

IZBRANI ČLANKI IN RAZPRAVE

PREDGOVOR K PRVI SLOVENSKI IZDAJI PLEHANOVA »OSNOVNIH PROBLEMOV MARKSIZMA«

»Pri materialistih-dialektikih si... konzervativizma ne moremo predstavljati. Po njihovi teoriji se morajo družbeni odnosi spreminjati hkrati z razvojem družbenih produktivnih sil. Kje so meje v razvoju teh sil? Ni jih. Zato tudi ni idealnega reda, prek katerega človeštvo ne bi moglo nikamor več naprej. Materialisti-dialektiki so pristaši neprestanega postopnega gibanja... Oni so edini progresisti v pravem pomenu te besede«. (Plehanov)

Naš predgovor k slovenski izdaji »Osnovnih problemov marksizma« ima predvsem namen ugotoviti, koliko so argumenti, ki se jih ideološki predstavniki buržoazije poslužujejo v svojih »kritikah« marksizma, v zadnjem času pridobili na svoji prepričevalnosti in veljavnosti in koliko potemtakem predstavljajo nekaj novega, še neovrženega. Zato ta predgovor čitatelja noče uvajati v filozofijo marksizma, zakaj Plehanov je to storil bolje, kakor bi bili v stanju storiti mi.

1. Marksistična sociologija in njeni sodobni »kritiki«.

Filozofija marksizma je *dialektični materializem* in to *materializem v naravoslovju in družboslovju* (sociologiji). Plehanov je sociološke osnove marksizma tako globoko zajel in s tako jasnostjo in temeljitostjo obdelal, da razen nekaterih pojasnilnih pripomb pravzaprav nimamo kaj dodati, če se pri tem ob posameznih problemih nočemo spuščati v daljša razpravljanja, ki bi segla preko odmerjenega prostora, ne glede na to, da ta predgovor že v svoji sedanjih obliki *predpostavlja* bolj ali manj točno poznavanje dela samega, zaradi česar bi bilo želeti, da ga čitatelj bere, kakor da je pisan ob zaključku »Osnovnih problemov marksizma«.

Ves družbeni razvoj novejšje dobe je pozicije dialektičnega materializma v sociologiji tako močno utrdil, da so besede Plehanova ob koncu X. poglavja postale še prav posebno veljavne. Plehanov namreč pravi:

»Histroični materializem je torej prvi nauk, ki daje možnost *raziskovati proces teh izprememb z znastvenega stališča*, ne da bi za las odstopil od svoje teze, da človek izpreminja okoliščine. S polno upravičenostjo lahko tedaj trdimo, da daje materialistično pojmovanje zgodovine nujne *predpostavko za sleherni bodoči nauk o človeški družbi, ki hoče biti znanost*.«

Zato bomo s tozadevno »kritiko« marksizma prav naglo pri kraju. Videli bomo, da vsako »novejšje pobijanje marksizma« s strani meščanskih sociologov

ni nič drugega kakor ponavljanje in premlevanje starih argumentacij, ki so jim glavni teoretiki marksizma že zdavnaj odrekli sleherno vrednost. V ilustracijo tega dejstva se bomo zategadelj omejili na en sam primer, ki pa ga je vsekako moči posplošiti.

V uvodu svoje dvodelne »Zgodovine socialne filozofije«, ki je kot ena izmed zadnjih edicij Slovenske matice izšla v slovenskem prevodu, pravi ljubljanski univerzitetni profesor g. Spektorski med drugim tole:

»Karol Marx je le zaradi večje prepričevalnosti trdil, da je njegov socializem ‚znanstven‘. Ali Marx ni bil nikoli znanstvenik, temveč publicist in agitator.«

Ko se v prav tem uvodu dotakne tako imenovanega »ekonomskega« materializma, pobija Marxa z marksisti samimi in pravi:

»Celo taki Marxovi verniki, kakršen je Labriola, izjavljajo, da nikakor ni mogoče izčrpno pojasniti ‚Božanstvene komedije‘ z informacijami o cenah za sukno, ki so jih nastavili v Dantejevi dobi florentinski trgovci.«

V drugem delu svojega spisa posveča g. Spektorski Marxu dve strani, o katerih bi človek skorajda mislil, da jih je napisal kak povprečen žurnalist ali pa kak antimarksistični publicist in agitator, ne pa človek, ki ima pretenzije na znanstveno temeljitost.

G. Spektorskemu, ki ga s tem njegovim delom lahko smatramo za predstavnika naše univerzitetne katedrske sociologije in ki bi rad »znanstveno« in »kritično« presojal ter odločal o znanstvenosti in neznanstvenosti marksizma, se vidi, da *pozna Marxa zgolj iz citatov*. Ti citati so tako izbrani, da je na prvi pogled vidno, kako so avtorji virov, ki se jih naš »kritik« poslužuje, kritizirani predmet sicer dosti bolje poznali kakor g. Spektorski, vendar so se potrudili in te citate na tak način odtrgali od celote, da je *zavestna potvorba* očitna. Če bi g. Spektorski namreč odprl knjigo svojega velikega rojaka, bi našel čudovito jasen in primeren zaključek vseh naših gornjih izvajanj. Plehanov na tistem mestu pravi:

»Ti ljudje hvalijo Marxa tam, kjer mislijo, da ga grajajo, v svoji neverjetni navivnosti pa niti ne slutijo, da je »Marx«, ki ga *kritizirajo*, tvorba njihovega lastnega, v resnici obsežnega nepoznavanja snovi in nima s pravim Marxom ničesar skupnega razen imena.«

Ko dalje govori o odnosih med »tokom idej« in »ekonomskimi interesi«, pristavlja:

»O vsem tem niso imeli nobenega pojma gospodje, ki so Marxa na vse načine »kritizirali«. Ni se jim zdanilo, da je kritika kajpak lepa stvar, da pa moraš imeti za kritiziranje pamet, se pravi, *moraš tisto, kar kritiziraš, poznati*. Kritizirati neko metodo znanstvenega raziskovanja pomeni določiti, koliko je sposobna odkriti vzročne zveze med pojavi. To pa je moč določiti le s poizkusom, tj. z uporabo te metode... Preden metodo Marxa in Engelsa »poskusiš«, moraš znati ravnati z njo. Njena spretna uporaba pa predstavlja dosti temeljitejše duševno delo kakor pa psevdokritično žlobudranje o »enostranosti« marksizma.«

Taka *znanstvena* kritika šele lahko ovrže ali pa potrdi pravilnost te ali one teorije. Menda bo čitatelju zdaj jasno, čemu je bila ta ilustracija potrebna in kako je bila prav z njo sila močno poudarjena pomembnost in aktualnost »Osnovnih problemov marksizma« Plehanova. Takisto bo razumel, da g. Spektorski *na ta način* Marxa ne bi lahko kritiziral samo s prof. Labriolo, ki je eden

izmed najdoslednejših italijanskih materialistov-dialektikov in čigar citirano mnenje je skoz in skoz pravilno, s čemer se bo čitatelj lahko prepričal v XI. poglavju dela Plehanova, marveč tudi z Engelsom, Plehanovom in nazadnje kajpak z Marxom samim.

Napak bi bilo, če bi mislili, da je taka »kritika« samo produkt nepoznavanja kritiziranega predmeta. Nikakor ne. Kdor pozna abecedo dialektičnega razvoja družbe, ve, da so filozofi in znanstveniki kot člani družbe podvrženi obči družbeni psihologiji, da je njihovo mišljenje ideološki odraz svojstev te psihologije in da je na koncu koncev njihova ideologija odvisna od njihovega *stališča v razrednem boju dane epohe*. Še več, to stališče opredeljuje tudi stopnjo zainteresiranosti ali nezainteresiranosti oziroma omalovaževanja določenih problemov, ki jih postavlja družbeni razvoj. Kam sežejo korenine te družbene psihologije in ideologije, nam Plehanov nazorno pokaže v kratkem pregledu vseh svojih izvajanj, ki ga predstavlja lestvica, vodeča od »osnove« do ideološke »vrhnje stavbe«.

Že Marx je dejal, da človeka ne smemo soditi po tem, kar sam o sebi misli, da je, marveč o tem, *kar dejansko je*. Le kar recite meščanskemu filozofu, da je ideološki predstavnik buržoazije. Videli boste, da vas bo prav tako ogorčeno zavrnil, kakor bo zavrnil vašo trditev, da je kapitalistični gospodarski sistem, ali točneje sistem privatne lastnine produkcijskih sredstev, le faza v družbenem razvoju. Skliceval se bo na lastnosti človeške narave, kateri da taki lastninski odnosi odgovarjajo, pričel bo operirati z vsakojakimi, povsem relativnimi moralnimi pojmi in normami, katerim bo pripisoval *absoluten pomen*, apeliral bo na svobodno voljo, nazadnje pa se bo dostikrat zatekel k teologiji in bo tam iskal pomoči. Spoznanje človeka, kakršen v zvezi z vsem družbenim razvojnim procesom kot njegov produkt dejansko je, *predpostavlja* spoznanje neke zakonitosti in nujnosti v tem razvojnem procesu. To spoznanje pa samo postane *nujno na tisti stopnji razvoja produktivnih sil*, na kateri se pojavi razred, ki je *objektivni* tvorec brezrazredne družbe in ki torej ne samo, da nima nobenega povoda braniti stari red, marveč je hkrati tudi tisti razred, ki ni zainteresiran v nobenem zatiranju in izkoriščanju enega razreda po drugem. Ta zakoniti proces je Plehanov na nekem drugem mestu na kratko formuliral:

»V borbi za svoj obstoj mora človek učinkovati na vnanjo prirodo, mora *producirati*. Človekovo učinkovanje na vnanjo prirodo v vsakem danem trenutku opredeljujejo njegova produkcijska sredstva, stanje njegovih produktivnih sil: kolikor večje so te sile, tem produktivnejše je njihovo delo. Toda razvoj produktivnih sil neizbežno privede do določenih izprememb v medsebojnih odnosih producentov v družbenem procesu proizvodstva. To so tiste izpremembe, ki se v juridičnem jeziku imenujejo *izpremembe lastninskih odnosov*. Ker pa izpremembe v stanju lastnine privedejo do izprememb v vsej družbeni strukturi, lahko rečemo, da razvoj produktivnih sil izpreminja ‚naravo‘ družbe, in ker je na drugi strani človek produkt obdajajočega ga socialnega okolja, je očitvidno, da razvoj produktivnih sil z izpreminjanjem ‚narave‘ socialnega okolja izpreminja človekovo ‚naravo‘. Človekova narava potemtakem ni *vzrok*, marveč *samo posledica* ... Drugi zaključek, ki se nam ne zdi nič manj pomemben, obstoji v tem: če je nepravilna trditev, da je bil Marx prvi, ki je izpregovoril o razredni borbi, vendar ni nobenega dvoma, da je prvi odkril resnični vzrok zgodovinskega gibanja človeštva in s tem ‚naravo‘ različnih razredov, ki se drug za drugim pojavljajo na svetovni pozornici.«

Spoznanje te nujnosti in zakonitosti v zgodovinskem gibanju človeštva je svoboda, tista svoboda, ki po Engelsovih besedah obstoji »v gospodstvu nad prirodo in nad samim seboj, v gospodstvu, osnovanem na spoznanju naravne

nujnosti«. Videli smo že, kdaj je tako spoznanje mogoče, in smo v glavnem ugotovili, čemu se s tem pojmovanjem svobode ne morejo zadovoljiti naši meščanski idealistični filozofi, ki blodijo po svetu metafizičnih špekulacij o svobodni volji in o svobodnem duhu in ki v naših dneh pod udarci nespoznane nujnosti družbenega razvojnega procesa najdejo zadnje pribežališče v misticizmu in teologiji.

»Mi govorimo o družbenih odnosih, obstoječih v človeških družbah. Ti odnosi so odnosi med *ljudmi*; ljudje jih ustvarjajo. Zato so videti produkt svobodnega človeškega udejstvovanja. Toda kaj je človekova svobodna volja? ‚L'illusion d'une être qui a conscience de lui même comme cause et n'a pas conscience de lui même comme effet (iluzija bitja, ki se samega sebe zaveda kot vzroka, ne zaveda pa se samega sebe kot posledice)‘. Ta prekrasna Diderotova definicija je uporabna tako za individuuum kakor za družbenega človeka (Gesellschaftsmensch, kakor pravi Marx). Ko se ljudem zdi, da je dane družbene odnose ustvarila njihova svobodna volja, se s tem ponavlja tista večna iluzija, zaradi katere se ljudje ‚samih sebe ne zavedajo kot posledice‘.«

Ti citati iz Plehanova predstavljajo algebro materialističnega pojmovanja zgodovine. Ker pa je materialistično pojmovanje zgodovine osnovano na materialističnem pojmovanju narode in ker zakoni družbenega razvoja spadajo med splošne naravne zakone, je jasno, da marksizem že a priori izključuje vsako »izpopolnjevanje«, ki bi v njem spoznavno teorijo dialektičnega materializma nadomestilo z novokantovskim kriticizmom ali pa kako drugo različico sodobnega idealističnega dualizma.

