posledice, sem v glavnih obrisih začrtal. Toda kako je sploh mogoč, je dopolnilno vprašanje. Delo je nenehno snovanje, živo dogajanje. Ali ga tedaj sploh lahko imamo?

Ali smo lahko subjekti procesa, ki nas pogaja v celotni naši eksistenci? Ali je mogoč takšen paradoks? Marxov odgovor bi bil negativen. Z delom ni mogoče manipulirati. Dela se ne da prodajati niti kupovati. To pomeni, da ne moremo biti subjekti dela, da liberalen odnos do dela ni mogoč. In vendar smo opisali liberalno delovno situacijo, ki omogoča subjekt dela in odnos imetja ali celo razpolaganje z delom. Vendar smo hkrati ugotovili, da subjekt in imetje razkrajata delovno dogajanje v poljubno aktivnost, ki sovpada z igro. Samo vezanost te zasebne aktivitete na predmetni sistem (ekonomski mehanizem) ga vsaj navidezno omogoča. V tem pa je tudi odgovor na zgornje vprašanje. Liberalna delovna situacija je mogoča zato, ker obstoji opredmeteno delo. Z živim delom ni mogoče razpolagati; ne da se ga niti prodati niti kupiti niti imeti niti biti njegov subjekt. Imeti delo pomeni torej imeti opredmeteno delo, t. j. izdelek oziroma delovno mesto. Te lahko imam, se jih celo lahko polaščam in ustvarjam videz, da imam delo kot dogajanje.

Navidezno imetje dela kot procesa je služba (posel, job). Bistvo službe (posla) je vzdrževanje delovnega mesta, torej nenehna reprodukcija že opredmetenega dela. Služba dopušča liberalen odnos imetja. Vzdrževanje nekega delovnega mesta lahko monopoliziram, službo lahko imam. Toda v tem je ironija liberalizma. Posla ne delam, ampak ga opravljam. Tam, kjer naj bi bil subjekt delovne situacije, sem dejansko sredstvo (delovna sila; amorfna aktiviteta) za rekreacije opredmetenega dela. Mrtvo delo dominira nad živim.

Proizvodno delo je v veliki meri reproduktivno, vzdrževalno delo; zato tudi omogoča poljuben liberalni odnos subjekta. Seveda je ta poljubnost formalna, saj se omejuje na delovno intenzivnost, na delovni čas, ne pa na vsebino dela. Ta je popolnoma determinirana in diktirana z naravo delovnega mesta.

V kolikor pa posel prerašča v delo, liberalen (poljuben) odnos do dela ni več mogoč. V delu, ki je živo dogajanje, sem neposredno udeležen, odnos imetja (s tem pa tudi alternativa: subjekt ali objekt dela) odpade.

Polaščanje in manipuliranje je nesmiselna jalova igra tisti hip, ko sem v delu. Izpolnitev doživljam s tem, da bivam delo in nimam več potrebe, da bi se z opredmetenim delom uveljavljal.

Čeprav je posel (služba) še vedno dominantni element proizvodnega dela, pa ga ta nenehno negira, saj bi bilo sicer čisto neproizvodno delo. Preseganje posla pomeni ukinjanje poljubnega odnosa in neposredno istovetenje delavca z delovnim procesom. Eden izmed slušateljev izpoveduje situacijo takole: »Človeka si danes že ne moremo zamisliti, a da pri tem ne omenjamo tudi njegovo delo; se pravi, da pojem dela in pojem človeka že težko ločujemo, se pravi, da sta ta dva pojma težko ločljiva oziroma tesno vezana.« Tekst priča o doživetju, ki je po eni plati nepopustljivo, po drugi pa še nesposobno racionalnega izraza.

Institucionalni okvir tehnokratske situacije dela nenehno prebija živ proces dela. Umetnost ga presega v največji meri, zato je tudi izrazito antiliberalna in revolucionarna. Umetnost ni posel, ampak posvetitev. V umetnosti delo ni več instrument osebnega razvoja niti sredstvo za zadovoljevanje potreb niti produkcija uporabnih, od obstoječe družbe priznanih dobrin.

Tehnokrat še ima ali nima (dosti) dela. Z delom lahko preizkuša ali razvija svoje sposobnosti in s tem delo pretvarja v nekakšne duhovne vaje. Njegovo delo je lahko bolj ali manj uspešno (konjunktorno). V neštetihih inačicah ohranja poljuben odnos do dela (posla), hkrati pa nikoli ne spreminja delovnega mesta ali celo sistema delovnih mest. Njegova dejavnost poteka pod geslom aktivne prilagoditve, ki zelo točno označuje tehnokratsko-liberalno delovno situacijo, za razliko od pasivne prilagoditve, značilne za birokratsko delovno situacijo.

Umetniku ta liberalna svoboda ni dana. To pa ne pomeni, da je vključen v neko vnanje siljenje. Nasprotno: vsak vnanji pritisk sprevrže umetniško delo v proizvodnjo neumetnosti. Nužen neliberalen odnos do dela je pogoj umetništva. Umetnost je, če je intenzivna integracija vseh elementov. Zato ne govorimo o umetniški dejavnosti, čeprav

govorimo o politični, poslovni, službeni dejavnosti ali celo kulturni (institucionalizirani) dejavnosti. Umetnost ni služba, ni rekreacija delovnega mesta, ni institucionalizirana. Če je umetnost, je tudi revolucionarna, to pomeni, da presega sleherni sistem delovnih mest, kljub temu pa je skrajno disciplinirana (vsebinsko) dejavnost. Značilno je tudi, da umetnostnih izdelkov ni. So samo umetniška dela. Čim se umetnik ekonomizira, postane producent (film).

To doživetje umetniške delovne situacije seveda ni »profesionalni« privilegij, pa tudi tip tega delovnega procesa ni omejen samo na umetnost. O tem nam priča naslednji tekst: »Delo človeka presnavlja, ga vzgaja in preoblikuje. To, kar človek dela, je dajanje samega sebe, a končni rezultat dela obogati človeka z novimi idejami in skušnjami.« Človek se ne vzgaja, se ne presnavlja preko dela, ampak ga presnavlja delo prav zaradi tega, ker ne manipulira z delom, ampak se delu predaja.

Netehnokratska delovna situacija ni več polivalentna, ampak protislovnna (zato je delo trpljenje, ne samo naporna športna igra. Osmišljeno delo prerašča »trpljenje, ki je samoužitek«). Nasprotno pa posel ni integrativen proces, saj se omejuje na vzdrževanje delovnega mesta, ki je samo raznoterost pogojev. Posel je polivalenten.

Precej slušateljev presega tehnokratsko situacijo dela in namesto mnogoznačnosti dela očrtuje protislovnosti dela.

Protislovje med »mrtvim in živim« delom obravnava naslednji tekst: »Delo je v nekem smislu tudi element, ki človeka zaslužnjuje, po drugi strani pa je najbistvenejši element, ki vedno ohranja človeku svobodo.« Opredmeteno delo je nenehno predmet pollaščevalne igre, medtem ko živo delo lahko samo bivamo, ne moremo ga pa niti mi niti drugi posedovati. Zato »vedno ohranja človeško svobodo«.

Protislovje med fizičnim in umskim delom obravnava več tekstov. »Vloga dela čedalje bolj narašča, posebno v nadaljnjem razvoju, ko se umsko in fizično delo vedno bolj združujeta v eno samo celoto. Zato

prav sedaj lahko trdimo, da delo oblikuje človekovo osebnost ter da je delo edini in trajni proces združevanja ljudi.« Šele totalizacija vseh funkcij v delovnem procesu omogoča polno osebno integracijo človeka, s tem intenzivnejšo osebno rast in družbeno integracijo.

Seveda pa nasprotje: umsko – fizično delo ni bistveno za današnjo delitev dela. V osnovi tega navideznega nasprotja je delitev dela na ukazovalno – izvajalno, oziroma na ustvarjalno in mehansko. Ta razcep srečamo tako v »fizičnem« kot v »umskem« delu. Ta problem načena tekst drugega slušatelja: »Prav tako ima delo zelo različno vlogo z ozirom na družbeno ureditev in način organizacije. Težnja je, da **ustvarja in ostvarja sleherni človek** (podč. R. V.). Tedaj ima delo svoj pravi pomen in smisel, medtem ko ga nima takrat, kadar se ustvarja nekje centralizirano ali na vrhu, spodaj pa le ostvarja.« Protislovje ni več tehnično, pač pa socialno formulirano. Ni rešljivo z avtomatizacijo, ampak z demokratizacijo.

Osvoboditev človekovega dela

Vprašanje o življenjski vlogi dela nam je preko odgovorov omogočilo vpogled v protislovnost delovne situacije. Skozi mnenja slušateljev o življenjski funkciji dela smo poizkušali osvetliti današnjo delovno situacijo.

Z odgovori slušateljev na vprašanje: Kaj pomeni za vas osvoboditev človekovega dela in kako si to predstavljate (nasploh in v okviru podjetja), pa bomo poizkušali obdelati predvsem delovne aspiracije današnjega človeka. V kolikor so realne, postajajo sestavni del zgodovinske neogibnosti.

Osvoboditev dela je:

1. v aktivizaciji, soodločanju, participaciji
25 slušateljev
2. v svobodnem izboru poklica oziroma delovnega mesta
22 slušateljev

3. v ukinitvi lastnine
18 slušateljev
4. v veselju, zadovoljstvu z delom
10 slušateljev
5. v mehanizaciji, avtomatizaciji dela
9 slušateljev
6. v pravici do produktov svojega dela
8 slušateljev

Odgovori kažejo presenetljivo zrelost slušateljev. Velika večina vidi osvoboditev dela v socialni in personalni regulaciji dela (odgovori pod 1, 2, 3). Malo je slušateljev, ki menijo, da je osvoboditev dela predvsem tehnični oziroma ekonomski problem (odgovori pod 5, 6) in le eden od 57 slušateljev meni, da je osvoboditev dela izključno ekonomski problem: »Osvoboditev človekovega dela pomeni, da je delo, ki ga človek opravlja, družbi koristno, da je udeležen na ustvarjenem proizvodu in da je lastnik svojega proizvoda.« Osvoboditev dela je torej v tem, da postane sleherni proizvajalec lastnik svojih proizvodov. Ta občeljudski kapitalizem priča o neemancipirani težnji delavca, da bi postal duplikat kapitalista, torej lastnik – sicer ne več tujega – pač pa svojega dela. V tem je jedro mezdne miselnosti in njene negativne dinamike.

V tej neposredni obliki se mezdna misel le izjemno ponavlja. Pogosteje jo srečujemo v abstraktni, indirektni obliki: ideja o gospodovanju nad lastnim delom je projicirana v idejo o gospodovanju človeka nad naravo: »Ljudje so zainteresirani, da čim bolje in čim več proizvedejo. Uspehi na tem področju stopnjujejo svobodo posameznika in urejajo boljši materialni položaj. Človek bo vedno bolj postajal gospodar narave in svojega materialnega položaja.« Tekst sam izpričuje zvezo med idejo o gospodovanju nad naravo in gospodovanju nad opredmetenim delom. Ideja lastništva, predstavljena v brezrazredni okvir družbe, se nujno naturalizira v idejo o gospodovanju nad naravo. Ker pa je narava in concreto (torej za človeka) le opredmeteno delo in obdelana predme-

tnost, je seveda dejansko ozadje ideje o »gospostvu nad naravo« težnja po legaliziranju vsesplošne birokratske polastitve opredmetenega dela.

Večina slušateljev je prerasla neemancipirano idejo lastniške svobode: kar 18-krat se pojavlja ideja o ukinitvi kakršnega koli lastništva kot elementarni pogoj osvoboditve dela. Brez ukinitve lastništva ne bo izginil odnos podrejenosti, pa tudi realna participacija upravljavcev ni mogoča: »Družba privatnega ali državnega kapitalizma nujno zahteva kopičenje proizvodnih sredstev in lastnine v rokah manjšine, ki veže večino v mezdnem ali najemnem odnosu. Osvoboditev človekovega dela bi bila v tem, da se odpravijo lastninski odnosi in prenese odločanje in upravljanje nad sredstvi dela in delitvijo dohodkov na horizontalno raven v smislu integrirane kooperacije.« Zanimivo je, da večina slušateljev ne dela razlike (pa tudi ne poudarja istovetnosti) med lastniškimi in mezdnimi odnosi, vendar pa jih zelo dosledno povezuje. Lastninski odnosi de jure so mezdni odnosi de facto. Ti seveda izginjajo počasneje kot pravne forme. Eden od slušateljev pravi celo: »Akcijo za osvoboditev človekovega dela vodi organizirano zveza komunistov. Danes še ne moremo reči, da je že nastopila osvoboditev človekovega dela, ker delavec (umski in fizični) še vedno prodaja svoje delo. Popolna osvoboditev človeškega dela bo v komunizmu, t. j. v asociaciji neposredno združenih delavcev.« Dobesedno vzeti tekst pomeni, da bo osvoboditev dela neko definitivno stanje komunistične družbe, kar je seveda utopizem. To, kar pa je v tekstu pomembno, je zrelo spoznanje o tem, da je mezdna kupoprodaja delovne sile in s tem v zvezi prostituiranje delavca (čeprav anonimno, na tržišču) trdoživa realnost naše družbe.

Slušatelji pogosto poudarjajo, da osvoboditve dela ni v zadostitvi potrošnih potreb. V tem smislu pravi eden izmed slušateljev, da bo delo svobodno takrat, »kadar bo mogoče reči, da ne gre več samo za večji kos kruha; ampak da človek dela tisto, do česar čuti notranje zadovoljstvo, veselje, sposobnost, kadar bo uresničen cilj svobodne asociacije proizvajalcev, kadar ne bo več nikakega »komandiranja«, temveč samo

sodelovanje in integracija.« Svobodno delo ni več samo problem sitosti, torej potrošne zadostitve, ampak problem življenjske izpolnitve v delu.

Doslej smo očrtali mezdno-ekonomsko pojmovanje dela, hkrati pa nakazali izrazito nemezdno pojmovanje svobodnega dela, ki dominira pri slušateljih, Zanimivo pa je, da se pojavljajo ekonomska pojmovanja o osvoboditvi dela, ki pa so hkrati uperjena proti meznim odnosom: »Delo mora biti čimbolj ekonomizirano, upravljanje čimbolj decentralizirano ter preneseno na ekonomske enote, da bo upravljanje s proizvodnimi sredstvi in delitev dohodka čimbolj odvisno od posameznika, na osnovi katerega se bo zboljšal življenjski standard in življenje nasploh.«

Težko bi našli bolj zaokroženo in bolj tipično tehnokratske koncepcijo od navedene. Osvoboditev dela je enačena z ekonomizacijo dela. Samoupravljanje je samo sredstvo večje individualizacije proizvajalcev. S tem naj bi bil okrepljen individualen in odgovoren posameznikov odnos do dela in delovnih sredstev. Cilj te individualizacije, ki naj jo omogoči decentralizacija, je višji standard (neposredno) in večja ekonomičnost (posredno). Samoupravljanje je torej vključeno v program osvobajanja dela s tem, da postane bistven instrument ekonomizacije vseh proizvodnih odnosov v okviru podjetja. S tem je tekst označil situacijo samoupravljanja, ki je trenutno značilna za naše razmere. Samoupravljanje je v danih pogojih predvsem reakcija na neekonomsko gospodarstvo birokracije. V borbi proti birokraciji je ekonomizacija proizvodnih odnosov še vedno revolucionarno osvobajanje človekovega dela od uradniškega, organizacijsko in ekonomsko impotentnega birokratizma.

Znatno število slušateljev pa je pojmovno preseglo tudi to stopnjo antibirokratskega ideala osvoboditve dela, ki naj bi bil dosegljiv s skrajno ekonomizacijo proizvodnih odnosov. Dozoreva misel, da se sicer z ekonomizacijo dela res ruši birokratska okostenelost, da pa je ekonomizacija hkrati tudi krepitev meznih odnosov. Ekonomizacija ne

ukinja prodajanja človekovega dela, ampak samo omogoča uspešnejšo in objektivnejšo kupoprodajo delovne sile. Misel s sorodno vsebino je izrazila polovica slušateljev drugega seminarja.³

Tekst enega izmed slušateljev: »Osvoboditev človekovega dela mislim da je v tem, da se na delo preneha gledati zgolj skozi prizmo ekonomike. Za uresničitev te zamisli je nujno ustvariti takšno družbo, v kateri ne bo več sledu o lastnini. Nadalje menim, da je osvoboditev človekovega dela tudi v tem, da človek zgubi občutek vsiljene discipline, kakor tudi podrejenosti oziroma nadrejenosti. V osvobojenem človekovem delu ne bo razlik med poklici, ne bo več današnjega pojma vrednote-nja poklica. Človek bo delal z večjim elanom, njegov odnos do dela bo odkrit. Sodeloval bo iskreno pri vsakem delu, saj ne bo več boja-zni zaradi neupravičenih osebnih dohodkov oziroma ne bo razlik med posameznimi vrstami del ali poklicev. Delo ne bo cenjeno samo skozi njegovo ekonomsko vrednost. Skozi svobodno delo se bo manifestirala človekova osebnost oziroma njegova vrednost.« Ostali teksti so precej sorodni navedenemu. Naj navedem še enega: »Na splošno si predstavljam osvoboditev človekovega dela tako, da je človek iniciator svojega dela, ne pa da je delu podrejen. Človek naj izbere delo, ki ga veseli in v katero bo dal samega sebe. Tudi skupino naj si poišče takšno, ki ima iste cilje in sorodne misli za doseg ciljev. Važno je, da je delo pogojeno z notranjimi potrebami brez ekonomskih vplivov.«

3. Posebno pozornost vzbujata razlika v stališčih med slušatelji prvega seminarja iz sociologije dela, ki je bil od 22. do 27. januarja in med slušatelji drugega seminarja, ki je bil od 2. do 9. aprila 1962. Medtem ko udeleženci prvega seminarja poudarjajo predvsem vlogo samoupravljanja v osvoboditvi človekovega dela, pa udeleženci drugega seminarja poudarjajo predvsem ekonomizacijo delovnih odnosov kot oviro pri osvobajanju človekovega dela. Zdi se, kot da je ekonomizacija v gospodarskih organizacijah izvedena do tiste stopnje, ko ne daje več pozitivnih rezultatov (likvidacija birokracije), pač pa močnejše kaže negativne posledice. Tudi samoupravljanje se dojema globlje. Nič več ni gola politična naloga, ampak z realizacijo prerašča v socialen proces, poln konfliktnih situacij, v katerih osnovi leži konflikt: ekonomizacija odnosov – participacija.

Oba teksta pričujeta o tem, da je v območju gospodarskih organizacij dozorelo spoznanje o vlogi ekonomizacije proizvodnih odnosov. Ekonomizacija sprošča, vendar pa ne osvobaja človekovega dela.

Dve posledici ekonomizacije sta iz tekstov predvsem razvidni:

1. Potrebe tržišča dominirajo nad mojo delovno potrebo. Kriterij za planiranje proizvodnje so tržne potrebe, ne pa moje delovne ambicije. Posledica tega je, da delavec ne more izraziti svoje osebnosti v delu, ampak je prisiljen prodajati, t. j. ekonomsko prostituirati svoje delo neki gospodarski organizaciji, katere poslovna politika je v reagiranju na tržišče. Dolgotrajna ekonomizacija lahko privede do popolne delavčeve prilagoditve ekonomskim odnosom. S tem postane ekonomizirano delo vsaj po doživetju popolnoma normalen pojav. »Delavec ne išče svobodnega dela, ampak je ekonomiziran, to pomeni, da raje dela to, kar ga ne veseli, ampak se dobro zasluži, kot pa obratno.« V tem primeru ni več prostituiran, ampak se prostituira. Socialnopsihološko je rešil svoje razmerje do ekonomizirane delovne situacije, eksistenčno pa ne.
2. Drug problem, ki ga slušatelji pogosto načenjajo, je dominacija poklicev nad delom. Večkrat se pojavlja težnja po ukinitvi poklicnih razlik. Na primer: »Vsa dela bodo enakovredna, ekonomski interesi bodo postali s tem sekundarni, ker bo vprašanje pridobivanja dobrin samo po sebi rešeno.«

Povezovanje svobodnega dela z enakovrednostjo poklicev preseneča. V zvezi je z močnejšo funkcijo poklicev, ki dobivajo v nebirokratski, hkrati pa ekonomizirani situaciji obeležje fiksnih interesnih grupacij. Prejšnja groba delitev na birokrate in nebirokrate, posvečene in neposvečene, samozadostne in odvisne, se diferencira v hierarhijo poklicev. Birokratska kasta, temelječa na političnem kriteriju, razpada v celo rang-lestvico poklicnih kast, ki temelje na tržni vrednosti določene stroke. Uveljavljanje poklicnih kast v pogojih vedno večje ekonomizacije

zacije delovnih odnosov je danes zelo očiten pojav. S tem se utrjujejo med seboj izključujoče se interesne grupacije, ki preprečujejo delovno integracijo celotnega kolektiva in ustvarjajo poklicno klikarstvo.

Zahtevek po enakovrednosti poklicev seveda še zdaleč nima nič skupnega z uravnilovko, ki je zahtevala za različno delo enako plačilo. Nasprotno. Zahtevek po vrednotenju dela, ne pa poklica, je uperjen proti uravnilovki, ki jo forsira vsaka poklicna skupina za sebe. Večvrednost enega in manjvrednost drugega poklica je večvrednost oziroma manjvrednost vseh predstavnikov iste stroke, ne glede na posameznikovo delovno potenco. Torej enako plačilo za različno delo v območju iste stroke.

Enakovrednost poklicev v pogojih ekonomiziranega dela ni mogoča. Dokler obstoji kupoprodaja delovne sile, dokler je delovna sila podrejena tržnemu regulativu, vse dotlej nastopajo konjunkturni in nekonjunkturni poklici. To pomeni, da ne glede na moje lastno delo vlečem rento na račun poklicne legitimacije ali pa moram nasprotno dajati izredni prispevek na račun nekonjunkturnosti poklica, ki ga opravljam.

Ekonomizacija postaja vse močnejša ovira za osvoboditev človekovega dela. Slušatelji pogosto povezujejo ukinitvev ekonomiziranega dela z osvoboditvijo dela ali z besedami enega izmed slušateljev: »V ostalem pa si predstavljam (osvoboditev dela – R. V.) tako, da bi lahko izbral delo v okolju, sorodnem mojim občutkom, kjer delo ne bi bilo vrednoteno z ekonomskega vidika, ampak po tem, koliko sem vložil sebe v delo. Situacija bi morala biti odvisna od vprašanja, kako sem jaz zadovoljen in kakšno je zadovoljstvo grupe in ostalega okolja. Na kratko: da ne prodajam svojega dela, ampak delam, ker si to želim, ter tako ostvarim nesebične odnose do okolja.« Konkretni človek, konkretna družba mora biti merilo in regulativ mojega dela, ne pa abstraktni tržni pokazatelji. Realno vrednotenje in usmerjanje dela je mogoče le tedaj, če ga presojava neposredno po tem, koliko svoje osebne vrednosti je nekdo vložil v delo in koliko je s svojim delom integriral delovno sku-

pnost. Ti človeški kriteriji dela morajo postati tudi principi reguliranja proizvodnje, ki naj nadomestijo posredno ocenjevanje ekonomskega učinka dela, ki je neodvisen od značaja mojih delovnih prizadevanj. S socialnimi kriteriji bo delovna situacija postala odvisna od ljudi, od delavcev, ne pa od tržišča; od tega, ali je neko delo človeško vredno in socialno smiselno, ne pa od tega, ali je ekonomsko utemeljeno. Sebičnost na tej stopnji ne bo mogoča, ker se z njo ne da ničesar priigrati. Sebičnost in socializacija sovpadata v težnji po polnejši človeški vključenosti v delo in delovno skupnost.

Bolj ali manj jasno izpovedujejo antiekonomistično predstavo osvoboditve dela tudi ostali slušatelji: »Osvoboditev človekovega dela si predstavljam s tem, da bo slehernemu človeku dana možnost izraziti svojo osebnost. To pa bo možno šele tedaj, ko bo človek opravljal takšno družbeno koristno in potrebno delo, ki si ga bo sam izbral.«

Za oba teksta pa je značilno še nekaj: čeprav antiekonomistična, ne zanikata ekonomije človekovega dela. V tem je poseben pomen obeh tekstov.

V obeh tekstih je ostal kriterij družbene potrebnosti dela, vendar ta ni anonimen in abstrakten. Tudi svobodno delo je nujno smotrno, to pomeni usklajeno s prizadevanji ostalih sodelavcev. V tej sinhronizaciji delovnih naporov je ekonomičnost dela. Če delo ni ekonomično, tudi ne more biti integrativno. Nesmotrna oziroma neekonomična dejavnost posameznika, regulirana izključno po njegovih notranjih nagibih, je tudi nezdruževalna in s tem desubstancializirana. Sprevrže se v igro, ki je zgolj svoboden izraz človekovih nagibov, neuskklajen z delovanjem soljudi, zato osamljena manifestacija posameznika, ki ne najde pretoka v skupni tok snovanja.

Ekonomičnost je torej pogoj za to, da bo delo sploh lahko združevalni proces. Delo mora biti najprej usklajeno, smotrno, da bi bilo lahko nekoč tudi skupno in smiselno. Seveda pa svobodno delo – čeprav

ekonomično – predpostavlja obratno sorazmerje med ekonomsko in socialno funkcijo dela. Medtem ko je danes človeška funkcija dela še vedno ekonomizirana, to pomeni, da so vsi odnosi do dela in med sodelavci regulirani samo po principu maksimalne delovne koordinacije, ki je brez smisla oziroma katere najvišji smoter je efekt (presežna vrednost) ne glede na to, kakšen je, ampak zgolj glede na to, kolikšen je, pa bo značilnost svobodnejšega dela v tem, da bo ekonomičnost oziroma smotrna usklajenost delovnih prizadevanj socializirana da bo osmišljena s polnovredno osebno delovno manifestacijo in socialno integracijo v delu. Medtem ko je ekonomizirano delo že na meji športnega udejstvovanja, ki teži po maksimalni usklajenosti naporov (osebnih ali kolektivnih) za dosego maksimalnega rezultata, hkrati pa je v sebi popolnoma neosmišljeno in odvisno od senzacionalnega tržišča publike, je ekonomično, vendar socializirano delo negladiatorsko, to pomeni, da ne delam za anonimno publiko, ki jo predstavlja dandanes tržišče, niti ne delam za sebe, za svoj prestiž, uspeh, dohodek, ampak delam z ljudmi zaradi stvari same. Delo bo postajalo vedno zahtevnejše in hkrati zanimivejše.

Opisana perspektiva pa zahteva generalno reševanje družbenih protislovij dela. Če hoče uresničevati nepragmatično in nemoralistično delo, ga mora socialno revolucionirati, to pomeni odstranjevati vzroke ekonomiziranih delovnih odnosov. Osvoboditev dela je pogojena s socialno dezekonomizacijo in socializacijo dela. Šele visoka delovna integracija omogoča podrejenost ekonomskega faktorja socialnemu. Ekonomičnost ni več dominantni regulativ delu, ampak je tehnični pokazatelj stopnje delovne koordiniranosti sodelavcev šele tedaj, ko delo neposredno socializira posameznike v družbene enote. Današnje delo ne socializira, ker je samo smotrnostno, ne pa smiselno. Z delom se integriram v družbo, toda tudi jaz kot delavec samo smotrnostno, ekonomsko, ne pa tudi moralno-politično, erotično. Delo danes ni za mene niti toliko pomembno opredeljevanje kot vstop v politično stranko,

čeprav bi moralo biti pomembnejše in usodnejše opredeljevanje kot na primer poroka in življenje v zakonskem razmerju. Vstop v delovno razmerje je danes še vedno zgolj ekonomski akt, delo v podjetju je praviloma na ekonomiji temelječ proces zamenjave moje delovne sile za denarno izraženo protivrednost, brez polnejše, globlje socializacije delavcev med seboj. Delo je brez smisla, čeprav je še tako smotrno regulirano. Moja družbena participacija preko dela je formalna in jalova, saj temelji zgolj na denarni izmenjavi. Še tak ekonomski blišč ne more prikriti socialne bede sodobnega dela. Vendar pa je ekonomizirano delo nujno vse dotlej, dokler obstoje ekskluzivni, bodisi birokratski, tehnokratski, poklicni ali nacionalni interesi. Ti vnaprej preprečujejo porajanje skupnega delovnega smotra, onemogočajo, da bi bilo delo tudi smiselno, ne samo smotrno, preprečujejo socializacijo dela ter prisilno utesnjujejo slehernega delavca v formalno ekonomistično delovno integracijo, ki jo imenujemo obrat, podjetje, nacionalno ali svetovno gospodarstvo. Smiselnost še vedno ne more biti regulator dela. Človeška vrednost dela, izvirajoča iz socialne in osebne pomembnosti dela, je danes še dominantna delovne situacije. V svobodnem delu naj bi bil ekonomski kriterij (smotrnost) podrejen socialnemu (smiselnosti), formalni vsebinskemu. To ni nikakršna utopija, ampak nekaj, kar se izven ali izpod institucionalnih okvirov sodobnega dela tudi nenehno dogaja. Dominantna vloga smiselnosti dela se nenehno prebija skozi formalizem ekonomskih kriterijev. Ker ekonomizacija ne dopušča neposredno objektivnega izražanja, se ta dominantnost smisla dela pojavlja subjektivno v obliki nemerljivega in neekonomskega navdušenja, spoštovanja, hvaležnosti itd., ki ga nujno doživi samo smiselno delo.

Večina slušateljev v te konsekvence še ne gre. Čutijo sicer, da osvoboditev človekovega dela ni privaten problem, ampak socialen proces, vendar so perspektive skaljene prav zaradi poljubnega, liberalnega pojmovanja dela, ki izvira iz sedanje tehnokratske situacije.

V tekstih slušateljev se zelo pogosto povezuje svobodno delo s svobodno izbiro dela oziroma poklica (22-krat), ki naj bi omogočila ma-

nifestacijo posameznikove osebnosti v delu. Možnost vnašanja lastne osebnosti v delo (personalizacija dela) je prav gotovo ena od značilnosti svobodnega dela. Vendar pa je personalizacija dela pogojena predvsem s socialno integracijo. Če se pa personalizacija dela realizira izven socializacije, torej izključno s svobodno izbiro poklica, dela oziroma delovnega mesta, tedaj se sprevrže v povsem nekaj drugega.

Svobodna izbira dela v liberalni delovni situaciji ima funkcijo relativiziranja objektivnega, anonimnega in brezdušnega sistema delovnih mest, ki ga imenujemo družba. Družba je torišče raznih dejavnih možnosti, ki so prisotne v obliki delovnih mest. Enotnost družbe temelji na sistemizaciji delovnih mest. Družba je s tem kompaktna celota, ki svojo integracijo vzdržuje s tem, da z delovnimi pogoji vnaprej determinira družbeno dejavnost, tako da ta potrjuje njo samo. Takšna popredmetna družba je apriorna nujnost in v njenem okviru je funkcija slehernega delovnega mesta vnaprej (neobjektivno) določena. To mehanično apriorno strukturo delovnih mest imenujemo običajno objektivno nujnost.

Tej se postavlja po robu subjektivna nujnost, ki naj bi se realizirala v svobodnem izboru. V primeru, da se ljudem mimo njihove osebne potrebe določa delovno mesto, v primeru, da je edini kriterij za delitev dela le pravilna zasedba že sistemiziranih delovnih mest – postaja človek žalosten ali pa vesel (kar je pač vseeno) s konsumacijo motiviran robot.

Družbena delitev dela je fetišizirana in nastopa kot objektivna (ekonomska) zakonitost družbe. Neemancipirana misel o osvoboditvi dela reagira na to »objektivno nujnost« s postuliranjem subjektivne svobode (izbire). S tem ne zanika »objektivne nujnosti«, ampak išče znotraj njenih okvirov provizorično rešitev. Delovna mesta ostanejo še naprej sistemizirana, po svoji materialni pogojenosti še vedno zahtevajo določen poklicni profil človeka in določeno dejavnost na določenem delovnem mestu. Vendar pa se s svobodno izbiro izognem tej nujnosti, ne da bi jo zanikal: poljubno izbiram med danimi možnostmi. Družba je še

vedno objektivna nujnost vnaprej determiniranih možnosti delovanja. Svobodni izbor pa mi omogoča, da se izognem tej nujnosti, tako da vzpostavim do nje poljuben odnos, s čimer postane ta družba za mene slučajna tržnica apriori določenih delovnih mest. Objektivna nujnost postaja subjektivno slučajnost in obratno: subjektivna nujnost postaja objektivno slučajnost. Mnogoterost, raznolikost možnosti (osnovni ideal liberalne družbe) je v tej situaciji v resnici odrešilna, saj mi omogoča izbiro, z njo pa relativno (subjektivno) svobodo. Subjektivna svoboda je pravzaprav slučajna koincidenca med družbeno potrebo (ki je definirana v delovnem mestu) in med mojo osebno delovno potrebo. S tem sem vsaj v individualnem območju (torej na videz!) uresničil svobodo dela.

Toda prav kot taka se slučajna svoboda, posplošena na celotno družbo, sprevrže v svobodo slučajnosti oziroma v nam dobro znani anonimni ekonomski mehanizem.

Mehanizem tehnokratske delovne situacije je v tem, da so delovna mesta fiksirana in da je družba integrirana – ne po človeški dejavnosti – ampak s sistemizacijo delovnih mest. Tehnokrat pristaja in mora pristajati na sistem kot celoto, saj njegov subjektivni princip svobodnega izbora ne more sam sprožiti integrativnega procesa, pa ga zato predpostavlja in upošteva. Tehnokrat niti sebi niti drugemu ne postavlja zahtevka, da mora živo delo oblikovati delovno mesto. Tehnokrat ne oblikuje z delom delovnega mesta, ampak izpolnjuje, vzdržuje že dano delovno mesto. S tem je objekt dela, hkrati pa, kot izbiralec tega ali onega dela, subjekt dela, ki konzumira že dano možnost delovanja.

Če opisani individualni primer gledamo masovno, tedaj dobimo tipično sodobno situacijo dela. Vsi nastopamo kot vzdrževalci delovnih mest. Temu pravimo služba, kar je bistveno točno, saj služimo neki družbeni sistemizaciji, ki v posamezna delovna mesta vpleta več ali manj zaokroženo družbeno potrebo. Delovno komuniciramo le z delovnim mestom, s sodelavci kvečjemu privatno, v kolikor to delovni

tempo dopušča. V resnici s sodelavci ne komuniciram, ampak, »komunicirajo« delovna mesta sama med seboj, ker so sistematsko prirejena drugo drugemu. Pretok moje delovne energije teče po tem brezosebnem mehanizmu delovnih mest, teče po komunikativnih kanalih ter se kanalizira neodvisno od mojih prizadevanj na sejmu ponudbe in povpraševanja. Integracija družbe je popredmetena, to pomeni, da temelji na sistemizaciji delovnih mest in komunikaciji, ki jo regulirajo »objektivni« zakoni ekonomike: družba ni integrirana z neposrednim delovnim združevanjem. Združevanja ni, je samo sistematično ali pa stihijno, vsekakor pa popredmeteno in brezosebno komuniciranje. Od tod anonimnost sodobne družbe, ki ponazarja socialni, moralni itd. vakuum. Oblikuje se protislovnost tehnokratske situacije dela: človek se ne bori več proti sistemizaciji delovnih mest; hoče se ji le izogniti s poljubnim odnosom do dela. S tem pade v socialno neopredeljeno situacijo, ki jo družba samogibno nadomešča z brezosebno tržno koordinacijo delovnih prizadevanj, z ekonomizacijo vseh odnosov. Liberalizem dela, vedno večja subjektivna svoboda, hkrati zajema vedno večjo objektivno nujnost, t. j. ekonomizacijo dela. Večja liberalizacija in večja ekonomizacija dela je protislovje, v katerem se vrti tehnokratska situacija dela.

Reakcija delavca, pogreznjenega v tehnokratsko delovno situacijo, je seveda v tem, da intenzivira poljuben odnos do dela: da se bori za resnično svobodo izbire dela, za dosledno izvajanje pogodbenih razmerij (pravic in dolžnosti). To pa hkrati pomeni vedno striktnejšo podrejenost lastne dejavnosti ekonomskemu sistemu. Čim višja je individualna svoboda pri delu, tem doslednejša mora biti najemna podvrženost ekonomskemu avtomatizmu.

Ker je ta proces pri nas danes še v svojem vzponu, je razumljivo, da se osvoboditev dela še zelo pogosto istoveti z liberalizacijo odnosov med delavcem in delovnim mestom. Skrajna realizacija te tendence je čista delovna poljubnost, kar pa pomeni »svobodno aktiviteto«, ki ni več delo, ampak (samovoljna) igra.

Naslednji teksti dokaj posrečeno označujejo tehnokratsko situacijo, v kateri se avtentična želja po personalizaciji dela nenehno prelamlja v idejo o čisto svobodni aktiviteti, ki je že negacija dela: »Osvoboditev človekovega dela pomeni:

- da bo delavec opravljal tisto delo, za katerega se čuti sposobnega, in ne tisto, ki se mu ga dodeli,
- da ga bo opravljal takrat, ko bo začutil potrebo po delu, in ne takrat, ko je to predpisano,
- da ga bo opravljal toliko časa, kolikor čuti potrebo po delu, in ne, kolikor je predpisano, da bo smatral delo kot razvedrilo za zbistritev umskih sposobnosti, da bo delal z voljo, brez kontrole in uveljavljal pri delu svoje zamisli,
- da bo z delom, ki ga opravlja, zadovoljen.«

V zgornjem tekstu je očiten spor med subjektivno potrebo po delu in med »tem, kar je predpisano« (sistemom). Ujetost v ta spor vodi v negativne razrešitve. Svobodno delo se istoveti z ukinitvijo delovnega mesta. Ukinitvev pa ni zamišljena realno in revolucionarno v smislu kreativnega negiranja apriorne vsebinske določenosti, ki jo delovno mesto diktira. Ukinitvev je zamišljena v obliki anarhoidne, individualne in formalne negacije, saj stremi po ukinitvi časovne vezanosti na delovno mesto, ne da bi se postavil zahtevek po iniciativnem preoblikovanju delovnega mesta. Splošen, pa tudi točen občutek, da je fiksnost delovnega mesta vir vsega zla, se sprevrže v neadekvatno (poljubno in subjektivno) reakcijo, ki je uperjena v zanikanje formalnih, ne pa vsebinskih zahtevkov delovnega mesta.