2. Osnove dialektičnega materializma in »prevrat« v moderni znanosti.

S to gornjo ugotovitvijo pa zdaj lahko načnemo vprašanje, ki je za pravilno pojmovanje dialektičnega materializma sila važno in ki je hkrati težišče in centralna točka vsega našega uvoda. Gre namreč za t. i. »prebujenje idealizma« v sodobni znanosti, ki ga je neki povzročila moderna revolucija v naravoslovnih vedah. To vprašanje je za nas še tem bolj pomembno, ker je prevrat v znanosti po mnenju idealistov končno veljavno izpodnesel tla materializmu v naravoslovju in s tem tudi v družboslovju. Kakor smo videli, moramo kot konsekventni materialisti smatrati človeka za del narave, njegovo mišljenje pa za najvišji produkt materije, zaradi česar med naravoslovjem in družboslovjem ni moči začrtati ostrih meja. Če pade materializem v naravoslovju, pade vse materialistično pojmovanje zgodovine. Če pozitivno znanstvena praksa vrže s prestola materializem in posadi nanj idealizem, tedaj bomo morali upogniti koleno pred njim, zakaj ta praksa je dialektičnemu materializmu edini kriterij za spoznavanje objektivne resnice, ki jo predstavlja neodvisno od nas eksistirajoči vnanji svet. Oglejmo si to nevarnost, ki baje preti materializmu, malce поблиže.

V prvih poglavjih svojega dela se Plehanov bavi z odnosom med bivanjem in mišljenjem. Po analizi Feuerbachovega materialističnega naziranja in Marxove kritike tega naziranja postavi osnovno tezo materialističnega monizma: Mišljenje *ni vzrok bivanja, marveč njegova posledica*, ali točneje njegovo *svojstvo*. Bivanje je *subjekt*, mišljenje *predikat*. Materija je *primarna*, duh *sekundaren*. Človek kot misleče bitje, kot subjekt-objekt predstavlja edinstvo bivanja in mišljenja. To njegovo prvenstvo med vsemi živimi bitji je v najtesnejši kavzalni zvezi z dejstvom, da je človek edino bitje, ki v svrhu zadovoljevanja

svojih potreb *aktivno* učinkuje na prirodo, tj. *producira*. *Vplivajoč na naravo okrog sebe*, človek po Marxovih besedah *izpreminja svojo lastno naravo*.

Vse to je tako samo ob sebi razumljivo, da stoji na tem stališču vsak pozitiven znanstvenik, dokler nastopa kot znanstvenik. Ko pa prične filozofirati, postane tudi zanj merodajna vsa družbena psihologija njegovega časa, posebno še tedaj, ko vsakojaki determinirani moralni ali pa religiozni predsodki predstavljajo tiste apriornosti, ki se učenjak z njimi oborožen loti znanstvenega raziskavanja. To je tudi razumljivo, saj vsi gornji zaključki vodijo naravnost v dialektični materializem, ta pa terja konsekvence, ki so oficialni meščanski znanosti vse prej ko dobrodošle.

Če je pa vse to razumljivo vsakemu pozitivnemu znanstveniku, kako je potemtakem mogoče trditi, da materializem v naravoslovnih vedah ne velja več?

Preden na to vprašanje odgovorimo, odprimo knjigo našega zmerom bolj reakcionarnega filozofa Franceta Vebera, ki nosi zaglavje »Filozofija« in v kateri čitamo:

»Mislimo si, da bi neka demonska sila uničila vso vnanjo, telesno prirodo in torej tudi naše telo, ki je sestaven del te prirode (podčrtal jaz — L.), da pa bi ista prizanesla vsaj nam samim in vsemu našemu doživetju; v tem primeru bi kakor doslej npr. videli, slišali, čutili, mislili, čustvovali, stremeli in bi edina razlika napram prejšnjemu stanju bila le ta, da bi vsega tega, kar bi recimo videli ali slišali, dejansko sploh ne bilo (podčrtal jaz — L.). In vsak mi bo moral priznati, da bi tako novo stanje za nas ne pomenjalo niti ne moglo pomenjati prav nobene spremembe: naše življenje bi naprej teklo, kot je doslej teklo in prav naša narava bi se nam neobhodno zdela ista, kot je bila poprej.«

Ne glede na to, da nam Veber nič ne pove, kje lahko najdemo tistega »vsakega«, ki bi pristal na take umske akrobacije, in ne glede na to, da se nam na naslednjih straneh svoje knjige predstavi kot stoprocentni filozofski družabnik teologije, bi ga v prvi sapi hkrati z dr. Šerkom vprašali, če ni morda docela drugače organiziran kot mi. Nемеc bi dejal: »Ein Geisterseher.« Toda ne, Veber se opira na sodobno znanost! Čitajmo naprej:

»Sicer pa je v marsikaterem oziru vprav tako stanje itak vedno obstinjeno. Saj že davno vemo, da v prirodi sami (in torej tudi v našem telesu) dejanski ni nobenih glasov, nobene barve, nobene svetlobe, nobene vročine in nobenega mraza, nobene sladkosti in nobene grenkobe, nobenih dišav in nobenega smrada. Priroda je le za nas npr. barvana, svetla, topla itd.; lepo izpričuje to tudi fizika, ki nahaja dejansko ozadje vseh takih in podobnih prikazni recimo v golem premikanju, vsekako pa v činiteljih, ki sami niso nikaka barva, svetloba, toplota.«

Tu nas Veberove subjektivistične in čisto spiritualistične špekulacije ne zanimajo. Za nas je važno vprašanje, kako je mogel Veber svoje absurdnosti »utemeljiti«, sklicujoč se na moderno znanost.

Jasen odgovor na to vprašanje najdemo pri harkovskem univerzitetnem profesorju S. J. Semkovskem, ko v razpravi »Materializem Feuerbacha in Marxa v luči sodobne znanosti« govori o relativitetni teoriji. On pravi:

»V osnovi relativitetne teorije nikakor ne leži tisti *relativizem*, ki je že od *Protagorovih* časov sem proglašal človeka za merilo vseh stvari in v Kantovi osebi razglasil, da spoznavajoči razum ne črpa svojih zakonov iz prirode, marveč jih ji predpisuje' (.Prolegomena'), ampak ravno narobe — tisti *objektivizem*, ki se hoče rešiti subjektivnosti spoznavajočega 'jaza' in doseči objektivno zakonitost prirodnih pojavov, kakor eksistira neodvisno od spoznavnega procesa. Max Born pravilno poudarja, da ves razvoj eksaktnih ved korak za korakom vodi k smotrnemu izključenju subjektivnega 'jaza'.

Stara fizika se je delila na mehaniko, akustiko, optiko in nauk o toploti, tj. na področja, zvezana z določenimi čutili, z občutki gibanja, zvoka, svetlobe in toplote. 'Pri oblikovanju pojmov imajo tu subjektova svojstva še odločilen pomen.' V nadaljnjem razvoju fizike je 'mehanična sila' razen imena prekinila vsako zvezo s subjektivnim občutkom sile; carstvo zaznavanih zvokov se je izpremenilo v majhno provinco v svetu nezaznavanih nihajev; optika je postala posebno poglavje nauka o elektriki in magnetizmu in razpravlja o elektromagnetnem nihanju valov mnogovrstne dolžine; nauk o toploti je postal specialna panoga mehanike in elektrodinamike in se iznebil slehernih subjektivnih občutkov vročine ali mraza.

Einstein je ta proces objektivizacije, v katerega se v bistvu zliva progres eksaktne znanosti, samo nadaljeval. Pokazal je, da sta prostor in čas, kakor sta se ta dva pojma od Newtonovih časov sem tradicionalno ohranila v mehaniki, še vedno prikovana k 'jazu' in da tedaj, če eliminiramo to subjektivnost spoznavajočega 'jaza', lahko dobimo še *objektivnejšo* veličastno sliko sveta. Kot pravi Max Born, s tem dosežemo tisto stopnjo objektivnosti, katere moč se čudovito izpričuje v preroškem predvidevanju prirodnih pojavov.

Tako torej relativitetna teorija krona zgradbo sodobnega naravoslovno-znanstvenega svetovnega naziranja, v katerega osnovi leži priznanje, da *prirodni svet eksistira neodvisno in samostojno od spoznavnega procesa.*

Ena izmed največjih revolucij v moderni znanosti, ki jo predstavlja Einsteinova relativitetna teorija, torej *krona zgradbo sodobnega naravoslovno-znanstvenega svetovnega naziranja, tj. dialektičnega materializma*. Veber bi bil bolje storil, če bi se pri svojem najnovjšem utemeljevanju in obrambi teologije rajši znanosti izognil. Kakor smo videli, ga je pobila njegova lastna argumentacija, kar si lahko razlagamo z razumljivim pomanjkanjem fizikalnega znanja, ki ga od njega kot »čistega« filozofa pač ne moremo pričakovati in zahtevati. Če vidim predmet npr. rdeč, če občutim toploto, če slišim nek zvok, temu zmerom ustrezajo neki procesi v zaznavani materiji, pa naj bo to neka razporeditev atomov ali neka intenziteta v gibanju elektronov ali pa neko nihanje zvočnih valov. Ali moji spoznatki in občutki ustrezajo tem objektivnim procesom, o tem se prepričamo v svoji praktični dejavnosti. Naše domnevanje vnanjega sveta je rezultanta dveh komponent: učinkovanja vnanjega sveta na naše čutne organe in zgradbe teh človekovih sprejemnih aparatov. Rdeč, gorak, glasen, to so *naše subjektivne* označbe, kar pa nikakor ne pomeni, da tem označbam ne odgovarjajo *objektivni predmeti in procesi* v vnanjem svetu.

Preden v tem vprašanju napravimo končni zaključek, poglejmo, kaj pravi o »prebujenju idealizma« prof. Semkovski:

»Socialna reakcija proti temu, zmerom bolj jasno začrtanemu toku zgodovine ustvarja v svetovnem merilu tla za tisto *mistiko strahu*, ki najde svoj izraz v krikih o 'zatonu' zapada, o 'krizi' kulture in znanosti, v vsakojakih klicih 'nazaj'. In to ideološko nazadnjaštvo že skuša *veliko revolucijo v naravoslovju*, ki jo preživljamo, izrabit v svoje namene.

Revolucija v znanosti je bila zmerom zvezana z revolucijo na zgodovinski pozornici. *Lavoisier* je po Berthelotovih besedah napravil svojo 'kemično revolucijo', ki je prevrnila glavni steber stare kemije — flogiston, prav takrat, ko je revolucionarno ljudstvo Pariza naskočilo Bastiljo. Tako tudi dandanes znanost preživlja najgloblji prevrat, o čemer priča tako Einsteinova relativitetna teorija kakor najnovjša odkritja o zgradbi materije in v biokemiji. Toda samo socialna preplašenost in obskurantska zlohonost lahko vidita v teh presenetljivih pridobitvah znanstvene misli 'krizo' znanosti, iz katere je bojda treba iskati rešitve pod senco idealizma in mistike.«

In zares je ta proces objektivizacije, ki ga forsirajo vsa velika odkritja v moderni znanosti, porodil med naravoslovci vrsto novih filozofskih smeri, tako Ostwaldovo energetsko teorijo, Machov empiriokriticizem, ameriški nevtralni

monizem, ki vse v svojih zaključkih najdejo mirni pristan v agnosticizmu, sklepticizmu ali kakih drugih različici idealističnega dualizma, s čimer nudijo obilno hrano najreakcionarnjšim oblikam fideizma.

»Materija je izginila, torej mora izginiti tudi materializem«, to je stavek, ki za nekatere pomeni končno zmago idealizma v moderni znanosti. V naslednjem bomo videli, da prav tako kakor fideist Veber zaradi pomanjkanja fizičnega znanja smatra mogočo spravo med moderno znanostjo in svojo filozofsko obrambo teologije, tudi predstavniki novih filozofskih smeri v moderni znanosti zaradi pomanjkljivega poznavanja sodobnega, tj. dialektičnega materializma smatrajo materializem za »končno veljavno ovržen«. Lep primer za to trditev je znani nemški kemik Wilhelm Ostwald, čigar naziranja o energetiki so močno podobna naziranju starega angleškega materialista J. Priestleya, ki pa je kljub temu dosledno zastopal materializem.