Zanikanje delovnega mesta ne nastopa v imenu dejanske delovne integracije ljudi, ki pomeni osvobajanje dela. Nasprotno, svobodno delo je v tekstu pojmovano kot povsem individualizirana dejavnost, ki se sprevrže v intelektualno igro oziroma v duhovni trening (»delo kot razvedrilo za zbistritev umskih sposobnosti« – glej tekst). Neadekvatna, z

ozirom na tehnokratske delovno situacijo pa skoraj neizogibna reakcija na predestinacijo človekove dejavnosti na delovnem mestu, je absolutno nevezana, po osebni nagibnosti določena aktivnost. S tem naj hi bila dosežena osnovna ideja: polna manifestacija delavčeve osebnosti v delu.

Negativen izid te tehnokratske deformirane ideje o osvoboditvi človekovega dela pa je v tem, da z realiziranjem polne manifestacije delavčeve osebnosti hkrati negira delo in ga degradira v igro. Perspektiva tehnokratske delovne situacije obtiči v dilemi: polna ekonomizacija dela in čista brezosebnost na vseh področjih ali pa personifikacija, ki pomeni negacijo dela v igri.

Svobodnega dela ne moremo v nobenem primeru realizirati v okviru tehnokratske delovne situacije. Vse dotlej, dokler pristajam na delovno mesto kot danost, ki jo lahko izbiram, ne morem pa je menjati, vse dotlej je moj odnos do dela in preko dela do družbe slučajen. Že omejnjeni dilematični izid je seveda neogibna posledica izhodiščne situacije. V vsakem primeru je perspektiva negativna, bodisi da se svobodno delo izrodi v igro bodisi v funkcijo tržišča.

V obeh variantah je delo degradirano prav zaradi tega, ker je ostalo v poljubnem razmerju do družbe. S tem, ko sam nisem vezan, me doleti konsekvence, da se tudi sodelavci ne vežejo na moje delo. Delo izgublja smisel, saj ga kot moje delo nihče ne sprejema (in ne more sprejemati) z odprtimi rokami, ampak ga več ali manj indiferentno registrira. Moj liberalni odnos do dela se sprevrže v liberalen odnos sodelavcev do mojega dela. Edini smisel dela je sedaj lahko še edino v tem, da postane delo narcisistično preizkušanje moje volje in moje moči (Leistung) in se s tem sprevrže v samovšečno pa osamljeno parado duha (igra) ali pa je – kar je še vedno bolje – kompenzacijsko osmišljen prispevek človeški družbi, ki se po neki imaginarni, meni neznani tržni logiki, vključuje v skupno dejavnost.

Umetnost je živa priča usodnosti liberalizma. Umetniško delo, ki ni kri in telo umetnika, ampak le umetelna igra (liberalni odnos), doživi kvečjemu snobistični, v vsakem primeru pa indiferenten odmev. Če je sprejeto z navdušenjem ali pa z ogorčenjem, je njegovo delo sprejeto po človeško. Edini poraz je, če je sprejeto indiferentno. S tem njegovo delo in on sam ni prišel med ljudi, ni se integriral, ni se socializiral.

Kot proizvodni delavci doživljamo vsakodnevne poraze, ne da bi se tega sploh zavedali. Indiferentni do človeškega uspeha lastnega dela sprejemamo abstraktno priznanje za svoje delo v obliki denarne kompenzacije in s tem izgubljammo najbolj temeljni čut dostojanstva do sebe in do soljudi. Resignirani se zatekamo v igro, v kateri si oskrbimo narcisistično samosatisfakcijo.

Zanimivo je, da se več slušateljev nagiba k pojmovanju svobodnega dela kot absolutno nevezani dejavnosti, katere izključna funkcija je izživljanje in manifestiranje osebnih sposobnosti. Vzroka za to sta verjetno:

1. da ekonomizacija dela že očitno kaže svoje negativne posledice,
2. da se ne zavedamo brezsocialne funkcije igre.

Medtem ko dojemamo sprostilni značaj igre, hkrati pozabljamo na asocialnost igre. Igra morda še nikoli ni imela toliko pristašev kot ravno pri generaciji, ki je od vsega začetka bila obremenjena z moro brezosebnega zbirokratiziranega izvajalnega dela. Zanj je igra fetiš, pa tudi eksistenčna nujnost, saj ji igra pomeni terapijo poosebljenja. Zaradi tega ne upošteva socialne manjvrednosti igre v razmerju do dela. Igra je konsumiranje samega sebe (svojih sposobnosti), zato socialno ne more pomeniti več kot spektakel. Trajnejših komunikacij ne omogoča niti ne more biti osnova združevanja, saj je skupni smoter (v skupni igri) individualno izživljanje; zato je nujno brezobvezna. Igra omogoča družabnost, ne pa družbenosti. Kakor je lahko z vidika osebne samozadostnosti briljantna, tako je z vidika socialne integracije klavrna. Igra lahko

zadovolji, ne more pa zadostiti, lahko sprosti, ne more pa osvoboditi. Osvoboditev posameznika je v avtentični socialni integraciji, ki je igra ne omogoča.

Fetišizem igre, nujno izvirajoč iz birokratsko brezosebne delovne situacije, zraven pa očitne posledice ekonomiziranih delovnih odnosov, vodi v zanikanje ekonomizacije dela, v težnjo po objektivno nevezani in absolutno subjektivni aktiviteti. Tekstov v tem smislu je precej: »Svobodno človeško delo razumem v tem, da si sleherni posameznik izbira delo prostovoljno in sam z ozirom na lastne sposobnosti in nagnjenja, tako da sam neodvisno ustvarja in ostvarja, da v svojem delu izraža svojo osebnost, da to delo omogoča združevanje ljudi in da delo ni več vezano na ekonomske pogoje, obvezen delovni čas, na predpisane pogoje dela in na določeno delovno mesto.«

Tekst je sicer lepa, ampak tudi klasična utopija o (družabni) skupnosti, ki naj bi temeljila na igrivi, objektivno povsem nedeterminirani dejavnosti.

Ker pa je apriori nemogoče, da bi igriva aktivnost bila osnova kakršnegakoli trajnega in smiselnega združevanja ljudi, se v zadregi vračamo zopet v »konkretno« življenje, lepe sanje pa pokopljemo v dno srca. Tudi o tem več tekstov: »Osvoboditev človekovega dela nasploh pomeni, da se slehernemu človeku omogoči takšno delo, ki si ga posameznik želi in v katerem je sposoben izražati svojo osebnost. Delo ne sme imeti tržne vrednosti in tudi ne sme biti pogojeno z eksistenco človeka. **V okviru našega podjetja si svobodnega dela ne morem zamisliti** (podč, V. R.), ker svobodno delo ni vezano na delovni čas, ni vezano na ekonomičnost niti na potrebe tehnološkega procesa.« Pričujoči tekst čudovito iskreno portretira današnjo delovno situacijo. Človekove sanje, neemancipirane od tehnokratske situacije dela, nihajo med čudovito vizijo sproščene, igrive dejavnosti, po kateri čuti človek notranjo potrebo, in med zrelim spoznanjem neizogibnosti ekonomskega sistema, ki omogoča enotnost dejavnosti. To razpetost ne more

dejavno združiti, ker se oklepa svobodne subjektivne aktivitete, zavrača pa brezosebni ekonomski sistem, čeprav sta oba drug drugega omogočujoča elementa iste tehnokratske situacije dela. Tako se zapleta v protislovja, ki ga dezorientirajo. Po subjektivni plati doživlja eksistenčno neizogibnost osebnega pričevanja v delu, zaveda pa se tudi tega, da z igro, ki naj bi mu omogočila osebno izraznost, ne more ostvariti delovne usklajenosti. Po objektivni plati doživlja nevzdržnost popredmetene določenosti svojega posla, ki pa se mu zdi nujen prav zato, ker ne vidi druge možnosti integracije človeškega dela, kot popredmetene. Preprosto: želi si igrivega dela, ve pa, da brez discipline ne more biti dela. Ujet v ta protislovja ne more najti prave perspektive in enkrat pristaja na »objektivno nujnost zgodovine«, na ekonomizirano družbo, drugič pa se zaradi nevzdržnosti ekonomizma zgolj moralno revoltira. Niha med priznavanjem nemoralne nujnosti zgodovine in med izpovedovanjem nezgodovinske morale svobodne igrive dejavnosti.

Za večino slušateljev je značilno predvsem poudarjanje drugega dela omenjenega protislovja. Raste utopična koncepcija, ki postulira svobodno dejavnost in negira ekonomizem. Utopična je iz dveh razlogov:

1. ker postuliranje svobodne dejavnosti v obliki, kot smo jo opisali, pomeni tudi implicitno postuliranje ekonomiziranega dela;
2. ker zanika ekonomizem moralno oziroma v »imenu človeka«, pa ga zato nehote afirmira sicer kot nujno zlo, toda kot nujno.

Utopični tehnokratizem je danes prav gotovo najbolj avtentičen izraz naše delovne situacije. Veliko manj pomembno in za našo razvojno stopnjo že anahronistično je pojmovanje osvoboditve dela preko avtomatizacije. Najznačilnejši tekst te smeri: »Razvoj atomske energije in elektronike omogoča uvedbo avtomatizacije v proizvodnji. Ta naj bi razbremenila človeka mehanskega dela. Precizni ekonomski stroji omogočajo izvajanje najnatančnejših in najtežjih delovnih operacij v posameznih vrstah industrije. Avtomatizacijo v podjetju, v katerem sem zaposlen, je mogoče le delno izvesti, zaradi česar je popolna **osvo-**

boditev od dela (podč, R. V.) nemogoča.« Zadnji stavek je obenem tudi komentar teksta: mehanizacija lahko ostvarja svobodo od (mehaničnega, suženjskega) dela, ne more pa ustvariti svobodnega dela.

Osvoboditev človekovega dela je globalen, zato revolucionaren proces, ne pa zgolj tehničen ali ekonomski problem. To je osnovno doživetje večine slušateljev. Zato vidijo bistveni instrument osvoboditve človekovega dela v delavskem upravljanju, ne pa v standardu ali mehanizaciji.

Misel, da je samoupravljanje bistveni instrument, se pojavlja pri slušateljih zelo pogosto (25-krat). Vendar je povsem ločena od utopične tehnokratske perspektive, tudi če se pojavlja v istem kontekstu: »osvoboditve človekovega dela v našem podjetju si ne morem predstavljati, v kolikor držijo misli (utopično tehnokratske – R. V.), ki sem jih nakazal. Vendar mislim, da je s tem, ko delavci postopoma sprejemajo funkcijo upravljavcev, že tudi to korak k osvobajanju dela ...« Eno je težnja po subjektivno svobodni dejavnosti, drugo je antieconomizem, ki to svobodno dejavnost onemogoča, jo dela brezosebno, tretje pa je samoupravljanje. Funkcija samoupravljanja očitno še ni jasna, pa tudi ne more biti. Danes, ko je samoupravljanje predvsem sredstvo večje ekonomizacije dela, ne pa instrument razvijanja ekonomizma, je seveda popolnoma (vsaj s funkcionalnega vidika) tuj utopičnemu tehnokratizmu. Razlike med obema se povečujejo, v kolikor je samoupravljanje po svoji funkciji še vedno le političen instrument oziroma »politično potrebna zadeva«.

Čim bolj realno se bo samoupravljanje formiralo v naših podjetjih, toliko močnejša protislovja bo sprožalo, hkrati pa bo ravno skozi ta protislovja integriralo delovni kolektiv v kompleksnejšo, v daljši perspektivi tudi manj ekonomizirano delovno skupnost.

Značilno je, da pri naprednejših slušateljih samoupravljanje ni več pojmovano kot politična naloga niti ne več kot samogiben proces osvobajanja človekovega dela: »Z delavskim upravljanjem bo mogoče uspelo delo vsaj malo približati človeku,« pravi eden od slušateljev. Naivni

optimizem je z razvojem delavskega upravljanja začel usihati. Prav to je najboljši znak njegovega zakoreninjevanja. Očitno je postalo, da upravljanje deduje vse naše izvirne grehe, s tem pa seveda odkriva poleg novih možnosti tudi nove nemožnosti naše družbe. Velik uspeh je *že* v tem, da samoupravljanje nehuje biti politični instrument in da postaja danes instrument ekonomizacije delovnih odnosov. S tem prav gotovo temeljito odstranja birokratizacijo dela, hkrati pa vnaša z ekonomizacijo socialni nihilizem, ki bo nujno rodil ekonomiji zelo škodljive posledice. Konflikt med samoupravljanjem in ekonomizacijo bo šele naraščal. V svoji prvi stopnji je seveda razrešitev tega konflikta negativna: samoupravljanje razbija ekonomizacijo dela, ekonomizacija pa samoupravljanje. Vendar se prav skozi to negativno razrešitev konflikta socializirajo ekonomski odnosi in funkcionalizirajo samoupravni organi.



Osmi spis

Neresnične dileme in resnična dilema

Način obravnave ne ustreza predmetu

Pirjevčev spis *Neresnične dileme*¹ me je močno presenetil. Nisem pričakoval, da se bo kritike perspektiv lotil na enak način, kot je bil že doslej v veljavi. Kritična shema je ostala nespremenjena, temelji pa na naslednjih trditvah:

1. Očitna je idejna sorodnost med Perspektivami in eksistencialno (eksistencialistično) filozofijo.
2. Ta filozofija je po nekaterih bistvenih sestavinah svojega sistema nezanesljiva in notranje nezadostna.
3. Notranja nezadostnost eksistencializma se pričuje z dvomljivim političnim opredeljevanjem njenih avtorjev: simptomatično je Heideggerjevo razmerje do nacionalnega socializma in Sartrovo nagibanje k stalinizmu.

1. Dušan Pirjevec, *Neresnične dileme*, Naša sodobnost št. 10 L. X.

4. Eksistencialistična usmerjenost Perspektiv vodi v podobne konsekvence, teoretično v abstraktivizem, praktično pa v nejasen odnos do družbe, to je do marksizma, socializma in partizanstva.

Res je: kljub navedeni shemi si prizadeva Pirjevec, da bi bil ton obravnave ustrežnejši kot doslej. Poudarja splošen pomen eksistencializma v sodobnem svetu, ugotavlja, da ignorantski odnos do te filozofije ni mogoč in da socialna ekskomunikacija Perspektiv ne bi bila umestna. Ampak ves ta bonton je *navidezen* spričo *postopka*, ki ga Pirjevec v svoji obravnavi uveljavlja. Postopek ne ustreza predmetu obravnave, zato je nujno nekorekten in nasilen.

O tem, da ima Pirjevčeva obravnava izrazito *ideološki* značaj – čeprav meri tudi na praktični položaj Perspektiv – bom razpravljal kasneje. V začetku pa se mi zdi umestno opozoriti na splošno značilnost nje-gove kritične sheme, ki jo je standardizirala celotna dosedanja kritika Perspektiv, ne glede na to, s katere strani je prihajala. Gre za *primerjalno* povezovanje posameznih ugotovitev. Filozofija Perspektiv se ne analizira, ampak primerja z eksistencializmom, eksistencializem se ne analizira, ampak primerja z življenjem njegovih avtorjev. Prav tako se situacija Perspektiv ne analizira z ozirom na slovensko socialno okolje, ampak primerja s Heideggerjevo in Sartrovo politično »nečistostjo«. Seveda priznam: primerjalna metoda je v uvodni obravnavi lahko smiselna, vendar pa je odločilno to, *kakšne vrste* je. Pirjevčeve primerjave so v celoti *zunanje* in temelje na *podobnosti*; temelje torej na *analogiji*, ne na *analizi*. S tem si je Pirjevec delo sicer bistveno olajšal, hkrati pa lastno obravnavanje obsodil na poljubno sklepanje.

Ugotavljanje podobnosti je lahko dragoceno, vendar samo tedaj, kadar je predmet obravnave šele v nastajanju, kadar je ta nekaj novega, še neizoblikovanega. Tega pa ne moremo trditi niti za eksistencializem niti za Perspektive. Oba sta prebolela svojo embrionalno fazo. Če kritiki kljub temu vztrajajo na analogijah, tedaj imamo opravka z nerazumljivo trdovratnostjo, ki nikomur ni v korist. Nenehno se pojavlja oči-

tek »abstraktnosti« Perspektiv, bodisi da se pri tem misli na jezikovno, pojmovno ali pa socialno abstraktnost. Sam mislim, da je ta očitek točen, vendar še zdaleč ne verjamem, da s tem misliva s Pirjevcem isto. Nenehno se govori o *neke* vrste abstraktnosti, ne da bi se zastavilo vprašanje, *kakšne* vrste je ta abstraktnost, ali se *razlikuje* od abstraktnosti filozofije nasploh ali pa se morda *razlikuje* le od »konkretnega«, podobarskega mišljenja. Vprašanje po razlikah je tu bistveno, če nameravamo razčleniti amorfni vtis o podobnosti dveh filozofij. Toda tak način obravnave zahteva *analitično* primerjanje, ki pa ga vse doslej od naših kritikov nismo dočakali.

Prav tu pa nastaja navzkrižje med nefilozofsko, neanalitično, na analogiji temelječo metodo in med filozofijo, ki je predmet te kritične metode. Navzkrižje se kaže v grobem poenostavljanju in neustreznem modificiranju materiala, ki ga – morda celo mimo osebnih namenov kritikov – avtomatično opravlja sama metoda.

Neanalitična, analogna primerjava ostaja *zgorj pri vnanjih razmerjih*, kar je značilno tudi za Pirjevca. Ko obravnava razmerje med idejnim svetom eksistencializma in Perspektiv, ne posega v razčlenjevanje in notranje opredeljevanje vsakega posebej. Posebno očitno je to pri obravnavanju eksistencialistične filozofije. Namesto da bi se kritika spuščala v razčlenjevanje osnovnih eksistencialij, poizkuša to filozofijo opredeliti v razmerju (torej zopet vnanjem) do socialnega ponašanja njenih avtorjev. Tako dobimo namesto *immanentne* vsebinske kritike eksistencializma kritiko vsebine, ki se opira na politično biografijo Heideggerja in Sartra.

Ne rečem, da takšna kritika ni mogoča; ne, še celo smiselna je, vendar pa le tedaj, če najprej razčlenimo filozofijo, potem pa tudi praktične modele ponašanja. Brez tega povezujemo vse z vsem in ribarimo v kalnem. Celotna obravnava se sprevrže v namigovanje, spričo katerega bralcem nikakor ni jasno, kaj pisec zares misli.

Brezvsebinska, ne analitična kritika se tako nujno prelevi v tisto, kar si Pirjevec najmanj želi, pa vendarle neogibno počenja: v politično diskvalifikacijo filozofske teorije, ki jo per analogiam izvaja iz filozofske prakse. Kritika filozofskih pojmov se sprevrže v kritiko filozofskih likov, kritika sistemov pa v anekdotično karakteriziranje biografskih podatkov. Filozofska kritika se politerari.

Literarna kritika filozofije pripelje Pirjevca na dobesedno isto raven, kot je pripeljala tudi prejšnje kritike Perspektiv. To najbrž sam čuti, zato se tako prizadevno, pa vendar samo deklarativno, distancira od Branka Rudolfa in njegovega načina obravnavanja. Iz njegove kritike ne zvemo prav nič več kot iz prejšnjih: filozofija eksistencializma je dvomljiva zadeva, pa ne zaradi njene vsebine same, ampak zaradi njenih avtorjev in njihovih političnih stališč.

Ker so ti nevsebinski argumenti edino dosegljivo sredstvo za kritičen obračun z vsebino eksistencializma, je nujno, da se maksimalno izkoristijo in se jim da večji poudarek, kot ga zaslužijo. S tem v zvezi pa je tudi deformiranje samih dejstev.

Navedel bom nekaj primerov, ki seveda nimajo namena, da bi očrtali pravo stanje stvari, ampak naj samo opozorijo na Pirjevčev odnos do materiala. Za Sartra pravi Pirjevec, da je šele leta 1960 »nekako«
preklical svoj ultraboljševizem. Znano pa je, da je Sartre že v začetku 1957 objavil spis Stalinova prikazen (Les Temps Modernes, januar 1957). Ta spis je odmev na budimpeštanske dogodke, hkrati pa dokaj globalna in zelo ostra kritika stalinizma, kot je očitno iz naslednjih stavkov: »... isti posameznik je postavljen za združujočo silo svojim podrejenim, hkrati pa negira svojo živo realnost v odnosih do svojih šefov. Nemožna enotnost grup je v vsakem oziru tisto, kar utemeljuje in razkraja sovjetsko osebnost. Stalin sam je čista enotnost: je dejanje. Njegova posebna svojstva niso tisto, zaradi česar ga obtožujejo ...«
Njegov kult ne vsebuje ničesar mističnega: nanaša se na realno enotnost, ker je združujoča sila. Neločljiv je od terorja: »Stalin, ki uteleša kolektivno nezaupanje, ne

more obvladati raznolikosti drugače, kot da jo reducira ... « Tovrstnih misli je nešteto. Ni pa Sartrov spis samo abstrakten protest proti tiraniji, kot se to prepogosto dogaja nam intelektualcem. Ne, Sartre izvaja iz analize stalinizma konkretne konsekvence za Francijo: »Sleherna levica ima svoje probleme: naš je v enotnosti delavcev ... «, »Samo Ljudska fronta lahko reši našo deželo: edino ona nas lahko ozdravi kolonialnih čirov, iztrga ekonomijo iz maltuzianizma, ji da nove impulze, organizira pod delavskim nadzorstvom množično proizvodnjo za dvig francoske življenjske ravni ... «

Iz teh tekstov je dokaj očitno, da je Sartre »nekako preklical« svojo »ultraško dogodivščino že ob madžarskih dogodkih. Sicer pa je neprimerljivo s Pirjevčeve strani, da si za pričo Sartrovega ultraboljševizma sposodi Merleau-Pontyjevo interpretacijo Sartrovega teksta »Komunisti in mir«, namesto da bi do teksta zavzel lastno stališče. Zakaj se Pirjevec nenehno sklicuje na komentatorje Sartrovih in Heideggerjevih tekstov in ne na avtentične tekste? Ali mu morda sami teksti avtorjev ne nudijo dovolj opore za interpretacije, ki bi jih potreboval? Kam bomo zašli, če bomo vsi ubirali taka ovinkarska pota? Prav nič ne bi bilo npr. težko z nekaterimi citati iz odgovora Simone de Beauvoir vreči dokaj čudno luč na Merleau-Pontyja, na katerega se sklicuje Pirjevec (Merleau-Ponty in psevdosartrizem, *Les Tempes Modernes*, junij-julij 1955). Simone de Beauvoir pravi, da je Merleau-Pontyjeva kritika Sartra zgrajena na dilematičnih konstrukcijah, kar po eni plati vede v neustrezno interpretacijo Sartra, po drugi strani pa samega Merleau-Pontyja privede do resignacije.

»Revolucija nujno vzpostavlja nečisto oblast.« Merleau-Ponty »se ogiba revolucionarni akciji, zakaj, ‚revolucionarna akcija je skrivnost, ki se je ne da kontrolirati‘ ... !«

Tako se nujno zgodi, »da želi spreminjati zgodovino, delujoč v okvirih parlamentarnega režima, zakaj parlament je edina institucija, ki naj bi jamčila minimum opozicije in resnice.« Prepričan je postal, da je revo-

lucija utopija, in »čeprav je branil proti psevdo-Sartru pravico verjetnega, pa ga probabilizem vodi v agnosticizem; če ima revolucija v sebi kako *morebitnost*, namesto da bi bila očitna gotovost, če nastopa kot nekaj *neizdelanega*, ne pa kot že izdelana resnica, tedaj Merleau-Ponty obtožuje tiste, ki jo hočejo, da si jo prizadevajo ustvariti ex nihilo; *ne vidi vmesnosti med zmagovito afirmacijo in absolutnim dvomom*.« (Podčrtal V. R.)

Upam, da sem dovolj očitno nakazal, kam bi nas lahka pripeljalo advokatsko sklicevanje na razne odmeve te ali *one* filozofije oziroma filozofa. Mislim pa tudi, da bi ustrezalo odgovornosti slehernega publicista, da sam zavzame stališče do predmeta, ki ga obravnava, ne pa, da se postavi v vlogo poročevalca in v tem svojstvu posredno daje slutiti, kakšno je njegovo lastno stališče. Toliko ob Sartru.

Nič primernejši ni Pirjevčev postopek, kar zadeva Heideggerja. Tudi za Heideggerja si izbere komentatorja, ki mu ustreza. Citira Koyréja, ki je – kot pravi sam – še pred Heideggerjevim Uvodom v metafiziko razmišljal o njegovem pojmu bivanja. Zakaj to? Zakaj ponovno navajanje komentarjev, ko pa ima Pirjavec že pred seboj Einführung in die Metaphysik in bi lahko navedel iz nje avtentičen tekst, na primer naslednjega: »... bivanje mi je navrženo in s tem je Dasein moja svojskost. Toda bivanje pomeni: skrb, usmerjena v ekstatično odprt bit bivajočega kot taka, ne pa usmerjenost v zgolj človeško bit. Bivanje je, »kot da je moje«; to ne pomeni niti: po meni vzpostavljeno niti v posamezni Jaz izločeno. Bivanje je ono *samo* šele v svojem bistvenem *odnosu* do biti na sploh. To je mišljeno v pogosto izraženem stavku »*Sein und Zeit*«: »k bivanju spada razumevanje biti«. Čeprav je citat izločen iz konteksta, je vendarle toliko zaokrožen, da *izključuje* sleherno interpretacijo, podobno Koyréjevi. Če citirano misel prevedemo v popularni jezik, pomeni naslednje: Dasein ali bivanje ni nekaj, s čimer razpolagam, ampak mi je takorekoč usojeno. Čeprav je tisto, kar konstituira mojo enkratnost, pa ni moja last. Ne kreiram svojega bitja sam niti ne more biti v zakupu

posameznega subjekta. To »moje« bivanje obstaja samo toliko, kolikor je navezano na splošni tok dogajanja. Človek se torej po Heideggerju ne konstituira v sebi in po sebi.

Ampak ali ni mislil Marx nekaj podobnega, ko je dejal, da je bistveni odnos posameznika odnos do njegove »generične biti«, do človečnosti kot celote. V sebe zaprti človek je neeksistenten. Njegova eksistenca je v eks-statičnosti, v izstopanju iz posamičnosti in v udeležbi pri splošnem dogajanju. Ta misel je skupna Marxu in Heideggerju in naperjena proti klasični liberalistični miselnosti o samozadostnosti posameznika. Res je, da Marx skupno dogajanje konkretno opredeljuje, medtem ko Heideggerjeva bit ostaja neopredeljena. Kljub temu pa je Koyréjeva interpretacija Heideggerja nesmiselna, zakaj če je pogoj »moje« obstojnosti v tem, da si je ne lastim, potem je seveda tudi polastitev s strani katerega koli drugega subjekta (npr. Führerja) nemogoča in ne pomeni nič drugega kot pretvarjanje bivanja v njegovo *nasprotje*, v nebivanje. O tem več kot jasno razpravlja Heidegger v svojem spisu Doba podobe sveta (prevod v 4. številki Perspektiv). Značilno za liberalnega misleca pa je, da išče garancijo za svoj obstoj v samokonstituiranju in ne pristaja na riziko, ki je v sami naravi našega bivanja, v tem, da je naš obstoj tudi izven nas. Ta »izven nas« je usoda. Če te ne bi bilo, smo obsojeni na breztežnost. Usode se ne da zanikati, kar bi radi liberalni razumniki, ampak jo lahko samo človečimo.

Posebno težo naj bi imela Pirjevčeva ugotovitev, da je »Heidegger v svojem Uvodu v metafiziko pripisal nemškemu narodu takšne izjemne lastnosti, da je očitno, kako je ravno ta narod poklican, da reši krizo zahodne misli in zahodnega sveta«. Ker je Uvod v metafiziko izšel šele po končani drugi svetovni vojni, bi domnevali, da gre pri Heideggerju za trdovratno in nerazumno nekritično vezanost na nacionalni socializem. Toda »zapletenost« in kočljivost Heideggerjevega odnosa do nemškega ljudstva se razkrijeta, brž ko navedemo tekst, na katerega Pirjavec namiguje: »Smo v kleščah (med Rusijo in Ameriko, op.

V. R.). Naše ljudstvo, ki je v tej sredini, doživlja najmočnejši pritisk klešč; je ljudstvo z največ sosedi, zato najbolj ogroženo ljudstvo in zaradi vsega tega metafizično ljudstvo. Toda iz te opredeljenosti, ki se je zavedamo, bo to ljudstvo *le tedaj* (podčrtal V. R) doseglo usodo, če bo *najprej v sebi samem* ustvarilo odmev oziroma možnost za odmev na svojo opredeljenost in če bo svoje izročilo ustvarjalno dojelo.« Torej ne gre za izjemne *lastnosti* nemškega ljudstva, ampak za njegov izjemno odgovorni *položaj*, s čimer se menda vsi strinjamo. Pot v prihodnost pa si bo to ljudstvo utrla le tedaj, če bo svoj položaj dojelo in če bo svojo tradicijo ustvarjalno doumelo. Heideggerjev tekst moramo torej razumeti kot zahtevek po očiščenju in pomlajenju nemškega ljudstva, ne pa po revanšizmu, kar je povsem očitno tudi iz drugih tekstov iste knjige: »Rekli smo: Evropa leži v kleščah med Rusijo in Ameriko, ki sta metafizično gledano eno in isto, namreč glede na njih svetovni pomen in v njunem odnosu do duha. Položaj Evrope je toliko bolj odvisen, ker izhaja nemoč duha iz nje same in ... je končno veljavno določena v svojem lastnem duhovnem položaju prve polovice 19. stoletja. Pri *nas* (podčrtal V. R.) se je tedaj dogajalo tisto, kar smo radi na kratko označevali kot »razkroj nemškega idealizma«. Ta formula pa je bila samo ščitnik, za katerim se je prikrivala puhlost, razkroj duhovnih moči, odvrčanje od vseh temeljnih vprašanj ... Bitje je začelo drseti v svet, ki je brez tiste globine, iz katere nenehno prihaja in se vrača to, kar je za človeka bistveno ... vse stvari so zabredle na isti nivo, v plitkost, ki je podobna slepemu ogledalu.« Če torej Heidegger zahteva ustvarjalno doumetje te in takšne preteklosti, tedaj se lahko strinjamo z njim. Vidimo torej, da Heideggerjev odnos do nemštva ni prav nič »zapleten«, kot to namiguje Pirjevec v svoji obravnavi.

Vse te podrobnosti nisem navedel zato, da bi branil Sartra in Heideggerja, ampak slovenskega bralca in ga opozoril na sistematično dezinformiranje, ki se pri nas opravlja že vrsto let. Namen teh dezinformacij ni važen, verjetno pa je tudi zelo različen. Vsem pa pripisujem skupen

vzrok: nemoč, da bi se zavzel kritičen odnos do vsebine eksistencializma. Ta nemoč se sprevača v obrobno politikantsko namigovanje, s katerim naj bi se doseglo tisto, kar se s kritiko vsebine ne zmore.

Kdo je in kdo ni eksistencialist

Žrtev literarnega obravnavanja filozofije niso samo bralci, katerim je namesto vsebinske analize servirana kopica anekdot, ampak tudi avtorji tovrstnega obravnavanja filozofije. Tako se zgodi Pirjevcu, kritiku »notranjih nezadostnosti« eksistencializma, da sam proklamira za svoje tisto, kar je malo prej kritično in v načelu zavrgel.

V istem odstavku, v katerem nas podučuje, da »danes avtentični odnos do eksistencializma ne more biti odnos slepega zaupanja, odnos čim hitreje adaptacije, prepričevanja in navduševanja,« v istem odstavku trdi, da je »edino možna le kritična orientacija, se pravi: odkriti žarišča notranje nezadostnosti in si tako ustvariti izhodišče za *novo odločitev in novo izbiro*.« (Podčrtal V. R.) Če zdaj spomnimo na to, da sta *odločenost* in (*svobodna*) *izbira* osrednja pojma *zgodnjega* eksistencializma, podedovana od klasične, liberalne filozofije, potem pa še opozorimo, da sta ravno ta dva pojma eno od »žarišč notranje nezadostnosti« samega eksistencializma, tedaj je očitno, kako nezanesljivo diagnostično sredstvo pomeni literarna metoda v območju filozofije. Redko se zgodi, da bi neki avtor napravil tako nesrečen nekritični spodrselj prav v trenutku, ko postavlja zahtevek po kritičnosti. Da pa ta spodrselj ni naključen, nam priča tudi tale tekst, ki je sicer ironično obarvan, vendar pa povsem v skladu s Pirjevčevo navezanostjo na (svobodno) izbiro in odločenost: »Seveda je navsezadnje čisto privatna zadeva slehernega posameznika, da se *sam odloči*, (podčrtal V. R.) v kakšnih pokrajinah se bo naselil za tistih nekaj let, ki mu jih je preživeti na tem svetu.«

Ne bo odveč, če se podrobneje pobavimo s pojmom odločenosti (*Entschlossenheit*) ne samo zato, ker je osrednja vrednota *zgodnjega* eksis-

stencializma, ampak tudi zato, ker se bo ob tem morda razodelo ozadje nesrečne zavesti tako imenovane srednje generacije in intelektualca na sploh.

Odločenost je v zgodnejšem eksistencializmu pomenila upor proti nivelizaciji življenja, v kateri postaja življenje posameznika reaktivno, amebi podobno. Tudi v Heideggerjevem delu *Sein und Zeit* izraža odločenost odpor proti stereotipnemu, rutiniranemu, pavšaliziranemu, skratka brezosebemu načinu življenja, hkrati pa težnjo, da se z odločenostjo krepí samostojnost posameznika, ki naj bi s prisluškovanjem lastni nagibnosti ponovno vzpostavil pristnost in nepopačenost lastnega bivanja. Ta težnja po najbolj svojski možnosti biti (*eigenstens Seinkönnen*) izvira iz spoznanja o definitivni omejenosti posameznikovega bivanja: iz doživetja smrti. (Pri Pirjevcu je izražena ta misel s »tistih nekaj let«). Doživetje smrti vzbudi pri posamezniku »eksistenčni pretres«, s tem pa spoznanje, da mora svoje enkratno bivanje intenzivno pa pristno preživeti.

To sicer pomembno, pa vendar popolnoma romantično doživetje je skupno celotnemu zgodnjemu eksistencializmu, vendar pa se je začelo razodevati že s Sartrovo analizo kot povsem paradoksalno in brezperspektivno življenjsko stališče.

Obsojenost na svobodo, na to, da je človek prisiljen na *svobodno izbiro* življenjskih možnosti, s tem pa tudi na nenehno *odločanje*, je Sartrova osnovna teza v *L'Être et le néant*. Pogojena je z liberalistično vizijo družbe, v kateri je posameznikova življenjska pot neopredeljena in slučajna, zato pa nujno zahteva nenehno samoopredeljevanje z odločanjem. Pristnost posameznikovega bivanja torej ni samo življenjski smoter (Heidegger), ampak tudi življenjsko dejstvo. Velika zasluga Sartra pa je bila v tem, da je – vsaj na videz nehote – razodel to težnjo po avtentičnosti kot njeno *nasprotje*. Če je človek obsojen na izbiranje življenjskih možnosti, tedaj je prisiljen, da tako rekoč »markira« svoje življenje, da igra eno ali več življenjskih vlog, ne da bi mogel bivati

svoje resnično, s tem pa seveda *eno samo* in *edino mogočo* življenjsko varianto. Težnja po avtentičnosti se tako razodeva kot obsojenost na relativistično, poljubnostno bivanje, ki nima svoje teže prav zato, ker ni niti resnično niti nujno.²

Drugo spoznanje, vezano na zgornje, je nemožnost preseganja smrti. Smrt je nad zgodovino; je sicer eksistenčno očiščujoča vizija, vendar pa povsem neperspektivna, saj ne odpira nikakršne resnične možnosti posameznikovega participiranja na splošnem zgodovinskem dogajanju, ampak ga vrača *nazaj v njegovo posamično usojenost*. Ta razkol med posameznikom in občestvom je Kierkegaard izrazil – kot je znano – s prisposodbo: potujemo na skupni ladji zgodovine, zaprti vsak zase v svojo kajuto. Sartre se je tej viziji v svoji prvi fazi (v *L'Être et le néant*) popolnoma priključil.

Zakaj je potrebna tako obširna rekapitulacija eksistencializma na tem mestu? Ne samo zato, da bi pokazal, kako Pirjevec prevzema »tudi obsežnejše kompleksa njunih idej« (Heideggerjevih in Sartrovih), ampak tudi zato, ker mislim, da je družbeni položaj slovenske pa tudi evropske inteligence (posebno kulturniške) ostal v glavnem takšen, kot se je

2. Ta težnja po samoopredeljevanju, po pristnem in samostojnem usmerjanju lastnih dejanj, je v povojnem slovenskem intelektualcu nastajala kot upor proti etatizaciji našega življenja, pa predvsem proti lažnemu kolektivizmu, ki je postal večinski princip, ne da bi to večino kvalitativno določil in omogočil. Toda če je bila težnja po avtentičnosti posameznika še tako adekvatna reakcija na etatizacijo in lažni kolektivizem, je bila vendarle popolnoma romantična in socialno neodrešujoča (v bistvu eksistencialistična) življenjska varianta. Ker ni bila težnja po avtentičnosti le izhodišče novi življenjski možnosti, ampak končni smoter upornega intelektualca, se je začela sprevračati v pasivno rezistenco. Ta je imela vsekakor dokaj veliko vlogo pri omejevanju birokratskega oblastnika, hkrati pa se je vloga intelektualca krčila na povsem negativno funkcijo: postal je protiutež oblastnikom. Kot antipod birokracije je imel svojo funkcijo, ne pa svoje perspektive. Tako je sčasoma družbeno resigniral in se prepustil toku dogodkov. Prav tu pa je ena od ločnic med tako imenovano »srednjo« in »kritično« generacijo. Značilnost te poslednje ni bila kritičnost – to je splošna karakteristika intelektualcev nasploh – ampak nasprotno neki voluntaristični optimizem, težnja po aktivni, hkrati pa seveda smiselni udeležbi v družbenem dogajanju.

izoblikoval v prosvetljenski dobi. Nič čudnega tedaj, če se slehernemu izmed nas vedno znova porajajo zgodnje eksistencialistične vizije, saj jih izsiljuje sama situacija, ki jo živimo in kolikor jo živimo. Eksistencializem je še vedno subjektivna razlaga intelektualčeve pozicije, ne glede na to, da je klasična pozicija intelektualca v sodobni družbi popolnoma utopična.

Tudi »kritična generacija«, ki se je združevala okrog Revije 57, je bila pretežno eksistencialistično nastrojena. Eksistencializem je bil ustrezna reakcija na proces institucionalizacije in etatizacije našega življenja. Razpadanje partizanske tovarišije v privatizersko osamljenost je tvorilo ugoden socialni ambient za nastajanje in širjenje eksistencialistične miselnosti, saj je dajala vsaj neko osebno orientacijo v džungli privatizirajoče družbe in formalnega etatizma. Doraščajoči intelektualec v takšnem družbenem okolju ni videl in najbrž ni mogel videti nobene smiselne variante za lasten družbeni angažma.

Vendar pa smo bili prežeti z domotožjem po partizanski tovarišiji, in ko se je začelo samoupravljanje sčasoma uveljavljati, nam je marksizem postal bližji in prepričljivejši. Praktično soočenje med povojnim upadom družbenega življenja in samoupravljanjem je sprožilo na teoretičnem področju intenzivno potrebo po soočenju eksistencializma in marksizma. Ta proces teče v mlajši generaciji že najmanj šest let. (Zato je več kot nesmiselno, če nas Pirjevec podučuje, da »danes avtentični odnos do eksistencializma ne more biti odnos slepega zaupanja ... «)

S samoupravljanjem se je začela naša družba odpirati. Začutili smo, da bo v prejšnjih letih družbeno resnična pasivna rezistenca postajala laž v družbi, ki kaže, pa čeprav morda zelo majhne, možnosti resničnega angažmaja. S svojo »svobodo od«, s svojim antietatizmom, antidogmatizmom, antistalinizmom itd. nismo imeli več kaj početi, hkrati pa smo začutili, kako nas ta »anti« pozicija postavlja v vedno očitnejšo družbeno inferiornost. Na lastni koži smo doživeli naslednji Marxov stavek: »Posamezniki imajo občutek, da so v buržoazni ureditvi svobodnejši

kot prej, ker so njihovi življenjski pogoji slučajni. Dejansko pa so seveda manj svobodni, ker so bolj podrejeni oblasti predmetov.« Barka zgodovine, v kateri je slehernik zaprt v svojo lastno kajuto in popolnoma ujet vanjo, torej ni nič drugega kot nezmožnost bivanja. Vztrajanje v privatni svobodi je pomenilo hkrati popolno podreditev državnemu ali pa predmetnemu mehanizmu. Pesnik, ki laja v luno, intelektualec, ki protestira v imenu človekove individualne svobode – nobena od teh možnosti ne vsebuje življenjskega smisla. Iz teh alternativ se je rodil pojem skupnosti (občestva), eden osrednjih pojmov, ki pa seveda ni izviral iz eksistencialistične filozofije, ampak iz partizanske tovarišije in realnih možnosti, ki so se začele odpirati s samoupravljanjem.

Hkrati s pojmom skupnosti se je razvijal kritični pojem *lastništva*, ki je odkrival v liberalizmu in etatizmu isto življenjsko stališče. Nastajal je ob branju Marxovih zgodnjih spisov, v katerih lastnina ne nastopa samo kot pravna in ekonomska kategorija, pač pa tudi kot poseben odnos med ljudmi. Odkrivanje lastništva kot temeljnega in univerzalnega eksistenčnega stališča pa je omogočilo tudi branje Gabriela Marcela, posebno njegovega dela »Être et avoir«, kjer razpreda misel o tem, da sta »biti« in »imeti« dve osnovni »življenjski poziciji«. S tem se nam je odkrival nov pogled na Sartrovo delo *L'Être et le néant*, v katerem smo prepoznali sijajno fenomenološko študijo lastniške družbe in njene usodne paradoksalne dinamike v vseh plasteh medosebnih odnosov, od intimno ljubezenskih do političnih.

Kritika *liberalizma* kot kulturnega ekvivalenta privatno lastniške civilizacije se je zopet spočela ob branju Marxovih spisov; njegov aktualni in širši pomen pa se nam je odkrival ob Heideggerjevih kasnejših spisih, v katerih kritično obravnava duhovno strukturo zahodnega sveta. Tu mislim predvsem na njegove spise »Doba podobe sveta« in na njegovo analizo Nietzschejeve filozofije. Vzporedno s temi pojmovnimi orientacijami je rasel pomen prejšnjega spoznanja, da Marxova filozofija ni nič drugega kot filozofija dela in da je Marxov miselni lok razpet

med izhodiščnim, še liberalističnim pojmovanjem individualne svobode, in med zrelim sklepnim spoznanjem o svobodi dela. Abstraktna nagibnost k brezpogojni angažiranosti, ki je imela še eksistencialistično noto, je preraščala v spoznanje o tem, da je delo edina mogoča oblika polnovrednega angažmaja.

Vsa ta »odkritja« imajo seveda odločilen pomen za našo osebno oblikovanje, pri tem pa jih nočem označevati za nekakšen originalni ali znanstveni prispevek splošni teoretski misli. S tem skiciranjem nekaterih osnovnih pojmov, ki opredeljujejo »kritično misel« Perspektiv, sem hotel samo ilustrirati miselno pot, ki smo jo doslej ubirali, in hkrati konkretno opisati, kako in v kakšnem smislu je eksistencializem vplival na krog publicistov Perspektiv. Seveda je iz zgornjega očitno, da to še zdaleč ni »odnos slepega zaupanja, odnos čim hitrejša adaptacije, prepričevanja in navduševanja« nad eksistencializmom. Prav zaradi tega je danes nemogoče, da bi katerikoli sodelavec Perspektiv postuliral odločenost in (svobodno) izbiro kot svoje lastne eksistencialije.³

Če se na koncu povrnem k vprašanju, kdo je eksistencialist in kdo ne, tedaj se mi zdi vredno omeniti, da se je ob odkrivanju lastnih »notranjih nezadostnosti« razvijal tudi eksistencializem Heideggerja iz Sartra, to pa v takšni meri, da bi težko imenovali sedanjega Sartra eksistencialista. Že Karel Lowith, ki ga Pirjevec navaja kot avtoriteto, je v svoji razpravi o Heideggerju ugotovil, da je v kasnejših spisih »odločenost samopreta-

3. Ker nismo verovali v samobitnost individualnosti, je bilo nujno, da smo tudi do nacionalnega problema zavzeli drugačno stališče kot Pirjevec, in to ne zaradi politične prebrisanosti, pač pa zato, ker je v skladu z našo osnovno orientacijo zraslo prepričanje, da narodova individualnost ni nič drugega kot prikazen predvsem od tedaj, ko se je začelo slovensko ljudstvo organizirati v višje oblike, kot sta npr. bojna tovarišija in delovne skupnosti. Morali smo poudariti, da je pot zorenja slovenske skupnosti v njenem navezovanju na zgodovinsko situacijo, jugoslovansko, pa tudi širšo, ne pa v njenem individualnem ponotranjenem samooblikovanju. Tej perspektivi pa ne ustreza poudarjanje teritorialne politične avtonomije, ampak proces odprte ekonomske in socialne integracije, če nočemo kot skupnost regradirati in konservirati svojega lastnega razvoja.

kanje v odprto, neprikrito resnico biti, ki biva znotraj slehernega biva-jočega. Težko, da bi smeli v tej odprtosti v povsem drugačne dimenzije biti prepoznavati prejšnjo odprtost za samega sebe«. Katerikoli citat iz kasnejših Heideggerjevih spisov nam to ugotovitev prepričljivo potrjuje. Vzemimo ga iz njegove knjige Uvod v metafiziko: »Glede na to, *odločitev* (Ent-scheidung) *ne pomeni tu sodbe in izbire človeka*, temveč ločevanje (Scheidung) znotraj omenjene celote biti, neprikritosti, videza in ničā.« Heidegger torej *ne povezuje več odločitve s (svobodno) izbiro*, ampak se tej liberalistični miselni ostalini postavi po robu z vso ostrino in ugotavlja, da odločenost ni nič drugega kot nenehno od-ločevanje pravosti in ničevosti bivanja. Na videz je ta razlika samo teoretična finesa, v resnici pa pomeni popolno odpoved iluziji, po kateri si človek lahko izbira poljubne življenjske variante; to sicer lahko stori, toda s tem neha biti *resničen* človek in postane igralec. Sodobna Evropa ve, da življenje ni nikak semenj ničevosti, na katerem si vsakdo po lastnem okusu izbere svojo pisano ruto življenja; ve tudi to, da JE samo ena prava možnost bivanja, ki jo moramo nenehno, trdovratno in z vso muko odkrivati. Slehernā poljubnost v tem naporu »biti – ne biti« je greh, ki ima svojo neogibno konsekvenco. V naši literaturi jo je zelo preprosto in zelo jasno izpovedal Božič v svojem delu Izven: kazen za greh pa je – »DA TE NI«.

Medtem ko se Heidegger prebija s svojo filozofijo iz liberalizma po immanentno teoretični poti, pa spremlja Sartrov razvoj intenzivno približevanje Marxovi filozofiji. Izhodišče njegovega kasnejšega dela Critique de la raison dialectique ni več posameznik, obsojen na svojo svobodo, ampak človek, ki je *potreba*, kar je sicer izrazito Marxova misel. Bistvo človekove eksistence po Sartru ni več svobodni izbor in odločanje za to ali ono življenjsko *vlogo*, pač pa njegova prvinska navezanost na celotno dogajanje, ki se pričuje v potrebi. Ta ni nič drugega kot potrditev tega, da je bistvo mojega bivanja v meni in izven mene. Individuum kot substancialna samosvojskost je teoretično presežen. V potrebi se znova odkriva izvorno, pa hkrati *nujno* razmerje med posameznikom in skupnim

dogajanjem. V bistveni odvisnosti človeka od okolja se tudi družba ne razodeva več kot efemerno polje posameznikovega uveljavljanja, ampak kot konstitutivni element njegove eksistence. S tem se posameznikova eksistenca prirodno razteza preko njegove individualnosti. Tako si je Sartre odprl pot iz posameznika v zgodovino: opredeljuje jo s pojmom totalizacije kot posebnim načinom človekovega spajanja s svetom.

Spričo vseh teh teoretičnih premikov zveni Pirjevčeva misel: »Seveda je navsezadnje čisto privatna zadeva slehernega posameznika, da se sam odloči, v kakšnih pokrajinah se bo naselil za tistih nekaj let, ki mu jih je preživeti na tem svetu,« nenavadno tuje in nostalgичno. Ampak če sem ji posvetil toliko prostora, ni bilo to storjeno zato, da bi Pirjevca demantiral; zato ni umestna javna razprava. Gre za nek drug motiv: Pirjavec je gotovo eden izrazitejših glasnikov tako imenovane srednje generacije. Kot tak do neke mere izpoveduje skupne nazore, v katerih odkrivamo danes liberalni anahronizem. Tudi ta ne bi zaslužil posebne pozornosti, če ne bi bil tako usodno zvezan s prakso slovenskega intelektualca; mislim na tako imenovani birokratski očitek o »gnilem liberalizmu«, ki je sicer zlonameren, pa vendarle do neke mere opravičen. Ta nas obsoja na nezmožnost skupnega delovanja, na obrtniško delo, pa tudi na to, da se ne čutimo odgovorne za splošno kulturno situacijo na Slovenskem, kaj šele za družbeno dogajanje v celoti.

Neresnične dileme in resnična dilema

Takoj na začetku naj povem, da se popolnoma strinjam s Pirjevčevu ugotovitvijo: »Vprašanje inteligence pa ostaja slej ko prej ena izmed bolečih točk našega sodobnega življenja. Vendar po vsem videzu to ne velja samo za tiste, ki so kritizirani, marveč v enaki meri tudi za njihove kritike.« Upam, da je Pirjavec z »vprašanjem inteligence« mislil na SITUACIJO intelektualca v naši družbi; ta situacija je najbrž kljub idejnimi razlikami med posameznimi skupinami slovenske inteligence dokaj

sorodna. Ugotovitev zveni sicer paradoksalno, vendar je ravno to večno nasprotje med idejnim in dejanskim svetom za intelektualca značilno.

Mislím, da se smiselnost debate tudi začne šele pri intelektualčevi *situaciji*, to pomeni pri obravnavanju dejanskega *razmerja* med njegovo idejno in materialno bitjo. *Sodobna filozofija* ta eksistenčni dualizem zanika kot neresničen, toda za *nesodobno eksistenco* intelektualca je naravnost značilen. Opazimo ga lahko tudi pri Pirjevcu, ki sicer upravičeno dolži kritiko »kritične generacije«, da je neugodovinska, toda sam postavlja vprašanje tako, kot ga intelektualec ne bi smel, da bi sploh mogel najti pot iz svoje zagate. Prav je, da kritizira kritiko idej »srednje generacije« kot idejno kritiko, toda kaj ji postavlja nasproti? Marksizem, socializem in partizanstvo! *Vmes ni ničesar*, zato ni čudno, da je njegova dilema retorična, ne pa historična: »Kdo se je torej »zmotil«, ali inteligenca ali pa marksizem, socializem, partizanstvo itd.?« Kaj je značilno za to dilemo? Da je klasično intelektualsko formulirana in suponira dve »rešitvi«: ali rehabilitacijo idej in obsodbo partizanstva ali pa nasprotno obsodbo idej in rehabilitacijo partizanstva.

Očitna *abstraktnost* obeh alternativnih rešitev nas odvezuje definitivnega odgovora, zato pa *abstraktnost* samega vprašanja postaja problem. Ne nameravam obdolžiti Pirjevca, da je dejansko dialektiko nadomestil z retorično, prav zato ne, ker je Pirjevec samo v konkretni situaciji obnovil že stotisočkrat prevariirano dilemo evropskega intelektualca, ki bi se splošno formulirana glasila nekako takole: ali je resnica stvarna in stvarnost neresnična ali pa je morda obratno resnica nestvarna in stvarnost resnična, Kljub temu, da je dilema absurdna, se vztrajno ponavlja in prav ta vztrajnost nas prepričuje, da ne gre za miselni defekt, ampak za usodno *situacijo*, ki jo intelektualec biva. Mar ne spominja ta dilema na že omenjeni eksistenčni dualizem, na dvojno determiniranost intelektualca, ki izvira najbrž iz dejanske nedeterminiranosti intelektualčeve *situacije*, iz njegove brezdomovinskosti, deklasiranosti itd., skratka socialne neopredeljenosti.

Znano je, da je liberalizem na svojem vrhuncu to tragikomično situacijo intelektualca rešil s tem, ko je po Heglu oznanil vse, kar je resnično, je stvarno, in (zato je) vse, kar je stvarno, tudi resnično. Toda rešitev je bila teoretična in temeljila je na prepričanju, da ustvarjalni duh (intelektualca) kreira svet. Tehnika na videz potrjuje to rešitev, zato je med njenimi oblikovalci to prepričanje še danes živo.

Ampak tehnični svet je abstrakten in šele v zgodovinskem dogajanju realiziran. Kar zadeva zgodovino, je najbrž nihče od živečih intelektualcev ne presoja po heglovske. Če torej še vedno premišljamo v heglovskem okviru, najbrž ne delamo tega zato, ker bi bili premalo kritični do njegovega izročila, pač pa zato, ker nam naš lastni družbeni položaj vsiljuje takšen način razmišljanja. Zanimivo je, da tudi Pirjevec sam kljub kritičnemu nasprotovanju idejni kritiki Perspektiv ne ubira drugačne poti. Namesto *dejanskih* išče *idejne* izvore Perspektiv. Potem ko jih odkrije v eksistencializmu, skuša s preprostim istovetenjem eksistencializma in Perspektiv določiti naš idejni okvir in iz njega *izvajati kritično prakso* njenih sodelavcev. Nočem opravičevati niti kritikov niti kritiziranih, pač pa insistiram na tem, da se debata prenese na »nižji« nivo, prav tja, kamor Pirjevec meni, da ne spada.

V začetku svojega spisa Pirjevec namreč omenja »kuloarska prišepetavanja«, češ da se je kritizirana inteligenca »prodala oblasti« in da so kritiki samo bolj ali manj spretno zakrita »plačana dvorna opozicija«. Vendar pa Pirjevec v isti sapi zavrača možnost, da bi bile takšne »privatne analize« lahko izhodišče obravnave. Dosedanja razprava kaže ravno nasprotno. Če Pirjevec ne bi obšel obravnavanja *situacije*, v kateri so kritiki, mu najbrž ne bi bilo treba graditi vseh nadaljnjih konstruktivizmov, s katerimi je pogosto res dokaj neumestno obravnaval idejni svet eksistencializma in Perspektiv. Izhodiščni manever se mu je maščeval: ker si ni hotel umazati rok z obravnavo naše dejanske situacije, je, čuteč, da je nekaj narobe – obdolžil idejni svet Perspektiv daljnega sorodstva s hitlerizmom in stalinizmom.

Da se mi ne bo zgodilo kaj podobnega, sem prisiljen zabresti v obravnavo o naši *dejanski* »nečistosti«; to pomeni v obravnavo temeljnih oblik *našega bivanja*, ki tvorijo našo situacijo in s katerimi je opredeljen tudi naš idejni svet.⁴

Začel bom na »naši strani«. Menim, da je »plačana dvorna opozicija« smiselno točna metafora za situacijo, v kateri so Perspektive. Govorim o *situaciji!* Naši nameni so seveda daleč od tega. Predvsem nočemo biti opozicija, pa ne zaradi pohlevnosti, ampak zato, ker ne verjamemo v intelektualni protest in v polemično kritiko. Natančno se zavedamo, da je smiselna samo taka kritika, ki odpira nove vidike in nove možnosti bivanja. Večno opozicionalstvo je samo znak jalovosti, ki potisne upornika v položaj žalostnega sekundanta in obrobnega komentatorja zgodovine; ta nenehno gleda pod prste tistim, ki dogajanje tvorijo. Če smo in kolikor smo opozicija, se to dogaja zaradi naše lastne historične impotence, ne pa morda zaradi neke moralne večvrednosti (ali pa manj vrednosti). Historična impotenca tudi ni posledica intelektualne oziroma idejne nezadostnosti, ampak posledica neustreznega položaja, ki ga intelektualci imamo v naši (ali pa v katerikoli drugi) družbi.

Značilna za ta položaj je NEOPREDELJENOST. Neopredeljenost oziroma socialna nedoločnost je skupna karakteristika evropskih intelektualcev. H. P. R. jo v prejšnji, 20. številki Perspektiv smatra celo za edino mogoč modus vivendi intelektualca, s čimer se strinjam, vendar pa mislim, da iz te ugotovitve sledi popolnoma nasprotna konsekvence, kot jo je H. P. R. naredil. Medtem ko zanj neopredeljeni intelektualci ni samo moralna nujnost, ampak tudi edina šansa tako za vzhodno kot za zahodno Evropo, nam nasprotno večina ostalih obravnjav vsiljuje prepričanje, da neopredeljenost, usodno vezana s socialno nedoločeno-

4. Da ne bo nesporazuma: oblike bivanja in situacija niso nekaj »čisto objektivnega«, ampak tvorijo plast stvarnosti, v kateri se prepletajo in srečujejo tako imenovane subjektivne in objektivne silnice dogajanja. Situacija je torej rezultanta tako intencionalnih oziroma idejnih impulzov, kot tudi objektivne strukture družbe, njenih institucij in mehanizmov.

stjo, vodi do takšnih posledic, da postavlja pred intelektualca imperativni zahtevek po samoukinitvi njegovega lastnega statusa. To ni samo zahtevek zgodovine, ampak tudi posledica že kar dognanega izkustva, da intelektualce *ni več resničen* človek: Gidov Imoralist, Camusov Tujec ali pa Gorzev Izdajalec nakazujejo dejanske konsekvence, ki izvirajo iz intelektualčeve socialne neopredeljenosti. Tujstvo, izvenmoralnost in izdajalstvo postajajo nujni spremljevalci intelektualčevega bivanja in se nenehno in mimo njegove volje lepijo na njegova – recimo – dobronamerna dejanja.

Izvirni greh sodobnega intelektualca je prav gotovo prosvetljenstvo. Tu ne mislim na idejne tokove prosvetljenstva; teh se ne bom dotikal. Gre mi za dejanski družbeni položaj, ki si ga je intelektualec tedaj izoblikoval in ki ga živi še danes. Velika zasluga prosvetljenstva je sicer bila v tem, da je *družbeno legaliziralo* intelektualnega aktivista renesanse, ga definiralo kot vest svoje dobe in mu naložilo kritično ter vzgojno poslanstvo. S tem je bil intelektualec postavljen na opazovalnico zgodovine, kar pa hkrati pomeni tudi to, da je bil iz zgodovine izločen. Prevzel je odgovornost za kritiko zgodovinskega dogajanja, ne pa za dogajanje samo. Kot ogledalo svoje dobe je stopil izven nje in menil, da je ta socialna ekskomunikacija njegova dolžnost, zvezana s statusom kritika, ki mora vsaj z eno nogo stati izven dogajanja, da bi dogajanje lahko odseval. Tako je bil kronan za duhovnega vodjo, hkrati pa deklasiran in obsojen na socialno osamitev. Izoblikovana je bila dvojnost intelektualčevega položaja.

Od tedaj stoji z eno nogo v zgodovini, z drugo pa izven zgodovine. Dojemanje sveta se je utesnilo v že omenjeno dilemo nestvarne resničnosti in neresnične stvarnosti, iz katere so se kopičile vse posebne dileme, kar po tekočem traku (idealizem-materializem, eksistenca-esenca, dober namen – zlo dejanje, lepa duša – umazane roke itd.). *Dilematičnost je postala način kritičnega mišljenja*, ki pa je bistveno pogojeno s položajem intelektualca. Z eno nogo izven družbe stoječi intelektualec ne

more biti polnovredneodružbeno angažiran, zato pa je tudi njegovo spoznavno razmerje do stvarnosti obsojeno na *opazovanje*. Dilematičnost je samo posledica tega *abstraktnega*, tako praktičnega kot spoznavnega odnosa intelektualca do dogajanja.⁵

Tudi kritika, temelječa na opazovanju, je nujno *pasivna*, to pomeni obsojena na *negativno kritiko*, na odkrivanje nezadostnosti obstoječe družbe; kot taka naj bi *posredno* (glej sklepno Pirjevčevo pripombo!) vzbujala pozitivne impulze. Ta *posrednost* učinkovanja negativne kritike pa je naš ključni moralni problem. Kolikor ohranjamo iluzijo o posredno pozitivnem učinku negativne kritike, predpostavljamo, da bo nekdo drugi (neintelektualec?) izvedel iz nje pozitivne konsekvence; kolikor pa to iluzijo spoznamo, jo zanikamo s tem, da nanjo *posredno* navezujemo projekt prihodnje, boljše družbe in se tako znajdemo v dilemi med Sein in Sollen. V to dilemo ujeti ne moremo gledati na zgodovinsko dogajanje drugače, kot je to Marx označil v I. tezi o Feuerbachu: življenje se kaže kot čudoviti svet idej in kot umazana judovska praksa zgodovine.

Dokončna potrditev tega dualizma naj bi bila v klasifikaciji človeške dejavnosti na kulturno in civilizatorično.

Ves ta eksistenčni kompleks ostaja dediščina sodobnega intelektualca, le da se s preosnovo družbe silovito zastruje.

5. Te pozicije praktično ne presega noben intelektualec, razen revolucionarja, ki pa ga ne priznava za intelektualca niti oblastniški red niti intelektualni krog sam. Največ, kar mu ta drugi privošči, je beseda študent, torej *nelegaliziran* intelektualec. S tem je seveda per negationem zelo točno opredeljena vloga intelektualca v sodobni družbi.

Opazovalsko pozicijo presega seveda tudi eksperimentator – znanstvenik. Toda za eksperiment je značilno, da je striktno družbeno abstrahirana praksa. Socialnega eksperimenta dejansko ne poznamo, oziroma je stvar politike ali pa revolucionarja, nikakor pa ne intelektualca. Tako se znajde intelektualec v podobnem položaju kot virusi zaščitnih cepiv. Ima ravno toliko družbene moči, da lahko ustvarja rezistenčno reakcijo družbe. V tem je tudi skrivnost legaliziranja njegove nonkomformistične kritike.

Kritična in vzgojna funkcija intelektualca v obdobju liberalnega kapitalizma, individualne iniciative in družbene elite je najbrž imela neko iztočnico: vplivala je na politično ali na ekonomsko elito, ki je imela v rokah celotno družbeno iniciativo. Vzgoja je bila mogoča, ker je bil mogoč osebni vpliv na elite. Protesti, naslovljeni na javnost, so bili smiselni, ker je družbena elita predstavljala javnost. Toda naša doba ne pozna več herojev, svetnikov in mučnikov, kot je resignirano ugotovil Kierkegaard. Individualna oseba postaja kolektivna (organizacija, stranka itd.) ali pa celo prehaja v brezosebno. Družbena elita kot nosilec oblasti izginja, namesto nje se oblikuje uradniška, funkcionalna država, prav takšna, kakršno je Hegel anticipiral. Oblikuje se sistem, v katerem ne bo nihče več nad oblastjo, pač pa bo oblast nad vsemi. Vzgoja dvorne elite postaja nesmiselna, kritika dvora pa trka na odprta vrata. Intelektualec je soočen z novo strukturo družbe, v kateri zadeva vedno pogosteje na kolektivne grupacije ali celo na mehanizme, ki so povsem *rezistentni* in naravnost nedostopni za njegov kritični in vzgojni vpliv. Vse to bega. »Kompleks intelektualca« se razrašča do neznočnosti in vodi v nepričakovane reakcije.

Tako imenovana humanistična oziroma kulturniška inteligenca, ki ohranja dediščino prosvetljenstva, biva svoj družbeno nedoločeni in osebno neopredeljeni položaj. Še vedno prisega na besedo kot orožje kritike. Nonkonformistična kritika je zanjo še vedno obvezna moralna relikvija, osveščanje pa njeno poslanstvo. To, kar intelektualca, bivajočega klasični položaj, najbolj deprimira in vsiljivo prepričuje o njegovem anahronizmu, je legalizacija njegove nonkonformistične kritike. H. P. R. navaja v svojem spisu »Intelektualci v modernem svetu« tekst Gaitanidesa, v katerem omenja, kako se je začel sčasoma »rediti« ob svoji nonkonformistični kritiki. Mar ne velja nekaj podobnega tudi za slovenske razmere, pa naj gre tu za nonkonformizem srednje generacije ali pa Perspektiv? Kritika doživlja inflacijo in se nekako *mimo* volje intelektualca iz kritike dvora sprevača v »dvorno kritiko«. Ta obrat se danes običajno označuje z ugotovitvijo, da se je inteligenca »prodala oblasti«.

Vse te »privatne analize« so res deplasirane, vendar le zaradi svoje plitvosti. Temelje na predpostavki, da je konformizem – nonkonformizem osrednja moralna dilema intelektualca. V resnici pa gre za veliko bolj usodno zadevo, in sicer za anahronistični *položaj* humanistične inteligence! Zaradi svojega anahronizma ta seveda nima kaj braniti niti kaj prodati, pa zato niti *ne more* biti konformistična oziroma nonkonformistična.

O tej situaciji smo si bolj ali manj vsi edini, ne glede na to, koliko si jo priznamo. Kar zadeva Perspektive, je očitno nenehno prizadevanje preseči to situacijo; od tod nenehno, naravnost hlastno poudarjanje, da mora biti kultura družbeno angažirana.

Toda ta prenaglašenost izvira iz tega, ker se vsa naša hotenja razkrajajo spričo položaja, v katerega smo ujeti. Težnja k popolni udeleženi, po praktičnem sooblikovanju našega življenja se spričo kulturniškega položaja nenehno sprevača nazaj v prosvetljsko osveščanje, povrh pa nastaja občutek, da je sodobni bralec do take mere opredeljen po družbenih sistemih, da naše pisanje nima nanj razen mentalno-higienškega nobenega drugega učinka. Družbeno neopredeljeni položaj nas vedno znova vrača v stare intelektualne dileme, ki se kažejo v idejnem osciliranju med moralno pa nezgodovinsko kritiko dogajanja in med resigniranim ugotavljanjem nemoralnosti zgodovine. Nenehno prehanje in hkratno vračanje v dilemo: nezgodovinskost morale ali nemoralnost zgodovine postavlja Perspektive res za nekak prototip sodobnega slovenskega humanističnega intelektualca, prav zato, ker so se temu intelektualno popolnoma odrekle, dejavno posegajo v nove možnosti, praktično pa so še vedno ujete v položaj, ki predstavlja prosvetljsko dediščino. Morda je pomen Perspektiv predvsem v tem, da pričajo o imperativni nujnosti (samo) reševanja slovenske inteligence in kulture na *praktičnem* področju.

Prvenstven problem slovenske inteligence je sedaj njegova družbena opredelitev, pri čemer pa se sooči z vprašanjem, kakšna je struktura

sodobne družbe. Če si tega vprašanja ne zastavi in ne najde nanj stvarnega pojasnila, tedaj je obsojena na resignacijo spričo paradoksalnosti sveta, »zmede in brezupa življenja« ali pa na to, da se »zapiše hudiču«. Polemika med Sartrom in Merleau-Pontyjem je v celoti polemika v okviru teh dveh alternativ.

Obe alternativni sta abstraktni zato, ker ni med subjektivno eksistenco intelektualca in objektivno strukturo družbe *nikakršne mediacije*. Postati konkreten, družbeno angažiran pomeni, »zapisati se hudiču«, ostati intelektualec pa pomeni prepustiti se nič. V tej navidezni preproščini se skriva vsa globina intelektualčeve tragikomične pozicije v sodobnem svetu. Sleherna težnja po angažiranju ga zaplete spričo njegove lastne družbene pozicije v to dilemo: Sartra nič manj kot Merleau-Pontyja, sodelavca Perspektiv nič manj kot Pirjevca. Pri vsem tem je osebna odločitev in svobodna izbira ene od alternativ čisto drugotna zadeva, saj se giblje znotraj situacije, ki je sama po sebi neresnična in nestvarna.

Med resignacijo in brezpogojnim angažmajem niha danes sleherni intelektualec. To nihanje je posledica njegove historične ekskomunikacije. Rešuje jo različno. Medtem ko humanist pretežno ostaja desperat, pa se tehokrat odpoveduje kulturništvu (ne da bi ga prevladal) in se totalno predaja družbenim mehanizmom. Kolikor bolj je intelektualno obremenjen, kolikor večji kompleks intelektualca ima, toliko bolj čuti potrebo po tem, da postane kolesce in vijak družbenega (političnega ali pa ekonomskega) mehanizma. Na videz je konformist, v resnici pa strasten privrženec funkcionalizma, ki naj bi ga odrešil izvirnega greha neopredeljenosti in mu podelil blažilni občutek smotrnosti lastnega bivanja. Trdno je prepričan o funkcionalnem krogotoku potrošnje – proizvodnje in meni, da se bo smisel zgodovinskega dogajanja sam po sebi izoblikoval v retorti tega funkcionalnega krogotoka. Seveda pa prav ta njegov alkimizem kaže na to, da je *socialni nihilist*, ki je družbotvornost prepustil mehanizmu. V tem je dvojnik resigniranega in v paradoksalnost (svojega) sveta ujetega humanističnega intelektualca.

Pogosto se zgodi, da tudi humanist posnema tehnokrata, se z vso uporabnostjo vzdržuje v delavnosti in podobno Camusovemu doktorju iz Kuge deluje, deluje, ne da bi videl pravi smoter svojega prizadevanja.

Vzporedno s tem poteka intenzivna družbena preosnova. Država se nenehno demokratizira in s tem intelektualca – demokrata, posebno pa njegovo nonkonformistično kritiko, sistematično razorožuje. Na presečenju intelektualca pa ima proces demokratizacije države povsem nasproten učinek, kot ga je on nekoč pričakoval: demokratizacija države se realizira v politizaciji celotne družbe. Država samo na videz postaja blagohotna mati svojega ljudstva, v resnici pa je onipotentni mehanizem, v katerem je slehernik njegov državotvorni člen in zato tudi lahko reče: »država sem jaz«. Država se ponotranya. Slehernik spreminja svoje življenje v poslovno zadevo. Tako postaja država eksistenčni problem, s tem pa tudi že obče človeški – ne več samo politični – ampak predvsem »kulturni« problem. Slovenci to še posebno močno doživljamo, ker smo tako rekoč brez državljske tradicije.

Demokratizacija države in politizacija družbe se kaže tudi v širših dimenzijah. Država ne učinkuje več kot *vnanje nasilje*, ampak kot *notranji stimulans*. Njena vloga se širi; ni več zgolj vojaško policijski organ, ampak se staplja s celotnim ekonomskim sistemom v obče družbeni mehanizem človeškega dela.

Intelektualec, demokrat in antietatist je postavljen v popolnoma nesmiseln položaj. Opaža spremembe, ne pa njih smisel. Predvsem ugotavlja, da eno Marxovih najbolj revolucionarnih spoznanj o »orožju kritike« in »kritiki orožja« danes nima več prave revolucionarne moči. Kolikor je to spoznanje sploh še veljavno, je le tam, kjer država še vedno nastopa kot vnanje nasilje. V demokratiziranih družbah pa lahko demokrat ugotavlja, da se revolucije ožijo v puče, ki sicer povzročajo spremembo komandnih položajev, ne vodijo pa v globlje socialne preosnove. Iz teh optičnih spoznanj si izoblikuje prepričanje, da »revolucij ne bo več«, kar bi pomenilo toliko kot »konec zgodovine«,

oziroma nemožnost kakršnih koli kvalitativnih sprememb sodobne družbe.

Ponotranjenje države, njeno vsesplošno prežemanje vsakodnevnega življenja, demantira smiselnost političnih revolucij. Vzporedno z metamorfozo države se ponotranjajo tudi revolucionarni procesi, se pravi, da ne potekajo več na formalnem, političnem nivoju, ampak v konkretnějšíh plasteh sodobne družbe. Ni naključje, da se tudi socialistična gibanja vse bolj preusmerjajo iz političnega problema nacionalizacije privatne lastnine v problem samoupravljanja na območju konkretnih delovnih procesov.

Dejstvo je, da je sodobna družba tako prepredena s sistemi in mehanizmi, kot doslej še nobena. Čim bolj so ti mehanizmi demokratični, tem globlje posegajo v vsakodnevno življenje posameznika. Intelektualec ne more več vplivati na sodobnika *neposredno* s kritiko, osveščanjem in vzgojo duha, ampak samo *posredno* preko sistemov in mehanizmov. Toda brž ko se soočita kultura in mehanizem, nastane kratek stik.

Vsak poizkus vključevanja kulture v družbene sisteme se konča s popolno banalizacijo kulture, medtem ko jo vztrajanje izven družbenih mehanizmov obsoja na duhovno jalovost. Kaj ji tedaj ostane? Kultiviranje sistemov? Ne, to je absurd. Sistem je način združevanja ljudi, ki ne dopušča resnične požlahtnitve, sicer se zruši sam v sebi. Največ, kar prenese, je navidezni kulturni lak, kar nam dokaj verodostojno pričuje usoda gibanja human relations v ZDA. Kam tedaj s kulturo?

Nekoč je bila velika in resnična misija evropskega intelektualca v plemenitenju duha, v borbi proti duhovnemu barbarstvu. Danes se je to poslanstvo preživelo, vsaj po obliki. Sodobna družba je družba *mehanizmov in sistemov*, ki ne predstavljajo duhovnega, pač pa *organizacijsko barbarstvo*, ne samo po svoji brezdušnosti, ampak tudi po svojem socialno razdružujočem učinkovanju. Prav ta tip socialnega (raz)druževanja, prav ti *mehanizmi so dediščina demokratiziranja države*, so posplošitev in konkretizacija njenih karakteristik v občeljudskem vsakodnevem življenju.

Kultiviranje (ukinjanje) mehanizmov namesto kultiviranja duha je najbrž osrednja naloga intelektualcev v našem času. Če se intelektualec ne bo lotil tega dela, potem je zaman ves njegov idejno-duhovni napor. Zamrežen v gojitev duha, namesto zaposlen s kultiviranjem sodobnih družbenih mehanizmov, bo doživljal zmeraj večjo družbeno izolacijo, s tem pa tudi duhovna paralizo.

Njegova družbena usoda torej sovпада z njegovo duhovno usodo, njegovo poslanstvo z njegovo eksistenco. Konflikt med kulturo in družbenimi mehanizmi je hkrati konflikt med »resnico in stvarnostjo«, ki ga doživlja v svojem angažmaju. Toda med resnico in stvarnostjo, med resignacijo in brezpogojnim angažiranjem, med kulturo in družbenimi mehanizmi ni *nobene mediacije*, zato tudi nobenega jamstva za smiselno inkarnacijo idej niti prave osnove za njih rojevanje.