Skoraj hkrati z »Osnovnimi problemi marksizma« Plehanova, ki so prvič izšli leta 1908, je izšlo tudi obširno in izčrpno filozofsko delo »Materializem in empiriokriticizem«. Avtor tega dela, ki je eden izmed najkonsekventnejših dialektičnih materialistov, se dotakne tega predmeta in pravi:

»Materializem in idealizem se ločita po taki ali drugačni rešitvi vprašanja o viru našega spoznanja, o odnosu spoznanja (in sploh vsega ‚psihičnega‘) do fizičnega sveta. Vprašanje o strukturi materije, atomov in elektronov pa je vprašanje, ki se tiče izključno le tega ‚fizičnega sveta‘. Če fiziki pravijo: ‚Materija izginja‘, s tem hočejo reči, da je naravoslovje do zdaj vsa svoja raziskovanja fizičnega sveta reduciralo na tri poslednje pojme: materijo, elektriko in eter; zdaj pa sta ostala le še zadnja dva, zakaj posrečilo se je reducirati materijo na elektriko... ‚Materija izginja‘ pomeni, da izginja tista meja, do katere smo do zdaj materijo poznali, pomeni: naše spoznanje tega globlje; zginjajo taka svojstva materije, ki so prej veljala za absolutna, nespremenljiva, prvotna (neprodornost, trdnost masa itd.) in ki so se zdaj izkazala kot relativna, lastna le nekemu stanju materije. Zakaj edino ‚svo‘stvo‘ materije, na katerega priznanje je navezan filozofski materializem, je svojstvo objektivne realnosti, bivanja izven naše zavesti... Če hočemo vprašanje postaviti edino pravilno, tj. z dialektično-materialističnega stališča, moramo vprašati: ali eksistirajo elektroni, eter itd. izven človeške zavesti ali ne? Na to vprašanje morajo naravoslovci brez oklevanja odgovoriti pritrdilno in zmerom tudi tako odgovarjajo, prav tako kakor brez oklevanja priznavajo obstoj narave pred obstojem človeka in organske materije. In s tem je vprašanje rešeno v prid materializma, zakaj pojem materije, kakor smo pravkar dejali, spoznavnoteoretično ne pomeni nič drugega kakor objektivno, od človeške zavesti neodvisno bivačoč, toda v njej zrcaljeno realnost.«

Ta objektivna realnost s svojimi neizpremenljivimi zakoni, *med katere spadajo tudi zakoni družbenega razvoja*, predstavlja tisto absolutno resnico, ki se ji v procesu svoje praktične dejavnosti vedno bolj bližamo, ne da bi jo mogli sploh kdaj v celoti doseči. Ta objektivna realnost, ki torej obsega ves fizični svet, čigar najvišji produkt je človek kot misleče bitje, je tista nujnost, ki ostane toliko slepa, kolikor je ne spoznamo. Postopno spoznavanje te nujnosti pa obstoji v na videz paradoksnem dejstvu, *da si človek podreja vnanjo naravo s tem, da se sam podreja njenim spoznanim zakonom in v skladu z njimi usmerja svojo dejavnost*. Čitatelj, ki se bo dodobra seznanil s tozadevnimi izvaji-nji Plehanova, v tem ne bo videl nobenega paradoksa več.

Avtor »Materializma in empiriokriticizma« ta proces lepo razloži z besedami:

»Engels prav nič ne dvomi o obstoju ‚slepe nujnosti‘. On priznava obstoj od človeka nespoznane nujnosti. Razvoj zavesti pri vsakem posameznem človeškem individuu

in razvoj kolektivnega znanja celokupnega človeštva nam kažeta na vsakem koraku izpreminjanje nepoznane ‚stvari kot take‘ v spoznano ‚stvar za nas‘, izpreminjanje slepe, nepoznane nujnosti, ‚nujnosti kot take‘ v spoznano ‚nujnost za nas‘. Spoznavno-teoretično med prvim in drugim izpreminjanjem ni prav nobene razlike, zakaj osnovno stališče je tu kakor tam isto, namreč materialistično: priznanje objektivne realnosti vnanjega sveta in zakonov vnanje prirode, pri čemer človek tako ta svet kakor tudi te zakone lahko spozna, čeprav jih nikoli ne more v celoti obseči... Gospodstvo nad prirodo, ki se očituje v človeški praksi, je rezultat objektivno pravilnega zrcaljenja naravnih pojavov in dogodkov v človeški glavi, je dokaz, da je to zrcaljenje (v mejah tistega, kar nam kaže praksa) objektivna, absolutna resnica.«

To je dosledni dialektični materializem in dr. Šerko se v svojem že citiranem referatu o človeku kot psihofizičnem bitju s priznavanjem objektivnosti vnanjega sveta postavlja na povsem isto stališče, ne da bi se morda zavedal, da ima to kaj skupnega z dialektičnim materializmom. Takisto se njegovo pojmovanje odnosa med mišljenjem in bivanjem povsem sklada z našim in se v njegovi formulaciji glasi takole:

»In vendar je in ostane *fundamentalno dejstvo* (podčrtal jaz — L.), da je duševnost na neki način vezana na živčno materijo, oziroma na v njej se vršeče materialne procese. Kakor daleč sega naša izkušnja, se javlja duševnost le ob istočasni funkciji živčevja. *Kjer ni živčevja in živčnih procesov, ni duševnih pojavov*« (podčrtal jaz — L.).

Vprašanje, na kakšen način je duševnost vezana na živčno materijo, ki ga smatra dr. Šerko za eno izmed svetovnih zagonetk, katera po njegovem ne bo nikoli rešena, je za moderni materializem vprašanje razvojne dialektike, pri čemer grobo, nedialektično in torej neznanstveno rešitev vulgarnih materialistov Büchnerjevega in Vogtovega kova prav tako odločno odklanja, kakor jo odklanja dr. Šerko. Po mnenju avtorja »Materializma in empirokritioizma« »naziranje materialistov ne obstoji v tem, da bi izvajali čutnost iz gibanja materije ali pa jo reducirali na gibanje materije, marveč v tem, da priznajo čutnost za eno izmed svojstev gibajoče se materije«.

Ker se nikakor ne moremo zatekati k religioznemu mitu o stvarjenju sveta, če hočemo ostati na tleh znanstvenega raziskovanja, ker se mora vedno, »kadar se javljajo psihični fenomeni, istočasno vršiti neki materialni živčni proces,« in »ker je bil naš planet brez dvoma nekoč v stanju, ki organskemu življenju, kakršno poznamo danes, ni nudilo pravih pogojev za obstanek, je najverjetnejša predpostavka, da je življenje v neizmerni davnini nekoč nastalo ‚samo od sebe‘ iz anorganske (nežive) materije ter opremilo zemeljsko oblo, ki je bila dotlej brez vsakega življenja, z bogastvom živalskih in rastlinskih oblik, ki so se vedno bolj razvijale. Učenjaki pravijo temu *pradavno spočetje* (generatio spontanea, aequivoca)«. Najvišji produkt tega razvoja je človek kot misleče bitje. Izvor tistih psihičnih procesov v človeški glavi, ki ta najvišji produkt organske materije ločijo od drugih bitij, moramo in moremo zasledovati do tistega križpotja, na katerem se je človek v procesu prilagajanja vnanjemu svetu ločil od ostalega živalstva s tem, da je pričel sam s svoje strani *aktivno učinkovati na to okolje, tj. producirati*. Kot ena izmed njegovih najvažnejših posledic je s tem prehodom iz pasivnega v aktivno prilagajanje v najtesnejši zvezi nastanek in razvoj jezika, brez katerega si ne moremo predstavljati tiste logične asociacije pojmov in predstav, ki ji pravimo *mišljenje*. Ta naša izvajanja so v popolnem skladu z izsledki velikega lingvистa in podpredsednika sovjetske zvezne akademije znanosti N. Marra.

Iz vsega navedenega sledi, da vzrokov psihičnih manifestacij ne smemo iskati v transcendentnosti, v nekem onstranstvu, marveč prav v našem realnem, empiričnem svetu. Če jih pa torej ne moremo najti nikjer drugje, je jasno, da jih moramo smatrati za *lastnost* posebno komplicirano organizirane materije, t. i. možganske skorje, kar nam bo tudi dr. Šerko potrdil. Kakšna je ta organizacija in kakšni so procesi, ki se vršijo v možganski skorji, to je vprašanje, na katero za nas lahko edino meritorno odgovori pozitivna znanost, posebno pa še moderna *refleksologija* kot objektivna psihologija, ki ima svoje predstavnike v velikih ruskih učenjakih in utemeljiteljih znamenitega leningrajskega »Instituta možganov«, v Behterjevu in Pavlovu. Dejstvo, da so se te velike naloge lotili učenjaki tam, kjer je načelno odstranjeno vse, kar ovira znanstveno raziskovanje, posebno pa še tisto *konvencionalno* koketiranje z religioznim praznoverjem, na katero dostikrat naletimo pri meščanskih znanstvenikih, nam našo vero v znanost le še bolj utrjuje. Vsem, ki imajo isto naziranje, kakor smo ga videli pri Šerku, bi želeli, da bi se поблиže seznanili z dialektično-materialističnim pojmovanjem razvoja v družbi in prirodi, kar bi jih obvarovalo pred dualističnimi zaključki, ki na široko odpirajo vrata vsakojakim oblikam fideizma in se končno zlijejo v »credo« skeptიცизма: »*Ignoramus et ignorabimus!*« *Objektivni vnanji svet, absolutna resnica, progresivno spoznavanje tega sveta in njegovih zakonov, ki je sicer že zaradi dialektične narave vsega razvojnega procesa v celoti nedosegljivo, čeprav mu načelno niso postavljene nobene meje — to je ideal prave znanosti in njenih predstavnikov, ki se na njihove rezultate opira dialektični materializem kot marksistična spoznavna teorija.*

S tem bi bil glavni del našega predgovora zaključen. Že v prvem odstavku smo dejali, da naš namen obstoji zgolj v reviziji sodobne »kritične kritike marksizma« s posebnim ozirom na prevrat v moderni znanosti. Ugotovili smo, da vso »kritično kritiko« novejšega materializma s strani filozofov in znanstvenikov lahko reduciramo na popolno nepoznavanje kritiziranega predmeta. V zvezi s tem smo se prepričali, kako prav je imel avtor »Materializma in empiriokriticizma«, ko je na nekem drugem mestu dejal: »Pričakovati nepristanke znanosti v družbi meznega suženjstva je prav taka naivnost kakor pričakovati nepristranosti fabrikantov v vprašanju, ali ne bi kazalo zmanjšati kapitalistovega profita in s tem zvišati delavčeve plače.« Takisto je prišlo še prav posebno do veljave, kar je Plehanov dejal o konvencionalni laži kapitalistične družbe:

»Materialistična dialektika, ki se ne ukloni pred ničimer in ki opazuje vse stvari z njihove *minljive strani*, ne more uživati naklonjenosti *konservativnega razreda*, kar je danes buržoazija na zahodu. Materialistična dialektika nasprotuje razpoloženju tega razreda tolikanj, da se zdi njegovim ideologom iz naravnih razlogov kot nekaj, kar je nedopustljivo, nespodobno, nedostojno za »spoštovanja vredne ljudi« sploh, »ugledne« znanstvenike pa še posebej. Nič ni čudno, če smatra vsaka izmed teh velespoštovanih učenosti za svojo npravno dolžnost odvrniti od sebe vsak sum, da je naklonjena materializmu. In prav dostikrat se zgodi, da se mu ti spoštovani močje toliko bolj odpovedujejo, kolikor vztrajneje se v svojih *specialnih* raziskovanjih postavljajo na materialistično stališče. Tu nastaja neka napol podzavestna »konvencionalna laž«, ki lahko kajpak vpliva kar najbolj škodljivo na teoretično mišljenje.«

3. G. V. Plehanov kot utemeljitelj in teoretik ruskega marksizma.

Preostaja nam še par besedi o *Plehanovu* samem. »Očeta ruskega marksizma«, kakor ga po pravici imenujejo, srečamo prvič 6. decembra 1876, ko kot 19-letni študent pred kazansko katedralo govori na manifestaciji petrograjskega delavstva. Marxa so tedaj v Rusiji že dobro poznali, saj so bili Rusi prvi, ki so prvi del njegovega »Kapitala« prevedli v svoj jezik. Mnogi revolucionarji iz »Narodne volje« so Marxa osebno poznali in si dopisovali z njim, njegovo delo so visoko cenili, vendar pa po njihovem za Rusijo ni imelo pravega pomena, ker so negirali možnost kapitalističnega razvoja v Rusiji in v ruski selški občini gledali nositelja socializma. Še celo tak mislec, kakršen je bil Hercen, se je povzpел do trditve, da pomeni mužik v Rusiji tisto, kar pomeni delavec v Franciji. Interesantno je dejstvo, da to iluzijo o selški občini kot nositelju in glasniku socializma, ki se pri raznih »kritikah marksizma« še dandanes pojavlja kot tehten argument, čeprav jo je uvajanje kapitalističnega produkcijskega načina v poljedelstvu že zdavnaj *praktično* ovrglo, navadno spremlja ravno nasprotna trditev, da namreč socializem v »agrarnih« deželah ni mogoč.