V čem se skrivajo možnosti preseganja? V večji svobodi ustvarjanja? Ampak ali ta res jamči, da bo »beseda meso postala«? Ali je tiskana beseda že tudi inkarniran duh? Ali je svoboda in možnost tiskanja tudi že svoboda ustvarjanja? Ali ni kulturni trg popoln demanti zgornje iluzije in ali ni tržišče danes edini dejanski mediator med kulturo in družbo? Ali ni trg kot *mehanizem slučajnosti* ostvaritev intelektualčeve socialne neopredeljenosti, hkrati pa najrealnejša sila, ki pritiska na njegove ustvarjalne moči?

Najbrž je duhovnik eden redkih intelektualcev, katerega dejavnost ni vezana na tržišče. Žalostno, toda resnično! Namesto tržišča nastopa med duhovnikom in vernikom *druga mediacija*: cerkvena **organizacija**. Samo po sebi je razumljivo, da takšna, kakršna je, ne more biti prototip sodobne družbe. Intelektualec ni duhovnik, njegov sodobnik pa tudi ne vernik. Dogmatična vsebina in hierarhična struktura sta lahko samo prototip etatistične družbe, ne pa socialistične. Vendar pa je dejstvo, da **organizacija** vernikov omogoča neposredno mediacijo, ki jo sodobni intelektualce tako usodno pogreša. Dejstvo je tudi, da je cerkev kljub stokratnim idejnim, moralnim in političnim polomom še

vedno živa in aktivna, to pa ne samo zaradi tradicije, ampak predvsem zato, ker je tudi **kulturna organizacija**.

Nekaj podobnega si bo najbrž moral izoblikovati tudi sodobni intelektualce: seveda ne kulturno **cerkev** ampak kulturno **organizacijo**, kar pa je bistveno več kot organizirana kultura. Kulturno cerkev smo že preživeli v obdobju administrativne kulture. Na njo je ostal samo trpek spomin. Liberalna svoboda nas eksistenčno ogroža, kulturna organizacija pa je najbrž naša perspektiva, čeprav je na meji predstavljenosti sodobnega intelektualca; zahteva jo tako samoobstoj intelektualca kot tudi samoobstoj družbe.

Imanentni imperativ dane situacije sili intelektualca, da se posveti uknjanju družbenih mehanizmov, da sodeluje pri obratnem procesu, kot se danes odvija, da se bori proti politizaciji družbe, da sodeluje pri razvijanju **organizacije** kot novega, kulturnejšega tipa združevanja ljudi.

Toda sodobni intelektualci nima odnosa do organizacije. Med kulturo in organizacijo ne vidi skoraj nobene zveze ali pa se mu zdi ta povezava celo deplasirana in kulturi nevarna. Omejuje se na gojitev duha, misel na gojitev organizacije, ki naj bi omogočila dejansko ozemljitev idej in inkarnacijo duha, pa mu vzbuja asociacijo na telovadbo in fašizem. To velja za pretežni del slovenske humanistične inteligence. Resignirana nad povojno politizacijo družbe, pozablja na predvojno tradicijo, predvsem na to, da je kulturnost slovenskega ljudstva izvirala iz družbenih organizacij, ki so bile temelj narodne eksistence.

Slovenski kulturnik še vedno pojmuje organizacijo kot element civilizacije in se zato ne čuti odgovornega niti za organizacijo naše kulture. Družba si brez njega oblikuje tako imenovano množično kulturo in jo razvija na ravni potrošnje. Končno se znajde intelektualci v dilemi med neorganizirano kulturo in organizirano nekulturo, v kateri služi kruh kot kulturni tehokrat, v *prostem času* pa se ukvarja z umetnostjo, ki postaja neke vrste moralni hoby.

Tudi tehokrat ne vidi zveze med kulturo in organizacijo. Organizacija je zanj problem učinkovitosti, funkcionalne skladnosti, koordinacije, ne pa človeški problem. Ne sprašuje se o družbotvorni, moralni, intelektualni funkciji organizacije, še manj o njenem zgodovinskem smislu. Nerad pristane na obravnavo socialnih ali kulturnih vidikov organizacije, in še kadar to stori, stori po navadi le zaradi zunanjege pritiska. Osebo ostaja prepričan, da vnašanje kulturnih vidikov v organizacijo lahko prispeva samo k zmanjšanju njene učinkovitosti (produktivnosti). Zanaša se le na perfekcioniranje mehanizmov, ne pa na organiziranje ljudi, saj po njegovem mnenju osebnostni faktor itak vnaša samo zmedo v proizvodnjo. Zato ga je najbolje ignorirati, pa podrediti tehnologiji.

Tako se kulturnik in tehokrat ponovno znajdetata na istih pozicijah. Tako prvi kot drugi nimata smisla niti za načelno povezovanje kulture in organizacije. Kulturnik se odreka sleherni organizirani kulturi, tehokrat pa sleherni kulturi organiziranja. Največ, kar dopuščata vsak na svojem področju, je, da se organizira kulturniško delo, oziroma, da se kultura jemlje kot faktor rekreacije in s tem tudi večje proizvodnosti. Razumljivo je tedaj, da kulturniki svojega društva ne morejo razviti v kaj več kot cehovsko organizacijo, tehokrati pa ne morejo rešiti niti problema statusa strokovnjakov v proizvodnih organizacijah.

Majhno upanje je, da bi vztrajanje na teh stališčih lahko privedlo do reševanja bistvenega problema sodobne družbe, do ukinjanja *družbenih mehanizmov kot barbarskih oblik združevanja ljudi*.

Vse dotlej, dokler bo kultura samo posebna oaza v puščavi proizvodnega dela, vse dotlej bo proizvodno delo ostalo nekulturno, kultura pa dekorativna. Vse dotlej, dokler bodo humanistične vede gojile samo duha, vse dotlej bodo »družbeno bazo« determinirali brezdušni ekonomski, politični ali pa morda celo kulturni mehanizmi.

Organizacija je ukinjanje duha in mehanizmov, je človeška skupnost, ki omogoča smiselno realizacijo kulture v družbi, ker je sama kulturna

družba in kot taka višja stopnja v razmerju do popredmetenih in razdružujočih družbenih mehanizmov. Sodobni svet pozna samo duhovni svet in svet mehanizmov. Smoter imanentnega revolucioniranja družbe je, da – pavšalno rečeno – ukinja ločenost teh dveh svetov, da ukinja dualizem med kulturo in civilizacijo in uresničuje organizirano, kulturno skupnost ljudi.

To pa pomeni, da bo moral intelektualec postati tudi *teoretik in praktik organizacije*. Namesto filozofije duha bo moral razvijati filozofijo organizacije, sociologijo kulture itd.⁶ To pa hkrati predpostavlja tudi njegovo odrekanje lastni intelektualski dediščini, to je socialni neopredeljenosti. Skratka, postati bo moral tudi *organizirani teoretik in praktik*. Druge resnične poti najbrž ni. Če je ne bomo ubrali, bomo postajali vse bolj in bolj neresnični. To, mislim, je naša *resnična dilema*.

6. Sartrova poslednja knjiga ni nič drugega kot filozofija organizacije, kar je razvidno tudi iz podnaslova knjige: *Théorie des ensembles pratiques*.



Deveti spis

Falzifikat samoupravljanja

Trdovratna in nepopustljiva nasprotja med inteligenco in birokracijo so se pokazala kmalu po osvoboditvi. Zgoščevala so se predvsem okoli polintelektualstva, ki je cvetelo v splošnem aktivističnem vzdušju. Že od vsega začetka je bil konflikt okoli polintelektualstva izrazito družbene narave. Pod polintelektualcem si nihče ni predstavljal osebe z nezadostnim znanjem in podpovprečnim inteligenčnim kvocientom, ampak nekakšnega masovika, ki se je oslanjal na politično linijo, razmnoževal miselne in organizacijske sheme in s tem povzročal vsesplošno inflacijo našega družbenega življenja. V večji meri so bili razlogi za porast polintelektualstva objektivni: politizacija javnega življenja, splošna nedoraslost dogodkom, ki smo jih sami sprožili, velika potreba ljudi pa družbenem udejstvovanju, strah intelektualca pred osamljenostjo in pred tem, da ne bo zadostil zahtevam svoje dobe itn.

Čim bolj pa se je polintelektualstvo širilo, tem bolj očitno je bilo, da je tovrstna dejavnost brez trajnih učinkov. Odpor je rasel, s tem pa tudi

trenja med zbirokratizirano in nezbirokratizirano inteligenco. Ta trenja vse do danes nenehno naraščajo in se pojavljajo v najrazličnejših in-čicah: dogmatizem-revizionizem, socialistični realizem-modernizem, masovna-vrhunska kultura itn. Postopno dozoreva tudi vsebina spora, postaja vedno širša in tako prerašča intimne okvire familiarnih odnosov med birokracijo in inteligenco.

1.

Razprava o osnutku ustave je izzvenela v zahtevku po neoviranem razmahu ustvarjalnega dela; ta je uresničljiv samo v popolni uveljavitvi samoupravljanja v vseh delovnih organizacijah (Perspektive št. 22, Sodobnost št. 1, 63). Tem zahtevkom se je postavil po robu Goričar,¹ ki nastopa v imenu razreda neposrednih proizvajalcev proti samoupravljanju v tako imenovani duhovni produkciji. S tem se je izoblikovala vsebinsko najširša in sociološko najostrejša dilema, ki po mojem mnenju daleč presega razmerje med birokracijo in inteligenco. Medtem ko se inteligenca zavzema za svobodno delo, ker je pač njen obstoj bistveno odvisen od njenega lastnega dela, se Goričar zavzema predvsem za vodilno družbeno vlogo neposrednega proizvajalca, ob tem pa seveda misli na vodilno vlogo birokrata, ki se že več kot deset let samozvano proglašča za edinega advokata idejnih, moralnih in družbenih interesov neposrednega proizvajalca. Različna eksistenca določa različne interese: delovne pri inteligenci, predstavniške (torej politične) pa pri birokraciji, ki nastopa v imenu interesov neposrednih proizvajalcev.

Neposredno ozadje intelektualčevega zavzemanja za osamosvojitve delovnih organizacij je želja, da bi se znebil mezdnega razmerja, v katero ga potiska birokrat; s tem bi se znebil tudi nenehnih nekvalificiranih posegov v svoje delo.

1. Jože Goričar, Zapis ob kulturniških diskusijah o ustavnih načrtih, Naši razgledi, 26. januarja 1963.

Težnje birokrata so nasprotne: nenehno teži za tem, da bi si podredil celotno področje »duhovne« proizvodnje. Kulturo, znanost in prosveto želi potisniti v odvisnost s tem, da jih zapira v slonokoščeni stolp »splendid isolation«; zato vztrajno preprečuje neposredni delovni kontakt med intelektualcem in drugimi delovnimi ljudmi. Na tej izolacionistični politiki temelji obstoj birokracije. Tega se sama zaveda, zato si je ustvarila tudi ustrezne družbene instrumente: intelektualcu daje družbeno priznanje (odlikovanja, nagrade), ne priznava pa družbenega statusa njegovega dela; dodeljuje mu finančna sredstva, ne priznava pa ekonomsko enakopravnega statusa njegovega dela; porablja proizvode njegovega dela, hkrati pa ga ne priznava za neposrednega proizvajalca.

Izolacionistična politika proti intelektualcu vodi do pomanjkljivih kontaktov med tako imenovano duhovno in materialno proizvodnjo in s tem seveda tudi do neskladij med obema področjema proizvodnje. Toda te neuskklajenosti birokracija ne jemlje na svoj rovaš, ampak jo podtika intelektualcu, porablja kot dokaz njegove brezbržnosti za družbene potrebe in končno z njegovo navidezno nedozorelostjo utemeljuje svoj nadzor nad intelektualcem.

Posledica nezadostnega sodelovanja je konjunktura in hkrati inflacija intelektualnega delavca. Strokovni kader ni zadosti prilagojen potrebam gospodarskih organizacij, te pa po svoji plati niso zadosti usposobljene za smiselno zaposlitev strokovnih kadrov. Neustrezna razporeditev strokovnih kadrov postane kronični problem družbe, zaostruje pa ga še dejstvo, da birokracija s svojimi kombiniranimi politično-strokovnimi kriteriji bistveno vpliva na izbor kadrov. Birokracija tako rekoč odkupuje iz mase intelektualcev vse tiste, ki so ji pripravljeni služiti; te plačuje dvojno: za samo delo in za izkazano lojalnost.

Intelektualec stopa v pogodbeno razmerje, računajoč, da si bo s kvalitnim delom priboril delovno nedotakljivost. Kmalu pa spozna, da se je zmotil. Mislil je, da je delovno življenje, posebno v ekonomskem območju, neodvisno od političnega, da igra naključje v praksi vsaj tako

pomembno vlogo, kot jo je v dobi liberalne ekonomije. Menil je, da se bo zgubil v vsakodnevem proizvodnem vrvežu in se tako znebil birokratskega pritiska. Toda zmotil se je bistveno prav zato, ker je računal na to naključje, medtem ko je sodobni svet svet totalitarizmov; boleštna ambicija teh pa je, da bi vzpostavili totalno kontrolo tudi nad procesom človeškega dela in snovanja. Birokracija je danes povsod prisotna: v podjetju in v šoli, v gledališču in pisarni. Zasedla je komunikativne položaje, da bi lahko izvajala kontrolo. Pri tem onemogoča ali vsaj omejuje polne delovne kontakte med inženirjem in delavcem, med profesorjem in študenti. Vse to v veliki meri ruši delovni proces. Vsak spontan, izviren in nepredviden delovni kontakt, ki ga sleherno delo samogibno poraja in ki pravzaprav predstavlja *conditio sine qua non*, je vnaprej obsojen na to, da bo osumljen in »družbeno« nezadržan že zato, ker ni predviden in ker uhaja kontroli birokrata. Samo popolna standardizacija vseh družbenih odnosov daje birokraciji občutek varnosti. Zato si tudi prizadeva, da bi čimbolj paralizirala vse nove družbene oblike druženja, ki nastajajo v procesu družbenega dela. Seveda je to samo njena pobožna želja, ki jo neposredno delo vsak dan zanika.

2.

Da je popularna standardizacija družbenih odnosov absurdna ambicija in da bi ta zadušila sleherno iniciativo in s tem povzročila tudi jalovost celotne družbe, to spozna prej ali slej tudi birokracija. Namesto avtokratskega sistema začnjenja uveljavljati sistem oktroirane, od »zgoraj« podeljene demokracije. Spoznava, da je minimum svobode nujen, saj ga zahteva sama narava dela. Ker ji vsakodnevni delovni proces sistematično ruši njene pozicije, ji ne ostane nič drugega kot to, da se sama proglasi za nasprotnika birokracije in prelevi v borca za demokracijo. Toda njena demokracija ima »svoje meje«, ki pa jih ne določajo interesi plodnega dela, ampak politični interesi birokracije, ki želi obvladati družbeni proces dela: ne gre ji za red, ki bi omogočil zatopljenost v

delo, ampak za disciplino, ki ji jamči kontrolo nad delom. Oktroirana, od zgoraj podeljena (in omejena) demokracija je torej nujno neresnična, pa ne zato, ker je omejena in ker ni absolutna, ampak zato, ker so omejitve nestvarne, politične.

Za intelektualca kot za birokrata je danes samo po sebi razumljivo dejstvo, da ljudje »**samo** v okviru družbenih zvez in odnosov učinkujejo na narodo, producirajo« (Marx). Bolj problematično pa je pojmovanje oblik teh družbenih zvez, ki se tkejo v procesu dela. Birokrat jih običajno prikazuje kot odraz proizvajalnih sil in jih s tem odpravi z dnevnega reda. Toda njegova navidezna teoretična brezbržnost se v praksi kaže v čisto drugačni luči: kot skrajna prizadetost prav za odnose med ljudmi v proizvodnji. Vsa sredstva porabi za to, da bi postal in ostal edini režiser družbenih komunikacij. Pri tem pa se ravna po enem samem kriteriju: preprečiti **neposredne** odnose med proizvajalci. Predvsem si ne želi neposrednega delovnega sodelovanja med proizvajalci »materialne« in »duhovne« proizvodnje; to bi pomenilo likvidacijo birokracije, zakaj njena celotna eksistenca je v **posredovanju**, povezovanju, manipuliranju. Vzdržuje se s tem, da posreduje usluge »duhovne« proizvodnje (kulturo, znanost, strokovne kadre) »materialni« proizvodnji in se ji tako predstavlja kot nepogrešljiv strokovni usmerjevalec; po drugi plati pa si prilašča produkte »materialne« proizvodnje in z njimi usmerja »duhovno« proizvodnjo. Namesto neposredne zamenjave organizira preko sebe posredovano zamenjavo proizvodov družbenega dela. Iz materialne proizvodnje zajeta sredstva dodeljuje kot subvencijo »duhovni« proizvodnji, s čimer izraža tudi svoj lastniški odnos do sredstev in svojo nadvlado nad »duhovno« proizvodnjo. Funkcija posredovanja prerašča v funkcijo polaščanja. Seveda je ta znamenita preobrazba mogoča le tedaj, če so odnosi med proizvajalci **izključno posredni**.

Sistematična akcija birokracije, ki teži za tem, da bi zasedla vse prometne vozle v proizvodnji, ustvarja vedno večja nasprotja med delovnim procesom in neustreznimi političnimi shemami, v katere je utesnjen

delovni proces. Rezultat tega je politična – ne delovna organizacija proizvodnje, ki povzroča drugo permanentno krizo v naši družbi – krizo v organizaciji dela.

3.

Birokracija je do neke mere zainteresirana na nasprotjih, ki nastajajo v družbenem procesu dela, ker z njimi utemeljuje in opravičuje svoje vmešavanje v proizvodne odnose. Vendar je ta igra politično prenevarna, zato jo poskuša birokracija prenesti na nevtralnejši teren; administrativno politično vmešavanje skuša nadomestiti z nevtralno ekonomskim manipuliranjem. Tako postaja birokrat trgovec. S tem funkcionalizira svoj položaj v družbi, opušča metode nasilnih intervencij in tako doseže sprevračanje idejno političnih nasprotij v ekonomska nasprotja. Ampak proces teče tudi v obratno smer. Hkrati z ekonomiziranjem birokracije, hkrati s pretvarjanjem oktroirane demokracije v ekonomsko demokracijo poteka tudi proces birokratizacije ekonomije. Medtem ko poprej ekonomije tako rekoč nismo imeli, se sedaj razrašča svojevrsten proces zbirokratizirane ekonomije in s tem nastaja pri nas tretja permanentna kriza – kriza ekonomije. Nenehno spreminjanje ekonomskih instrumentov, nenehne dodatne korekcije sistemov delitve pomenijo rakovo-rano v industrijski, še bolj pa v poljedelski proizvodnji.

Duhovna proizvodnja doživlja svojo najhujšo krizo. Intelektualec doživlja ekonomizacijo v prvem trenutku sicer kot odpravo ideološke diktature, vendar kmalu odkrije, da gre v resnici za vsebinsko osiromašitev celotnega družbenega življenja. Intelektualec spozna, da sproščenost nima nobene zveze s svobodnim duhovnim oblikovanjem. Priča je čudnim preobrazbam aktivizma v snobizem, proletkultovstva v popevkarstvo, najbolj konkretnega slikarstva v najbolj abstraktna, najbolj asketskega tiska v najbolj bulvarski tisk. Čim bolj vseobsežen je ta proces, tem bolj jasna je njegova logika: ne gre za idejno svobodo, ampak

za obvezno brezidejnost, ki edina lahko živi v divjem zakonu z birokratskim dogmatizmom. Kar ni ne eno ne drugo, doživlja ekonomske omejitve.

Z vsem tem se je razodeval smisel ekonomske demokracije. Ta ni v nikakršni zvezi z delovno demokracijo, ampak je le neke vrste zmes oziroma kompromis med avtoritativno birokratsko politiko in ekonomsko stihijo zgodnjega kapitalizma. Toda politika v našem času dominira nad ekonomijo. Ekonomska stihija je bolj ali manj odvisna od političnih intervencij, kar povzroča po eni plati družbeno popolnoma nereguliran proizvodni proces, po drugi pa spoznanje, da se pod navideznim upravljanjem stvari še zmeraj skriva težnja birokracije, da bi podredila ljudi.

Intelektualec je že prej spoznal, da mu dostop do delovnega mesta oziroma do delovnih sredstev ni omogočil ustvarjalnega dela, s tem pa tudi ne resnične osebne osamosvojitve, v obdobju ekonomizacije pa spoznava, da ekonomska osamosvojitve nikakor ni v zvezi z delovno osamosvojitvijo, da torej ekonomska demokracija ne omogoča družbene emancipacije proizvajalca ne glede na to, ali je na področju duhovne ali pa na področju materialne proizvodnje. Niti privatni niti ekonomski kompromis z birokracijo nista dala zaželenega učinka: neoviranega, ustvarjalnega dela.

4.

Spričo takšnih spoznanj so se nujno morali zaostriti odnosi med birokracijo in inteligenco. Intelektualec spoznava, da je njegova eksistenčna rešitev samo v delovni demokraciji, v neoviranem delovnem združevanju z drugimi proizvajalci, kar pa je uresničljivo samo z NEPOSREDNIM medsebojnim navezovanjem proizvajalcev in delovnih organizacij. To pomeni, da bi birokratsko posredništvo moralo odpasti – druge možnosti najbrž ni. Samo v tej smeri si lahko proizvajalec

pribori možnost polnovrednega, nemotenega dela, zakaj neposredno povezovanje proizvajalcev šele omogoča spontano porajanje tistih družbenih oblik medsebojnega navezovanja, izmenjave in delitve, ki ustrezajo zahtevam družbenega procesa dela. Iz teh spoznanj izvira »skorajda soglasna zahteva, da je treba postaviti popoln enačaj med samoupravljanjem v materialni produkciji in tistim v tako imenovanih družbenih službah« (Goričar), ki se je izoblikovala v »kulturniških diskusijah o ustavnih načrtih«. Ustavne razprave so bile naperjene proti politični blokadi, ki jo izvaja birokracija nad duhovno proizvodnjo; zavzemale so se za delovno integracijo znotraj duhovne proizvodnje in za neposredno sodelovanje med »duhovno« in »materialno« proizvodnjo. Diskusije vsaj v večini primerov niso zahtevale poklicne neodvisnosti, ampak nasprotno – delovno povezavo vseh družbenih dejavnosti. Večina udeležencev se je namreč zavedala, da bi poklicna samozaprta pomenila samo še večjo družbeno osamitev, s tem pa tudi večjo podrejenost intelektualnega delavca birokraciji. Prav tako ni nihče govoril o tem, naj bi intelektualci oziroma duhovna proizvodnja prevzeli oblast, ki je v rokah birokracije. To ni bila taktična poteza, ampak posledica prepričanja, da sleherna oblast poraja birokracijo. Če bi si torej intelektualci lastil pravico vodenja, bi se s tem obsodil na samozasužnjevanje po birokraciji, ki bi jo porajal iz lastnih vrst.

Razumljivo je tedaj, da je bila zahteva po samoupravljanju s strani kulturnikov postavljena popolnoma iskreno in zavestno. S tem so se seveda razodeli intelektualčevi družbeni interesi kot istovetni z interesi ostalih proizvajalcev. Intimen spor med inteligenco in birokracijo je tako prerasel v popolnoma javen spor o temeljni strukturi naše družbe. Birokrat je pripravljen deliti oblast s komerkoli, samo da bi ohranil oblast kot tako, intelektualci pa se odpoveduje sleherni oblastniški ambiciji, da bi lahko zaživel kot polnovredni ustvarjalec.

5.

Zgornji opis družbenih prilik na Slovenskem nam pojasnjuje ozadje Goričarjevega zapisa. Enačenje »materialne« in »duhovne proizvodnje v enotnem samoupravnem sistemu in neposredno sodelovanje vseh delovnih organizacij bi popolnoma izločilo birokracijo iz procesa družbenega dela v celoti, ne samo iz področja »duhovne proizvodnje. Če ima birokracija v rokah »duhovno« proizvodnjo, potem si lahko podredi tudi »materialno« proizvodnjo. Kljub delavskemu samoupravljanju steguje svojo senco na »materialno« proizvodnjo, saj ima še vedno v zakupu proizvodnjo strokovnih kadrov. Mezdna odvisnost »duhovne« produkcije se torej sprevrže v kadrovske odvisnosti »materialne« produkcije. Obstoj birokracije bi bil s tem zajamčen.

Preprečiti enoten samoupraven sistem na področju »duhovne« in »materialne« proizvodnje je eksistenčna potreba birokracije. Cilj Goričarjevega spisa je, da to tudi teoretično utemelji.

S čim skuša realizirati ta cilj? Predvsem s pojmom **razred** neposrednih proizvajalcev, ki mu »gre in mu bo še dolgo šla osrednja vloga v tem procesu« likvidacije države in birokracije v naši družbi. Na prvi pogled je teza revolucionarna. Pod neposrednim proizvajalcem nehote pomislimo na vse tiste, ki živijo od svojega lastnega dela; razredna označba te socialne grupe pa naj bi pomenila nepomirljivo nasprotje med delavci in nedelavci, s tem pa tudi zaostritev boja med obema razredoma (neposrednih proizvajalcev in birokracije?). Toda Goričar omenja samo razred neposrednih proizvajalcev, o kakem drugem osnovnem razredu pa ne reče niti besedice. Tako nastaja groteskna vizija o **enorazredni** družbi, kar je seveda dialektični paradoks.

Poleg te teorije o enorazredni družbi pa me pri Goričarju preseneča tudi nerazumljivo ozko pojmovanje razreda neposrednih proizvajalcev. Čeprav v svojem spisu omenja materialno produkcijo in duhovno produkcijo, čeprav govori o delovnih ljudeh s področja materialne produkcije in

o delovnih ljudeh s področja duhovne, pa pojem neposrednih proizvajalcev kljub temu zožuje na tiste, ki so zaposleni v »materialni« produkciji, medtem ko proizvajalce »duhovne« produkcije mirno in brez argumenta izloči iz pojma neposrednih proizvajalcev. Postopek ni nenavaden samo zato, ker ni utemeljen, ampak tudi zato, ker nasprotuje vsem klasičnim marksističnim tezam, ki se jih sicer Goričar zelo dosledno pridržuje.

Doslej je veljalo za temeljno karakteristiko razreda neposrednih proizvajalcev to, da nima v posesti proizvodnih sredstev, ampak samo svojo lastno delovno silo. S tega vidika ne moremo delati prav nobene razlike med delavcem iz območja »duhovne« in delavcem iz »materialne« proizvodnje. Oba sta mezdna delavca v administrativnem socializmu in nobeden ni lastnik proizvodnih sredstev v samoupravnem socializmu. To izenačenje velja že za kapitalistično družbo, ki je »zdravnika, jurista, popa, poeta, moža znanosti pretvorila v svoje plačane mezdne delavce« (Marx). Lahko bi delali še vrsto primerjav med delavcem »duhovne« in delavcem »materialne« proizvodnje (morda na osnovi Leninove definicije razreda, ki jo Goričar prav gotovo priznava), vendar bi povsod ugotavljali, da med njima ni bistvenih, najmanj pa razrednih razlik. Njun družbeni položaj se pri nas ne razlikuje niti v pogledu udeležbe na družbenem bogastvu, saj je znano, da povprečni osebni dohodki znanstvenika niso večji kot dohodki visokokvalificiranega kovinarja, da dohodki gledališkega igralca ne presegajo dohodkov mojstra ali obratovodje v podjetju in da je sistem delitve osebnega dohodka na obeh področjih podoben. Čim obsežnejšo primerjavo bi delali, tem podrobneje bi ugotavljali, da med obema ni bistvenih socioloških razlik. In ker je razred izrazito sociološka kategorija, si na osnovi zgornjih ugotovitev ne morem predstavljati teoretičnega niti praktičnega temelja, na katerem je zrasla Goričarjeva konstrukcija o razredu neposrednih proizvajalcev, v katerega spada samo delavec materialne proizvodnje.

Ostane nam še ena in to res bistvena razlika med proizvajalcem »duhovne« in proizvajalcem »materialne« proizvodnje. Pri tem ne mislim

na razliko med fizičnim in intelektualnim delom, ki je danes zelo zabrisana, ampak na različno delovno področje. Različno področje dela pa seveda ne izvira iz socioloških niti iz ekonomskih nasprotij, ampak iz tehnične delitve dela, ki samo po sebi omogoča zelo različno socialno, politično ali pa ekonomsko strukturo družbe. Od te je zavisna tudi družbena realizacija delitve dela, ki z ozirom na socialno okolje lahko učinkuje razdružujoče ali pa združujoče.

6.

Nedvomno so Goričarju, profesorju za sociologijo, te stvari znane. Seveda pa je spričo te domneve toliko bolj zanimivo vprašanje: zakaj je Goričar moral prezreti te dokaj znane resnice? Zakaj je iz tehničnih in nesocioloških razlik med proizvajalcem »materialne« in »duhovne« proizvodnje izvajal bistvene sociološke, razredne razlike? Zakaj je iz socialne grupe neposrednih proizvajalcev izločil delavce materialne proizvodnje in jih opredelil kot razred neposrednih proizvajalcev? Odgovor na ta nenavadna ravnanja – skoraj bi lahko rekel: namernega pretvarjanja tehničnih kategorij v sociološke – nam daje zadnji odstavek Goričarjevega zapisa, ki razodeva temeljni cilj njegovih teoretičnih konstrukcij: »Gotovo pa je, da gre in da bo še dolgo šla osrednja vloga v tem procesu (deetatizacije in debirokratizacije – op. V. R.) razredu neposrednih producentov. Prav zato menim, da mora imeti ta razred svoje predstavnike v organih družbenega upravljanja tudi pri delovnih organizacijah, katerih torišče je duhovna produkcija.« Razredna teorija je torej samo priprava za naslednjo konsekvenco: proizvajalci iz območja »duhovne« proizvodnje ne spadajo v razred neposrednih proizvajalcev, so pa pod kontrolo razreda neposrednih proizvajalcev, torej objekt njegove oblasti. Zakaj zahteva borba proti birokraciji podreditve »duhovne« proizvodnje »materialni«, ostane seveda povsem nerazčiščena zadeva. Pri vsem je jasno le to, da je Goričar ustvaril neke

vrste sociološko hierarhijo med proizvajalcem »duhovne proizvodnje in proizvajalcem »materialne« proizvodnje zato, da bi prvega predredil drugemu. Pa še nekaj je očitno: kakor je razredno ločevanje med proizvajalcema obeh področij nasilno, tako je neorganski in nasilen tudi poskus podrejanja enega drugemu. Za vsem tem se ne razodeva prav nič drugega kot tipično birokratska tehnika vladanja, ki je v tem, da nenehno razdružuje to, kar je samo po sebi enotno, da bi si s tem ostvarila možnost lastnega posredništva bodisi v obliki rabsodnika v sporu ali pa v obliki advokatskega zastopstva ene oziroma druge tožeče se stranke. Advokatu je seveda konec koncev vseeno, kdo pravdo dobi in kdo jo zgubi. Njegov absolutni dobiček temelji na pravdanju samem, njegova absolutna zguba pa je v tem, če se tožeči stranki pobotata.

Za ilustracijo družbenih interesov, ki se skrivajo za Goričarjevimi izvajaji, naj navedem nekaj vzporednih tekstov, iz katerih je več kot očitna njihova socialna gravitacija. O bistvenem družbenem konfliktu med birokracijo in delovnimi ljudmi govori Goričar zelo splošno in zelo mimogrede, za nameček pa nas še prepričuje, da je odprava birokracije in države »dolgotrajen proces«, katerega »potek ni odvisen samo od nas samih, marveč od mnogih okoliščin, ki *niso v dometu našega lastnega hotenja*« (podč, V. R.). Medtem ko v tej smeri kaže vso znanstveno previdnost, pa se brez pridržka zavzema za družbeno upravljanje delavcev »materialne« proizvodnje v delovnih organizacijah »duhovne« proizvodnje. Prav tako govori Goričar zelo megleno o tem, da naj bi »vsi delovni ljudje, tisti s področja materialne produkcije in mi s področja duhovne, skupaj delali in se skupaj borili za to, da bo imel ta mehanizem čim širše in svobodnejše možnosti gibanja«, ne da bi pri tem omenil, proti komu naj bi se skupaj borili. Goričar pa kompenzira svojo nejasnost glede skupnega nasprotnika z zelo konkretnimi predlogi o tem, kakšni naj bi bili notranji odnosi med delovnimi ljudmi: »Povsem v skladu s historičnim dinamičnim bistvom delavskega samoupravljanja bi namreč bilo, da so v svetih delovnih organizacij,

katerih torišče je duhovna produkcija, tudi (morda celo predvsem in v prvi vrsti) predstavniki neposrednih producentov... «

Ozadje tega predloga je opravičevanje svetov kot kontrolnih organov in opravičevanje birokratovih pozicij v njih s sodelovanjem neposrednih proizvajalcev. Toda tudi če odmislimo taktizersko ozadje tega predloga in ga formuliramo tako, da naj bi bil v svetih zavodov izključno neposredni proizvajalec iz materialne proizvodnje – so posledice absurdne.

Preden pridem na obravnavo posledic, ki bi iz Goričarjevega predloga sledile, moram upoštevati njegovo misel o razmejitvi pristojnosti med samoupravne organe in nadzorne organe v delovnih organizacijah na področju »duhovne« proizvodnje. Goričar meni, da naj bi samoupravni organi reševali probleme »notranje strukture«, organi družbenega nadzorstva pa tiste probleme, »kjer gre za interese neposrednih producentov kot ustvarjalcev materialne baze družbenih služb in – skupaj z drugimi (katerimi? – V. R.) predstavniki socialistične družbene skupnosti – kot konsumentov, potrošnikov duhovne produkcije«. Zakaj naj bi proizvajalci sredstev in potrošniki produktov »duhovne« proizvodnje upravljali to proizvodnjo in ne tisti, ki so za to proizvodnjo odgovorni strokovno, moralno in družbeno, mi ni jasno. Razlog za to bi bil kvečjemu v tem, da delavci v duhovni proizvodnji niso dorasli tej odgovornosti. Kaj je v ozadju te teze, sem že omenil in mi ni treba ponavljati; kako pa Goričar ekonomsko utemeljuje svoj predlog, bomo videli kasneje. Za zdaj želim ugotoviti samo to, da bi po omenjenem predlogu nadzorni organi dejansko odločali o vsebini dela, torej o tem, kaj se bo delalo, samoupravni organi pa o načinu realizacije, torej o tem, kako se bo delalo. Celotna »duhovna« produkcija bi morala potemtakem delati po naročilu. To pomeni, da bi bila potisnjena v mezldno odvisnost od »materialne« proizvodnje in od drugih potrošnikov njenih proizvodov. Jasno je, da to ne bi bil nikarkršen samoupravni socializem, ampak metamorfoza samoupravljanja v posebne vrste diktaturo potrošnikov in proizvajalcev »materialne«

proizvodnje. In če ponovno odmislimo potrošnika, ki s svobodnim nakupom indirektno vpliva na duhovno in materialno proizvodnjo, potem se nam pokaže Goričarjev predlog kot diktatura delavcev »materialne« proizvodnje nad delavci »duhovne« proizvodnje oziroma kot diktator enega dela »proletariata« nad drugim delom »proletariata«. Oblast enega dela delavcev nad drugim delom delavcev bi sprožila daljnosežni socialni proces: razkrajanje socialno integriranih družbenih grup, oblikovanje nove razredne družbe, krepitev birokracije in države ter nastajanje novih lastniških odnosov, v katerih bi se proizvajalec »materialne« produkcije pojavil kot lastnik proizvodjalnih sredstev. Vizija je sicer absurdna tako s teoretičnega (marksističnega), še posebej pa s praktično zgodovinskega vidika. Če se spomnimo na Cankarjevo misel o Slovencih kot narodu proletarcev, pa na leto 1941, ko so Slovenci prav zaradi socialne kompaktnosti lahko ustvarili Oslobojilno fronto, v kateri je slovenski narod dejavno uresničil družbeno integracijo – potem pač v Goričarjevem predlogu ne moremo videti nič drugega kot stvarnim prilikam popolnoma nasproten poskus, da bi se s političnimi shemami razdružilo tisto, kar se je v teku stoletij spontano združevalo v enotno borbena in delovna skupnost.

Vse to je seveda samo logična vizija družbenih konsekvenc, ki bi iz Goričarjevega predloga sledile. Praktično pa bi se vodenje celotne duhovne proizvodnje po proizvajalcu iz območja »materialne« proizvodnje kaj kmalu sprevrglo v delegatski sistem vodenja, to pomeni v vodenje duhovne proizvodnje po birokratih, ki bi nastopali v imenu razreda neposrednih proizvajalcev. Prav na takšen izid računa danes naša birokracija, ker spričo samoupravljanja izgublja tla pod nogami in je »obsojena«, da se prej ali slej vključi v neposredno proizvodnjo, bodisi »duhovno« ali pa »materialno«, za kar pa je seveda potreben izreden osebni napor delovnega usposabljanja. V svoji eksistenčni ogroženosti skuša ta proces paralizirati, in ker ne more nastopati direktno proti samoupravljanju, ga skuša preigrati tako, da zagovarja delavsko samou-

pravljanje, v območju »duhovne« proizvodnje pa se krčevito oprijemlje teze o družbenem upravljanju, ki bi ga sama izvajala – seveda v imenu razreda neposrednih proizvajalcev.

7.

Doslej smo obravnavali ozadje Goričarjevih stališč, pa tudi dejanske posledice, ki bi jih ta stališča sprožila. Ne bo odveč, če se seznanimo tudi z njegovim utemeljevanjem družbenega upravljanja duhovne proizvodnje po »razredu neposrednih proizvajalcev«.

Najkrajša pot, ki bi jo Goričar lahko izbral, bi bila pač ta, da bi proizvajalca duhovne proizvodnje označil za socializmu tuj element. V praksi se to tudi pogosto dogaja.

Goričar seveda tovrstne utemeljitve ni mogel uporabiti. Za javnost je premalo popularna, za njegovo lastno izhodišče pa preveč nestvarna. Brž ko govori o duhovni proizvodnji in o delovnih ljudeh s področja duhovne proizvodnje, je sam sebi odvzel možnost, da bi intelektualca pozneje proglasil za nesocialistični element in s tem utemeljil družbeno kontrolo nad njim. Tako je preostala samo še druga, sicer manj enostavna, zato pa za javnost sprejemljivejša pot utemeljevanja družbene neenakosti, duhovne proizvodnje; ta izvira po njegovih trditvah iz odločilnega položaja materialne proizvodnje.

Odločilni pomen materialne proizvodnje in drugotni pomen duhovne proizvodnje utemeljuje Goričar nenavadno preprosto. Na videz nedvoumno tezo o tem, da moramo najprej jesti, piti itn., da bi lahko kultivirali, obdelovali itn., vzame za evidentno izhodišče svojih stališč. Ampak, kakor je ta resnica neoporečna s potrošnikovega vidika, tako hkrati povsem odpove, če jo prenesemo na delovno področje. Če je res, da naš potrošniški vozni red poteka po načelu: najprej moramo jesti, da bi sploh lahko mislili, je pa res tudi to, da je povsem nesmiselno, če trdimo, da moramo najprej jesti, nato šele misliti, da bi lahko delali.

Preprosta resnica zazveni bizarno, brž ko jo gledamo z vidika proizvodnega procesa. Prav za to pa pri Goričarju tudi gre.

Odvisnost duhovne proizvodnje od materialne skuša utemeljiti z odvisnostjo duhovne proizvodnje od materialne potrošnje! Teza je nemogoča, toda hkrati prepričljiva. Zdi se, da sodobnik ob njej lahko samo zmigne z rameni in reče: *credo quia absurdum est* (verjamem, ker je absurdno).

Dokler se gibljemo v obtoku proizvodnje in potrošnje, lahko ugotovljamo samo to, da sta druga drugi pogoj. Parafrazirajmo Marxa: potrošnja je proizvodnja, proizvodnja je potrošnja; ena je sredstvo druge; ena in druga s tem, ko se realizira, omogoča še več, ustvarja drugo, sebe kot drugo. Torej gre za vzajemno odvisnost proizvodnje in potrošnje. Sleherna enostranska odvisnost – v našem primeru odvisnost duhovne proizvodnje od materialne potrošnje – je potemtakem nemogoča. Ampak prav ta nemogočnost je dejstvo sodobne, deloma tudi naše družbe. Nastaja kot rezultat posebne vrste družbene delitve in zamenjave produktov človeškega dela, ki sem jo v začetku spisa označil kot birokratsko. Birokracija prevzame monopol nad delitvijo in tako ustvarja dvojno odvisnost: odvisnost duhovne proizvodnje od materialne potrošnje in tudi odvisnost materialne proizvodnje od duhovne potrošnje. Z monopolizacijo družbene zamenjave in delitve se torej realizira vseobča odvisnost proizvodnje od potrošnje. Družba je postavljena na glavo, zaslug za to pa ima legalni ali pa funkcionalni lastniški sistem družbe. Goričarjeva preprosta teza je torej rezultat zelo komplicirane družbene strukture. Če jo jemlje kot naravno dejstvo ali pa celo za princip, ki naj bi utemeljeval našo družbeno strukturo, potem gre dejansko za poizkus cepitve samoupravljanja na lastniško strukturo družbe!

Značilno za Goričarjev poskus dokazovanja primarnosti materialne proizvodnje in sekundarnosti duhovne proizvodnje je prav to, da obravnava odnos med obema proizvodnima področjema posredno – preko potrošnje. Navidezno odvisnost duhovne proizvodnje od materialne

proizvodnje je lahko prikazal samo na ta način, da je enostransko opozoril na odvisnost (duhovne) proizvodnje od (materialne) potrošnje. Če pa bi Goričar direktno in brez ovinkov soočil duhovno proizvodnjo z materialno, potem ne bi bilo nič bolj »nenaravnega« kot trditev, da materialna proizvodnja pogaja duhovno proizvodnjo. To, kar je naravno z vidika lastniške oziroma birokratske oblike delitve in zamenjave, je hkrati patološki absurd z vidika družbenega procesa proizvodnje. Kljub obstoječi členitvi družbenega procesa dela na pretežno snujoče in ustvarjalno ter na pretežno proizvajalno in repetitivno, je ta proces, vzet kot celota, še vedno stapljanje duhovnih in snovnih elementov bivajočega. In kakor je sleherni zaokroženi proces dela čudež prav zaradi tega, ker je sinteza tvarne in duhovne narave, tako je tudi sleherni delovni rezultat (proizvod) vrednota prav zato, ker je »objektivizacija človeškega duha«, ker je nosilec človekove kulture in dobe, ki je vanj vtisnjena. Tega se natančno zavedamo, kadar imamo opravka z arheološkimi izkopaninami, bolj malo pa tedaj, ko se srečamo z izdelkom sodobne proizvodnje. Ampak bistvene razlike med enim in drugim ni, razen te, da današnja standardizacija po eni plati omogoča univerzalnejšo uporabnost in racionalno proizvodnjo izdelka, hkrati pa zaradi manjše količine vložnega dela v veliki meri jemlje predmetom tisto izrazno vrednost, ki smo jo čutili še pri obrtniškem načinu proizvodnje.

Če je torej sleherni delo in sleherni izdelek sinteza duhovne in tvarne narave, je tudi ločevanje družbene proizvodnje na materialno in duhovno dokaj relativno; je bolj metodološko kot stvarno ločevanje. Ob vsem tem je filozofiranje o primarnosti materialne in sekundarnosti duhovne proizvodnje zgolj filozofiranje »onstran materialne nuje«. Vedno bolj poenotena praksa sodobnega delovnega procesa je to večno dilemo o primarnosti duhovne ali materialne proizvodnje enostavno odstranila z dnevnega reda. Zato se nam zdi heglovsko modrovanje o tem, da nastajata ideja in ustvarjalni duh pred realizacijo – nekoliko donkihotsko. Čeprav je res, da faza idejnega projektiranja vsaj praviloma nastopa pred fazo materializiranja projekta, pa je res tudi to, da se

»učimo na napakah«, da iz procesa realizacije črpamo nova spoznanja. Družbeni proces dela torej še zdaleč ni samo uteleševanje duha v materiji, ampak tudi rojevanje duha; ki nastaja v pogreznju v materijo. Sančopanstvo v gnoseologiji in v sociologiji je, če sedaj ta drugi moment človeške prakse ustoličimo kot edino resnico in povrhu tega z njo utemeljemo primarnost materialne proizvodnje in sekundarnost duhovne proizvodnje.

Stvarno presojanje odnosa med materialno in duhovno proizvodnjo nas vse bolj sili v relativiranje razlik med obema. V bistvu gre za enoten družbeni proces dela, v katerem sta materialna kot tudi duhovna proizvodnja samo FAZI enotnega procesa, ne pa dva samostojna svetova. S tem pa se vprašanje o primarnosti ene ali druge sprevrže v povsem nemetafizičen in povsem tehničen problem časovnega zaporedja ene ali druge faze v celostnem procesu družbene proizvodnje.

Tako smo končno le dospeli do Marxovega spoznanja, da je proizvodnja kot CELOTA, da je človeško DELO (ne glede na to, kakšne vrste je) odločilni faktor človeške zgodovine, ne pa potrošnja, delitev in zamenjava. Ker je delo v skrajni konsekvenci že doslej bilo odločilni faktor zgodovine (ne kapital! ne delitev! ne posredništvo!), naj bi bilo v prihodnji družbi tudi priznano za temeljni kriterij celotne organizacije družbe. Morala, pravo itn. so za Marxa res superstruktura družbe, ne velja pa to tudi za duhovno proizvodnjo. Moralni, pravni, posredovalni in celo proizvodni sistemi so po Marxu pogojeni s proizvodnimi silami, toda proizvodne sile zanj niso bogastvo, denar, kapital, ampak delovna kultura plus proizvajalna orodja. Duhovna proizvodnja kot produkcija in akumulacija delovne kulture je torej po tehnični in po družbeni plati »bazična industrija«.

Če ob vsem tem upoštevamo, da smo v obdobju, ki bo zahtevalo zaradi avtomatizacije proizvodnje silovit skok v kultiviranju dela, tako rekoč akademsko stopnjo delovne kulture, in če vemo, da duhovna proizvodnja ne bo mogla zadovoljiti tem zahtevkom, če ne bo sprostila

vseh svojih ustvarjalnih rezerv, potem je jasno, da bi ustavna legalizacija doseganje birokratske kuratele nad duhovno proizvodnjo pomenila usodno zavoro za celotni proces družbenega dela.

8.

Kljub vsem marksističnim in nemarksističnim spoznanjem, ki z vidika dela ugotavljajo, da je sleherna proizvodnja tudi potrošnja, pa Goričar vztraja na stališču, da je materialna proizvodnja – proizvodnja in duhovna proizvodnja – potrošnja. To čudno razsodbo je izrekel v imenu družbenega bogastva, v imenu tvarnih sredstev. Goričar je s tem nastopil kot »materialist«, toda še zdaleč ne kot vulgarni, ampak kot cinično lastniški materialist, ki si gradi družbeni položaj na osnovi posedovanja tvarnih sredstev, na osnovi kapitala, s katerim regulira celotno družbeno dejavnost, delo pa pojmuje kot sredstvo sredstev, torej kot sredstvo za pridobivanje materialnih sredstev. Razumljivo je tedaj, da je zanj delo povsem drugotnega pomena. V nasprotju z osnutkom ustave, ki pravi, da je delo »EDINA osnova za materialni in družbeni položaj človeka«, postavlja Goričar kot kriterij družbenega položaja družbeno bogastvo. Seveda je zanj družbeno bogastvo samo tisto, ki pomeni neko moč, ne pa tisto, ki obsega katero koli človeško vrednoto. Na osnovi tega etičnega kriterija je za Goričarja bogastvo samo tisto, kar predstavlja tvarna sredstva (kapital?), medtem ko je vsa delovna kultura in vsa ostala proizvodnja človeških vrednot na »oni strani materialne nuje«, torej neke vrste dopolnilna, ne pa tudi konstitutivna dejavnost človeške družbe.

Tako je Goričar obnovil lastniško pojmovanje družbe. Cinično pojmovanje družbenega bogastva je logično dopolnil s pojmovanjem kulture, ki zadovoljuje tako imenovane sekundarne ali po domače rečeno luksuzne potrebe. S tem je negiral funkcijo duhovne proizvodnje kot oblikovateljice delovne kulture in jo v celoti izenačil s tistim delom

kvazikulture, ki služi zadovoljevanju snobističnih in reprezentativnih potreb »onstran materialne nuje«.

Značilno za Goričarja je, da ne nastopa proti tej deformaciji, ampak jo sprejema kot naravno dejstvo in jo celo jemlje za prototip celotne duhovne proizvodnje. S tem samo potrjuje splošno znano dejstvo, da kultura »onstran materialne nuje« služi samouveljavljanju birokracije. Razkroj duhovne proizvodnje v reprezentativno in masovno kulturo pomeni njeno »naravno« družbeno degradacijo, njeno samoponižanje v drugorazredno družbeno dejavnost.

Razumljivo je, da birokrat ne napada tega resnično kritičnega stanja na področju duhovne proizvodnje. Prav tako je razumljivo, da je zanj razmerje med materialno in duhovno proizvodnjo analogno razmerju med pekarno in slaščičarno. Nasprotno pa za neposrednega proizvajalca duhovna proizvodnja ni in ne more biti dejavnost »onkraj materialne nuje«. Kot produkcija delovne kulture mu pomeni neogibno dopolnilo vsakodnevne dela: omogoča mu izobraževanje in s tem dostop k polnejšemu in odgovornejšemu delu; trga ga iz vsakodnevne delovne poteka, v katerem zgublja kritičen odnos do lastne dejavnosti; vrača ga k prvinskim vprašanjem o smislu življenja, dela, ljubezni, mu s tem omogoča, da se nenehno znova opredeljuje in tako z nenehnim revolucioniranjem »uma in srca« podaljšuje svojo življenjsko mladost in plastičnost.

9.

Vse dosedaj obravnavane Goričarjeve trditve o razredu neposrednih proizvajalcev, o duhovni proizvodnji »onkraj materialne nuje« in o družbenem bogastvu, ki obsega samo tvorna sredstva, imajo en sam smoter: izločitev duhovne proizvodnje iz samoupravnega sistema socialistične družbe. Vendar ta smoter še zdaleč ni končni cilj, ki ga Goričarjevo pisanje zasleduje. Veliko bolj važen in veliko bolj daljnosežen rezultat teh stališč je lokalizacija samoupravnega sistema na poseben

družbeni »razred«, kar hkrati pomeni politizacijo samoupravljanja. Da pomeni politizacija samoupravljanja tudi njegov popoln razkroj, smo že nakazali; sedaj pa pogledajmo, kako jo sam Goričar obravnava.

Najprej nas preseneti z izjavo o občini socialistični kulturi, ki naj bi združevala pod svojim okriljem vse vrste družbenih dejavnosti, od gospodarskih do čisto umetniških. Misel je prelepa in nehote sproži vprašanje, ali nisem z dosedanjo obravnavo delal krivico Goričarjevemu zapisu? Vse doslej sem opozarjal na to, da si Goričar prizadeva z vsemi mogočimi in nemogočimi argumenti družbeno diskvalificirati duhovno proizvodnjo in jo s tem tudi iztisniti iz samoupravnega sistema naše družbe. Medtem ko korak za korakom dokazujem razdruževalne težnje tega zapisa, pa naenkrat naletimo na naslednji tekst, ki oznanja kar se da sintetičen pojem kulture: »... ali ne bi s takšno rešitvijo vprašanja še bolj odprli pot procesom vsakršne dezalienacije in s tem nastajanju občine *socialistične kulture, katere integralni sestavni del je gospodarstvo prav tako, kakor sta to tudi muzika in slikarstvo?*« (podč. V. R.) Ni dvoma: gre za celovito pojmovanje kulture, ki naj bi prepojila sleherni družbeni dejavnost. Ampak kakšna naj bi bila rešitev, ki naj bi omogočila to veliko vizijo? Rešitev naj bi bila v tem, »da so v svetih delovnih organizacij, katerih torišče je duhovna produkcija, tudi (morda celo predvsem in v prvi vrsti) predstavniki neposrednih producentov«.

S tovrstno rešitvijo je Goričar preprečil sleherni nesporazum. Čeprav se sedaj oba zavzemava za vključitev kulture v celotni proces družbenega dela, pa misliva hkrati na diametralno nasprotno obliko vključevanja: medtem ko se jaz zavzemam za neposredno delovno združevanje delovnih organizacij na samoupravnem in sodelovalnem načelu, pa se Goričar trudi, da bi z družbeno diskvalifikacijo duhovne proizvodnje utemeljil njeno delovno izločitev in družbeno izolacijo in si s tem pripravil teren za uveljavljanje **politične integracije**.

Politizacija samoupravljanja bi preprečila spontano delovno integracijo, ki vsak dan nastaja; omogočila bi politično kontrolo birokrata

nad delovnim združevanjem. To je seveda najbolj tvegana in hkrati odločilna poteza Goričarjevega izvajanja. Ker je politizacija očitna, čuti Goričar potrebo, da ustrezno priredi pojem politike. Prizadeva si – v nasprotju s popolnoma jasnimi stališči o tem, »da odmirajočo državo lahko na določeni stopnji njenega odmiranja imenujemo *nepolitično državo*« (Lenin, podčr. V. R), in mimo vseh stališč, ki govorijo o »*svobodni*« in »*enakopravni* asociaciji proizvajalcev« (Engels, podčr. V. R) – prikazati razvoj socialistične družbe kot demokratizacijo države: to pomeni posplošitev politične prakse, ki je značilna za državne organe, na celotno družbeno življenje. S tem hote ali pa nehote ustvarja vizijo socialistične družbe, ki bi bila do kraja okužena s politično prakso.

Medtem ko vsa naša prizadevanja težijo k resnični socializaciji družbe, medtem ko vidimo v socialistični družbi kulturno renesanso zato, ker naj bi socializem pomenil likvidacijo politikantstva nasploh, pa nam Goričar govori o tem, da se »pojem politike, politične prakse, v precejšnji meri zliva s pojmom obče družbene delavnosti« (podčr. V. R.). Goričar dela sintezo tam, kjer je nasprotje najostrejše, tam, kjer sleherni kompromis pomeni tudi popoln zgodovinski neuspeh.

Če naj ima naša revolucija kakšen smisel in če naj imajo dvajsetletni napor našega ljudstva kakršen koli pomen, ga imajo samo toliko, kolikor bomo dejansko odpravljali politikantsko življenje in si izoblikovali na delovni osnovi temelječo družbo. Prav v tem in predvsem v tem je človeška in kulturna vsebina našega dogajanja.

Depolitizacija družbe pa seveda ni mogoča drugače kot na samoupravnih osnovi. Samo ta omogoča »svobodno in enakopravno asociacijo« delavcev, samostojno delo vseh delovnih organizacij in njih prostovoljno so-delovanje.

Ostvaritev samoupravljanja je mogoča samo v primeru, če bo ta oblika družbene organizacije totalna. Vsaka parcialna oblika samoupravljanja, omejena samo na del proizvajalcev (medtem ko bi bil drugi del

pod nesamoupravno kontrolo), ne pomeni nič drugega kot politizacijo samoupravljanja, ustvarjanje konfliktov med posameznimi socialnimi skupinami in rehabilitacijo birokracije, ki naj bi v teh sporih imela vlogo razsodnika in posrednika. To vlogo Goričar v svojem spisu tudi opravičuje. Intervencije oziroma poseganja politike na področje kulture se sicer ni treba bati tistim, »ki se resnično identificirajo z našo socialistično družbeno skupnostjo in se žele prav v tej in takšni skupnosti tudi uresničevati ...«, medtem ko je bodo drugi vsekakor deležni! Čemu to? Mar misli Goričar, da med kulturniki ni mogoča samokritika? Ali pa morda misli, da je kultura brez posluha za socializem? Kakor koli že presoja kulturno situacijo, eno je zanj značilno: v skrbi za socialistično kulturo opravičuje politično intervencijo v njenem območju, pri tem pa niti ne pomisli, da bi bila danes – če že govorimo o tem – morda aktualnejša obratna smer vplivanja: vpliv kulture na politiko.

10.

S svojim pojmovanjem politike kot posplošitve oblastniške prakse na občeljudsko dejavnost je Goričar zavzel načelno stališče do socialistične prakse. To stališče pa ni samo izraz anahronističnih birokratskih teženj, iz katerih izvira želja po ohranitvi politične prakse (četudi v neetastični in neprofesionalni obliki). Ne: Goričarjevo stališče do politične prakse v socializmu ima tudi svojo idejno osnovo.

Svoje pojmovanje socializma nam Goričar posreduje z definicijo človekove odtujitve in z definicijo »ekonomskega, sociološkega in filozofskega bistva samoupravljanja«. Iz teh veje popolna teoretična brezperspektivnost in zgodovinski nihilizem. Opravičevanje politike, ki je simbol za nihilistično družbeno prakso in za praktični, toda brezidejni realizem, je tedaj samo logična posledica njegovega pojmovanja socializma.

Bistvo samoupravljanja je po Goričarju »proces ekonomskopolitičnega združevanja neposrednih producentov s produkcijskimi sredstvi in

s produktom njihovega dela. V tem procesu neposredni producenti zmeraj bolj resnično sami odločajo o družbenem bogastvu ...»

Goričarjeva globalna vizija socializma se torej giblje v trikotniku: proizvajalec–proizvajalna sredstva–produkt. Čudna in brezdušna predstava socializma! In kar je najbolj značilno: brez družbene dimenzije, brez človeških kontaktov – skratka, nesocialna predstava socializma.

Res je, da takšne in podobne definicije samoupravljanja pogosto srečujemo posebno v ekonomski literaturi. Nihče se posebno ne razburja, ker upošteva nujno enostransko obravnavo, ki jo zahteva dosledno upoštevanje specifičnega vidika ustrezne znanosti. Toda pri Goričarju gre prav za obraten primer: obeta nam ekonomsko, sociološko in tudi filozofsko, skratka, globalno definicijo samoupravljanja, postreže pa nam z izrazito ekonomsko definicijo. To pomeni, da zavestno zožuje celotno vsebino samoupravljanja na ekonomske probleme in s tem oblikuje ne več ekonomsko, ampak ekonomistično predstavo o bistvu samoupravljanja. Da je ta ugotovitev točna, nam potrjuje sam Goričar, ko pravi v nadaljevanju, da je orisano bistvo delavskega samoupravljanja »identično s procesom ekonomske in politične dezalienacije neposrednega producenta ... « Bistvo samoupravljanja je torej v ekonomski demokraciji in ne v delovni demokraciji, v ekonomski emancipaciji in ne v socialni emancipaciji.

V smeri ekonomizacije pa je Goričarjeva definicija samoupravljanja izredno precizna; Goričar govori o združevanju delavca s proizvodnimi sredstvi in o združevanju delavca s proizvodi dela, ne govori pa o medsebojnem združevanju delavcev pri njihovem delu! Prav tako govori o tem, da bodo delavci vedno bolj resnično sami odločali o družbenem bogastvu, ne govori pa nam o tem, da naj bi delavci (duhovne in materialne proizvodnje) odločali tudi o družbenem delu in o družbenih odnosih v proizvodnji.

Goričarjevo razmišljanje o samoupravljanju in socializmu se torej giblje v območju politične ekonomije, za katero je prav tako značilno cinično

zoževanje celotne človeške prakse v okviru predmetne manipulacije. V obeh primerih nastopata samo človek in njegov predmet, medosebni odnosi pa se obravnavajo le kot odnosi med predmeti. »Vse kategorije kapitalističnega načina proizvodnje predstavljajo odnose med ljudmi pod plaščem stvari... odnos med osebami se manifestira kot odnos med stvarmi« (Engels).

Prav ta popredmetenost vseh družbenih odnosov, ki je sad ekonomizirane družbe, pa Goričarja prav nič ne moti. Ne moti ga, da »mrtvo delo gospodari nad živim delom«, da ljudje ne delajo in ne živijo za ljudi, ampak za predmete, da družbenih odnosov ne določa človeška logika dela, ampak predmetna logika ekonomije.

Bistvo samoupravljanja je zato po Goričarju samo v spremembi ekonomskopolitičnih komandnih pozicij. Namesto kapitalista ali pa birokrata naj bi o družbenem bogastvu (kapitalu) odločal neposredni proizvajalec. S tem bi bila dosežena ekonomskopolitična osvoboditev delavca, toda ta še zdaleč ne pomeni niti osvoboditve delavca od ekonomske politike niti družbe od ekonomizacije vseh njenih odnosov. Nasprotno: čim bolj se uresničuje proces ekonomskopolitične osvoboditve neposrednih proizvajalcev, čim bolj »resnično sami odločajo o družbenem bogastvu«, tem bolj postaja delavec *homo economicus*, tem bolj je ekonomsko alieniran! Kot je ta proces logičen, kot je razumljivo, da šele (ekonomska) svoboda omogoča (ekonomsko) alienacijo, pa je hkrati popolnoma nerazumljivo, da jemlje Goričar ta proces ekonomizacije naše družbe za bistvo samoupravljanja; to še posebej sedaj, ko lahka v vsakodnevni praksi spoznavamo, kakšen razdruževalen vpliv ima delitev dohodka in odločanje o družbenem bogastvu na odnose med delavci in tudi na odnos delavcev da dela.

Delavec se res osvobaja nadvlade kapitalista, ne pa tudi nadvlade ekonomije. Nasprotno: sam se ekonomizira in s tem zgublja tisto družbeno vrednost, ki mu jo je Marx pripisoval prav kot nelastniku in kot neekonomiziranemu človeškemu bitju. Ta preobrazba mezdnege de-

lavca (duhovne ali pa materialne proizvodnje) v gospodarja in lastnika namesto v svobodnega delavca in oskrbnika, je lahko usodna stranpot v razvoju naše družbe.

11.

Kot »materialist« gleda Goričar verjetno skeptično na razne sociološke sheme samoupravljanja. Prepričan je najbrž o tem, da pomeni odločanje o družbenem bogastvu hkrati tudi določanje družbenih odnosov. Najbrž pa je tudi realist in meni, da je odločanje o delitvi družbenega bogastva mogoče, aktivno sodelovanje pri organizaciji dela pa je utopi-ja že zaradi narave sodobne industrijske tehnologije.

Ne da bi se spuščal v podrobnejšo obravnavo, pa bi le rad opozoril na nekaj dejstev. Prvič, na to, da industrijska delitev dela še ni uveljavljena na področju duhovne proizvodnje; drugič, na to, da se v sodobni družbi intenzivno krepijo tako imenovane terciarne službe, v katerih industrijska organizacija dela ne dominira, tretjič pa vemo tudi to, da je sama znanstvena organizacija dela (posebno statična in neorganska varianta) v kritičnem pretresu prav zato, ker kljub svoji logični skladnosti ni učinkovita, saj prihaja med njo in delovnim kolektivom nenehno do kratkega stika.

Morda so to za zdaj še problemi naše bližnje prihodnosti. Že danes pa je očitno, da delavci zelo formalno odločajo o družbenem bogastvu. In če je odločanje o delitvi še vedno dokaj formalen akt, je predvsem zato, ker še ni uresničeno geslo: proletarci, združite se. Dokler ne bomo uresničili dejanske, aktivne enotnosti proizvajalcev, vse dotlej ne morejo biti neposredni proizvajalci niti aktivni družbotvorni element niti polnovredni upravljavci, ampak so lahko le nominalni subjekt, ki nosi odgovornost za tuje odločitve. Prav v tem razkolu med socialno nemožnostjo in formalno obveznostjo samoupravljanja je danes vir demoralizacije in naraščajoče neprizadetosti za družbene probleme.

Vse te ugotovitve nas silijo v spoznanje, da tudi ekonomska osvoboditev delavca ni uresničljiva brez njegove družbene emancipacije in brez medsebojne združitve neposrednih proizvajalcev. Ekonomijo sicer lahko demokratiziramo, delavcu lahko priznamo pravico na dohodek delovne organizacije in mu s tem omogočimo ekonomsko participacijo, vendar pa neposredni proizvajalec s tem še ne bo postal svobodni delavec. Ekonomska participacija mu sicer podeljuje položaj delničarja v občeljudskem gospodarstvu, hkrati pa ga še vedno obsoja na delovno in s tem tudi na socialno podrejenost delovni organizaciji. Ta razlika med delavčevim ekonomskim in socialnim položajem jemlje spodbudni učinek ekonomskim spremembam, povečuje razdruževalne procese v delovni organizaciji, zmanjšuje interes za delo in za splošno družbeno dogajanje. Če bomo vztrajali na pojmovanju, da je samoupravljanje samo proces ekonomske demokratizacije, tedaj bomo najbrž ekonomiko vedno bolj potiskali v socialni vakuum, ki bo sistematično pretvarjal ekonomsko demokracijo v neekonomsko anarhijo klik in v popolno socialno razvezanost neposrednih proizvajalcev.

Vzporedne krize ekonomike in samoupravljanja nam vedno bolj očitno dokazujejo, da je rešitev ekonomike vsaj toliko odvisna od uresničitve ustrezne socialne strukture, kot je družba odvisna od uspešnega razvoja ekonomike. Ko smo po osvoboditvi ukinili privatno lastništvo, smo z njim vred porušili celoten socialni temelj, na katerem je doslej slonela ekonomija, in tudi vse mehanizme, ki so bili do tedaj gonilna sila napredka (profit, konkurenca, konjunktura itn.). Najprej smo iskali nadomestek v udarništvu (po vzoru Velike pobude), potem smo se vedno močnejše usmerjali na ekonomsko stimuliranje, danes pa spoznavamo, da delitev dohodka ni več zadosten niti povsem ustrezen instrument v nelastniški ekonomiki. To spoznanje nas znova postavlja pred isto vprašanje, pred katerim smo stali takoj po osvoboditvi: kakšna naj bi bila družbena struktura in kakšni naj bi bili gonilni motivi, na katerih naj bi temeljilo nelastniško gospodarstvo? Dokler si bomo to vprašanje

zastavljali in dokler ga bomo skušali reševati, najbrž nismo obsojeni na neuspeh. Kakor hitro pa bomo črtali socialno dimenzijo v zmotnem prepričanju, da bodisi tehnologija bodisi ekonomija določa socialne odnose, bomo stali pred trajno nerešljivimi problemi.

Očitno samo z ekonomsko stimulacijo ne bomo rešili problemov, v katere smo zapadli prav zaradi nje in pa zaradi nemožnosti drugačne stimulacije. Rešitev bomo morali torej iskati predvsem na socialnem področju. To nam narekujejo tudi vse dosedanje skušnje, iz katerih je več kot očitno, da je avtonomija ekonomije v nelastniški družbi utopija, ki se nam maščuje s tem, da običajno sleherni ekonomski sistem razkrojimo s političnimi intervencijami. Te so znak dejanske nadvlade politike nad ekonomijo, hkrati pa tudi dokaz za to, da naša ekonomija nima pravega, stabilnega socialnega zaledja.

Naravnost kričeča potreba po trajnejši družbeni regulaciji naše nelastniške proizvodnje pa se kaže v odsotnosti sankcijske odgovornosti in v hipertrofiji avtoritativne (praktično nujno neodgovorne) odgovornosti. Lastnik ni bil odgovoren zato, ker je imel avtoriteto, ampak zato, ker je nosil neizprosno riziko za svoje odločitve. Kako rešiti ta problem odgovornosti v nelastniški družbi? S tržnimi avtomatizmi? Ali ni to vsaj za zdaj še iluzija spričo dominacije politike nad ekonomijo? Z dosledno disciplino? Ali ni ta neuresničljiva prav zato, ker nimamo niti dosledno samoupravnega sistema, ki bi omogočal učinkovito javno sankcijsko kontrolo, niti nimamo centralističnega sistema, ki bi omogočal avtoritativno administrativno kontrolo?

Kakor koli že zastavljamo vprašanja – eno postaja vedno bolj akutno: Kakšna naj bo generalna socialna struktura, na kateri naj temelji nelastniška proizvodnja?



Deseti spis

Simbioza dela in lastništva

Teze

I.

1. Delavčev socialni status opredeljujeta pri nas predvsem naslednji dve značilnosti:
 - delavec je *delničar* v svoji delovni organizaciji,
 - delavec je v *mezdnem odnosu* do svoje delovne organizacije.
2. Sistemi delitve dohodka določajo delavčev odnos do sodelavcev, do delovne organizacije in do družbe kot celote. Sistemi delitve temelje na ekvivalenci dela in dohodka, torej na utilitarističnem načelu: delo utemeljuje lastnino (Locke). Kljub dokaj raznoterim tehnikam delitve se srečujemo z nekaterimi splošnimi elementi delitve, ki imajo izrazito lastniški karakter. V sistemu delitve ne razlikujemo med dohodkom in dobičkom: delavec participira tako na zmanjšanju lastne cene kot tudi na dobičku, ki se oblikuje na pod-

lagi naturalne in tehnične rente, predvsem pa na podlagi konjunktura, ki izvira iz tega, da nova cena enega proizvoda ne revidira v trenutku cen vseh ostalih proizvodov. Delitev osebnih dohodkov po realizaciji, ne pa po finalizaciji morda najbolj jasno priča o tem, da temelji rekompensacija za vloženo delo na iztržku, ne pa na izdelku. S tem se delavec konstituira kot delničar, ki ne nosi samo odgovornosti za svoje delo, ampak tudi riziko za ekonomski uspeh podjetja na tržišču: v njegov osebni dohodek je vkalkulirana zguba oziroma dobiček delovne organizacije.

3. V naših delovnih organizacijah še vedno prevladuje avtoritativna delitev dela. Za delitev dela in za koordinacijo dela je odgovoren nadrejeni, kar pomeni, da sloni celotna organizacija dela v glavnem na vertikalnih komunikacijah. Hierarhična organizacija dela pogaja delitev na ideativno in izvajalno delo in s tem povzroča socialno stratifikacijo delovnega kolektiva v dve osnovni plasti:
 - vodilne delavce, ki zaradi hierarhične organizacije dela ohranjajo funkcijo delodajalca
 - druge delavce, ki zaradi hierarhične organizacije dela ohranjajo položaj izvajalcev oziroma mezdni delavcev.

Stratifikacija ni poklicna, ampak hierarhijska; to pomeni, da je lahko inženir prav tako mezdni delavec, kot je predelavec lahko delodajalec. Sleherni delavec je v odnosu do nadrejenega mezdni delavec in v odnosu do podrejenega delodajalec.

4. Vključevanje mezdne in delničarskega momenta v delavčev socialni status pomeni interiorizacijo nasprotja med delom in kapitalom; če je imelo to nasprotje doslej pretežno ekonomsko politično obeležje, dobiva pri nas zaradi interiorizacije konflikta v socialno eksistenco slehernega delavca izrazito kulturnozgodovinsko obeležje.

II.

1. Označeni socialni status delavca pogaja svojevrstno socialno dinamiko delovnega kolektiva. Kot delničarji imajo delavci skupni interes za poslovni uspeh celotnega kolektiva. Na nižjih nivojih pa se ta skupni interes sprevrže v svoje nasprotje: med posameznimi ekonomskimi enotami in med delavci nastajajo intenzivne ekonomske tenzije, ki kažejo na razdruževalne funkcije obstoječih ekonomskih odnosov.
2. Medsebojne tenzije, ki nastajajo znotraj delovnega kolektiva, so lahko osnova medsebojne kontrole, vendar je ta kontrola usmerjena predvsem v distribuciji dohodka. Kolikor se širi tudi na problematiko dela, ima pozitivnejšo funkcijo, saj pospešuje delovno disciplino. Kljub temu da ekonomske tenzije omogočajo medsebojno kontrolo, pa ne omogočajo in celo zmanjšujejo koordinacijo dela med sodelavci.
3. Ker koordinacija dela v sistemu takšnih ekonomskih odnosov, ki povzročajo nasprotno interese, ne more biti medsebojna, je nujno avtoritativna. Mezdni odnosi, izvirajoči iz avtoritativne koordinacije dela, torej ne nasprotujejo omenjenim ekonomskim odnosom, ampak so funkcionalno komplementarni z njimi. Ker so funkcionalni odnosi dvosmerni, lahko ugotovitev tudi obrnemo: mezdni odnosi, izvirajoči iz avtoritativne koordinacije dela, so do takšne mere destimulativni, da zahtevajo sistem rekompensacij. Ta ni mogoč v območju delovnega procesa in se zato razvija na ekonomskem področju.
4. Ekonomski sistem in sistem organizacije dela se medsebojno dopolnjujeta, vendar le kot izraziti nasprotji: medtem ko vodi ekonomski sistem v socialno zvrst liberalizma (Max Stirner), vodi sistem organizacije v avtoritativni unitarizem. Ekonomski sistem omogoča delavcu, da dela za lastni interes, sistem organizacije dela

pa skuša koordinirati delo tako, da bi se po individualnih interesih uresničili splošni interesi podjetja (komune, družbe).

V ozadju te utilitaristične dinamike usklajanja individualnih in splošnih interesov je kompromis med delavcem in delodajalcem (tehnokratom). Tehnokrat priznava in upošteva delavčev individualni (egoistični) interes, delavec pa priznava in pristaja na to, da ohrani oblast nad delom tehokrat. S tem je realizirano recipročno razmerje med delavcem in delodajalcem, recipročno razmerje, ki temelji na priznavanju medsebojno protislovnih interesov.

5. Kompromis med delavcem in delodajalcem ustvarja v socialnem pogledu »pat« situacijo; ta omejuje iniciativo obeh partnerjev in onemogoča dosledno avtokratsko ali pa demokratsko izpeljavo socialne kontrole in odgovornosti.
6. Niti obstoječi organizacijski sistem niti obstoječi ekonomski sistem ne omogočata socialne integracije, prej bi lahko rekli, da oba sistema delujeta v nasprotni smeri dezintegracije. Kompromis med delavci in delodajalci sicer omogoča simbiozo obeh, omogoča socialni mir, ne omogoča pa socialne integracije (skupnosti). To seveda ne pomeni, da dejavnost v okviru delovne organizacije ni integrirana, saj obstoj delovne organizacije ni mogoča, če ni ostvarjena vsaj minimalna stopnja integracije.
7. Če socialna integracija ne obstoji, je nujno, da se integracija dejavnosti v okviru delovne organizacije ostvarja na nesocialnem nivoju. Poenotenje individualnih dejavnosti poteka na osnovi čiste objektivitete: proizvodna sredstva in njihova organizacija določajo proizvodno dejavnost. Moje delo in delo sodelavca je poenoteno po tehnološkem procesu, po objektivnem sistemu. Vladanje nad ljudmi je ukinjeno (birokracija), nadomešča ga upravljanje s stvarmi (tehnokracija).
8. Socialni vakuum objektivno, nujno, zakonito vzpostavlja avtonomijo »baze« in avtonomijo tistih, ki to bazo upravljajo. Tehnološki

proces je edini možni, zato tudi nujni proces integracije posameznih dejavnosti. To pa seveda pomeni pasivno poenotenje mnogoterih individualnih praks, poenotenje brez kreativnega medsebojnega združevanja delavcev. Njihove medsebojne komunikacije potekajo na nivoju koeksistence, njihova delovna integracija pa ne pomeni več kot kolekcijo posamičnih dejavnosti, ki so regulirane po redu samih stvari.