Ko je mladi ruski industrijski kapitalizem (*trgovski* kapitalizem je že izza časa Ivana Groznega tvoril najmočnejšo oporo absolutne monarhije) z izidom krimske vojne izgubil vse možnosti razširiti svoj vnanji trg, si ga je z nujnostjo moral ustvariti oziroma razširiti na znotraj. To je po težkih borbah s fevdalizmom in trgovskim kapitalizmom kot izvoznikom graščinskih poljedelskih produktov dosegel s tem, da je izvojeval odpravo tlačanstva in osvobojenje kmetov. Dobil je »svobodnega« delavca kot tvorca večvrednosti in hkrati svobodnega konsumenta. Dinamika kapitalistične akumulacije je kmalu terjala konkreten odgovor na vprašanje, s katerim so si malomeščanski socialisti tako strašno ubijali glavo.

»Postalo je očitvidno, da je treba zgrabiti bika za roge in proučiti vprašanje, ali v Rusiji kapitalizma dejansko ni in ali zategadelj tudi proletariata ne more biti? Korenjak, ki se je lotil tega vogelnega kamna narodništva in ga skušal prevrniti, je bil Georgij Valentinovič Plehanov (1857—1918) ...« »Propagandist je bil že tedaj v njem silnejši od revolucionarja — borca, pozneje, v času revolucije leta 1905, je to dejstvo postalo še očitnejše. Toda kot propagandist je Plehanov pokazal izredno silo: to je bil najrazumnejši, najizobraženejši in najnadarjenejši ruski publicist iz konca 19. stoletja.« S temi besedami nam ga predstavi nedavno umrli zgodovinar M. Pokrovski na str. 186—187 svoje »Ruske zgodovine«. Plehanov je kmalu odšel v inozemstvo, kjer se je dobobra seznanil z marksizmom in stopil v tesne osebne stike z Engelsom, Beblom in drugimi marksističnimi teoretiki. V svojem prvem delu »Naši raznoglasija« je obravnaval z narodništvom in dokazal, da Rusija ni prav nikaka izjema in da zanjo zakoni družbenega razvoja veljajo prav tako kakor za vse druge dele sveta. S tem je postal utemeljitelj ruskega marksizma in učitelj vse tiste generacije, ki se je prav kmalu znašla pred tako velikimi nalogami.

Kakor je popolnoma pravilno konstatiral Pokrovski, se Plehanov kot praktik ni izkazal. V vseh odločilnih trenutkih je nihal med vsakršnimi oportunističnimi pridržki. V tem oziru njegov pogled ni segal tako daleč, kakor je segel pogled njegovega mlajšega sodobnika, učenca in dolgoletnega filozofskega sodelavca, ki je z dosledno marksistično analizo imperializma kot zadnje faze kapitalizma postavil znanstveni socializem na tisto stopnjo, ki odgovarja sodob-

nemu stanju odnosov v kapitalistični družbi, ter tako prekosil učitelja. Toda ne glede na to predstavljajo filozofska dela Plehanova dragocen zaklad in neobhodno potrebne učbenike, po katerih je treba študirati marksistično filozofijo. Med ta dela moramo prištevati predvsem pričujoči prevod, dalje »Oris zgodovine materializma«, »K vprašanju o razvoju monističnega zgodovinskega naziranja«, »Kritiko naših kritikov« in celo vrsto bolj ali manj obširnih razprav, od katerih sem jih nekaj prevedel v slovenščino, vendar pa so ti prevodi za zdaj še povečini neobjavljeni. Plehanov je zelo pomemben kot *literarni kritik*. Njegove marksistične kritike bodo vedno služile za vzor. Omenim naj njegove ocene Tolstoja, Gorkega, Belinskega, Nekrasova, zlasti pa razpravo »Umetnost in socialno življenje«. Njegovi »Osnovni problemi marksizma«, ki so prvokrat izšli leta 1908, pa so važni še posebno zategadelj, ker predstavljajo kondenzirano, jasno in sistematično razlago osnovnih vprašanj marksistične filozofije, tj. dialektičnega materializma, materialističnega pojmovanja zgodovine.

Njegovo dosledno zastopanje materialističnega stališča in odločno odklanjanje vsakršnega »izpopolnjevanja marksizma« s strani revizionizma in reformizma, njegovo trdno prepričanje, da brez dialektičnega materializma ni marksizma, da je novokantovstvo filozofija kompromisa in kompromisarjev, kakršni so Adler, Kautsky, Cunow in drugi socialnodemokratski ideologi II. internacionale, to trdno prepričanje, ki ga kot teoretika kljub njegovim bistvenim praktičnim pogreškom ni nikoli zapustilo, nam upravičuje vero, da oče ruskega marksizma danes, ko je postala *praksa* vsega družbenega gibanja eno samo veliko potrdilo pravilnosti dialektičnega materializma kot spoznavne teorije marksizma, ne bi ležal pod žalostnimi ruševinami revizionizma, marveč bi ga našli v krogu vseh doslednih materialistov-dialektikov. Čitatelj pa naj ga sprejme med svoje najzanesljivejše vodnike iz labirinta sodobnih protislovij in idealističnega obskurantizma današnje meščanske filozofije.

(Plehanov, Osnovni problemi marksizma, Ljubljana 1934. Podpis: B. Ločan.)

IVAN CANKAR IN SLOVENSKO DELAVSKO GIBANJE

Vse od Cankarjeve smrti do danes, torej celih dvajset let, se na Slovenskem bore »za Cankarjevo podobo«. Ta boj tvori enega od glavnih predmetov razpravljanja in prerekanja v krogih sodobne slovenske literarne kritike; v bistvu se v njem odražajo prizadevanja kulturno jalove družbene plasti, prizadevanja, ki bi rada to jalovost pokrila s Cankarjevim genijem in hkrati zmanjšala kulturni pomen razreda, ki je že samo s svojim obstojem in s svojim bojem navdihnil največja Cankarjeva dela.

Pred nami leži dvajset zvezkov Cankarjevih zbranih spisov. Predgovori in komentarji dr. Izidorja Cankarja, v katerih skuša dokazati, kako je bil Cankar pravzaprav tuj znanstvenemu socializmu, s tem pa tudi vsemu gibanju delavskega razreda, so med slovenskimi naprednimi literati izzvali nekaj več ali manj posrečenih ugovorov.

Takoj spočetka je treba podčrtati, da vsi »dokazi« Cankarjevih tolmačev temelje na napačni razlagi dejstev iz Cankarjevega življenja in dela na eni

ter znanstvenega socializma na drugi strani, kar so že v omenjenih ugovorih povsem točno ugotovili. Zlasti je to podčrtal Ivo Brnčić v obširni razpravi »Za Cankarjevo podobo«, ki je izšla v Ljubljanskem zvonu 1937, št. 5—10.

Toda medtem ko se na Slovenskem bore za Cankarja kot važno kulturno pridobitev slovenskega *delovnega* ljudstva, sedi nekje v Sarajevu »kritik« in piše »stoodstotno marksistično kritiko«. V potoku besed bi Plamenac — ta nenavadni kritik — rad potopil Cankarja kot naprednega pisatelja. Mistik, obupanec, masohist, desperado iz Blatnega dola, oboževalec osebnosti v dobi finančnega kapitala, pomočnik reakcije, propadli nejeverni Tomaž — vse to in nič manj je Ivan Cankar. In kar je najvažnejše, ljubljanski »Slovenec« prinaša članek Žarka Plamenca v prevodu, ga skoraj v celoti ponatisne in ga servira slovenski javnosti kot »marksistično« stališče v vprašanju Ivana Cankarja.

To objektivno podpiranje reakcije na literarnem področju je naletelo v krogih slovenskih kulturnih delavcev na precejšnje negodovanje in ogorčenje (prim. Rudolfov članek »Plamenac contra Cankar« v Sodobnosti 1938, št. 4). Ni pa samo objektivni in praktični pomen Plamenčevega članka tisto, kar njegovega avtorja privede na stališče Cankarjevih službenih tolmačev, marveč jim je tudi izhodišče, če že ne povsem enako, pa vsaj zelo podobno:

Prvič, Plamenac je dogmatik in spada med ljudi, o katerih eden od največjih sodobnikov pravi, da žive in borbene teze znanstvenega socializma spreminjajo v mrtve, brezpomembne formule, ali z drugimi besedami, ki sprejemajo besedo znanstvenega socializma, zametavajo pa njegov duh;

drugič, Plamenac govori o Cankarju, nima pa niti pojma o predvojni slovenski resničnosti, o Cankarjevem osebnem razvoju, o njegovi politični dejavnosti. On sicer ve, da je Cankar nekoč kandidiral na listi socialno demokratične stranke, to je pa tudi vse, kar ve. Kolikor Cankarjeva dela sploh pozna, jih pozna površno, zaradi česar v njegovem članku mrgole najočitnejše netočnosti in popolnoma napačna pojmovanja. Svoje sklepe dela na temelju nekaterih formalnih podobnosti (simbolizem) z zahodnoevropskimi buržoaznimi dekadenti, postavlja Cankarja pod nadrealiste, o katerih ima po našem mnenju prav tako napačno mišljenje.

Tako slabo pripravljen odhaja Plamenac v boj s Cankarjem.

Cankar je simbolist, krščanski mistik in zato že naprej nazadnjak. Tako pravi Plamenac. Pri njem to zveni absolutno, zakaj za Plamenca sta simbolizem in realizem dva nasprotna, nikoli in nikjer pomirljiva pola. Da, Cankar je simbolist, toda on je hkrati tudi realist. Tega prepletanja simbolizma in realizma si pri Cankarju ne moremo pravilno raztolmačiti, če ne poznamo okolja, v katerem je Cankar živel in delal, če ne poznamo »doline šentflorjanske«, to se pravi, slovenske dežele iz zadnjih štiridesetih let pred 1. svetovno vojno. Ta »dolina šentflorjanska« pa je bila zares pomilovanja vredna dežela! Stoletja zatirano ljudstvo s slabo razvitim meščanstvom, ki v širokih kmečkih množicah nima prav nobene zaslombe; vse bogastvo tega meščanstva sestoji iz nekega meglenega liberalizma, siromašne karikature idej velike francoske revolucije, iz breznačelnosti in gnilega slogaštva; s tem slogaštvom skuša tudi za ceno politične zveze z gospodarsko mnogo močnejšim narodnim zatiralcem uveljavljati oblast v »dolini šentflorjanski«, oblast, za katero v ljudstvu ne stoji nihče, razen dela mestnega malomeščanstva, podeželskega izobraženstva in vaških oderuhov. Slovenski kmet predstavlja za te kapitalistične elemente

samo predmet njihove prvotne akumulacije, kar večje izkoriščajo avstrijske konservativne sile, ki se povezujejo s kmetom v znamenju boja proti kapitalizmu in liberalizmu. Te sile podpirajo kmečko združništvo, propagirajo »ločitev duhov« in z ostrim zoperstavljanjem »klerikalcev« in »liberalcev« že naprej unemogočajo ustvarjanje enotne bojne zveze slovenskega naroda proti vse močnejšemu prodiranju nemškega imperializma v letih 1908—1918. Šele krščansko-socialistično gibanje dr. Kreka z ene in socialna demokracija z druge strani sta v to zastrupljeno ozračje predvojnega slovenskega življenja prinesla nekaj svežine in privabila v svoje vrste najboljše sile slovenskega naroda. S tem pa že stopa v ospredje slovenski proletarijat, pa čeprav še nerazvit in izpostavljen ideološkemu vplivu obeh slovenskih meščanskih strank, liberalcev in klerikalcev.