9. Socialni sistem delovne organizacije, ki temelji na objektivno sistematizirani kolekciji individualnih praks, je združba oziroma kolektiv. Kolektiv kot pasivna enotnost, temelječa na enotnosti »baze«, pa je nujno podrejen podjetju, ki predstavlja sistematično enotnost baze.

III.

1. V delovni organizaciji, v kateri ne obstoji delovna skupnost, ampak samo delovni kolektiv, samoupravljanje nima ustrezne socialne osnove. V obstoječem socialnem kontekstu je postavljeno v dilemo: ali revolucionira delovno organizacijo ali pa brez posebnih perspektiv vegetira v okviru danih pogojev.
2. Razvoj samoupravljanja je istoveten z uresničevanjem participativne demokracije in uresničevanjem delovne skupnosti v okviru delovne organizacije. Uveljavljanje participativne demokracije pomeni hkrati tudi ukinjanje pasivne integracije in vseh pogojev, ki so tovrstno integracijo omogočili. Konflikt med samoupravljanjem in obstoječim ekonomskim sistemom ter sistemom organizacije dela je neizbežen. Še več: ta konflikt je najbrž edina možnost aktivizacije delavca, edina možnost njegove realne socialne participacije, preko katere bo lahko ukinjal svoj lastni socialni status (mezdnega delavca in delničarja).
3. Dosedanji razvoj samoupravljanja je šel bolj v smeri prilagajanja obstoječim razmeram, kot pa v smeri ukinjanja ekonomskih in

organizacijskih sistemov, čeprav je res, da je že s svojim institucionalnim konstituiranjem ustvaril nove socialne tenzije in s tem odprl možnost nove socialne preobrazbe.

4. »Konformistični« razvoj samoupravljanja ni mogel omejiti dosedanje simbioze lastništva in dela, zato je bil prisiljen, da se je plasiral v obstoječi socialni kontekst. V pogojih utilitarističnega usklajanja individualnih in splošnih interesov, avtoritativne koordinacije dela, sorazmerno visoke socialne disociacije in sorazmerno nizke socialne aktivnosti delavcev se je samoupravljanje usmerilo na tisto področje dejavnosti, na katerem je vsaj do neke mere lahko izvajalo integracijo delavcev in s tem opravičilo svoj obstoj.
5. Samoupravljanje se ni moglo vključiti v hierarhično organizacijo dela, zakaj ta po svoji naravi ne dopušča participacije delavcev. Prav tako samoupravljanje ni bistveno posegalo v kadrovanje vodilnih ljudi. Kadrovanje in postavljanje ljudi na ključna mesta v delovni organizaciji je še vedno v pristojnosti družbeno političnih organizacij, ne glede na to, ali je ta pristojnost formalno uveljavljena ali pa ne. Liberaliziran ekonomski sistem, utemeljen na utilitarističnem načelu usklajanja individualnih in splošnih interesov, je bil edino področje, v katerem se je samoupravljanje moglo uveljavljati.
6. Uveljavljanje samoupravljanja predvsem na ekonomskem področju je privedlo do ekonomizacije samoupravljanja. Samoupravljanje ni prevzelo odgovornosti za delo niti za delavca, ampak samo za distribucijo rezultatov dela, kolikor seveda ta distribucija ni bila že vnaprej determinirana z zakonskimi predpisi. Ekonomizem samoupravljanja se je razvil iz protislovne pozicije samoupravljanja: po eni strani je bila samoupravna dejavnost utesnjena na ekonomsko področje, po drugi strani pa naj bi samoupravljanje bilo najbolj pristojni, če že ne edini regulator celotnega dogajanja v okviru delovne organizacije. To nasprotje je sililo samoupravne organe in

družbene, politične organizacije, ki so uveljavljale takšen koncept samoupravljanja, v izrazito enostransko reševanje celotne problematike v okviru delovne organizacije. Z ekonomsko regulacijo naj bi se reševal problem stimulativnosti, problem discipline, delovne intenzitete, koordinacije dela, naravne selekcije kadrov, ki naj bi temeljila na svobodni medsebojni konkurenci delavcev itd. Samoupravni organi so skušali tudi ekonomsko povsem nerešljive probleme reševati z ekonomskimi sredstvi, kar je pripeljalo do neverjetne hipertrofije ekonomskih funkcij in ekonomskih instrumentov in s tem do ekonomiziranja skorajda vseh problemov, ki so se pred delovno organizacijo pojavili.

7. Nemožnost samoupravljanja na drugih področjih in pa iluzija, da se da celotno dogajanje v delovni organizaciji regulirati z ekonomskimi instrumenti, je privedlo do redukcije samoupravne prakse na upravljanje (ljudi) po stvareh. Samoupravljanje se je izrodilo v izključno upravljanje z resursi delovne organizacije. Namesto v socialno aktivizacijo in integracijo delavcev, se je samoupravljanje osredotočilo v upravljanje s sredstvi in v poizkus indirektnega reguliranja družbene prakse z odločanjem o sredstvih.
8. Poizkus indirektnega vplivanja na celotno prakso delovnega kolektiva z odločanjem o distribuciji sredstev je zelo bistveno vplival na vlogo samoupravnih organov. Samoupravni organi so ostali odvisni od organov, ki so neposredno z organizacijo dela in s kadrovske politiko regulirali družbeno prakso. Nasproti tem organom so se samoupravni organi znašli v podobnem položaju kot lastniki nasproti delničarjem v zahodnem lastniškem svetu. Za to razmerje je namreč značilno, da lastniki niso več tisti, ki najemajo managerje, ampak so managerji tisti, ki najemajo kapital in s tem dejansko postavljajo lastnika v odvisnost od managerskega sloja. Druga, tudi zelo bistvena posledica indirektnega vplivanja na prakso delovnega kolektiva je v birokratizaciji samoupravljanja. Zaradi narave svoje

dosedanje funkcije, ki se izvaja s kolektivnim odločanjem na sestankih organov, se je lahko samoupravljanje demokratiziralo le na ta način, da je kopičilo svoje organe in tudi masovnost svojih organov. Samoupravljanje je vse preveč razvijalo institucionalno aktivnost, odločno premalo pa aktivnost delavcev; prav to ohranja pasivnost delovnega kolektiva, po drugi strani pa vodi v integracijo samoupravnih organov z vodstvom podjetja. Samoupravljanje ima danes še vedno značaj delegirane demokracije.

9. Najbolj karakteristična za sedanje stanje samoupravljanja je naslednja enačba:

samoupravljanje = odločanje

Istovetenje samoupravljanja z odločanjem pomeni izrazito institucionalno pojmovanje samoupravljanja in hkrati omejevanje samoupravljanja na izrazito abstraktno obliko avtonomne prakse. Akt odločanja namreč predpostavlja amorfnu materijo in avtonomen subjekt. Bistvo odločanja je v tem, da multivalentni materiji določi enovalentni smisel, da mnogovrstni uporabnosti sredstev določi enosmiselno aplikacijo in s tem predestinira dejavnost, ki nastaja z aplikacijo teh sredstev. Odločanje torej ne pomeni nič drugega kot manipulantstvo.

10. Realizacija samoupravljanja kot odločanja je oblika abstraktne emancipacije delavca v pogojih nepresežene simbioze dela in lastništva. Samoupravna praksa, reducirana na odločanje, je skladna z vsemi pogoji, ki sem jih doslej omenil: ustreza obstoju hierarhične delitve dela, ki je pod kontrolo managerjev, ustreza poskusu posredne regulacije dogajanja z distribucijo vseh resursov delovne organizacije, ustreza delegirani demokraciji, ki se je razvila znotraj samoupravljanja itd.
11. Osvoboditev dela ne bi bila uresničena niti v primeru, ko bi nadaljnja afirmacija samoupravljanja omogočila popolnoma avtonomno,

neformalno in ne navidezno odločanje samoupravnih organov. Avtonomno odločanje o resursih realizira svobodo manipuliranja in s tem emancipacijo delavca v lastnika proizvodnih sredstev, ne omogoča pa emancipacije delavca v svobodnega delavca. Tovrstna emancipacija pomeni politično ekonomsko emancipacijo delavca, ne pa delovne emancipacije.

12. Osvoboditev dela je pogojena s participativno demokracijo. Participativna demokracija ni mogoča brez maksimalne aktivizacije in socialne integracije delavcev v delovno skupnost. Samo s takšno globalno socialno metamorfozo, ki temelji na sodelovanju, ne pa na odločanju, je mogoče samoupravljanje ukiniti kot posredno, delegirano demokracijo in namesto te razvijati neposredno demokracijo.
13. Posredna, delegirana demokracija pomeni interiorizacijo lastniških odnosov v območje samoupravne dejavnosti. Samoupravnim organom je zaupana lastniška funkcija v obliki razpolaganja s sredstvi, kar pa ima za posledico tudi predestinacijo dejavnosti članov kolektiva. Ti postanejo izvajalci volje svojih samoupravnih organov: delovni kolektiv se znajde v izvajalnem odnosu do samoupravnih organov, s tem pa je znotraj samoupravljanja reproducirano temeljno lastniško razmerje, ki mora sprožiti vse antagonizme, značilne za mezdana razmerja. Dosedanje več ali manj formalno odločanje samoupravnih organov teh tenzij sicer še ne kaže, vendar pa se nasprotja med delovnim kolektivom in samoupravnimi organi orisujejo povsod tam, kjer samoupravni organi dobivajo močnejši vpliv na dogajanje v podjetju.
14. Sedanje stanje samoupravljanja pomeni krizo samoupravljanja. Kriza nima ekonomsko političnega, ampak kulturnozgodovinski pomen. Samoupravljanje postaja sredstvo lastniške emancipacije delavca; ta ne vodi v osvoboditev dela. Samoupravljanje, kot se je doslej izoblikovalo, ni rešilo in tudi ne bo moglo rešiti bistvenih

problemov človeškega dela: ni omogočilo razvoja participativne demokracije, niti socialne integracije; niti delovne skupnosti, niti učinkovite demokratske kontrole. Namesto ustvarjalne svobode je realiziralo svobodo manipuliranja, ki je spričo socialne pasivnosti in socialne dezintegracije delavcev znotraj delovne organizacije najbrž edino možna, vendar neadekvatna oblika emancipacije delavca.

IV.

1. Osnovni vzrok za sedanje stanje samoupravljanja tiči v »konformističnem« prilagajanju samoupravne prakse obstoječim razmeram v prilagajanju obstoječemu ekonomskemu sistemu in sistemu organizacije dela. Delavci so kritični in nezadoščeni z obstoječo samoupravno prakso. Če njihova kritičnost ne vodi v kritično dejavnost, pomeni, da ne verjamejo v možnost in smiselnost kritične dejavnosti. Izolirana akcija, usmerjena proti mehanizmom, ki so pogojeni s celotno družbeno strukturo, ni smiselna, združena akcija samoupravljalcev pa ni mogoča zaradi tega, ker je samoupravljanje zaprto v okvir delovne organizacije.
2. Revolucioniranje obstoječe samoupravne prakse je bistveno pogojeno z razmerjem med delovno organizacijo in celotno družbo. S tem v zvezi se postavlja vprašanje: kakšne možnosti in kakšne ovire vsebuje obstoječa družbena struktura za nadaljnji razvoj samoupravne prakse?
3. Temeljna instrumenta, ki koordinirata družbeni proces dela, sta tržišče in plan. Tržišče ostvarja horizontalno, plan pa vertikalno koordinacijo družbene prakse. Plan oblikuje hierarhično organizirano, izvajalno prakso, tržišče pa liberalno koordinirano, stihijno prakso.
4. Neposredno sodelovanje med samoupravnimi organi posameznih delovnih organizacij ne obstoji. Medsebojna razmerja

med delovnimi organizacijami temelje na tržnih mehanizmi; ti omogočajo prisvajanje presežne vrednosti, oblikujejo konkurenčne odnose med delovnimi organizacijami in sprožajo antagonizme med njimi. V socialnem smislu delujejo torej razdruževalno. Razdruževalne tendence in medsebojni antagonizmi se kažejo v medsebojnem prikrivanju znanstvenih dosežkov, v prikrivanju proizvodnega programa in plana, v neoljalni konkurenci na notranjem in zunanjem tržišču itd. Tržni mehanizmi porajajo vrsto nesocialističnih, tipično lastniških elementov, ki pomenijo bistveno oviro za sodelovanje med delovnimi organizacijami in bistveno oviro za njihovo samoupravno integracijo.

5. Avtoritativni plan je nujna korekcija tržne stihije, avtoritativna intervencija državnih organov pa edino ustrezna oblika regulacije antagonističnih odnosov, ki vladajo med delovnimi organizacijami. Kot avtoritativna oblika koordinacije pa tudi ta izključuje možnost samoupravnega sodelovanja.
6. Egoistično lokalistične in birokratsko centralistične tendence tvorijo temeljno dinamiko naše družbe in oblikujejo sistem ekonomsko političnih odnosov. Ti dominirajo nad delovnimi odnosi in preprečujejo na sodelovanju temelječo integracijo družbene prakse.
7. Usodnost tržišča in plana ni samo v tem, da onemogočata samoupravno integracijo delovnih organizacij, ampak tudi v tem, da pogajata obstoječo organizacijo dela in obstoječi ekonomski sistem znotraj posamezne delovne organizacije. S tem silita samoupravno prakso v deformacijo, ki sem jo že nakazal v prejšnjem poglavju.
8. Kakšne so tedaj perspektive samoupravljanja? V okviru obstoječih družbenih mehanizmov so minimalne. Če pa je mogoča modifikacija ekonomsko političnega sistema, ima tudi samoupravljanje možnost razvoja.

V.

1. Prevladovanje ekonomsko političnih odnosov nad delovnimi odnosi pomeni hkrati tudi prevlado družbe nad družbenim procesom dela. Družba v tem primeru ni sredstvo smotrne koordinacije in svobodne integracije človeškega dela. Nasprotno: družbeni proces dela se sprevrže v sredstvo afirmacije obstoječe družbene strukture. Družba ima lastniško razmerje do človeškega dela.

2. Dominacija družbe nad delom pogaja ekstremni subjektivizem in ekstremni objektivizem družbene prakse.

Ekstremni subjektivizem izvira iz dejstva, da obstoji subjekt družbe, organiziran v državnih, političnih ali pa gospodarskih organizacijah. Subjekt družbe se istoveti z družbeno nujnostjo in zato tudi deluje po principu samodeterminacije.

Ekstremni objektivizem temelji na obstoju družbene »baze«. Ta ni nič drugega kot suma družbenih sredstev, nasilno abstrahiranih od družbene dejavnosti. Bazo tvori akumulirano človeško delo, ki je desocializirano in preoblikovano v material zgodovine: njega ne aktualizira človeška praksa, ampak subjekt družbe.

3. V abstraktni družbeni praksi, v kateri determinira družbeno bazo subjekt družbe, usiha družbena spontaniteta in s tem tudi družbena dinamika. Družbeno dogajanje ni več dialektični proces dozorevanja nasprotij, ampak samo še serija sunkov, prelomnic in kampanj, ki izvirajo iz odločitev subjekta družbe. Z ozirom na visoko delitev dela in komplicirano koordinacijo dela postaja tovrstna avtoritativna predestinacija družbenega procesa dela popolnoma neustrezna, saj izključuje možnost masovne človeške iniciative. Odsotnost samoiniciativne koordinacije dela v sistemu abstraktne družbene prakse paralizira celotno družbo in s tem ogroža tudi obstoj subjekta družbe.

4. Sprostitev družbene prakse je eksistenčna nujnost subjekta družbe. Vendar pa sprostitev ne more potekati v smeri demokratizacije, ampak le v smeri liberalizacije družbene prakse. Demokratizacija pomeni reintegracijo delavcev v kompaktno delovno skupnost, kar ogroža obstoj subjekta družbe, medtem ko pomeni liberalizacija sprostitev posamičnih dejavnosti, ne da bi omogočala medsebojno delovno integracijo.

Ekonomski liberalizem je ustrezn model za realizacijo tega cilja; s svojo stihijnostjo sprošča individualno iniciativo, omogoča individualne motivacije in hkrati preprečuje (zaradi medsebojnih antagonizmov, ki nastajajo na podlagi konkurence in medsebojnega prisvajanja presežne vrednosti) samoupravno integracijo delavcev in delovnih organizacij.

5. Toda če je ekonomski liberalizem ustrezen instrument za obstoj subjekta družbe, pa je povsem neustrezen za koordinacijo sodobnega, visoko diferenciranega procesa dela. Svobodno tržišče postaja vse bolj anahronizem, tako v nelastniških kot tudi v lastniških družbah. V lastniških družbah ukinja svobodno tržišče delovne sile sindikat, svobodno tržišče kapitala pa država.
6. Ukinjanje kapitalističnih elementov trga in birokratskih elementov plana v naši družbi ni samo možno, ampak tudi nujno. Ta proces lahko sproži še večjo dezorganizacijo celotnega družbenega procesa dela, kolikor samoupravna praksa ne bi prevzela funkcije neposrednega koordinatorja.
7. Socializacija tržišča pomeni predvsem ukinjanje možnosti za prisvajanje presežnega dela. Ukinjanje te možnosti bi pomenilo tudi ukinjanje antagonističnih tenzij med delavci in delovnimi organizacijami. Seveda bi s tem tržišče izgubilo tudi funkcijo avtomatičnega ekonomskega sankcioniranja delovnih uspehov in neuspehov. Toda v organizirani in nestihijni družbi lahko to funkcijo izvaja

organizacija namesto tržišča. Pravzaprav je ta možnost pri nas že realizirana, čeprav ne v ustrezni obliki. Za našo družbo je značilno družbeno in ne ekonomsko sankcioniranje. Če ni učinkovito, ni zato, ker to sankcioniranje izvaja družbeni subjekt oziroma družbene organizacije, ki so transmisije družbenega subjekta. S prenosom družbenega sankcioniranja na samoupravne organe pa bi bila možna dokaj bolj učinkovita in delu ustrezna sankcijska politika, kot pa je tista, ki jo v ekonomski obliki lahko izvajajo tržni mehanizmi.

Tržišče bi v tem primeru ostalo samo prometno sredstvo medsebojne izmenjave, obenem pa bi imelo funkcijo družbene evidence, temelječe na relativnih primerjavah uspešnosti poslovanja posameznih delovnih organizacij.

8. Socializacija planiranja predpostavlja debirokratizacijo plana. Ta pa je mogoča samo tedaj, če se razvijejo organi, ki omogočajo neposredno koordinacijo dela med delovnimi organizacijami. Avtoritativno koordinacijo bi morali nadomestiti fakultativni kooperativni organi kot servisi, ki bi jih financirale same delovne organizacije.
9. Socializacija plana in tržišča bi omogočala uveljavljanje samoupravne prakse znotraj delovne organizacije in tudi med delovnimi organizacijami. Če pa ta proces socializacije ni mogoč, če ukinitvev obstoječih antagonizmov ni realna, tedaj je tudi iluzorna na sodelovanju temelječa participativna demokracija. V tem primeru je resnična demokratizacija mogoča le v institucionaliziranju opozicionalnih tenzij.

Po mojem mnenju pomenijo ostale variante samo neresnično, navidezno demokratizacijo, ki omogoča začasno pomiritev nasprotij in začasno paralizo družbenega razvoja.

Deset filozofsko-socioloških spisov Veljka Rus



ŠTUDIJA OB KNJIGI



Svoboda, lastništvo in delo v postlastniški družbi

Andrej Rus

Ko sem ponovno začel prebirati očetove tekste iz Revije 57 in Perspektiv, sem se znašel pred dilemo, ki mi do danes ne da miru: kako naj berem te zapise? Ali naj jih berem kot akademske članke, brez ozira na biografske podatke, podobno kot recenzent, ki se mu prikrije avtorstvo, tako da lahko le ugiba, ali je odličen članek rezultat preizkušenega akademika ali izjemno talentiranega mladega raziskovalca. Ali naj jih berem z upoštevanjem dejstva, da jih je pisal mlad doktorski kandidat v zgodnjih 30 letih, ki še išče svojo intelektualno pot in skuša artikulirati teme, ki jih bo zasledoval v svojem prihodnjem akademskem delu. Ali pa naj jih berem kot zapise mladega intelektualca, ki je v času objav že izgubil službo na Filozofski fakulteti in se ponovno soočal s pritiskom po odhodu iz Višje kadrovske šole v Kranju?

Od treh možnosti so se vse izkazale za nemogoče. Zato sem preprosto sledil mislim, ki so me prevzele zaradi svoje lucidnosti, relevantnosti, ali pa so me presenetile kot nenavadne. Ta impresionistični pristop mi je dovoljeval, da sem iz različnih besedil vzel posamezne ideje, si jih ogledal, jih premislil in preprosto vrnil nazaj v mozaik. Ta zapis tako

ni poizkus ovrednotenja, analize ali sinteze besedil, temveč odziv na vznemirljive ideje.

Eden od najmočnejših vtisov, ki jih pustijo besedila, je prisotnost želje in ambicije po graditvi nove družbe, v kateri bo realizirana osvoboditev dela in s tem uresničena dejanska svoboda. Glede na to, da se obdobje Revije 57 in Perspektiv predstavlja kot spopad med etablirano partijsko elito in intelektualno anti-elito, je v tekstih zaznati zelo malo polemičnih tonov, ki se pojavijo šele v zadnjih številkah Perspektiv kot odgovor na politične napade partijskih intelektualcev. Teksti so kritični do tedanje družbe, vendar gre za kritiko, ki v sebi nosi hrepenenje po doseganju revolucionarnih idealov, ki jih je predstavljala tedanja socialistična družba in inovativni sistem samoupravljanja. Glavni vtis branja je, da ne gre za zavračanje obstoječe družbe, pač pa za zahtevo po njenem nadaljnjem razvoju v smeri idealov, ki so se oblikovali v času ljudskega odpora zoper okupacijo. Teksti odražajo željo mlade generacije, da se izgradnja nove družbe ne bi reducirala zgolj na prevzem oblasti s strani partijske elite in na ekonomski razvoj z namenom dviga materialnega standarda, temveč, da bi se revolucija nadaljevala v smeri osvoboditve dela, uresničenja svobode posameznika in vzpostavitve nove skupnosti/družbe.

Glavne teme, ki se prepletajo skozi vse tekste so tako svoboda, lastništvo in osvoboditev dela. Vsem pa je skupna vizija nove družbe, ki naj bi omogočala pravo svobodo, ki je v osvoboditvi dela brez omejitev lastništva. Teksti ne vsebujejo političnega programa, zato v njih ni mogoče najti jasne opredelitve nove družbe. Kakšna naj bi bila ta družba, izvemo le s pomočjo posameznih koščkov mozaika, ki se nahajajo v različnih besedilih in prek kritike liberalizma, lastniške družbe in samoupravljanja kot sistema, ki ni izpolnil svojega potenciala za dokončno emancipacijo človeka s tem, ko je pristal na pragmatično simbiozo dela in lastništva. Da bi rekonstruiral vizijo nove družbe, bom v nadaljevanju sledil temeljnemu konceptom, ki pojasnjujejo osnovne dimenzije družbene vizije, prisotne v zgornjih tekstih.

Svoboda in kritika liberalizma

Svoboda je tema, ki kot rdeča nit povezuje vsa besedila. Klasično filozofsko vprašanje: ali in kako je mogoče doseči resnično svobodo, je postavljeno v kontekst empiričnega vprašanja: ali je svoboda uresničena v socializmu? Politična svoboda, ki jo je prinesla francoska revolucija, je vzpostavila absolutni kriterij temeljnih pravic in svoboščin človeka in državljana. Za pozna 1950-ta leta bi morali biti še posebej pomembni svoboda govora in političnega združevanja. Toda v tekstih *Svoboda in ustvarjalnost* in *Svoboda in čas* iz Revije 57 je mogoče najti kritiko liberalnega koncepta svobode, kajti ta svoboda je le delna in kot taka nezadostna, saj ne "omogoča emancipacije celotne človekove eksistence". Socializem je sicer naslovil ekonomsko svobodo s poudarkom na ekonomski enakosti, brez katere ni mogoče realizirati politične svobode, vendar je ostal ujet v konceptualne okvire liberalizma, kar je podrobneje obravnavano v članku *Simbioza dela in lastništva* v zadnji številki Perspektiv iz leta 1963.

Klasična evropska liberalna tradicija vidi svobodo kot negativni koncept. Človek je svoboden do tiste mere, ko ne začne omejevati svobode drugih. To je izjemno elastičen pojem, saj se v pravnih sistemih srečujejo zelo različne kategorije oseb: naravne osebe so ljudje, ki stopajo v interakcijo s pravnimi osebami, kot so gospodarske družbe, politične institucije, nevladne in civilnodružbene organizacije. Če bi obveljalo zgolj to načelo, da je mogoče omejiti osebno svobodo posameznika vsakič, ko druga oseba izkaže interes, bi se hitro znašli v situaciji, ko bi ostali brez svobode in bi bili v celoti determinirani z interesi drugih oseb. Iz tega izhaja nujnost, da je osebna svoboda zagotovljena absolutno z ustavnimi svoboščinami, ki so nedotakljive, ne glede na interese drugih oseb.

Zato se je moderni liberalizem vse bolj oprl na koncept svobode, izražen kot pravica do svobodne izbire. Posameznik lahko realizira osebno svobodo s tem, ko oblikuje lastna mnenja, ko izbira vero in vrednote,

ko prosto izbira svojo življenjsko pot, ko si oblikuje življenjski stil s prosto izbiro dobrin kot potrošnik. Za razliko do negativne svobode, opredeljene kot omejitve drugega, je ta koncept svobode videti pozitiven: manj, ko je izbira omejena, večja je osebna svoboda posameznika.

Toda osebna svoboda kot izbira ima vgrajen imperativ osebnega-zasebnega. Misel, ki jo posameznik svobodno oblikuje, je njegova osebna misel. Kot liberallec, ki upošteva druge ljudi in njihovo svobodo, se seveda zaveda, da njegova misel nima splošne družbene veljave. Vsak član družbe ima pravico, da svobodno oblikuje svojo misel, zato mora posameznik sprejeti, da ob njegovih mislih nujno obstajajo povsem drugačne misli drugih ljudi, ki so jih svobodno oblikovali in ki so lahko radikalno različne od njegovih. Medtem, ko verjame v veljavnost svojih misli, hkrati sprejema možnost raznolikosti misli drugih, do katerih mora biti tolerant, saj so izraz svobodne volje in izbire drugih.

Vztrajanje na svojih idejah je sprejemljivo zgolj v polju zasebnosti. Njihovo zagovarjanje v javnosti pomeni vsiljevanje svojih idej drugim in ogrožanje osebne svobode kot take. Še bolj sporen pa bi bil vsak poskus realizacije osebnih idej, saj bi to pomenilo direktno poseganje v svobodo drugih. Miselna avtonomija sicer pomeni realizacijo osebne svobode, hkrati pa je z omejenostjo na sfero privatnosti oropana univerzalnosti resnice. Osebna misel je lahko le ena od mnogih interpretacij splošne situacije, ki je ni mogoče posplošiti. Zato se "rahlja v asociativno mišljenje in kompenzira duha z duhovitostjo, misel z domisljico, resnice z idejami in sintetične posplošitve z esejistično sinkrezijsko... Prav na tej negativnosti mišljenja, ki ostaja na stopnji mnenja in je brez splošnosti in nujnosti, temelji duhovna svoboda zahodnega sveta".¹

Pomembna posledica je nezmožnost postuliranja absolutnih vrednot in etike v privatni sferi. Če je značilnost osebne svobode raznolikost mnenj in prepričanj, ni mogoče najti temeljnih vrednot. S tem se iz-

1. V tej knjigi: Filozofsko-sociološki spisi Veljka Rusa (1957-1964), 66-67.

makne vsaka moralna gotovost. Življenje postane igra in s tem "izgubi svojo težo in poezijo, toda kot provizorij ustvarja vzdušje živahne, lahkotne ter prijetne okretnosti".²

Svoboda kot svobodna izbira posameznika ne more zagotavljati delovanja družbe kot celote. Zato mora nujno uvesti dvojnost in razbiti človeka na "egoističnega privatnika in razumsko družbeno bitje". Liberalni koncept svobode, ki temelji na svobodni izbiri posameznika, predpostavlja osrednjo vlogo razuma. Družba namreč ne more funkcionirati, če imajo ljudje različna merila izbire. Vsi morajo svojo izbiro vršiti racionalno. Da bi lahko ravnal razumno, je potrebno stopiti iz družbenega konteksta in dejstva opazovati objektivno, kar pomeni odmisлити čustva, strast in bolečino ter se zaviti "v plašč duhovnega zatišja". Razumno ravnanje torej zahteva "odmišljanje lastne človečnosti in enkratnosti in namesto teh upoštevanje univerzalnih spoznanj in vrednot družbe". Razumno ravnanje je moralno ravnanje. Moralnost človeka je torej v odmišljanju posameznikove individualnosti in neponovljivosti... "Zato svoboda ni v uresničevanju posameznikove enkratnosti, pač pa v spoznanju in pristajanju na univerzalno nujnost."³ Tako pride do razbitja človeka na egoističnega privatnika in razumsko družbeno bitje. Kot razumsko družbeno bitje se posameznik trudi upoštevati pravila racionalne kalkulacije, ki jih vrednoti na podlagi sprejetega sistema vrednot. Kot zasebnik pa postane nedružbeno amoralno bitje, ki v zasebnem življenju in za ograjo privatnosti lahko počne, kar se mu zljubi. Konsekvenca liberalnega koncepta svobode kot svobodne izbire je izguba svobode same. Racionalna izbira je vselej predeterminirana tako z naborom alternativ, ki so na voljo, kot z imperativom razumnosti, ki je v razsvetljenstvu pomenil humanistično zapoved izogibanja predsodkom, v današnjem času pa pomeni predvsem ekonomistično maksimizacijo koristi. Posameznik je namreč povsem ukalupljen v ra-

2. Ibid., 73.

3. Ibid., 53.

cionalne modele razumne izbire, svobodo pa najde zgolj v zasebni sferi, kjer se lahko brez tveganja prepušča fantazijam, saj njegove odločitve in izbire v zasebni sferi nimajo nikakršnih posledic za družbo. Liberalni koncept svobode torej ne omogoča realizacije resnične svobode. Tudi ekonomska enakost tega ne spremeni, zato socializem ne zagotavlja pogojev za resnično svobodo, temveč zgolj dopolnjuje liberalni koncept svobodne izbire in privatne svobode s konceptom enakih možnosti.

Resnična svoboda je za avtorja v osvoboditvi dela, ki omogoča posamezniku, da opravlja ustvarjalno delo. Ustvarjalnost je namreč tisti družbeni akt, kjer posameznik ne vrši racionalne izbire med v naprej ponujenimi alternativami, temveč odkriva nove možnosti. "Kot ustvarjalec ne izbiram več med dobrim in zlim... Oslanjam se lahko le na svojo samobitnost, ki je svojstvena, enkratna realizacija stvarnosti... Posameznik ni le produkt družbenih odnosov, pač pa istočasno tudi presežek, razum ni samo odražanje, ampak tudi odkrivanje novih možnosti, akcija ni samo v pristajanju, temveč tudi v uresničevanju novih vrednot".⁴ "Ustvarjalnost je edina pot v novo moralno skupnost in pristni humanizem".⁵

Resnična svoboda je torej v preseganju realnosti, ki nas utesnjuje v razcepljeno bivanje, to pa je mogoče z ustvarjalnim delom, ki ustvarja tudi novo družbeno realnost.

Lastništvo in svoboda

Liberalni koncept svobode zahteva posebne družbene, kulturne in politične strukture, ki temeljijo na trgu. Svobodna izbira posameznika se v ekonomskem svetu osredotoča na odprt trg dela, kjer lahko posameznik svobodno izbira svoj poklic in zaposlitev. Na konkurenčnem trgu dobrin lahko posameznik realizira svojo svobodo skozi potrošništvo. V

4. Ibid., 59.

5. Ibid., 60.

političnem sistemu je potreben večstrankarski sistem, ki omogoča izbiro politične oblasti, v kulturnem sistemu pa pluralizem, ki dopušča izbiro življenjskih stilov. Vendar so vse te tržno naravnane strukture le pojavne oblike temeljnega koncepta zasebne lastnine, ki je v osnovi delovanja vseh trgov in, ki zagotavlja avtonomijo ljudi, da vršijo svobodno izbiro.

To je široko sprejeto stališče, ki pa je v sebi povsem zmotno. Zmota je pripeljala do resnih posledic pri izgradnji socializma, saj je prišlo do prepričanja, da bo z zamenjavo zasebne lastnine z državno in družbeno lastnino mogoče povsem spremeniti tudi odnose v družbi. V članku *Socializem in lastništvo* ter kasnejših člankih je predložen pogled na lastništvo kot na fundamentalni princip neke civilizacije, ki ostaja ujeta v enakih družbenih razmerjih ne glede na oblike lastnine. V družbah, kjer je lastniški odnos v temelju družbenih odnosov, prihaja do podobnosti, ne glede na to, ali je lastnina zasebna ali družbena. Lastniška družba je namreč vsaka družba, ki "podaja lastništvo kot življenjsko pozicijo in kot enega od poskusov človekovega uresničevanja v svetu".⁶

Temeljno vprašanje, ki se zastavlja, je naslednje: ali lahko človek uresniči svojo svobodo z lastnino? Lastnina je odnos med ljudmi, zato je pojem lastnine potrebno zamenjati s pojmom lastništvo. Ključna karakteristika lastništva ni povezana z ekskluzivnostjo uporabe, temveč z ekskluzivnostjo razpolaganja. Medtem, ko je uporaba vezana na funkcionalen odnos med predmetom in osebo, pa je razpolaganje totalen odnos. Razpolaganje namreč prinaša ugodje ne zaradi uporabnosti, temveč zaradi občutka popolnega posedovanja. To ugodje je mogoče občutiti le tedaj, ko nek predmet biva zgolj zame. Predmet ne prinaša ugodja, ker bi mi zadovoljeval potrebe, predmet prinaša užitek zato, ker potrjuje mene samega.

Cilj lastništva je vzpostaviti suveren odnos nad predmetom oziroma nad njegovo drugostjo, kar zahteva, da to drugost obvladam v celoti,

6. Ibid., 155.

ne le površinsko, temveč v njegovem jedru. Zahteva popolno fiksacijo drugosti in njegovo popolno podreditev. Le popolna podreditev, ki hkrati pomeni popolno zanikanje samobitnosti drugosti, mi daje popolno suverenost nad objektom in s tem pripelje do realizacije lastništva. Vendar pa popredmetenje drugosti vodi v paradoks. Bolj ko realiziram lastništvo, bolj se odnos lastništva pretvarja v golo lastnino, v predmet brez odnosa. Ko stvar izgubi svojo drugost, ko izgubi svojo svojstvenost, se popredmeti in postane posedovani objekt, postane mrtva lastnina brez odnosa. Realizacija lastništva je torej povezana s paradoksom razpolaganja: lastniški odnos lahko vzpostavim le, če si drugost povsem podredim in s tem ubijem odnos.

Kot dediči lastninskih civilizacij smo ujeti v paradoks razpolaganja. Realizacija lastniških odnosov je globoko asocialna, saj s popredmetenjem uničuje družbene odnose. Vendar pa za liberalni pogled to ne predstavlja osrednjega problema. Osrednji problem je namreč svoboda izbire posameznika kot realizacija osebne svobode. Ali lahko posameznik v lastniški družbi doseže resnično svobodo? Odgovor je na videz pritrديلen, saj z realizacijo lastništva in s popolno podreditvijo objekta posameznik lahko izvaja popolno suverenost nad objektom, kar pomeni, da lahko vrši svobodno izbiro in objekt brez omejitev uporablja ali celo uniči. Vendar je pri tem omejen na objekt, ki ga je popolnoma popredmetil in si ga podredil ter v njem izničil vsakršni odnos. Pri tem ponovno vidimo, da je svobodna izbira omejena na zasebno sfero, ki obstaja v popolni izolaciji od družbe, kjer je lastnina izgubila svoj družbeni pomen. Lastnina omogoča popolno svobodno razpolaganje s predmetom le, v kolikor je popolnoma objektivizirana, torej izvzeta iz vsakršnih družbenih odnosov.

Kadar popolne kontrole ni mogoče vzpostaviti zaradi nepredvidljivosti in imanentne variabilnosti objekta ali pa zaradi družbene vraščenosti objekta, pride do spoznanja, da je lastništvo zgolj projekcija subjekta v objekt. Ko objekta ne obvladujem v celoti, ko objekt ohrani svojo

samobitnost in se ne podreja v celoti moji volji, nastopi spoznanje, da je lastništvo objekta le lastna projekcija v predmetu. Predmet, ki si ga lastim, je v resnici odsev mene samega. Pri tem pa ne izgubim kontrole le nad objektom, temveč tudi nad samim sabo, ki sem projiciran v objekt.

Temu bi danes lahko rekli paradoks lastništva. Lastništvo kot odnos ne zagotavlja resnične svobode posamezniku, temveč ga spravlja v odvisnost od drugih. Zato mora posameznik ves čas braniti svojo svobodo pred svetom, s tem pa postaja lastnik svoje svobode, ki nikdar ne more postati svoboden. Popolno svobodo izbire lahko realizira le takrat, kadar realizira lastniški odnos v popolnosti in pri tem ubije odnos ter lastništvo pretvori v mrtvo lastnino, s katero svobodno razpolaga v svobodi zasebnosti.

Prav to družbeno izničenje predmeta danes daje visoko atraktivnost privatizaciji v političnih in ekonomskih krogih. Privatizacija namreč pomeni transformacijo lastništva v mrtvo lastnino brez družbenih odnosov. Za politiko to pomeni olajšanje, saj ne more nositi odgovornosti za mrtvo lastnino. Za ekonomiste pa eliminacija družbenih odnosov pomeni priložnost, da bodo predmet lahko odvedli v svojo ogrado, daleč stran od pogledov in vprašanj drugih ljudi in v varljivem upanju, da bodo v zasebnosti lastnega dvorišča lahko maksimizirali osebne koristi.