V mestih bledi, brezvsebinski liberalizem in njegovi korumpirani nosilci, na vasi bojevito mračnjaštvo, sovražnik vsakega napredka, toda nesporni gospodar »slovenske kmečke duše« — v takih razmerah prihajajo slovenski pisatelji v dotiko z novimi smermi v svetovni literaturi tiste dobe, z naturalizmom in novoromantičnim simbolizmom. Že Mehring je, govoreč o naturalizmu, dejal: »Njegova zakonita hči je bila novoromantika. Ker naturalizem ni več mogel niti hotel prenašati kapitalistične resničnosti, hkrati pa tudi ni mogel odločno stopiti preko njenih meja, mu ni preostalo nič drugega, kakor da pobegne v carstvo sanj« (»Zur Literaturgeschichte«, II., str. 111). Kar je Mehring tu dejal o novoromantiki, velja v prvi vrsti za klasične dežele kapitalizma, kjer se je proletarijat že oblikoval kot razred, kjer je kot tvorec nove družbe predstavljal odločilno silo. Bežati od resničnosti v carstvo sanj je tu vsekakor pomenilo, bežati od te nove resničnosti, od proletariata, v dekadenco, v formalizem, v »rakev ob poti«, kakor poetično pravi Plamenac.

Na Slovenskem, v domovini zatiranega naroda, kjer eden od pogojev popolnega razvoja kapitalizma, ena od glavnih nalog meščansko demokratičnih revolucij — narodno zedinjenje in narodna neodvisnost — še ni bil izpolnjen; kjer se je tujcem posrečilo, da so s spretnim razdvajanjem narodnih sil zlomili hrbtnico osvobodilnemu gibanju slovenskega naroda; kjer novi hegemon v nacionalnem boju še ni predstavljal kake odločilnejše realne sile, v taki deželi je treba postavljati vprašanje malce drugače. V literaturi takega naroda, na katero brez dvoma vplivajo vodilne smeri svetovne literature, se vsebina in oblika teh smeri modificirata v skladu z družbeno strukturo tega naroda in v skladu z njenimi glavnimi razvojnimi težnjami. Nova romantika tudi tukaj predstavlja beg od resničnosti, beg v carstvo sanj. Toda to carstvo sanj ni carstvo dekadentskih gorostasnosti, brezvsebinskega formalizma, marveč slutnja boljše bodočnosti. Slovenska »moderna«, to je novoromantika, po eni strani vsebuje nacionalne osvobodilne težnje, kar jo približuje motivom romantikov iz prve polovice 19. stoletja, po drugi strani pa se v njej odražajo težnje, ki so v velikem svetu sebi in vsemu človeštvu že odločno krčile pot v boljšo bodočnost. Druga stran je zlasti močna pri obeh najboljših predstavnikih slovenske »moderne«, pri Zupančiču in pri Cankarju, ki se je povzpел do zavesti, da je usoda slovenskega naroda ozko povezana z bojem delavskega razreda. V svojih realističnih delih Cankar dostikrat riše posamezne predstavnike teh teženj, idejo samo, svoje najgloblje spoznanje, ki tvori vrhunec socialistične misli v predvojni Sloveniji, pa Cankar posebej v svojih simboličnih podobah.

Kot simbolist nima Cankar nič skupnega s formalistično dekadenco, ne izmišlja si novih oblik, zakaj te oblike najde v tisti veliki zakladnici, o kateri je govoril Gorki, poudarjajoč njen pomen za novi realizem, namreč v folklori, v legendah, narodnih pripovedkah in pesmih. Njegove personifikacije borečih se razredov in teženj, v katerih zmago veruje, so podobe junakov, ki jih je v stoletjih fevdalnega tlačanstva ustvarila ljudska domišljija in ki še danes žive v ljudstvu (Kurent, Peter Klepec, Kralj Matjaž itd.). Človek se mora kratkoma malo smejati, ko bere vse modrosti, s katerimi Plamenec glosira posamezne Cankarjeve simbolične slike. Tako je zanj npr. »Peter Klepec« mistika, krščanska etika, Alderjeva individualna psihologija in vse to celo »v službi močnejših«, medtem ko je Cankar tu uporabil zelo star motiv iz slovenske folklore in z njim simboliziral slovenski narod ter njegovo usodo. Z individualno psihologijo pa ima »Peter Klepec« ravno toliko posla kakor Plemenčev članek z dialektičnim materializmom.

Še zabavnejši je primer s »Hlapcem Jernejem«. Tu se Plamenčevo pojmovanje »Hlapca Jerneja« že popolnoma sklada s pojmovanjem učenih Cankarjevih tolmačev iz Ljubljane. Popolnoma simbolično podobo izpreminjajo v realno postavo in ob njej merijo Cankarjevo zvestobo načelom Marxove ekonomske teorije, in sicer Marxove teorije v njihovi lastni, povsem izvirni prireditvi. Pokojni Ivan Prijatelj je napisal o »Hlapcu Jerneju« tele besede: »Tudi ta umotvor nima svojega težišča v realnem hlapčevem romanju od župana do cesarja, ki je bilo našim *topovidnim kritikom* (podčrtal jaz. — A. P.) tako po velji, ampak v alegorični višini, v harmoniji sfer, pojoči o dobi, ko bo imel delavec svoj delež na svojem delu, o dobi, ki nam je danes tako otipljivo blizu...« (gl. Cankarjev zbornik, str. 24).

Toda čeprav je Cankar v »Hlapcu Jerneju« boj delovnega ljudstva simboliziral, tudi tu ni motiva brez nadaljnjega konstruiral v svoji glavi. V dobi, ko so delovne množice Avstrije vzvalovile v boju za splošno volilno pravico in zakonsko zavarovanje delavca in delovnega kmeta, je Cankar šel in poiskal motiv v tragedijah, ki jih je na vasi dejansko povzročilo prodiranje kapitalističnega načina življenja in mišljenja v partiarhalne odnošaje med gospodarji in hlapci.

Od te kratke analize slovenske resničnosti v Cankarjevi dobi lahko preidemo na drugi del Plamenčeve kritike, ki bi ga na kratko takole povzeli: Cankar je nepoboljšljiv pesimist.

Cankarja predvsem ne smemo istovetiti z njegovimi pesimističnimi junaki. Časih, v trenutkih težkih duševnih kriz, ko se je umetnikov genij skupaj s svojim narodom znašel v navidez brezizhodnem položaju, takih položajev pa je bilo pri Slovencih žal precej, pri Cankarju zares srečamo pojave religioznega misticizma in globokega pesimizma. To pa se ni primerilo samo Cankarju. Elemente religioznega misticizma najdemo tudi pri Gorkem, zlasti v dobi po letu 1905., ko so pod vtisom poraza, ki ga je doživela prva ruska revolucija, in pod pritiskom Stolipinove reakcije mnogi skušali najti rešitev iz svojih duševnih kriz v tako imenovanem bogoiskateljstvu. Toda niti v svojih najstarejših vizijah, kakor je na primer ona »iz let strahote 1914—1917«, kjer vidi slovenski narod, ki kakor ogromen mrlič leži v grobu, ki sega od planin do morja (»Podobe iz sanj«), niti takrat ne izgubi vere v vstajenje naroda. Leta 1918. v »Očiščenju

in pomlajenju« sam kritizira svoje pesimistično razpoloženje ob začetku vojne, svoje podcenjevanje narodnih sil in narodne zavesti.

Junaki Cankarjevih realističnih del so dejansko večidel pesimistične figure. Ob tej priložnosti lahko omenimo odgovor, ki ga je nekoč dal Gogolj svojim čitateljem, ko so ga vprašali, zakaj v njegovih »Mrtvih dušah« ni niti ene simpatične figure: »Ne morem jih izsesati iz prsta.« Prav tako tudi Cankar, v okolici, v kakršno postavlja svojega Martina Kačurja, ni mogel najti in realistično orisati zavednega nosilca naprednih idealov, kakor jih danes pojmuje mo in kakršne bi Plamenac morda rad videl v slovenski resničnosti osemdesetih in devetdesetih let preteklega stoletja.

Kaj so Cankarjevi junaki, kaj je na priliko Martin Kačur, kaj je Jerman v »Hlapcih« itd.? To so tisti odvišni ljudje, »lišnije ljudi«, ki jih dostikrat srečamo pri Gorkem. To niso niti izjeme niti tragikomične figure, kakor trdi Plamenac, ko govori o »Martinu Kačurju«. To so povsem realne figure predvojne slovenske resničnosti, niti malo komične, zato pa toliko bolj tragične. Plamenac pravi: »Cankar zaman hoče, da bi bil njegov Kačur tip borca-idealista.« Če bi bil Plamenac »Martina Kačurja« malo bolj pazljivo prečital, bi se prepričal, da Cankar ni imel prav nobenega namena, predstaviti nam v Kačurju tip borca, narobe, Cankar Kačurju postavlja nasproti resnični tip borca, organizatorja vaških bajtarjev, kovača, ki pade z razbito lobanjo. In prav zato, ker so bile take figure v tisti resničnosti lahko le redke izjeme, ne pa tipični pojavi, postavlja Cankar to podobo globoko v ozadje. Iz ozadja ta podoba potem dominira nad dogajanjem prav do konca, dominira kot simbol kulturnega poslanstva delavstva v slovenskem narodu.

Popolnoma konkreten in pozitiven tip delavskega borca nam daje Cankar v svojem predavanju »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura«, ki ga je imel leta 1907., pred delavci v Trstu. Ker Plamenac, ki tako suvereno govori o Cankarju kot »desperadu iz Blatnega dola«, o tem predavanju najbrže ne ve nič. mu bomo citirali nekaj najbolj značilnih mest. »Ni še dolgo tega, kar sem spoznal človeka, ki živi med delavci že petnajst let. Ko je prišel mednje, so ljudje pljuvali nanj, gospod župnik sam se je toliko ponižal, da mu je pljunil v usta — stran, brezverec, antikrist! Ko je začel delavce poučevati, da jih je najprej šele privedel do spoznanja krivice, katere sužnji so, — ni dobil prostora v celem kraju, skrivati se je moral s svojimi prijatelji o mraku na kakem travniku ali na polju. Kamor se je prikazal, se je prikazalo brž tudi par žandarmov. In ni se zgodilo redkokdaj, da je premišljeval o svojem kulturnem delu med štirimi stenami ter živel na državne stroške. Tudi se mu je pripetilo, da je moral naskrivaj pobegniti iz domovine v svobodno Švico — seveda se je čez par mesecev povrnil ter nadaljeval svoje delo.« Ko vidi uspehe njegovega dela, pride Cankar, o katerem Plamenac trdi, da tava okrog brez smotra, do spoznanja: »... spoznal sem, kod vodi in kam drži edina pot do rešitve ljudstva iz tlačanstva, do rešitve kulture iz današnjega bankrota, do rešitve kulturnih delavcev iz sramotne brezposelnosti, iz zaničevanja in ponižanja. Edina pot je boj ljudstva, brezobzirni boj, dokler ne pade poslednja barikada, dokler ni dosežen poslednji cilj! Boj za popolno socialno in politično osvobojenje — zakaj brez socialne in politične svobode je nemogoča kulturna svoboda.« (Cankar, Zbrani spisi, XI. zv., str. 348—349). To vsekakor ni eden od tistih idealistov, ki se, — kakor Martin Kačur — bore z zanikrno slovensko resničnostjo, se potem

vendarle pomirijo z njo, propadajo in končajo v pijančevanju ali pa s samomom. To je Cankarjev resnični tip borca!

Po vsem tem zares precej čudno zveni, ko slišimo, kako Plamenac trdi: »Cankar ne verjame v človeka, ne verjame v življenje in ne verjame v napredek, razvoj, srečo človeštva... on je pesnik ponižanih, toda v sebi ne najde tolažbe zanje, marveč jih kratkomalo pomiluje, pretaka solze nad njihovo neusmiljeno usodo, ker ne verjame, da bi bilo moči kaj izpremeniti. Cankar se pasivno prilaguje danim možnostim...« In kaj pravi Cankar? Govorec o svojih pesimističnih motivih že leta 1902, pravi: »... pesimizem rode *razmere* — naj se te spremene, spremenil se bom jaz. In tudi s svojim pesimizmom, s svojo satiro morda malo pomagam, da se spremene.« Cankar je torej že tedaj postavil svoji umetnosti zelo konkreten namen: spremembo razmer. Kaj pa je to drugega, kakor tisto temeljno, kar po Engelsovem mnenju popolnoma ustreza nalogi romana s socialistično tendenco (prim. Engelsova pisma Mini Kautskyjevi in Margareti Harkness).