Zato zasebna ali družbena lastnina ne pomenita novih družbenih odnosov, saj gre vsakokrat za družbo, ki je utemeljena na lastniškem odnosu in ki podlega paradoksu lastništva. Svoboda je mogoča le ob popolni objektivizaciji objekta, ki izniči odnose in prenese objekt iz družbene v zasebno sfero. V družbeni sferi pa lastništvo ne prinaša svobode, temveč podrejanje lastnini, v katero je lastnik vgradil svojo projekcijo in s tem dosegel samoodtujitev. Lastnina torej ne zagotavlja resnične svobode. Privatizacija pa ukinja družbenosti.

Vizija nove družbe

”Ljudsko gibanje ni uresničilo tovarišije. Namesto ljudske revolucije smo uresničili državo, namesto bratovščine organizacijo, namesto tovariša državljana. To je trpka resnica današnje stvarnosti.”⁷ To je zapisano v drugem odstavku prvega teksta *Ustvarjalnost in svoboda*, objavljenega v Reviji 57. Iz njega veje želja po nadaljevanju revolucije, ki bi ustvarila novo družbo. Ta bo presegla lastništvo kot temeljni družbeni odnos, vendar ne zato, da bi prišlo do pravičnejše delitve, temveč zato, da bi odpravila ključni mehanizem alienacije v moderni družbi: samoodtujevanje prek posedovanja. Oblika lastnine namreč ni pomembna, naj bo zasebna ali družbena, v vsakem primeru je prav lastništvo tisto, ki predstavlja oviro razvoju nove družbe. Nova družba bo torej post-lastniška, kar pomeni, da v njej lastnina ne bo več temelj družbenih odnosov.

Vizija nove družbe ni jasno opredeljena v enem integralnem programskem tekstu, pač pa je njene obrise mogoče razbrati iz fragmentov, raztresenih po različnih tekstih. Nova družba je utemeljena na svobodnem delu. V tem se približuje idealu osvobojenega dela iz Marxovih zgodnjih del, ki vidi temelj nove komunistične družbe v transformaciji dela iz dejavnosti za zadovoljevanje potreb v dejavnost, v kateri delo postane priložnost za samopotrditvev in svobodno manifestacijo življenja. Nova družba in nova civilizacija je tista, “v kateri smisel dela ni samo v izpolnitvi potreb, temveč v izpolnitvi življenja”⁸. “Samo socializacija dela, samo preoblikovanje delovnega mesta v univerzalno socialno funkcijo in s tem preoblikovanje proizvodnega sistema v obče človeško skupnost, lahko prepreči popredmetenje celotne družbe in pogaja proces uresničevanja svobodnega dela, v katerem bo človek lahko uresničeval ne samo s produciranjem predmetov, ampak tudi s ‚produciranjem‘ človeške družbe.”⁹ Da bi lahko prišlo do osvoboditve dela in emancipa-

7. Ibid., 47.

8. Ibid., 128.

9. Ibid., 214.

cije delavca v svobodnega delavca, je potrebna transformacija celotnega sistema dela. Osvojenost delo predpostavlja nastanek nove socialne skupnosti, ki potrebuje celostno osmislitev. Svobodno delo je namreč proces totalnega vključevanja posameznega delavca v novo socialno celoto, v kateri je delavec postavljen v neposredni odnos do sodelavca in povsem neposredni odnos do celote. "Torej je samo svobodno tvorno delo resnično komunistično, ker je ,komunizirajoče' in se s tem uveljavlja kot princip nove družbe, ki nadomesti družbo ,golega interesa'".¹⁰

Implementacija novega sistema dela in nove delovne skupnosti zahteva participativno demokracijo, ki je odvisna od maksimalne aktivizacije in socialne integracije delavcev v delovno skupnost. Neposredno demokracijo je namreč mogoče realizirati le s socialno metamorfozo, ki temelji na dejanskem sodelovanju delavcev pri ustvarjanju, ne pa zgolj na njihovi participaciji pri odločanju. Samoupravljanje je sistem, ki je zasnovan kot na sodelovanju temelječa participativna demokracija, ki pa je v praksi močno okrnjen s tem, ko se osredotoča zgolj na odločanje od delitvi rezultatov dela, ne pa na ustvarjalno porajanje dela in iz tega nastajajočih odnosov sodelovanja med ljudmi. Na svobodnem delu temelječa socialna integracija mora postati temelj nove družbe.

Ta vizija nelastniške družbe je videti povsem utopična. Če pa jo postavimo v kontekst tedanjega diskurza, postane navdihujoča in dobi svojo moč. Tedanji diskurz se je namreč vrtel okrog proizvodnega dela in vodilne vloge neposrednega proizvajalca. V članku *O etičnih problemih graditve komunizma* najdemo polemiko z ruskim dogmatikom Šiškinom, ki je dokazoval, da je mogoče proizvodno delo razumeti kot svobodno delo ob vodilni vlogi partije, ki delavcem daje nov položaj v procesu proizvodnje. V članku *Falzifikat samoupravljanja* pa najdemo polemiko z Jožetom Goričarjem, ki je dokazoval, da je zaradi primata proizvodnega dela potrebno zagotoviti vodilno vlogo neposrednega proizvajalca vključno z dominantno vlogo proizvodnih delavcev v svetih kulturnih,

10. Ibid., 105.

znanstvenih in izobraževalnih ustanov. V kontekstu poenostavljene debate o tem, da je z diktaturo proletariata, ki ga predstavljajo proizvodni delavci, že dosežena osvoboditev dela in s tem nova družba, zveni vizija nove družbe, ki jo je mogoče razbrati iz teh besedil kot upanje za preboj iz sivine anti-intelektualnega social-realizma. Nova družba mora preseči ne le lastništvo, temveč tudi morečo industrijsko organizacijo dela ter sprostiti ustvarjalni potencial intelektualcev in ljudskih množic. To je družba resnične svobode in osvobojenega dela.

Politični odziv na takšno vizijo družbe in na njej temelječi kritiki socializma in samoupravljanja je bil silovit. Zato je v kasnejšem tekstu prišlo do operacionalizacije vizije, ki jo postavlja v institucionalni okvir in ji daje povsem realne dimenzije. Ta vizija je bila artikulirana v članku, ki je v tem zborniku naslovljen kot *Revija Perspektive in Teorija in Praksa*, nastal pa je leta 1964, a tedaj ni doživel objave. Gre za odgovor na kritiko partijskih intelektualcev, ki so pripravili teren za politični obračun s Perspektivami. Članek je bil objavljen s tem naslovom šele leta 2004, štirideset let po tem, ko je bil oddan v objavo Teoriji in Praksi.

V njem je podana vizija družbe opredeljena kot visoko integrirana in visoko demokratizirana družba. Ta formula zajema iz spoznanja o nezadostnosti tako liberalne demokracije kot totalitarnih sistemov: "Niti liberalni niti totalitarni sistem ne moreta ustvariti visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe".¹¹ Liberalni sistemi omogočajo avtonomijo, zaradi česar prihaja do nizke koordinacije akterjev in nizke družbene integracije. Totalitarni sistemi pa omrtvičijo družbo, kjer ni iniciative lokalnih akterjev. Medtem ko liberalna demokracija temelji na visoki stopnji osebne, poklicne in politične avtonomije, hkrati s svojo demokratično usmeritvijo vodi v nizko družbeno integracijo. Totalitarni sistemi, ki z instrumenti centralnega planiranja in nadzora nad celotnim družbenim dogajanjem zagotavljajo visoko integracijo sistema, so imanentno v konfliktu z idealom demokracije.

11. Ibid., 41.

Uresničljivost visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe zahteva preseganje temeljnega konflikta med družbo in politiko. Aktivacija družbe pomeni socialno gibanje, ki je z oblastjo v napetem razmerju. V času revolucionarnega rušenja patriarhalnih struktur predmoderne časa se med politično elito in socialnim gibanjem vzpostavi direktna povezava. Pozitivni populizem omogoča politični eliti mobilizacijo družbe, ki se afirmira s hitrim tempom sprememb. Ko nastopi institucionalizacija revolucionarnega gibanja, pa postane latentni konflikt med oblastniško strukturo in populističnim gibanjem manifesten. Konflikt je neizogiben, a razrešljiv: "Čim bolj demokratično poteka konflikt in čim višjo demokratizacijo dopušča nacionalna država, tem večje so možnosti za ohranitev populističnega gibanja."¹²

Razrešitve konflikta so različne. Najpogostejša je prevlada politične elite nad gibanjem, torej diktatura, ki likvidira gibanje, vizijo nove družbe pa nadomesti z "ideologijo razvoja, ki pomeni težnjo po uresničevanju svobode in blagostanja" ... reducirano "na tehnokratsko forsiranje razvoja proizvodjalnih sil, na forsiranje akumulacije kapitala in na forsiranje višjega standarda".¹³

Prav tako je problematična (ne)demokratičnost populističnega gibanja, ki ne more prenesti stopnjo notranje družbene diferenciacije, saj ta neposredno ogroža njegovo enotnost, razumljeno kot homogenost.

Brezkonfliktna integracija je samouničujoča, saj pomeni kopičenje turbulentnih situacij in blokiranje družbenega razvoja. Zato je potrebna legalizacija in institucionalizacija reševanja konfliktov. Ta je produktivna, ker povečuje interes ljudi za obravnavo družbenih problemov in participacijo pri njihovem reševanju.

Posebno razrešitev tega konflikta naj bi predstavljalo samoupravljanje: "Samoupravljanje bi v tem primeru omogočalo kontinuirano razreše-

12. Ibid., 20.

13. Ibid., 20.

vanje konfliktov in tako postalo stabilizator prihodnjega razvoja.”¹⁴ Za to pa bi bila potrebna ”institucionalizacija opozicijskih tenzij.”¹⁵

Problem obstoječega sistema samoupravljanja je vztrajanje na lastniški družbi, ki gradi na simbiozi dela in lastništva. Delavci se pojavljajo v vlogi mezdnih delavcev in vlogi delničarjev. Kot nosilci družbene lastnine so v vlogi delničarjev, saj participirajo na poslovnem uspehu podjetja in nosijo poslovno tveganje. Kot izvajalci nalog v organizacijskih hierarhijah pa so postavljeni v odvisnost od managementa in s tem postanejo mezdni delavci. Obe vlogi koeksistirata v nelagodni simbiozi, iz česar se ne poraja sodelovanje in družbena integracija. Vlogo integratorja tako prevzame politična oblast, medtem ko se samoupravljanje v podjetjih reducira na upravljanje virov v podjetju. S tem, ko se je samoupravljanje izenačilo z odločanjem o alokaciji virov v podjetju, je postalo enako klasičnemu upravljanju, z enakimi posledicami za organizacijo dela v podjetju, tj. z hierarhično organizacijo, industrijsko delitvijo dela in zunanjim postavljanjem ciljev.

Samoupravljanje ima potencial za ustvarjanje nove družbe, saj pomeni “možnost tvornega vključevanja, možnost integriranja in ukinitve pasivnega podrejanja splošnemu mehanizmu družbe. Da pa bi to lahko uresničilo, mora samoupravljanje dobiti univerzalno, neomejeno možnost tvornega organiziranja dela. Samoupravljanje je edino, ki danes lahko uresniči moderno organizacijo dela, ker predstavlja splošno osnovo združujočega sodelovanja.”¹⁶

Vizija nove družbe temelji na konceptu skupnosti, ki je visoko integrirana zaradi visoke stopnje sodelovanja v svobodnem procesu porajanja dela, ki ne zanika visoke delitve dela, zavrača pa hierarhijo in nadvlado industrijske organizacije, ki jo zanima zgolj učinkovitost in produktivnost. Nova družba temelji na človeku, ki svojo svobodo najde v

14. Ibid., 21-22.

15. Ibid., 320.

16. Ibid., 184.

ustvarjalnem delu, prek katerega se sam povezuje v delovno skupnost in sodelujočo družbo. To pa je vizija, ki je do danes obdržala svojo privlačnost.

Privatizacija družbenih dejavnosti kot odprava lastništva

Tematika svobode, lastništva in svobodnega dela, ki jih je artikuliral v Reviji 57 in v Perspektivah, so zaznamovale njegovo celotno kasnejše delo. Še posebej je to veljalo za kritični odnos do lastništva, kot izvoda za spremembo družbenih odnosov. Praktični poizkus družbene transformacije s posegom v lastniške odnose je doživel kar dvakrat, prvič v času socialistične revolucije po drugi svetovni vojni, ko naj bi vzpostavitev družbene lastnine vzpostavila temelje za novo družbo, osvobodjeno ekonomske diktature kapitala. Drugič je to doživel v demokratični revoluciji leta 1991, ko naj bi ustoličenje zasebne lastnine prek procesa lastninjenja in privatizacije pripeljalo do vzpostavitve demokratične družbe osvobodjene politične diktature partije. Čeprav je sodeloval pri obeh revolucijah, je njegov kritični pogled na civilizacijo lastništva ostal neizpolnjen, ne da bi izgubil svojo relevantno. Lastništvo kot asocialna tendenca, ki ovira družbeno integracijo in blokira socialno ter politično participacijo, se danes vse bolj izkazuje kot ključni problem liberalnih demokracij, ki kompenzirajo ta manjko z naraščajočim političnim populizmom.

Zato je na prvi pogled toliko bolj presenetljiv njegov pozitivni odnos do privatizacije družbenih dejavnosti. V celotnem postranzicijskem obdobju se je namreč zavzemal za privatizacijo zdravstva, šolstva, znanosti in kulture. Vendar pa je to stališče le v navideznem protislovju s kritičnim odnosom do lastništva. Privatizacijo družbenih dejavnosti je namreč razumel kot proces ukinjanja lastniškega odnosa v organizacijah družbenih dejavnosti in kot instrument doseganja osvoboditve dela v profesionalnih in kreativnih dejavnostih. Te dejavnosti postajajo

kritični centri postindustrijskih družb, zato bi osvoboditev dela v teh dejavnostih dala političnim demokracijam vzgon za transformacijo iz omrtničene zasebnosti v smeri aktivne družbe in skupnosti. Kako je mogoče razumeti privatizacijo družbenih dejavnosti kot ukinjanje lastniških odnosov? Značilnost teh dejavnosti je v nepomembni vlogi kapitala in v osrednji vlogi znanja. V teh dejavnosti lastnine pravzaprav ni oziroma je nepotrebna za njihov razvoj. Lastniški odnos se torej odraža predvsem v ekskluzivnosti upravljavskih, ne pa razpolagalnih pravic v rokah ustanovitelja, ki so najpogosteje politične institucije. Dominacija politike nad profesionalnim in kreativnim delom je najboljši način, kako v kreativnem delu ubiješ kreativnost, v profesionalnem delu pa profesionalnost. Ostane le odtujeno delo, ki se reducira na izvajanje nalog, naloženih s strani politike. To pa pomeni, da demokratična revolucija ni storila drugega, kot da je premešala imena političnih strank, ki si skušajo prek lastniških vzvodov podrediti najbolj vitalne dele družbe.

Privatizacija družbenih dejavnosti ne bi iz profesionalcev in ustvarjalcev naredila lastnike, temveč bi izničila lastništvo samo. V dejavnostih, ki so neodvisne od kapitalskih sredstev, bi privatizacija dejavnosti odpravila ustanoviteljski nadzor političnih institucij ter osvobodila delo v tistih segmentih družbe, ki so odločilni za njen razvoj, torej v kreativnih in profesionalnih dejavnostih. Privatizacija teh dejavnosti bi omogočila samoupravljanje kreativnih in z znanjem prežetih ljudi, ki bi sami krojili okvire svojega dela, sami iskali najustreznejšo organizacijo svoje dejavnosti in se sami povezovali v sodelujoče skupnosti brez intruzivnega diktata politike, državne birokracije in računskega sodišča. Privatizacija dejavnosti bi torej odpravila lastniški odnos, osvobodila delo kreativnih profesionalcev in sprostila razvojni potencial demokratičnih družb. S tem bi se približali viziji nove družbe kot visoko integrirane in visoko demokratizirane družbe.

Deset filozofsko-socioloških spisov Veljka Rus



OCENI KNJIŽNEGA DELA



Akad. prof. dr. Tine Hribar

Knjiga Filozofsko-sociološki spisi pokojnega akad. prof. dr. Veljka Rusa vsebuje njegove članke oziroma študije od prve številke Revije 57, ki je bila nasilno ukinjena leta 1958, do zadnje številke revije Perspektive, ki je bila ukinjena leta 1964. Že prvi članek z naslovom Ustvarjalnost in svoboda začrtuje usmeritev tako prve kot druge revije. Gre za programski zapis generacije tedaj mladih slovenskih intelektualcev, rojenih okoli 1930, ki so jo sestavljali: Veljko Rus, Dominik Smole, Primož Kozak, Taras Kermauner, Jože Pučnik in drugi. Zapis izraža povezanost umetnikov in mislecev, vezanih na ustvarjalnost in zavezanih svobodi. Svobodomiselnih ljudi, ki niso več pristajali na partijsko ideološke omejitve.

Takšno intelektualno izhodišče Veljko Rus razvija in stopnjuje, obenem pa konkretizira od številke do številke, v člankih: Svoboda in čas, O etičnih problemih komunizma. Liberalizem – marksizem, Socializem in lastništvo, Perspektive in antiperspektive samoupravljanja ter Sociološka problematika gospodarskih organizacij. Takšna konkretizacija, ki je terjala vse tesnejšo povezavo filozofije in sociologije, je s seboj kajpada potegnila tudi vse globlje poseganje v politiko, vodila torej v konflikt s partijskim režimom, omejujočim ne samo svobodno raz-

mišljanje in s tem znanost, ampak tudi svobodno delovanje, drugače rečeno, demokratično združevanje. Saj je Partija, ki se je tedaj preimenovala v Zvezo komunistov, teorijo vselej jemala kot napotilo za akcijo in zato za politično nevarno tudi na ravni filozofije, če ta ni ustrezala dialektičnemu oz. historičnemu materializmu.

Kljub temu je Partija po ukinitvi Revije 57 in po zaporu Jožeta Pučnika kot enega od njenih ključnih sodelavcev dopustila (saj je bila prepričana, da je z večletno zaporno kaznijo dovolj prestrašila druge sodelavce), da je ista skupina spet dobila svojo revijo, tj. *Perspektive*. Obenem je Partija želela pokazati svojo blagohotnost, obenem pa izkazati svojo moč, in sicer tako, da je Pučnika predčasno izpustila iz zapor. Vendar se skupina ni uklonila, nadaljevala je tam, kjer je morala za nekaj časa nehati, skupaj s Pučnikom in Rusom kot vodilnim usmerjevalcem *Perspektiv*.

S tem pa so *Perspektive* dosegale vse večji odmev v slovenski javnosti; tako v starejši, tedaj srednji generacije, v katero so spadali tudi po letih najmlajši partizani (Pirjevec in drugi) kot v štiridesetih letih rojeni generaciji, ki je pravkar prišla na univerzo. Začele so se prve polemike med pripadniki teh generacij, ljudi z različnimi življenjskimi izhodišči in miselnim prepričanji. Polemiko s perspektivaši je začel Dušan Pirjevec, urednik revije *Sodobnost*, namreč s člankom *Neresnične dileme* (1962). Odgovoril je Veljko Rus s člankom *Neresnične dileme in resnična dilema* (1963) v 21. št. *Perspektiv*. Sam sem v to polemiko posegel s člankom *Stvarno, resnično in dejansko sodobne slovenske inteligence* (1963) v reviji *Problemi*. Začela se je živahna izmenjava stališč med revijami/generacijami, s tem pa tudi Partiji zelo neljubo sodelovanje med njimi. Kdor je poznal partijsko logiko, je že tedaj pričakoval tudi ukinitve *Perspektiv* in ponovni zapor Pučnika.

Dejansko je Veljko Rus pred njeno ukinitvijo v *Perspektivah* lahko objavil še samo dva zapisa: *Falzifikat samoupravljanja ter Simbioza dela in lastništva*. Prav ta zadnji članek vsebuje podlago vse nadaljnje Rusove sociološke dejavnosti. Tja do njegove univerzitetne profesure in do

njegovega prispevka pri pisanju »pisateljske ustave«, prvega zasnutka Ustave dejansko samostojne, suverene Republike Slovenije. Temeljne ugotovitve iz Simbioze dela in lastništva pa znova tudi danes postajajo vse bolj aktualne.

Zato objava knjige Filozofsko-sociološki spisi Veljka Rusa zasluži vso podporo, tako moralno kot finančno.



Prof. dr. Darko Štrajn

Knjiga Veljka Rusa, ki strnjeno predstavlja njegove prispevke v treh – poleg dveh ključnih tudi zapis iz Teorije in Prakse – družboslovnih revijah, je delo, ki terja specifično presojo, saj gre za posthumno izdajo. Vsi sodobniki in tudi vsi tisti, ki smo bili nekoliko mlajši v času Rusove navzočnosti v slovenski in jugoslovanski družboslovno-humanistični sferi, s(m)o poznali tako njegova posamezna temeljna znanstvena in strokovna dela kot njegovo javno podobo v vse prej kot enoznačnem kontekstu samoupravnega socializma. Danes v retrospektivi lahko rečemo, da je bil Veljko Rus za slovensko družbo in kulturo raziskovalec in mislec na ravni takih njegovih sodobnikov kot so bili Pierre Bourdieu, Ulrich Beck in Anthony Giddens. Tako kot te omenjene vidne družboslovce 20. stoletja, Rusa obeležuje misel, ki je vedno teoretsko utemeljena in je hkrati zainteresirana za empirično evidenco ter za kontekstualizirana dejstva. Njegova življenjska pot pa se je spričo političnih okoliščin seveda razlikovala od bolj ali manj izraziteje akademskih življenjskih karier omenjenih zahodnih sodobnikov. Sama besedila to dovolj nazorno ilustrirajo. Predložena knjiga, ki vsebuje zapise iz časa, ko je avtor še oblikoval svoje znanstvene poglede in se soočal z družbenimi okoliščinami časa, ki ga zgodovinarska veda še ni zadovo-

ljilo opredelila, bo pomenila več kot samo zaokrožitev razumevanja avtorjeve vloge v naši sociologiji in tudi filozofiji. Glede na profil besedil bo knjiga tudi pomembno sporočilo o času, v katerem je avtor deloval. Ni dvoma, da besedila iz različnih posameznih izdaj zadevnih revij v strnjeni obliki prikažejo evolucijo mišljenja in dinamiko konteksta, v katerem se je to mišljenje oblikovalo.

Veljko Rus je bil raziskovalec, ki je z vsem svojim življenjem zelo nazorno ilustriral, da družboslovne in humanistične vede ne opravijo svojega dela samo z opazovanjem fenomenov, ampak, ne nazadnje, svoj končni smisel izkažejo v lastni družbeni angažiranosti. Kot je pojasnil v *Prologu*, namreč v besedilu, ki je z zamudo (l. 2004) izšlo v reviji Teorija in Praksa, je imel pred očmi cilj oblikovanja »visoko integrirane in visoko demokratične družbe«. Vendar pa tu ni šlo za utopično vizijo, temveč za domišljen koncept, v luči katerega so se sociološkemu pogledu kazale poti možnih realizacij korakov k omenjenemu cilju, a hkrati še bolj ovire v »družbenem procesu dela, podvrženem lastniškim in oblastniškim strukturam«. V zadevnem zapisu, ki je izšel v kasnejšem obdobju njegove poklicne in življenjske poti po mojem videnju lahko odkrijemo evidenco o tem, da se je Rus uvrščal med tiste angažirane kritične intelektualce, ki so v svojem konkretnem družbenem okolju v času zgodovinskih prelomov, glede na demokratizacijo in nacionalno osamosvajanje, oblikovali koncepte za izvirno družbeno invencijo pri organiziranju skupnosti in njene ekonomije, politike ter sploh institucij. Vsaj v prvem obdobju procesov demokratizacije smo, zahvaljujoč temu, bili v Sloveniji pri tem uspešnejši od drugih nekdanjih socialističnih družb.

V dveh spisih iz Revije 57 vidimo Rusa kot raziskovalca na področju filozofije, ki je sledil svojemu lastnemu zanimanju in pojmovni logiki, ne da bi se oziral na takrat prevladujoče »kanone« marksistične teorije in ideologije. Tudi besedila, ki so bila objavljena v kontroverzni reviji Perspektive, so opredeljena s temami iz filozofije in etike kot, denimo,

s premišljanjem o razsežnostih pojma svobode, o pojmovanju subjekta, o vlogi razuma in o tematikah, ki so jih odpirale takrat aktualne filozofije: eksistencializem, fenomenologija, pozitivizem in, ne nazadnje, tudi »zahodno marksistična« kritična teorija. Toda hkrati se nam še zlasti glede na to, da so besedila zbrana v eni knjigi, nazorno kažejo tudi druge linije avtorjevih iskanj. V le-teh se kaže njegov sociološki talent, ki se na vrhuncu njegovega dela v sedemdesetih, osemdesetih in tudi devetdesetih let razvije v njegovi fokusiranosti na vprašanja dela in organizacij upravljanja z njim, ki so od dela odvisne in ga vzvratno regulirajo. Zgodnejša besedila nam tako pojasnijo izhodišča, na katerih je zrasla stavba tega, kar bi poimenoval izvirna Rusova sociologija.

Vsa besedila pa so hkrati presenetljivo aktualna, saj večina problematik in dilem, ki so nekoč zanimala Rusa, tudi danes ni razrešenih. Ne kaže zanemariti še polemičnega tona vrste besedil, ki nam predoča živahno intelektualno dogajanje v času, ki ga bo treba še temeljito »dekonstruirati« in s tem razbiti sedanjo cenzuro, ki nam in, še bolj pomembno, novim generacijam zastira pogled na obdobje, v katerem naj bi se »nič ne dogajalo«. Knjiga, za katero upam, da bo pridobila ustrezno podporo, bo pomemben prispevek k razumevanju družbenih procesov, ki so, ne nazadnje, v kritičnem obdobju osemdesetih in devetdesetih let pripeljali do tako imenovanega mehkega pristanka. Da je k temu bistveno prispevalo slovensko družboslovje, pač novejši element nacionalne kulture od literature in druge umetnosti, bo bralcu lahko bolj jasno ob prebiranju prav teh besedil.

Kot vemo, se je Veljko Rus po svoji udeležbi v epizodi dveh »spornih« publikacij, razvil v raziskovalca, ki ni dovolil, da bi ga omejevali, saj se je suvereno gibal v mednarodnih sferah (od ZDA do Japonske) in je iz tega sveta v Slovenijo »uvozil« takrat moderne koncepte, s katerimi je močno vplival na razmisleke o organizaciji družbe in dela, kakršna je Sloveniji v okviru Jugoslavije dejansko prinesla uspehe. V predloženi knjigi pa se nam pojasnijo njegovi motivi, konflikti, v katere je zašel,

razsežnosti njegovih angažiranih razmišljanj in, ne nazadnje, njegova človeška širina.

Vsekakor je knjiga Veljka Rusa, ki jo konec koncev predlagajo njegovi nekdanji sodelavci in somišljeniki, delo, ki ga je treba čim prej objaviti.

Stvarno in imensko kazalo

A

absolutno dobro, 140, 149
 abstraktivirano delo, 97
 abstraktivizem, 254
 abstraktno, nedružbeno delo, 199
 agregativni in integrativni vidiki, 47
 akademske življenjske kariere, 10, 349
 akcija, 56, 63, 84, 99, 177, 257, 287, 320, 332
 aktivizem, 4, 58, 62, 96, 164, 219
 aktivni državljan, 20
 akumulacije kapitala, 26, 339
 akumulirano človeško delo, 154, 322
 alienacija delavčeve osebnosti, 23
 alienacija, 23, 98, 176, 202, 307
 alienirano delo, 91, 101
 ambicije po graditvi nove družbe, 328
 amoralist, 58-59
 analogija, ne analiza, 254
 anamnesis, 55
 anarhoidne družbe, 46
 angleški utilitarizem, 121
 Annenkow, Pavel Vasiljevich, Marxovo pismo, 101
 anonimnost, 143, 245
 antiavtoritativna avtonomija individualnega subjekta, 114
 antietatizem, 264
 antistalinizem, 264
 Arhimedove točke človeka, 55
 aristokratski totalitarizem, 145

asistent na katedri za filozofijo, 11
 atomska bomba, 166
 avtokratska ali demokratska socialna kontrola, 314
 avtonomija, samo liberalističen ideal, 193
 avtonomizacijo delovnih struktur, 27
 avtonomna svoboda, 114, 181
 avtonomni subjekt, ideal, bistvo človeka, 149, 179
 avtoritativna koordinacija dela, 313, 316
 avtoritativni plan, 321
 avtoriteta znanosti, 57

B

banalizacija mezdnege delavca, 185, 187
 bazične iniciative, 24, 47
 Beauvoir, Simone de, 257
 Beck, Ulrich, 10, 349
 birokracija, polastitev družbe, 185
 birokracija, posredovanje, 287
 birokratizacija samoupravljanja, 317
 birokratizem, 184, 229
 birokratska kasta, 238
 birokratske in tehnokratske dominacije, 191
 birokratske tehnike vladanja, 294
 birokratsko in tehnokratsko paralizo, 191
 Bit in nič, 167, 169
 blagovno gospodarstvo, 187
 blokada družbenega razvoja, 48
 borba za osvoboditev dela, 90
 Bourdieu, Pierre, 10, 349

Božič, Peter, 267

božje delo, 145

budimpeštanski dogodki, 256

buržuazna demokracija, 33

Butler, Joseph, 121

C

Camus, Albert, Tujec, 88, 272

celostna osebnost, 100

cena za delo, 38, 40

centralistične težnje družbe, 185-186

cilji socializma, 21-22

civilizacija (določena organizacija družbe:
država, plan), 185

civilizacija dela, 147

civilna družba in država, 20

cogito ergo sum, 147, 165

Critique de la raison dialectique, 267

Č

človečnost, 56-57, 141, 170-171, 179

človek ne ve več, kaj hoče, 213

človek, 12, 52-54, 57-64, 77-78, 80-82,
84, 87, 97, 99, 105-107, 114, 117,
121, 123, 133, 136-149, 152-153,
159-160, 163, 165, 172, 176, 180-
181, 198-199, 204, 207, 213, 218,
221-223, 229, 232-235, 237, 239-
240, 243, 245, 249, 259, 262, 267,
272, 307, 329, 333, 336

človekova bit, 142

človekove potrebe, 82, 111

človekovo stremljenje po celoti, 135

človeška zgodovina, odločilni faktor, 300

človeške prakse, 141, 197, 209, 211-213,
300, 307

človeški kriteriji dela, 240

čustvo dolžnosti, 112

D

Das Ende aller Sicherheit, 215

decentralizacija in deetatizacija, 46, 185

degeneracija lastniške družbe, 184

degeneracija liberalizma, 151

dejanska enakopravnost samoupravljav-
cev, 37

delavec gospodar svojega dela, 194

delavec je delničar, 311

delavec je v mezdnem odnosu, 311

delavec lastnik, 41, 188

delavec, produkt družbe, 41

delavnost, 112

delavsko samoupravljanje, 188

delegatski sistem vodenja, 296

delegirana demokracija, 319

delitev dela, 22-23, 98, 233, 243, 308,
312, 322

delitev dohodka, 40, 42-43, 236, 307,
309

delitev produktov dela, 90

delničarski in mezdni odnos, 35

delo utemeljuje lastnino, 311

delo, 3, 5, 10, 12, 38, 40, 42, 44, 46, 84,
90, 92-95, 97-111, 113, 115-117,
119, 122, 124, 126, 128, 130-133,
141-142, 145, 150-151, 154-155,
157, 169, 192-193, 196, 198,
200-201, 204, 206-208, 211, 220-
249, 251, 254, 265-266, 268, 281,
284-287, 299-301, 304, 307, 309,
311-312, 314, 316, 322, 327, 332,
336-337, 341-342, 349, 352

delo, degradirano na sredstvo za zadovo-
ljevanje parcialnih potreb, 227

delo, dejavnost za zadovoljevanje potreb,
336

delo, demokratizirano, 224

delo, ki ni proces resnične socialne inte-
gracije, 198

- delo, nesocialno, 198
- delo, priložnost za samopotrditev, 336
- delo, združevalni proces, 240
- delovna demokracija, 289
- delovna funkcija, 24
- delovna kultura, 209
- delovna organizacija, 43, 309, 311, 315-317
- delovna razmerja, ureditev, 22, 242
- delovna skupnost, 217, 315
- delovni kolektiv, 251, 315, 319
- delu čast in oblast, 195
- demokratska družba, 20
- demokratska revolucija 1991, 341
- demokratska revolucija, 342
- demokratski centralizem - centralizirana demokracija, 185
- demokratski način razreševanja konfliktov, 33
- demokratski pritisk od spodaj, 35, 46
- demokratsko združevanje, 346
- demokratizacija države, 277, 304
- demokratizacija lastnine, 91, 157
- denar nima gospodarja, 173
- depolitizacija družbe, 304
- Descartes, Rene, 144
- determinacija od spodaj navzgor, 85
- determinizem v znanosti, 59
- dezintegracija gibanja, 26
- dežele v razvoju, 3, 25
- dialektični konstruktivizem, 72, 74
- dialektični materializem, 141-142
- diktatorski totalitarizem, 140
- diktatura, 26, 65, 68, 296, 339
- dilematičnost kot način kritičnega mišljenja, 272
- dinamika konteksta, 10, 350
- distanca do dela, 225
- dohodek in dobiček, 36, 311
- dolžnost, 4, 57-59, 63, 81, 112-121, 124, 130, 132, 223, 225, 245, 272
- dolžnostna morala, 120, 125, 132
- dominacija družbe nad delom, 322
- dominacija politike, 342
- dominacijo Partije, 48
- domotožje po partizanski tovarišiji, 264
- dosežek, 206
- Dostojevski, Fjodor, 197
- Drucker, Peter, 19, 48, 157, 159
- druga svetovna vojna, 259
- družba blaginje, 12
- družba sproščenega dela, 208
- družba, 3, 20-21, 23-25, 28, 30, 35, 79, 87-88, 94, 97, 103, 108, 111, 115, 120, 123-127, 129-132, 137-138, 141-142, 145-147, 152, 157, 160, 184-185, 208-209, 211-213, 216, 223, 228, 235, 239, 243-245, 264, 268, 278, 280, 282, 298, 309, 322, 328, 331, 333, 336, 338, 340
- družba, intimna skupnost, 103
- družba, lastniška, 184
- družba, neugodovinska, 212
- družbena elita kot nosilec oblasti izginja, 274
- družbena emancipacija proizvajalca, 289
- družbena inferiornost, 264
- družbena kriza, 26
- družbena lastnina, 19, 47-48, 90, 92, 110, 112, 158, 333, 335, 340-341
- družbena potrebnost dela, 240
- družbena protislovja dela, 241
- družbene dejavnosti, 5, 12, 290, 303, 341-342
- družbeni konflikti, 12

- družbeni položaj slovenske, evropske
inteligence, 263
- družbeni totalitarizmi, 59
- družbeno politične organizacije, 316
- družbeno samoupravljanje, 112, 133
- družbeno upravljanje, 297
- družbotvorna (moralna, intelektualna)
funkcija organizacije, 276, 281
- družina, 85, 146
- država, 26-27, 35, 52, 57, 64, 85, 120,
124, 140, 149, 185, 274, 277, 323,
339
- državljske tradicije, 277
- državna lastnina, 158, 199
- državni kapitalizem, 184
- dualistična, državno - samoupravna insti-
tucionalna struktura, 27
- dualizem med kulturo in civilizacijo, 282
- duhovna enakost, svoboda, 53
- duhovna svoboda zahodnega sveta, 74
- E**
- egoizem kot altruizem, 103
- eksisencializem, 179-181, 197, 201,
254, 264, 266, 351
- ekonomistična predstava o bistvu samou-
pravljanja., 306
- ekonomizacija delovnih odnosov, 252
- ekonomizacija samoupravljanja, 316
- ekonomizirano delo, 133, 238-239, 241-
242, 250
- ekonomska demokracija, 289
- ekonomska eksploatacija, 91
- ekonomska enakost, 32, 332
- ekonomska in socialna funkcija dela, 241
- ekonomske regulacije, 45
- ekonomske tenzije, 313
- ekonomski sistem, 228-229, 250, 310,
313-314, 316, 321
- ekonomsko prostituiranje dela, 238
- ekonomsko stimuliranje, 309
- ekonomsko, sociološko in filozofsko
bistvo samoupravljanja, 305
- eksisencialistični avtonomni subjekt,
179, 183
- eksistenčni minimum, 159
- ekskluzivnost privatne lastnine, 41, 91
- ekvivalenca dela in dohodka., 311
- elementarna vrednost človeka, 52
- emancipacija delovnih struktur od obla-
stniških, 27
- emancipacija, posameznika, delavca, 53,
193, 209
- emancipirana družba, 196
- empirična družba, 145
- enačenje svobodnega in proizvodnega
dela, 92
- enakost in svoboda, 53-54
- enakost v delitvi dobrin, 109
- enakovrednost poklicev, 239
- enotnost subjekta in objekta, 143, 149
- Entschlossenheit, 177, 261
- eros, 135-137
- etatistično, birokratsko organizirano delo,
225
- etatizem, 96
- etična teorija, 80
- etični aspekt, ideal, 56, 89
- etični problem komunizma, 9, 345
- etika dolžnosti, 57
- etika pristanka, 61
- etika, 56-57, 61, 92, 97, 102-103, 112-
113, 115-116
- evolucija mišljenja, 10, 350
- evropski intelektualci, 269, 278

F

- Falsifikat samoupravljanja, 5, 9, 12, 283, 337, 346
- fašistični pozdrav, 10
- fašizem, 71, 280
- fatalne sile, narcisizem, 57, 59
- fenomenologija, 4, 67, 73-74, 76, 105, 122, 167, 169, 351
- fetišizem blaga, 150
- Fichte, Johan Gottlieb, 96, 118-119, 148, 174
- filister, 182
- filozofija dela, 265
- filozofija organizacije, 282
- formalna svoboda, 53
- francoska revolucija, 53, 329
- Friedmann, Georges, 101-102
- Fromm, Erich, 151
- funkcija, 4, 56-57, 61-62, 76, 91, 95, 105-107, 110, 113-115, 125-129, 131, 161, 200-201, 203, 205, 217, 222, 241, 243, 248, 251, 274, 287, 319
- funkcionalna dejavnost, 23, 205, 207

G

- Gabrič, Aleš, 7, 13
- Gabriel, Marcel, 171-172
- Gaitanides, Johanes, 274
- generična bit, 198, 259
- Giddens, Anthony, Tretja pot, 10, 47-48, 349
- glasniki srednje generacije, 268
- Goričar, Jože, 284, 290-295, 297-299, 301, 303-308, 337
- Gorz, Andre, Izdajalec, 195, 272
- Gothski programa, 109
- graditev socializma, 196
- grobi komunizem, 91

H

- Hartley, David, 121
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 105, 111, 122-123, 138, 140, 142, 147-150, 153, 174, 176-177, 179, 183, 270, 274
- Heidegger, Martin, 138, 142-145, 147, 175, 199, 202, 253-255, 258-260, 262, 266-267
- helenistični hedonizem, 187
- Hess, Karel, 198
- hierarhična organizacija dela, 42, 316
- hierarhične organizacije dela, 43, 312
- hierarhični fevdalni red, 84
- hipertrofije ekonomskih funkcij, 317
- historične impotence, 271
- historični subjekt, 96, 116, 119, 149, 152-153, 195-196, 199, 225
- Hitler, Adolf, 216
- hitlerizem in stalinizem, 270
- Holbach, Paul-Henrie Thiry, 174
- Hribar, Spomenka, 13
- Hribar, Tine, 2, 5, 9, 345
- humanistična kulturniška inteligenca, 274
- humanizem, 64-65, 92, 133, 141, 176, 332
- humanizirana priroda, 141
- Hyppolite, Jean, 105, 123, 163

I

- Ibsen, Henrik, Brand, 152
- idejni svet eksistencializma, 255
- idejno politična - ekonomska nasprotja, 288
- iluzija o demokratizaciji družbe, 23
- imoralizem, 116, 131
- imovina, 200, 202, 204
- individualizacija proizvajalcev, 236

individualna oblast, 186
 individualna svoboda, 59, 67, 86-87, 180-181, 245
 individuuum kot substancialna samosvojskost, 267
 industrijsko delo, 97
 Informbiro, 10
 iniciativnost, 201
 institucionalizacija opozicionalnih tenzij, 21, 28-29, 33, 340
 institucionalna integracija družbe, 34
 institucionalizacija, 164, 185
 institucionalne spremembe, nenehne, 30
 integracija družbe, 20, 24, 28, 34, 189, 245
 intelektualci, 262-264, 268-278, 280, 283, 287, 297, 327
 intelektualci, modus vivendi, 271
 intelektualec ni duhovnik, 279
 intelektualec, kritična in vzgojna funkcija, 274
 intelektualec, med resignacijo in brezposojnim angažmajem, 276
 intelektualec, teoretik in praktik organizacije, 282
 intelektualistični primitivizem, 79
 intelektualni aktivist, 272
 intelektualni relativizem, 77
 interes, čisti, 122
 interesi, 31, 34, 115, 121, 124-128, 131, 213, 228-229, 238, 242, 286, 290, 314, 329
 istoverenje eksistencializma in Perspektiv, 270
 izbira politične oblasti, 333
 izbira vere in vrednot, 329
 izbira življenjskih stilov, 333
 izločitev duhovne proizvodnje iz samoupravnega sistema, 302
 izvenmoralen pojem dolžnosti, 118

J

Jugoslavija, 17, 22, 133

K

kadri, 12
 Kant, Immanuel, 113-115, 122, 148, 174
 kapital, 38, 93, 106, 154, 300-301, 317
 kapitalistična družba, 19
 kapitalistična konkurenca, 97
 Kar drugemu daš, je tvoje za vedno, 208
 Kardelj, Edvard, 19, 48
 karizmatični značaj, 25
 Kavčič, Stane, 18
 kazenski postopek, 11
 Kermauner, Taras, 7, 13, 345
 Kierkegaard, Soeren, 263, 274
 klasična liberalistična miselnost, 259
 kolektivno lastništvo, 193, 195
 količina lastnine - obseg svobode, 86
 kompleks intelektualca, 274, 276
 kompromis med delavcem in delodajalcem, 314
 komunisti in mir, 257
 komunističen odnos do dela, 97
 komunistična družba, 97, 111, 142, 152
 komunistična etika, 113
 komunistična morala, 97, 100, 102-103, 107-108, 111-112, 117, 120, 130
 komunistične partije, 17, 27, 98
 komunizem, 11, 22, 91, 94, 98, 100, 102, 109, 111, 120, 124, 127, 132-133, 144-145, 154, 196, 235
 koncentracije - demokratizacija kapitala, 184
 konflikt kot aktivacija delavcev, 315
 konflikt med samoupravljanjem in ekonomizacijo, 252

- konflikt s partijskim režimom, 9, 345
- konflikta med populističnim gibanjem in novo nacionalno državo, 27
- konflikti, latentni, 48
- konflikti, razreševanje, 27
- konflikti, legalizacija, 28, 30-31, 339
- konformizem, 30, 34, 275-276
- konstruktivizem, 4, 70, 72, 74, 164, 167
- konzumentski narcizem, 151
- kontemplativna razumnost, 61
- kontrola, 46, 246, 313-314, 320, 334-335
- kontrolni organi, 295
- konzument, 126
- kooperativna volja, 120
- koristnost, 127, 129-130
- Kozak, Primož, 345
- kozmični narcizem, 165
- Kreft, Lev, 7, 13
- kritična analiza samoupravljanja, 20
- kritična generacija, 264
- kritika liberalizma, 5, 155, 265, 328-329
- kritika politične ekonomije, 98, 170
- kritika stalinizma, 256
- kritika teorije in prakse jugoslovanskega samoupravljanja, 12
- kritika, 328
- kritiko lastništva, 19
- Krivic, Matevž, 8, 13, 19, 29, 44-45, 48
- kriza ekonomije, 288
- kriza organizacije dela, 288
- kriza samoupravljanja, 319
- krize sodobne znanosti, 58
- krščanska morala, 116
- krščanstvo, 52
- kult osebnosti, 96, 186
- kultura, 139, 185, 202, 214, 218, 275, 278, 280-281, 284, 300-302, 305
- kulturna organizacija, 280
- kulturni tehnokrat, 280
- kulturnik, 280-281
- kulturno ravnovesje, 67-68
- kvazi dinamika, 219
- kvazi-socializacija družbe, 24
- ## L
- La morale de l'histoire, 195
- Lametrie, Julien Offray, de, 174
- lastnina - lastništvo, razlike, 333
- lastnina in svoboda, 4, 159, 176
- lastnina temelj družbenih odnosov, 336
- lastnina, odnos, 45, 86, 90, 92, 97, 159-160, 181-182, 202, 204, 311, 333-335
- lastninske civilizacije, 161
- lastninske kompetence, 159
- lastninsko stališče, 174-175
- lastniška avantura, paradoksalna, 166
- lastniška avtonomnost, 166
- lastniška demokracija, 199
- lastniška družba, 129, 184-185, 189, 202, 208, 265, 328
- lastniška kultura, 188, 202
- lastniška paradoksalnost, 4, 167
- lastniške duše, 168
- lastniške sisteme, 19
- lastniški aktivizem, 4, 164
- lastniški interesi, 128
- lastniško-liberalistična družba, 208
- lastništvo in delo, 5, 10, 327
- lastništvo, fundamentalni princip civilizacije, 333
- Le Bonnu, Gustave, 215
- Leistung, 206, 247
- liberalistična dialektika, 149
- liberalistična etika, 113

- liberalizem in komunizem, 11
 liberalizem, 4, 11, 135, 148, 155, 185, 188, 194, 227-228, 245, 270, 323, 329, 345
 liberalna demokracija, 24
 liberalni kapitalizem, 47
 liberalno razumevanje dela, 224
 licemerstvo moralne zavesti, 112
 likvidacija države in birokracije, 291
 Listnica 1963, Perspektive, 18
 ljubezen, 51, 79, 87, 167-171
 ljubezen - odnos do drugega, 167
 Ljudska fronta, 257
 ljudske družbene organizacije, 217
 ljudske množice, 25
 ljudski odpor zoper okupacijo, 328
 ljudsko gibanje, 51, 336
 Locke, John, 311
 Loewith, Karel, 266
 Logique et existence, 105
 lojalnost in pristaštvo, 30
- M**
- makro integracije, 47
 maltuzianizma, 257
 Marcell, Ray, 47, 171-172, 197, 202, 204, 265
 marksistična etika, 89, 102
 marksizem, 8, 42, 195, 254, 264
 Martini, Karlo, 215
 Marx, Karel, 11, 22, 38-39, 41, 44-45, 90-93, 98-101, 103-104, 106-110, 120, 123-124, 138, 140-143, 147-148, 152-155, 171, 173, 179, 186, 193, 197, 210, 259, 273, 287, 292, 298, 300, 307
 materializem, banalni, 122
 materialna neodvisnost, 159
 materialna podstat, 141
 materialno tehnična baza komunizma, 4, 93-94, 104
 Mechaniserte Ethik, 101
 Mein Kampf, 216
 menjalna vrednost, 212
 Merleau-Ponty, Maurice, 257, 276
 metafizika, 3, 76, 144-145
 metamorfoza samoupravljanja v diktaturo potrošnikov, 295
 mezdna razmerja, 284
 mezdni delavec, 39, 187, 292
 mezdni in delničarski moment, 312
 mezдно-ekonomsko pojmovanje dela, 236
 mikro demokracija, 47
 Mill, Jonh Stuart, 115, 122, 126
 miselna avtonomija, 69
 mladi Rus, 3, 7, 9-10
 mnenje, subjektivna resnica, 87
 množično kulturo, 280
 mobilnost, kolektivna, socialna in ekonomska, 25, 32
 mobilnost, osebna, 32
 moč, 12, 44-45, 51, 86, 135-136, 151, 164-165, 178, 185-186, 193, 195, 200-201, 204, 301, 337, 346
 močna avtonomija, 24
 moderna industrijska družba, 25
 moderna organizacija dela, 188, 340
 morala podrejanja, 125, 133
 morala, pravo - superstruktura družbe, 300
 moraliteta z nagradami in kaznimi v onostranstvu, 121
 moralna moč ljudske revolucije, 51
 moralna odrešitev, 63
 moralna razvezanost, 116
 moralne svobode, 56, 75, 77
 moralni sistemi, 56

moralni subjekt, absolutni, 121
 moralni vakuum, 76, 80
 moralni zakoni, 62
 moralni značaj dolžnosti, 113
 možnost tvornega vključevanja, 188, 340
 možnostih samoupravljanja, 19
 mrtva lastnina, 335

N

nacionalizacija privatne lastnine, 18
 nacionalna država, 26, 217, 339
 nacionalno gospodarstvo, 217
 nacizem, nacionalni socializem, 151, 253
 načelo ravnovesja, 3, 67
 nadvlada ekonomije, kapitala, 307
 nagrajevanje po delu, 126
 napačno osmišljeno delo, 198
 narcisizmom, 82
 narod proletarcev, 217
 nasilna oblika razreševanja konfliktov, 32
 nasilna totalizacija družbe, 28
 nasprotja materija - duh, 149, 152
 nasprotja med delovnim kolektivom in samoupravnimi organi, 319
 nasprotja med inteligenco in birokracijo, 283
 nastajanje novih lastniških odnosov, 296
 naša lastniška civilizacija, 158
 Naša sodobnost, 253
 naturaliziran humanizem, 141
 navidezna demokratizacija, 324
 navidezna skupnost, 120
 nečista oblast, 257
 nedemokratski model realnega socializma, 47
 nedemokratska oblika participacije, 29
 nedržavotvorno ljudstvo, 217
 neekskluzivno prostituirano obče lastništvo, 41

negacija kapitalizma, 196
 negativna kadrovska selekcija, 30
 negativna kritika, 273
 negativna participacija, 29-31
 negativna svoboda, osamljenost, 60
 negativno delo, 97
 nekritično pojmovanje demokracije, 29
 nelastniške družbe, 21-22, 41, 46, 199, 337
 nelojalna konkurenca, 321
 nemoralnost zgodovine, 275
 nemška ideologija, 45, 98-99, 103, 120
 neopredeljenost, 271
 neorganizirana kultura in organizirana nekultura, 280
 nepolitična država, 304
 neposredni odnosi med proizvajalci, 287
 neposredni proizvajalci, 291
 Neresnične dileme in resnična dilema, 5, 253, 268, 346
 Neresnične dileme, 5, 12, 253, 268, 346
 nesmiselno delo, 198
 nesocialna predstava socializma, 306
 nestrpna odklonilnost, 51
 Neue Geborgenheit, 207
 nevezanost na lastno delo, 227
 nezgodovinskost morale, 275
 Nietzsche, Friedrich, 144, 197, 265
 nivelizacije vseh slojev, 24
 normativna enakopravnost samoupravljavcev, 37
 normativna idealiteta, 36
 nova družba, 5, 109, 185, 208, 328, 336-340, 342
 nova moralna skupnost, 51
 nova razredna družba, 296
 nova socialna skupnost, 208

nujnost, 23, 57, 61, 63, 70, 73-75, 80, 98, 117-118, 121, 123, 128, 132, 145, 150, 163, 168-170, 181, 183, 193, 199, 210-211, 213, 226, 229, 243-245, 248, 250, 271, 323, 329, 331

O

O etičnih problemih gradivne komunizma, 11

o vlogi razuma, 351

obče ljudski tehnicizem, 207

obče veljavne resnice, 68

občeljudski kapitalizem, 199

občeljudsko gospodarstvo, 192

obdobje administrativne kulture, 280

obilje potrošnih predmetov, 94, 104

objektivacija istočasno tudi alienacija, 176

objektivne relativnosti, 72

objektivne sile ekonomije in prava, 80

oblast enega dela delavcev nad drugim delom delavcev, 296

oblast, absolutna, 24

oblastniški pritiski, 28, 35

obsodba partizanstva, 269

obsojenost na svobodo, 180-181, 262

očiščenje nemškega ljudstva, 260

odgovornost, 12, 43, 46, 55-57, 61, 79, 81, 94-95, 112, 183, 206-207, 258, 272, 295, 308, 310, 312, 314, 316, 335

odločenost (Entschlossenheit), 177-178, 183, 261

odmiranje države, 28

odnos do družbene lastnine, 112

odtujeno delo, 90-92, 210

odvisnost duhovne od materialne proizvodnje, 298

oligarhijska struktura oblasti, 37

omejevanje osebe, 162

omejevanje zemlje, ograjevanje, 162

omnipotentni mehanizem, 277

omrtvičena družba, 47

ontološki princip, 67

opredmeteno delo, 230, 232, 234

organizacija dela, 42, 188, 192, 201, 312, 316-317, 321, 338, 340

organizacija prostega časa, 22

organizacija, 12, 38, 84, 94, 97, 103, 106, 185-186, 192, 195-197, 200-201, 217, 274, 279-281, 288, 308, 312, 314, 324

organizacijsko barbarstvo, 278

organizatorji in usklajevalci človeških prizadevanj, 220

organski razvoj samoupravljanja, 18

osebni interesi, 115-116, 124

osmišljeno delo, 198, 232

ostati intelektualec - prepustiti se nič, 276

Osvobodilna fronta, 27, 296

osvoboditev dela, 5, 21-22, 42, 90-91, 110, 133, 153, 218, 220, 233-237, 239-243, 245-246, 249-251, 318-319, 328, 332, 336, 338, 341-342

P

paradoks lastništva, 4, 163, 335

paralizirane nove družbene oblike družnja, 286

parlamentarna borba, 85

participacija delavcev, 20, 43, 316

participacija, nizka stopnja, 32

participaciji pri odločanju, 337

participativna demokracija, 315, 319-320, 337

Partija, 27, 96, 346

- partijska elita in intelektualna anti-elita, 328
- partijski intelektualci, 328, 338
- partitokratski pluralizem, 48
- partizanstvo, 10, 254, 269
- patološki absurd, 299
- patriarhalne strukture, 25, 339
- pedagogiziranje etike, 111
- personalna funkcija dela, 222
- Perspektive in antiperspektive samoupravljanja, 4, 8, 11, 191, 345
- perspektive samoupravljanja, 321
- Perspektive, 3-5, 7-9, 11, 13-14, 17-18, 34, 48, 89, 109, 122, 125, 130, 135, 157, 181, 191, 197, 202, 216, 219, 242, 250-251, 253-256, 259, 263, 266, 270-271, 274-276, 283-284, 311, 315, 321, 327-329, 338, 345-346, 350
- perverzija liberalizma, 151
- Pirjevec, Dušan, Neresnične dileme, 253-254, 256-260, 263-264, 266, 268-270, 346
- pisateljska ustava, 347
- plačana dvorna opozicija, 270-271
- planiranje družbe, proizvodnje, 192
- pluralizem avtonomnih subjektov, 72
- podjetizacija, 12
- Podmenik, Slavko, 8, 13
- pogoji dela, 101
- pohlep po lastnini, 86
- pojem celote, 147
- pojem družbe, 119
- pojem je bistvo stvari in duh bistvo sveta, 153
- pojem resnice, 145
- pojem skupnosti, 265
- pojem svobode, 52, 54, 114, 149, 192, 351
- pojmovanje subjekta, 351
- poklicne kaste, 238
- poklicno klikarstvo, 239
- polastitve po drugem, 167
- polaščanje jezika, resnice - Marx, 197
- polintelektualstvo, 283
- politična - ne delovna organizacija proizvodnje, 288
- politična biografija Heideggerja in Sartra, 255
- politična diskvalifikacija filozofske teorije, 256
- politična diverzija, 29
- politična funkcija dela, 225
- politična svoboda, 329
- politične integracije, 303
- politične investicije, 200
- politične partije, 85
- politični interesi birokracije, 286
- politično opredeljevanje, 253
- politično združevanje, 329
- politizacija družbe, 277
- politizacija samoupravljanja, 303, 305
- ponudba in povpraševanje, 39
- popredmetena ali integrirana družba, 209, 212-213, 215-216
- popredmetenost, 152, 163, 199, 210, 212, 217, 307
- porušen socialni temelj ekonomije, 309
- porušena avtoriteta države, 58
- poslovni odnosi, 211
- posplošena subjektivnost, 71
- posthumna izdaja knjige, 349
- postkapitalizem, 19, 46-47
- post-lastniška družba, 336
- postsocializem, 47
- potreba, 8, 23, 63, 80, 82, 86, 104-105,

- 107, 125, 127, 192-193, 213-214, 222-223, 226-227, 231, 238, 243, 246, 249, 267, 283, 285, 291, 301, 310, 333
- potrošnik, 129, 150, 185-188, 194-195, 200, 226, 330
- potrošniška kultura, 214
- potrošniški liberalizem, 194
- potrošnja je proizvodnja - in obratno, 298
- povojna politizacija družbe, 280
- povpraševanje, 39, 105
- povprečni človek, 82, 151
- pozitivizem, 76, 151, 159, 351
- pozitivna participacija, 31
- pravica do svobodne izbire, 329
- pravične delitve produktov dela, 91
- pravo - morala, 122
- pravo - svobodo, 328
- praznovernost, 214
- preciznost, 94-95
- preseganje smrti, 263
- prevzem oblasti s strani partijske elite, 328
- prikrivanje znanstvenih dosežkov, 321
- prilagajanje družbene makrostrukture, 22
- prilagoditev, pasivna, 31
- princip dobrega, 62-63
- priroda in država, 57
- prirodne stvari, 139, 141-142, 144, 203
- pristanek na splošno zgodovinsko danost, 183
- prisivjanje presežne vrednosti, 90-91, 321
- privatizacija (družbenih dejavnosti), 5, 12, 264, 335, 341-342
- privatna lastnina, 18, 32, 41, 54, 90-93, 98, 110, 158-159, 184-185, 187, 278
- privatni ali državni kapitalizem, 235
- problem osvoboditve dela, 42, 91
- problemi, 34, 36, 42, 89, 308, 310, 346
- profesionalizacija, 20
- profit, 97
- proizvajalci duhovne proizvodnje -socializmu tuj element, 297
- proizvodni sistem, 96, 211, 218
- proizvodnja diktira potrošnjo, 195
- proizvodnja, organizacija človeške prakse, 197
- proizvodnja, potrošnja, 301
- proizvodnjo - svobodo, 191
- proizvodno delo, 90, 96, 100-101, 109-112, 133
- projekt prihodnje, boljše družbe, 273
- prometejski upor, 53
- Protislovja družbene lastnine, 19, 48
- protislovja in pritiski, 47
- protislovje med fizičnim in umskim delom, 232
- Pučnik, Jože, 345-346
- ## R
- radovednost, 169
- ravnovesje med subjektom in objektom, 211
- ravnovesje, princip organizacije, 184
- Ray, Rashawn, 47-48
- razkrajjanje privatne lastnine, 158, 184
- razkroj nemškega idealizma, 260
- različne lastninske oblike, 12
- različni modeli upravljanja, 22
- razlika med umetniškim in proizvodnim delom, 227
- razlike med delničarjem in samoupravljavcem, 35-36
- razmerje med posameznikom in skupnim, 267

razparcelizirana zavest, 24
 razpolaganje, 160-161, 163, 168, 175,
 194, 200, 204, 230, 333-334
 razprava o osnutku ustave, 284
 razred neposrednih proizvajalcev, 291,
 293
 razred, sociološka kategorija, 292
 razredni konfliktov, 25
 razrednost, 142
 razreševanje konfliktov, 32-33
 razsvetljenska filozofija, 147
 razum, razumnost, 52, 55-56, 60, 62-63,
 176, 332
 razvoj proizvodnih sredstev, 193, 209
 razvoja proizvodjalnih sil, 26, 339
 realni interesi, 122
 realni socialni procesi, 28
 redukcija samoupravne prakse, 317
 reformacija, 53
 regulirana samoregulacija, 20
 reificirani marksizem, 42
 religiozna avtoriteta, poslušnost, 56-57,
 137
 renesansa, 53, 304
 Repe, Božo, 7, 13, 18, 48
 reprezentativna - masovna kultura, 302
 Revija 57, 7-8, 11, 264, 327-329, 336,
 341, 345-346, 350
 revolucija, 151, 257-258, 304, 328-329,
 342
 revolucionarna tovarišija, 217
 riziko za ekonomski uspeh podjetja na
 tržišču, 312
 Rudolf, Branko, 256
 Rus, Andrej, 1-2, 5, 10, 327
 Rus, Veljko, 1-3, 5, 7-13, 17-18, 48, 325,
 327, 343, 345-346, 349-351

S

sadizem, 166
 samokreacijo človeka, 92
 samoorganiziranost, 20
 samoosvobajanje, 64
 samoregulacija, 20
 samoupravljanje - odločanje, delegirana
 demokracija, 318
 samoupravljanje - politični instrument,
 252
 samoupravljanje, 4-5, 8-9, 11-13, 17-20,
 22, 27-29, 32-33, 35, 44, 48, 112,
 133, 188, 191-192, 199, 209, 218,
 220, 236-237, 251-252, 264, 278,
 283-284, 294-296, 298, 303-309,
 315-321, 328, 337-340, 342, 345-
 346
 samoupravljavec - lastnik kapitala, 36
 samoupravni egalitarizem, 47
 samoupravni organi, 44, 252, 295, 317,
 319
 samoupravni socializem, 295
 samouresničujoče se bistvo, 90
 Sartre, Jean-Paul, 96, 167, 169-170, 180,
 212, 253-257, 260, 262-263, 265-
 266, 268, 276
 seksualnost, 169
 semantična kultiviranost, 9
 Simbioza dela in lastništva, 5, 8-10, 12,
 19-20, 48, 311, 328-329, 346
 sindikat, 323
 sinkrezija družbene lastnine, 47
 sinteza ekonomije in sociologije, 192
 sinteza duhovne in tvarne narave, 299
 sistem institucij, 164
 sistem organizacije dela, 313
 sistem znanosti, 58
 sistemi delitve dohodka, 311
 sistemizacija delovnih mest, 243, 245

- sistemska integracija, 20
 Sizifov posel, mit, 214
 skojevci, 10
 skrivnost, 73, 167-169, 257, 273
 skupni delovni smoter, 242
 Slovenci, 217, 277, 296, 351
 slovenska in jugoslovanska družboslovno-
 -humanistična sfera, 349
 slovenski kulturnik, 280
 slovensko družboslovje, 351
 služba, 115, 230-232, 244
 smiselnost političnih revolucij, 278
 Smole, Dominik, 345
 smoter funkcije, 200
 socialistična družba, 21, 102, 125, 185,
 193, 219, 302, 304
 socialistična gibanja, 54, 155, 278
 socialistične revolucije, 341
 socialistični kolektiv, 117
 socialistični princip nagrajevanja, 130-
 131
 socialistično planiranje, 97
 socializacija človekovega dela, 148
 socializacija proizvodnje, 218
 socializacija tržišča, 323
 socializacija, 93, 146, 242-243, 324
 Socializem in lastništvo, 4, 9, 11, 157,
 184, 333, 345
 socializem, 4, 9, 11, 17, 21-22, 47, 54,
 91, 125, 127, 130, 157, 184-185,
 191, 194, 196, 219, 253-254, 259,
 269, 295, 304-306, 329, 332-333,
 338, 345, 349
 socialna aktivizacija in integracija delav-
 cev, 317
 socialna beda dela, 242
 socialna distanca, 32
 socialna država, 12
 socialna ekskomunikacija Perspektiv, 254
 socialna integracija, 20, 23, 34, 45, 198,
 241, 243, 248-249, 266, 314, 319-
 320, 337
 socialna kontrola, 46
 socialna regulacija tržišča, 45
 socialna stabilizacija, 30
 socialna stratifikacija, 312
 socialne avtonomije, 151
 socialne funkcije dela, 225
 socialne realitete, 36
 socialni konflikti, 25, 32
 socialni mir, 314
 socialni status delavca, 36, 44
 socialni vakuum, 46, 175, 229, 309, 314
 socialno gibanje, 22, 339
 sociologija kulture, 282
 sociološka problematika gospodarskih
 organizacij, 5, 219, 345
 sociološki problemi, 9
 sodelovanje, 200-201, 319, 321, 324,
 337
 sodobna družba, družba mehanizmov in
 sistemov, 146-147, 278
 sodobna Evropa, 267
 sodobna zahodna filozofija, 177
 Sodobnost, 253, 284, 346
 soočenju eksistencializma in marksizma,
 264
 sovpadanje odtujitve in uresničevanja,
 176
 sovražna propaganda, 11
 Spinozine svobode, 181
 splošne resnice, 71
 splošne sheme socializma, 219
 splošni interesi, 116, 124
 spontane revolte, 25
 spoznanje nujnosti je svoboda, 118

- sprostitve družbene prakse, 323
 sreča, 109, 122-123, 148
 srednji sloj, 151, 158, 184, 187
 sredotežne tendence lastniške družbe,
 184
 stalinizem, 253
 standard, 83, 150, 251
 standardizacija družbenih odnosov - ob-
 čutek varnosti birokracije, 286
 Stanovnik, Janez, 13, 29, 36, 39-43, 48
 stapljanje dela in lastništva, 157
 status delničarja, 18
 status meznega delavca, 18
 status samoupravljavca, 18, 36
 status strokovnjaka, 281
 stičišče vseh družbenih odnosov, 90
 Stimmungsdemokratie, 216
 Stirner, Max, 194, 313
 stroj kot ekonomska kategorija, 101
 strukturiranje, 83, 164
 stvarna, resnična in dejanska slovenska
 inteligenca, 346
 subjektivna razlaga intelektualčeve pozi-
 cije, 264
 subjektivne absolutnosti, 72
 substanca kot subjekt, 147
 svet človekovega dela, 137, 147
 svet možnosti, 62
 svet svobodnega dela, 208
 svet tehnične igre, 208
 svet totalitarizmov, 286
 svet zgodovine, 140
 svetovni duh, 138, 148
 svoboda brez moralnosti, 79-80
 svoboda govora, 329
 svoboda in čas, 9
 svoboda je možnost razpolaganja, 182
 svoboda je spoznanje nujnosti, 139, 147
 svoboda kot avtonomija, 196
 svoboda kot negativni koncept, 329
 svoboda manipuliranja, 319-320
 svoboda objektivnih možnosti, 182
 svoboda osamljenosti, 52, 62
 svoboda posameznika, 115, 328
 svoboda sočloveka je meja moje svobode,
 87
 svoboda tiska, govora, zborovanj, dela, 55
 svoboda, 3-5, 9-11, 45, 51-52, 54-57,
 59-60, 62-64, 67, 71, 74, 77, 79-80,
 85-87, 110, 114, 118, 128, 139-
 140, 145, 147, 151, 159, 168, 176,
 180-183, 193, 195, 228-229, 231,
 244-245, 279-280, 307, 327-332,
 334-336, 345
 svoboda, negativna - pozitivna, 114
 svoboda, uresničena v socializmu, 329
 svobodna in enakopravna asociacija, 304
 svobodna izbira dela, 243
 svobodna izbira poklica, 227, 243
 svobodna izbira življenjskih možnosti,
 262
 svobodni svet, 67, 87
 svobodno delo, 90, 92, 98, 100, 102,
 106, 108-110, 132-133, 153, 207-
 208, 218, 236-238, 240, 242-243,
 246-249, 251, 284, 336-337, 341
- Š**
- Šiškin, A. F., 89-90, 110-111, 115-117,
 119, 125, 128, 337
 štabno-linijska razvrstitev položajev, 201
 Štrajn, Darko, 9, 349
- T**
- talent, 172, 351
 tehnicistično-dialektične teorije človeške-
 ga ustvarjanja, 138

tehnicizem, 137, 155, 218
 tehnična tvornost, 136
 tehnični eros, 135-137
 tehnični svet, 83, 87, 203, 205, 270
 tehnika, druga človekova priroda, 83
 tehnizacija človeka, 150
 tehnokrat, 186, 188, 227, 231, 244, 276, 280-281, 314
 tehnokratizem, 207
 tehnokratsko razreševanje konfliktov, 32
 temeljna protislovja, 18
 Teorija in praksa, 3, 8, 13-14, 17-20, 48, 338, 350
 teorija o presežni vrednosti, 93
 teorije o alienaciji, 176
 teorije o enorazredni družbi, 291
 teza o samouresničevanju človeka, 123
 The Postcapitalist Society, 19
 Titovo pismo, 47
 Toš, Niko, 1-3, 7-8, 13
 totalitarna družba, 138
 totalna kontrola človeškega dela in snovanja, 286
 tovarišija, ni uresničena, 51, 336
 tradicionalna etika, 62
 transcendentni idealizem, 96
 transmisija države, 28
 trenja med zbirokratizirano in nezbirokratizirano inteligenco, 284
 trenje dveh civilizacij, 185
 trošenje, 160
 trpka ljubezen, 51
 tržišče in plan, 320
 tržne stihije, 44-45, 321
 tujstvo, izvenmoralnost in izdajalstvo, 272

U

učinkovitost, 46, 95, 206, 340
 ugodje, 4, 108-109, 161-162, 167, 187, 214, 333
 ukazovanje, 201
 ukinitvev politične organizacije kot avtonomnega historičnega subjekta, 199
 ukinitvev privatne lastnine, 54, 90-91, 98, 110, 142, 158-159, 185, 309, 341
 ukinjanje mezdnih odnosov, 39, 42
 ultraboljševizem, 256
 umetniško ustvarjanje, 153
 umetnost, kot posvetitev, 231-232, 248
 uničevanje kot avtentična oblika lastništva, 4, 166
 univerzalna integrirajoča institucija, 28
 uporabna vrednost, 212
 uporabnost, 76, 160-161, 299
 upravljanje kapitala, 158
 upravljanje kot družbeni proces, 193
 upravljanje kot organizacijska oblika, 217
 upravljanje s stvarmi (tehnokracija), 314
 upravljanje, 22, 46, 131, 157-158, 193, 196, 200-205, 207-210, 216-217, 235-236, 252, 293-294, 297, 314, 317, 340, 351
 upravljavec, 203-204, 206-207
 uravnilovka, 239
 uredniško vodenje podjetij, 220
 uresničitev svobode z lastnino, 159, 333
 ustavne svoboščine, 329
 ustavno normirana vloga samoupravljavca, 36
 ustvarjalna svoboda, 320
 ustvarjalni potencial intelektualcev, 338
 ustvarjalno delo, neoviran razmah, 284
 Ustvarjalnost in svoboda, 3, 9, 11, 51, 329, 336, 345

ustvarjalnost najvišja, nedotakljiva vrednota, 64, 134, 136

ustvarjanja in užitka, 109

ustvarjanje, 58, 62-63, 136, 143, 153, 305, 340

utilitarna epidemija, 130

utilitarno pojmovanje dela, 126

utopična vizija, 350

uveljavitvi samoupravljanja v vseh delovnih organizacijah, 284

užitek, 109, 333

V

varovanje svobode, 182

Vecleer, Hans, 100-101

več komunikacij - več življenja, 214

večji kos kruha, ne pa tudi večji kos svobode, 42

večno vračanje, 175

večpartijski parlamentarni demokraciji, 19

večstrankarski sistem, 34, 333

Velikonja, Mitja, 7, 14

Verdinglichung, 210

Visoka šola za politične vede, 8, 13

visoko avtonomijo zaposlenih, 20

visoko demokratizirane družbe, 3, 21, 24-25, 27, 46-47, 338-339, 342

visoko integrirane družbe, 3, 20-22, 24-25, 27, 34, 46-47, 338-339, 342, 350

Višja kadrovska šola, 11, 220, 327

višji standard, 22, 26, 339

vizija nove družbe, 5, 328, 336, 338, 340

vizija socializma, 306

ključitev kulture v celotni proces družbenega dela, 303

vloga razuma, 56-57, 331

vodenje duhovne proizvodnje po birokratih, 296

vodilna družbena vloga neposrednega proizvajalca, 284

vodilna vloga partije, 337

vodilni delavci, 220, 312

volja po moči, 197

voluntaristično reorganiziranje institucionalne strukture, 47

vprašanje inteligence, 268

vrednost, 38, 40-41, 52, 63, 72, 81, 89, 94, 108, 114, 118, 122, 126-127, 166-167, 169, 180-181, 188, 201, 212, 222, 237, 241-242, 299, 307

vrednosti človeka, 52, 146, 223

vrednostni cinizem, 77, 81

vrednostno razvrščati vtisov, 72

vrednote, 61

vrednote, absolutne, 76, 79, 330

vrednote, deduktivna lestvica, 119

vrednote, nove, 51, 61, 63, 332

vrhovni moralni zakon, 122

vsak po svojih sposobnostih, vsakemu po njegovih potrebah, 22, 127

vsaka generacija se lahko nauči od prejšnje vsega, samo humanizma ne, 65

vulgarni eudaimonizem, 123

vzgoja delavcev, 111

vzhodna birokracija, 29

Z

zadružniški socializem, 194

zahodna demokracija, 3, 84

zahodni menedžment, 29

zaseben odnos do dela, 227

zasebna lastnina, 142

zasebne resnice, 71

zaslužjiti drugega, 167

zavest, 21, 24, 103, 111-112, 119, 137, 139-140, 168

zavračanje obstoječe družbe, 328
zbirokratizirana ekonomija, 288
zdrav razum, 52
združitev znanosti z delom, 100
zgodovinska zavest, 137, 141
zgodovinski relativizem, 76
Ziherl, Boris, 14
zmagoslavje nad snovnim svetom, 136
značaj delovnega procesa, 110
znanstveni objektivizem, 76
Zveza komunistov, 346
zveza med avtonomnim subjektom in
individualno svobodo, 180

Ž

želja po nadaljevanju revolucije, 336
življenjski in delovni pogoji, 209

Povojne generacije so doživele moralno moč ljudske revolucije, pa tudi spoznanje, da povojna doba ni mogla uresničiti najintimnejšega hrepenenja revolucionarne generacije – nove moralne skupnosti.

Ljudsko gibanje ni uresničilo tovarišije. Namesto ljudske skupnosti smo uresničili državo, namesto bratovščine organizacijo, namesto tovariša državljana. To je trpka resnica današnje stvarnosti. Povojne generacije so jo začutile. Vendar pa so bile premalo odporne in preveč rahločutne, da bi jo spoznale kot tragično resnico. Neizpolnjen čustveni zanos in nezadoščena moralna hrepenenja so se manifestirala v zanižanju danosti in odmiku v intimen svet. Toda osamljenost ni prinesla odrešitve, pač pa spoznanje, da smo usodno vezani na čas in prostor in da moramo v njem, ne pa izven njega, iskati lastne življenjske možnosti. Trpka ljubezen je nadomestila nes-trpno odklonilnost, nihilizmu sledi iskanje novih vrednot, ne večnih, kristalno čistih, iz vsemirja prevzetih, ampak iz lastnih tal izkopanih.

Namesto navidezne svobode osamljenosti čutimo potrebo po resnični svobodi, ki pa jo lahko dosežemo samo z uresničevanjem naše samobitnosti v danem svetu. Zato moramo prevzeti dediščino revolucije, njeno svetlo in njeno temno plat. Toda čeprav pristajamo na dedišstvo, nočemo biti samo dediči. S pristankom na danost še ne moremo uresničiti svoje samobitnosti.

Veljko Rus,

uvodni odstavki iz spisa Ustvarjalnost in svoboda,

Revija 57, št. 1-2, 1957