Dolga leta, ki jih je Cankar preživel v dunajskem delavskem okraju Ottakring, so ga privedla v delavsko gibanje. Stvari delavskega razreda je ostal zvest do smrti. Če bi bil Plamenac prečital »Belo krizantemo«, dalje že omenjeno Cankarjevo predavanje »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura«, skratka, če bi se bil Plamenac seznanil s Cankarjem malo bolj, kakor pa se dejansko je, potem bi se kmalu prepričal, da je Cankar prav dobro vedel, da je moči vse izpremeniti, vedel pa je tudi to, *kdo* lahko vse izpremeni. Ko bi bil Plamenac prečital »Kralja na Betajnovi«, »Hlapce«, in če bi se bil malce bolj poglobil v »Martina Kačurja«, ki ga tolikanj kritizira, potem Cankarju ne bi podtikal Le Bonove teorije o psihologiji množice, marveč bi videl, da je Cankar zelo natančno razlikoval razrede in razredne interese v množici.

Če bi bil Plamenac prečital vsaj nekatere Cankarjeve čisto avtobiografske stvari (»Kako sem postal socialist«), politične razprave in predavanja (»Slovinci in Jugoslovani«, »Slovenska kultura, vojna in delavstvo«, »Očiščenje in pomlajenje«), potem ne bi trdil, da se je Cankar boril proti materializmu, ko pa Cankar tega ni *nikoli* delal. Potem bi morda pri njem, v njegovi avtobiografski črtici »Kako sem postal socialist«, kjer pripoveduje, kako se je prvokrat srečal s socialnimi demokrati, našel takle stavek: »Prav kmalu pa sem tudi občutil, kar sem še krepkeje občutil pozneje, *ko sem bral znanstvene knjige o socializmu* (podčrtal jaz — A. P.): da ne berem novega, tujega evangelija, temveč da sem bil vse to spoznanje že ob mukah in dvomih sam v sebi doživel; ter da sta mi znanost in zgodovina *le do dobrega dokazali*, kar mi je bilo povedalo življenje samo.«

Plamenac pravi: »Cankar — marksist! Onemimo, ne moremo verjeti.« Zdaj bi na temelju vsega, kar smo dejali, zares lahko odgovorili na to vprašanje — čeprav Plamenca s tem iznova spravljamo v nevarnost, da bo onemel.

Če v marksistu gledamo človeka, ki sprejema Marxovo teorijo razrednega boja in posledice, ki iz nje izhajajo; človeka, ki se bori za uresničenje teh posledic; če v marksistu ne gledamo ozkosrčnega talmudista, potem je bil Cankar marksist, ki je med svojimi slovenskimi sodobniki najgloblje dojel duh marksizma in v tem duhu reševal mnoge probleme, ki avstrijski socialni demokraciji še zdaleč niso bili povsem jasni.

Kot umetnik Cankar v kulturnem ustvarjanju ni gledal ozkega problema znanosti, literature in umetnosti. Zanj so bili to le vnanji izrazi notranje kulture, ki obsega vse manifestacije človeškega življenja, od navad do oblik delovne organizacije. V že citiranem predavanju »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura« takole obeležuje bistvo proletarske kulture (čeprav je ni nikoli s tem imenom imenoval): »Vse, kar so delali in kar so ustvarili, vse, za kar so trpeli in umrli naši delavci — od Trubarja in Dalmatina, od Matije Gubca in puntarskih kmetov — do Prešerna in Ketteja in do vseh tistih, ki trpe in delajo v sramotepolni sedanosti — vse tisto bo nekoč svobodna last svobodnega ljudstva!« Govoreč o proletarski kulturi je leta 1919. drug mislec izrekel isto misel z besedami: »Proletarska kultura mora tvoriti zakoniti razvoj tistih zalog znanja, ki jih je človeštvo nakopičilo pod jarmom kapitalistične družbe, fevdalne družbe, birokratske družbe.«

Drug problem velike važnosti, ki ga je Cankar reševal pravilneje od katerega koli avstromarksista in pristaša Bauer-Rennerjeve zamisli »kulturne avtonomije« avstrijskih narodov, ki je objektivno pomenila neposredno podpiranje nemške hegemonije v Avstriji, je bilo vprašanje razmerja delavskega razreda do osvobodilnih bojev nenemških narodov Avstrije. To vprašanje se je najostreje postavljalo v letih 1917—1918, ko so zatirani narodi Avstrije stresali tujčev jarem in ko je bilo treba določiti politiko delavskega razreda v vsenarodnem gibanju.

V predavanju »Očiščenje in pomlajenje«, ki ga je imel leta 1918., to se pravi, nekoliko mesecev pred svojo smrtjo, je Cankar sijajno analiziral politiko predvojne avstrijske socialne demokracije ter ostro kritiziral nacionalni nihilizem slovenskih sindikalnih voditeljev. Obsojajoč psevdorevolucionarno, v bistvu pa oportunistično politiko »čistega proletarskega internacionalizma«, ki jo je zastopal kasnejši minister v meščanski koalicijski vladi, Anton Kristan, in ki je zahtevala od proletariata, naj v vsenarodnem gibanju 1917—1918 pasivno stoji ob strani, je Cankar dejal: »Temeljna načela socializma in zadnji cilji njegovi so last vseh narodov; toda pota, ki vodijo do teh ciljev, si more začrtati le vsak narod zase, po svoji osebnosti, po svojih domačih gospodarskih, političnih in kulturnih razmerah...« Ko ga je Kristan zato napadel, mu je odgovoril: »Nihče mi ne more in ne sme očitati, da sem žalil slovenski proletariat, ker sem mu bil prisodil najvišje in najčastnejše mesto v tem odločilnem boju za osvobojenje narodov izpod tujih jarmov.«

Če bi se bilo tedaj slovensko delavsko gibanje dvignilo do Cankarjevega pojmovanja narodnega vprašanja, potem bi predstraža slovenskega proletariata odigrala drugačno vlogo v boju slovenskega naroda za narodno enakopravnost in svobodo. Če danes pogledamo nazaj, na prva povojna leta, ko je vpliv meščanstva na široke slovenske množice očitno padal, ko so te množice iskale novega političnega voditelja, novega hegemona v občenarodnem gibanju proti nacionalnemu zatiranju, potem šele lahko precenimo posledice »delavske« politike oportunističnega capljanja na repu »jugoslovanskega« meščanstva in ultralevičarskega nihilizma v nacionalnem vprašanju, kar je oboje moči reducirati na eno in isto: delavska stranka je še naprej ostala »mrtva veja na drevesu naroda«, kakor je Cankar v »Očiščenju in pomlajenju« označil socialno demokratično politiko zapiranja v krajevne sindikalne organizacije.

Politika, ki jo je na Slovenskem prvi zastopal Ivan Cankar, danes zmaguje v slovenskem delavskem gibanju in slovenski proletariati se danes bolj ko kdaj zaveda, da Cankar pripada njemu. Vsako drugačno stališče v vprašanju Ivana Cankarja in njegove vloge v slovenskem delavskem gibanju lahko nastane samo daleč od resničnosti, v glavah dogmatikov in doktrinarjev.

(Sodobnost 1939. Podpis: A. Poljanec)

ZA PRAVILEN ODNOS DO NAŠE KULTURNE DEDIŠČINE

V svojem govoru o slovenskem ljudstvu in slovenski kulturi, ki ga je govoril tržaškimi delavcem, je naš veliki Cankar dejal, da bo prišel dan, ko bo vse, kar so delali in za kar so trpeli naši kulturni velikani v preteklosti, postalo last svobodnega ljudstva.

Ta dan prihaja. Naše pokolenje ga ustvarja s svojo herojsko borbo, ki ji ni primere v zgodovini slovenstva. In prav naše pokolenje v svoji strastni ljubezni do svobode in do napredka pričinja prav spoznavati vso blagorodnost misli in vso veličino duha, ki sta našemu Prešernu narekovali njegovo »Zdravljico«, vso samozavestno vero v slovenskega človeka, iz katere je rastel Levstikov »Martin Krpan«, vso globoko predanost slovenskemu delovnemu ljudstvu in slovenski narodni stvari, ki je iz Cankarja napravila našega največjega narodnega vidca, čigar beseda je prva opredelila glavno silo in nakazala pravec našemu slovenskemu nacionalnemu gibanju.

Menda nikjer na svetu niso kulturni velikani tako malo ustvarjali za svojo sodobnost, ki ni mogla doumeti, kam sega njihova napredna misel, in tako veliko za bodočnost svojega naroda kakor prav pri nas, pri Slovencih. V borbi s plitvostjo, nizkotnostjo in sramoto svojega časa so v slovenskem narodu slutili sile, ki se bodo razvile in ustvarjale lepše in častnejše dni. Menda nikdar še nismo tako močno občutili, da so Prešeren, Levstik, Jenko, Murn, Kette in Cankar ustvarjali za nas, da so svoje delo nam izročili kot oporoko. Orožje slovenskega partizana izpolnjuje to oporoko v zaključnih bitkah, ki jih naš narod bije s svojimi zatiralci.

Cankar je slovenske kmečke puntarje iz 16. stoletja označil za prve slovenske kulturne delavce, ki so se v svojem boju za zemljo in svobodo borili tudi za slovensko kulturo. Slovenski partizan ta stoletja trajajoči boj za slovensko kulturo približuje zmagovitemu koncu.

Velika dediščina, ki so nam jo zapustili slovenski glasniki napredka in narodne svobode, je naša, pripada borečemu se slovenskemu ljudstvu in nihče nam te dediščine ne more vzeti.

Naše ljudstvo in naša vojska sta to resnico doumela. O tem nam priča naravnost pobožno spoštovanje, ki ga opazimo pri naših ljudeh, pri naših vojakih, kadar pogovor nanese na duhovne prednike našega slovenskega osvobodilnega boja. Naše junaške brigade nosijo imena naših kulturnih velikanov, katerih duh spremlja slovenske borbe v vseh težkih preizkušnjah in v vseh slavnih dejanjih. Naši delavci na terenu in v vojski ne pozabijo na noben dan, ki je zvezan s spominom na katerega od tistih, ki so v preteklosti delali in trpeli za resnično svobodo in za pravi napredek slovenskega naroda.

Toda napak bi bilo, če bi mislili, da so vsi in povsod razumeli to tesno povezanost med snovanjem naših narodnih genijev iz preteklosti in našo narodnoosvobodilno borbo. V vojski in na terenu včasih naletiš na ljudi, ki tudi kulturno »ustvarjajo«, prevzemajo ali pa dobijo funkcijo kulturnika, prirejajo slabe mitinge, na katerih so pretežno na sporedu njihova lastna »dela«. In če koga od njih vprašaš, ali ne bi kazalo sem ter tja tudi kaj iz Prešerna, Levstika, Jenka ali iz kakega drugega slovenskega klasika postaviti na spored, ti samozavestno odgovori, da so to zastarele, če že ne kar reakcionarne stvari. Čas da zahteva novih stvari in pod temi »novimi« stvarmi navadno razume svoje proizvode, v katerih ni ne duha in ne talenta. Proizvode slovenske ljudske tvornosti, narodne pesmi in druge bisere naše folklore ocenjuje ozkosrčno in se pri tem včasih celo sklicuje na marksizem-leninizem, o katerem razen imena tudi ne ve dosti več. Na prvem mitingu, ki ga priredi pa slišiš bojevite pesmi na napev kakega pošvedranega nemškega šlagerja. Vsi ti ljudje močno spominjajo na tiste »pisatelje« žalostnega spomina, ki so časih v imenu »proletarske kulture« preklinjali vse, kar je bilo pred njimi v kulturi ustvarjenega, to pa predvsem zato, ker je visoka kvaliteta te kulturne dediščine izenačila z ničlo brez kvaliteto spolzkost in plitvost njihovih lastnih del.

Ne moremo reči, da bi bilo takih nezdravih pojavov na terenu in v vojski veliko, toda vsekakor so in dokler so, se je treba proti njim kar najodločneje boriti. Kako se bomo proti takim pojavom najuspešneje borili? Če bomo na terenu in v vojski iskali, našli in dvigali resnične talente iz ljudstva, ki svojo talentiranost praviloma izpričujejo tudi s pravilnim odnosom do vsega, kar je bilo v preteklosti lepega in velikega ustvarjenega, ki gradijo iz kulturne dediščine naroda, si jo jemljejo za vzor. Takim talentom pristoja, takim talentom moč in pouk, zanje je treba prirejati umetniške tečaje, razvijati njihovo samodejavnost, njihovo tvorno silo. Tako bomo najzanesljiveje odstranili vse, kar se nezdravega vriva v kulturno tvornost naše velike dobe. Prav v tem je tista važna naloga, ki stoji pred našimi kulturnimi delavci v vojski in na terenu v tehle dneh velikega narodnega tekmovanja, katero je ob tretji obletnici obstoja Osvobodilne fronte razpisal IOOF. Tekmovati v kulturnem ustvarjanju, to poleg drugega pomeni iskati in dvigati nove talente, omogočiti jim uveljavljenje, širiti našo kulturno dediščino, ki so jo nam pretekla pokolenja zapustila v naši folklori, se pravi, v narodnih pesmih in pripovedkah, ki so nam jo ustvarjali slovenski velikani duha, razvijali to kulturno dediščino naprej, graditi na njej.

Kadar opredeljujemo svoj odnos do naše narodne kulturne dediščine, ne smemo pozabiti na besede, ki jih je nesmrtni Lenin izrekel o kulturi socialistične epohe. Nova kultura mora biti po Leninovih besedah *zakoniti dedič vsega resnično lepega in velikega, kar so kulturni delavci preteklosti ustvarjali pod težkimi pogoji duhovnega zatiranja in materialnega izkoriščanja.*

(Ljudska pravica 1944)

Vse od začetka 20. stoletja sem, zlasti pa pri večini sodobnih buržoaznih sociologov lahko ugotovimo, da gredo njihova prizadevanja v smeri kar najstrožje razmejitve med sociologijo kot družbeno *znanostjo* in družbeno *filozofijo*. V tem prizadevanju skušajo potegniti ostro ločnico tudi nasproti svojim predhodnikom, nasproti sociologom 19. stoletja. Očitajo jim, da so bili vendarle še zmerom in predvsem družbeni filozofi in šele potem znanstveniki, medtem ko naj bi bila za sociologijo 20. stoletja značilna čista znanstvenost, stroga empiričnost in aktualnost, boj proti sleherni filozofski špekulaciji in vobče proti slehernim »predvzetim« idejam in nazorom.

Taka in podobna prizadevanja med sodobnimi buržoaznimi sociologi so tudi pri nas našla svoj odmev, in sicer pri teoretičnih delavcih, ki skušajo razmejiti področja »sociologije« kot najsplošnejše posebne družbene vede ter historičnega materializma kot zgolj filozofije družbenih ved.

Prav ta okolnost mi je dala pobudo za pričujočo razpravo. V njej hočem opozoriti predvsem na tri stvari: *prvič* na to, da težnje sodobnih sociologov po tako imenovani čisti znanstvenosti in objektivnosti niso nove, marveč so značilne za vso buržoazno sociologijo od Augusta Comta sem; *drugič* na to, da so sodobni sociologi dejansko vse prej ko prosti »predvzetih« filozofskih idej in nazorov; in *tretjič* bom skušal na kratko utemeljiti svoje mnenje o razmerju med sodobno občo sociologijo in historičnim materializmom.

I

Znano je, da za včeta sodobne sociologije velja *Auguste Comte*, ki je več ko polovico svojega obsežnega dela »Cours de Philosophie Positive« posvetil utemeljevanju nove posebne vede, socialne fizike. Ta veda, ki jo je kasneje sam imenoval sociologijo, naj bi izpopolnila veliko vrzel v dotedanem sistemu posebnih ved, ki so ga tvorile matematika, astronomija, fizika, kemija in fiziologija. Z drugimi besedami, *Auguste Comte* je hotel znanosti odpreti tudi tisto področje, ki je bilo dotlej skoraj izključno pridržano filozofiji, področje družbenega dogajanja. Hotel je ustvariti *objektivno* znanost o družbi, katere predstavniki bi se, kakor je sam dejal, povsem posvetili teoretičnem raziskovanju in pri tem odvrgli vse praktične ozire. To se mu sicer ni posrečilo, pač pa je utemeljil novo šolo v filozofiji, ki je postala znana pod imenom *pozitivistične* šole in ki je imela nedvomno dokajšnji vpliv na razvoj družbenih ved v 19. in 20. stoletju.

Comtu so kasneje očitali, da njegove misli niso izvirne. Tako je že Engels opomnil, da je Comte svoje enciklopedične klasifikacije kratko malo prepisal od velikega socialista-utopista *Saint-Simona*. Kasneje so tudi mnogi buržoazni sociologi, med njimi *Durkheim*, *Barth*, *Oppenheimer* in drugi, pričeli Comtu izpodbijati prvenstvo v pogledu sociologije in ga pripisovali njegovemu učitelju *Saint-Simonu*, ki ga je učenec, kakor pripominja *Oppenheimer*, tako grdo zatajil.

Nobenega dvoma ni, da je imel *Claude Henri de Saint-Simon* velik vpliv ne le na Comta, marveč tudi na vse francosko zgodovino pisje tako imenovane ga restavracijskega razdobja in da po vsej pravici velja za enega izmed predhodnikov znanstvenega socializma. Kar zadeva izvirnost in globino misli, gre

prednost vsekakor Saint-Simonu in ne Comtu. Toda le-temu vsekakor pripada prvenstvo v utemeljevanju *buržoazne* sociologije, ki je nakazal smer in ji že sam dal glavna obeležja, katera je v bistvu ohranila do današnjega dneva. Ta obeležja so predvsem spoznavnoteoretični agnosticizem, empirizem in elektricizem.

Comte sicer priznava, da v prirodnem in družbenem dogajanju vlada neka zakonitost, vendar izrecno poudarja, da ni njegov namen raziskovati gibal družbenega dogajanja, vzrokov, ki pojave porajajo, marveč zgolj vestno razčlenjevati okolnosti, v katerih pojavi nastajajo ter jih povezovati po zaporednosti in podobnosti. Družbene okoliščine, ki so rodile njegovo sociologijo, obeležuje Comte sam s temile besedami: »Glavna napaka naše družbene situacije je v tem, da so ideje reda in ideje napredka dandanes povsem ločene in so videti nujno nasprotni. Odkar v zadnjem polstoletju revolucionarna kriza sodobnih družb odkriva svoj pravi značaj, je bil zmerom globoko nazadnjaški duh tistih, ki je usmerjal vsa velika prizadevanja v prid redu, in vse glavne napore v prid napredku so zmerom vodile radikalno anarhične doktrine... Tak je začarani krog, iz katerega se sodobna družba zaman izvija in ki ne pozna drugega izhoda kakor vsestransko zmago doktrine, ki je v enaki meri napredna in hierarhična.«

Zaradi takih in podobnih postavk Comtov pozitivizem v naslednjih desetletjih postane in do danes v glavnem ostane najustreznejša filozofska podlaga buržoaznega liberalizma. V Comtovem času je njegova misel, vzeta v celoti, odražala idejno-politične obrate tedanje francoske buržoazije, ki se je tedaj uveljavljala v boju proti restavracijskim težnjam fevdalne reakcije in proti prvim zavestnejšim političnim nastopom delavskega razreda, pripravljena, da v primeru potrebe sprejme politično jerobstvo pustolovcev, kakršen je bil Louis Bonaparte. *Napredek* kot zgolj *kvantitativni* razvoj družbenih odnosov v okviru obstoječega reda, kot razvoj, ki ne pozna nobenih *bistvenih* preobrazb in nobenih revolucionarnih preskokov v kvalitativno nova družbena stanja — to je globlji smisel Comtovega pozitivizma in evolucionizma. V smislu take »objektivne« znanosti je Comte označeval kot dogmatizem in revolucionarno metafiziko vse napredne nazore, ki se niso ujemali z njegovimi. Tudi v tem pogledu je bil samo predhodnik sodobne buržoazne sociologije.

Za Comtom sta pozitivizem in evolucionizem dalje razvijala Angleža J. St. Mill in Herbert Spencer, ki sta hkrati zadnja med buržoaznimi misleci skušala ustvariti enovite, v sebi zaključene družbeno-filozofske sisteme. V zgodovini sociologije se za njima pričinja doba socioloških teorij, ki jih Sorokin imenuje »enostranske teorije«, Bouthoul pa »sociologije faktorjev« in ki večidel že tvorijo reakcijo buržoazne sociologije na historični materializem.

Čeprav se je historični materializem pričel oblikovati kasneje ko Comtova sociologija, vendar ni moči reči, da se je kakor koli naslanjal nanjo. Nasprotno, historični materializem je nastal vstran od Comtovih nauk in se je razvijal v ostrem boju z njihovimi privrženci v sociologiji in politični ekonomiji.

Comte ni mogel ustvariti znanstvene teorije in metodologije družbenih ved, ker se je naprej odrekal slehernemu raziskovanju notranjih gibal družbenega razvoja in se omejil na povsem empirično ugotavljanje in primerjanje vnanjih pojavov. Sprejel je kratko malo tedaj veljavno mnenje, da »zgodovino družbe pogaja zgodovina človeškega duha«. To pa kajpak ni bilo nobeno odkritje, marveč zgolj ponavljanje idealističnih postavk, ki jih srečamo pri njegovih pred-

hodnikov in v katere je konec koncev moči zgostiti tudi vse osnovne postavke kasnejše sociologije.

Dejansko novo je bilo za tisti čas *Marxovo* odkritje osnovnega zakona, po katerem se giblje zgodovina. Engels po pravici primerja njegov pomen s pomenom, kakršnega ima za naravoslovje zakon o pretvarjanju energije. Po zakonu, ki ga je odkril Marx, so »vsi zgodovinski boji, najsi potekajo na političnem, religioznem, filozofskem ali kakršnem koli ideološkem področju, dejansko vedno le bolj ali manj jasen izraz bojev med družbenimi razredi«, razredi in vsako drugo družbeno razčlenjevanje pa so izraz produkcijskih odnosov, v katere stopajo ljudje v družbeni produkciji svojega življenja in ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil.

Povsem jasno je, da to odkritje, ki smo ga skušali na kratko povzeti z Marxovimi in Engelsovimi besedami, prav tako kakor nobeno drugo znanstveno odkritje ni bilo zgolj stvar Marxovega ustvarjalnega navdiha, marveč ga je pripravljaval ves razvoj filozofske in družbenoekonomske misli v 18. in v prvi polovici 19. stoletja. V tej misli se je odsvitalo dogajanje, ki je prav v Marxovem času in pred njegovimi očmi doseglo svoje sila pomembne zaplete in razplete. Pomislimo samo na dobo od 1830 do 1849, ki je odkrivala povsem nove zgodovinske težnje in njihove konkretne družbene nosilce. Široko razgledanemu in pronicljivemu umu, kakršen je bil Marxov in Engelsov, umu dveh ljudi, ki sta bila hkrati v vso strastjo vdana stvari človeškega napredka, je to dogajanje razodelo svoja najgloblja gibalna in zakonitosti.

Če se omejimo predvsem na družbeno misel 18. in 19. stoletja in če ne upoštevamo genialnih prebliskov historično materialistične misli, na katere naletimo v družboslovnem razpravljanju starejših mislecev, od eleatov preko Aristotela do predstavnikov renesančnih pravnopolitičnih teorij in do Spinoze, tedaj lahko govorimo o treh virih historičnega materializma.

Njegov prvi vir je nemška klasična filozofija, predvsem Heglova filozofija zgodovine, kakor tudi neštete pripombe in primeri, s katerimi je Hegel ponazarjal posamezne postavke v svojih glavnih delih »Phänomenologie des Geistes« in »Wissenschaft der Logik« in kjer je veliki nemški filozof-idealist prišel do povsem historično materialističnih zaključkov. Zlasti pomembno je bilo Heglovo pojmovanje zgodovinskih pojavov kot notranje povezanih izrazov enotnega procesa, ki se odvija po dialektičnih razvojnih zakonih. Engels je to veličastno pojmovanje zgodovine imenoval neposredno teoretično predpostavko za nastanek novega materialističnega nazora.

Drugi vir historičnega materializma predstavlja francoska materialistična filozofija in družbenopolitična misel 18. in začetka 19. stoletja. Tu gre najprej za francoske enciklopediste in materialiste, ki so navzlic svojemu v bistvu idealističnemu pojmovanju družbenih gibalnih sil nenehoma poudarjali pomen družbenega okolja za človekov razvoj. Tu gre dalje za socialiste-utopiste Saint-Simona, Fouriera in druge, ki so bili nazorsko najtesneje povezani s francoskim materializmom 18. stoletja in ki jim predvsem pripada zasluga za odkritje razrednega boja. Tu gre končno za zgodovinarje restavracijskega razdobja, za Saint-Simonovega učenca Thierryja, za Migneta, Guizota in druge, ki so prvi proučevali svoj predmet z vidikov razrednega boja med fevdalnim plemstvom in buržoazijo.

Tretji vir historičnega materializma tvorijo nauki angleških ekonomistov 17., 18. in začetka 19. stoletja, predvsem njihova delovna teorija vrednosti, ki so jo progresivno razvijali W. Petty, A. Smith in D. Ricardo. S kritičnim pro-

učevanjem te teorije in konkretnega družbenoekonomskega življenja v Angliji, tedaj najnaprednejši kapitalistični deželi, sta Marx in Engels do kraja utrdila svoja dognanja o glavnih gibalih človeške zgodovine, ki so dobila svoj najbolj dokumentirani, najtehtnejši izraz v Marxovem življenjskem delu »Kapital«.

Da je *doba sama* postavila tedanji znanstveni misli zgodovinsko odkritje osnovnih gibal družbenega dogajanja kot neposredno nalogo, o tem pričajo mnogi poizkusi, ki so šli v tem pravcu, zlasti pa to, da sta Marx in Engels, pričeni svoje delo neodvisno drug od drugega, prišla do skupnih zaključkov, ki so ju tudi osebno zbližali. Poleg tega so omembe vredni napor samouka Jožefa Dietzgena, ki je v marsičem sam prišel do istih dognanj kakor oba utemeljitelja znanstvenega socializma. Kar zadeva Comta, je treba reči, da je njegova misel delala v povsem drugem pravcu in ni prispevala ter kot zgolj blede odsev Saint-Simonovih idej tudi ni mogla prispevati k razvoju historičnega materializma. Marx je Comta bolj cenil kot matematika in fizika, dosti manj pa kot družbenega filozofa: kot le-tak se mu je v primeri s Heglom zdel docela neboljen.

Ne želim se spuščati globlje v obravnavanje historičnega materializma in njegovih osnovnih postavk, ker sem okvir svoje razprave že tako verjetno nekoliko prekoračil. Iz vsega rečenega bi izvedel samo nekaj zaključkov, ki se mi zde za razumevanje celote važni.

V nasprotju s pozitivistično filozofijo in sociologijo je Marx na temelju zgodovinskih dejstev iz preteklosti in na temelju vsega družbenega dogajanja v svojem času dognal, da napredka ne gre pojmovati zgolj v smislu kvantitativnega razvijanja družbenih odnosov v okviru obstoječega reda, marveč kot razvoj, ki pozna tudi *bistvene* preobrazbe in revolucionarne preskoke v kvalitativno nova družbena stanja; da se v zgodovini razredne družbe po notranjih zakonih razvoja vrste druga za drugo različne družbenoekonomske formacije z različnimi razredi, katerih boj daje tem formacijam svoj pečat. Taka dialektična usmerjenost obeh utemeljiteljev historičnega materializma je s svojimi pozitivnimi znanstvenimi rezultati morala neogibno postati predvsem stvar tistih sil, ki so se v Marxovem času pričele *objektivno* uveljavljati kot glasniki in nosilci bodočih bistvenih preobrazb in revolucionarnih preskokov v nova družbena stanja. Te sile, se pravi, delavski razred, proletariat, so v tistem času z vsem svojim dejanjem in nehanjem navdihovale delo takih napredno kritičnih duhov, kakršna sta bila Marx in Engels. Temeljita znanstvenost se je v njih neogibno združila z zavestno politično dejavnostjo, kakršno so terjala njuna znanstvena dognanja. Marx je, kakor to nekje poudarja Lenin, videl neposredno nalogo družbene vede v tem, da zna objektivno pokazati družbeni boj svojega časa kot proizvod določenega sistema produkcijskih odnosov, da zna doumeti nujnost tega boja, njegovo vsebino, tok in razvojne pogoje...

Historični materializem potemtakem ni le *teorija družbenega razvoja*, ne tvori le »prolegomena za sleherni nauk o človeški družbi, ki hoče veljati za znanost«, kakor pravi Plehanov, ni le *metoda znanstvenega raziskovanja družbenih pojavov*, marveč je od vsega začetka bil in se je razvijal hkrati tudi kot *napotilo za politično akcijo* naprednih družbenih sil. Prav v tej enotnosti teorije, metode in napotila je vir njegove spoznavne moči, hkrati pa je bil prav zato že od kraja nesprejemljiv za vse uradno buržoazno družboslovje.

Bilo bi kajpak napak, če bi buržoaznim sociologom verjeli na besedo, kadar pravijo, da jim je historični materializem nesprejemljiv predvsem zato, ker vpleta znanost v politiko. Vsa družbena misel od Platona in Aristotela sem je

dejansko služila reševanju aktualnih družbenopolitičnih vprašanj. Comte je bil na primer prepričan, da je njegov sociološki sistem edino sredstvo, ki bo lahko odpravilo intelektualno anarhijo kot povzročitelja vseh političnih in moralnih kriz tistega časa. Max Weber, eden izmed najuglednejših predstavnikov novejše nemške sociologije, je zahteval razdružitev sociologije in politike zaradi njune kar najtesnejše združitve. Sociologija naj bo po njegovem mnenju ločena od politike, da bi lahko raziskovala družbeno stvarnost neodvisno od teženj in želja, brez izrekanja moralnih sodb; rezultati objektivnega raziskovanja pa naj sociologijo združijo s politiko, naj služijo določeni politični akciji. Utemeljitelj sodobne ameriške sociometrije J. L. Moreno poudarja, da hoče s svojim naukom doseči socialno revolucijo v mikroskopskem merilu. Itd., itd.

Če je historični materializem za uradno buržoazno sociologijo nesprejemljiv, tedaj ne zato, ker so njegovi predstavniki zavzeti za konkretno družbenopolitično dogajanje, marveč zaradi njihove povezanosti z *naprednimi* silami sodobne družbe, se predvsem pravi, s proletariatom.

II

Pojav delavskega razreda v areni političnih bojov in vse večje poglobljanje družbenih nasprotij v kapitalizmu nista imela za posledico zgolj nastanek in razvoj historičnega materializma, marveč sta hkrati močno vplivala na preusmeritev vse buržoazne filozofije in sociologije, kar danes priznavajo tudi sociologi-nemarksisti. Tako francoski sociolog Georges Gurvitch poudarja, da poraz pariške komune in upostavitev tretje republike sovpadata s prvimi naporji sociologije, da bi prekinila vse zveze s filozofijo zgodovine, kar se ji je po njegovem mnenju posrečilo šele dandanes. Izraze take zveze s filozofijo zgodovine vidi Gurvitch v iskanju družbenih zakonitosti, se pravi, v zgodovinskem determinizmu, v ideji napredka, v precenjevanju pomena družbenih »faktorjev« za razvoj posameznika itd.

Za sociologijo ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja je dejansko značilno vse večje naglašanje njene samostojnosti nasproti filozofiji. Emil Durkheim, eden izmed najvidnejših sociologov tega razdobja, zahteva v svojih »Pravilih sociološke metode«, naj se sociologi ne spuščajo v velike hipoteze, ki razdvajajo metafizike, naj sociologija ne bo več niti pozitivistična, niti evolucionistična, niti spiritualistična, marveč kratko malo sociologija kot objektivna, nepristranska znanost, ki noče dejstev reformirati, marveč jih samo ugotavlja. Sociologija je zgolj veda o družbenih dejstvih, ki pa po Durkheimu »izražajo določeno stanje kolektivne duše«. Kot taka naj nudi filozofski refleksiji zgolj surovi material, ne opredeljuje pa naj se za nobeno izmed takih refleksij. Enako stališče imajo tudi drugi vidnejši sociologi tega časa, naj omenimo le Ludwiga Gumplowicza, Vilfreda Pareto in utemeljitelja sodobne nemške formalistične sociologije Georga Simmla. Družbena veda se v tem času rada odmika od problemov sedanjosti, raste zanimanje za etnologijo, za raziskovanje primitivnih plemen in njihovih družbenih ustanov, ki sta jih moderni kolonializem in imperializem odprla svetu in kjer sociologi skušajo odkriti prvotna gibala človekovega bivanja. Bogatih rezultatov tega raziskovanja ne gre podcenjevati. Materialistično pojmovanje zgodovine je dobilo z njimi nove praktične potrditve svoje pravilnosti in znanstvene premoči. Danes je povsem jasno, da osnovne zakonitosti družbenega razvoja, ki sta jih odkrila Marx in Engels, v polni meri veljajo tudi za tako imenovano praskupnost.

Dobršen del buržoaznih sociologov si je v tem času postavil za nalogo ovreči »enostranosti« historičnega materializma, ki da vse pojave družbenega življenja tolmači z učinkovanjem »ekonomskega faktorja«, ne upošteva pa drugih »faktorjev« zgodovinskega razvoja, zlasti ne duhovnih. Nastale so že omejnene »sociologije faktorjev«, ki so se razčlenjevale na najrazličnejše šole po tem, katerega od posameznih »faktorjev« so imele za prevladujočega. Tako smo dobili biološko, antropološko-rasno, socialno-darvinistično, tehnološko, ekonomsko, demografsko šolo, ki vse nazorsko bolj ali manj temelje na vulgarnem materializmu. Dalje imamo psihološko, spiritualistično in druge šole, ki so nazorsko vezane na novokantovski pozitivizem in na novoheglovske filozofije. Kot filozofske ekvivalente psihološke in spiritualistične šole v sociologiji polpreteklega in današnjega časa je treba navesti predvsem nazore Macha, Avenariususa, Rickerta, Vaihingerja in drugih. S tem so se v sociologiji utrdila vsa tista njena obeležja, ki smo jih našli že v zvezi s Comtom: spoznavnoteoretični agnosticizem, čisti empirizem in eklekticizem.

V svoji kritiki historičnega materializma sicer buržoazna sociologija ni bila zmerom tako omejena, kakor je bil, recimo, predstavnik naše predvojne uradne sociologije in socialne filozofije, ruski emigrant E. Spektorski, vendar pa je bila večidel daleč od objektivne kritike. V tem pogledu še danes velja, kar je zapisal Plehanov: »Tisto, kar kritiziraš, moraš razumeti. Kritizirati neko metodo znanstvenega raziskovanja pomeni določiti, koliko je z njo moči odkriti vzročne zveze med pojavi. To pa lahko določimo le s poizkusom, to je z uporabo te metode. Kritizirati historični materializem pomeni poizkusiti, koliko je moči Marxovo in Engelsovo metodo uporabiti pri proučevanju zgodovinskega gibanja človeštva. Samo na ta način je moči odkriti dobre in šibke strani te metode... Vešča uporaba te metode pa predpostavlja mnogo resnejšo znanstveno pripravo in dosti temeljitejše duševno delo kakor pa psevdokritično govoričenje o »enostranosti« marksizma.«

S kritiko buržoazne kritike historičnega materializma in s tem tudi s kritiko »sociologije« je v devetdesetih letih preteklega stoletja pričel že Engels, zlasti v znanih pismih K. Schmidtu, J. Blochu, H. Starkenburgu in Fr. Mehringu. V teh pismih zavrača očitek »enotnosti« marksizma in opozarja na to, da kritiki kratko malo ne razumejo dialektičnega razmerja med vzrokom in posledico, ki lahko s svoje strani vzvratno učinkuje na vzrok, razmerja med obćim, posebnim in posamičnim, med bistvenim in opredeljujoćim ter postranskim, slučajnim. V enem teh pisem, ki jih nekateri sodobni sociologi označujejo kot odstopanje od historičnega materializma, kakršnega so si v svoji domišljiji sami ustvarili, Engels priznava, da je Marxu in njemu šlo predvsem za najbistvenejše v njunem odkritju. Zategadelj sta v svojih delih »dajala in *moralna dajati* najvećji poudarek *izvajanju* političnih, pravnih in drugih ideoloških predstav ter s temi predstavami pogojene dejavnosti iz ekonomskih temeljnih dejstev«. Zato sta, kakor pravi Engels, zaradi vsebinske strani zanemarila formalno stran: *naćin*, kako take predstave nastajajo. Z drugimi besedami, premalo sta poudarjala medsebojno in vzvratno učinkovanje primarne in sekundarnih komponent družbenega življenja, medsebojno učinkovanje, katerega rezultat so zgodovinsko konkretna *družbena formacija* z vsjo svojo pravnopolitično in ideološko vrhno stavbo, *razredi* s svojo konkretno politično in idejno fiziognomijo, *posameznik* v svoji konkretni enkratnosti.

Neposredno pred Engelsovo smrtjo in po njej so se s kritiki historičnega materializma iz vrst buržoaznih sociologov spoprijeli tudi Mehring, Lenin in

Plehanov. Njihovi zadevni spisi pomenijo prve pomembne kritike »objektivizma« in eklektičnosti tedanje in sedanje buržoazne sociologije ter imajo njihove postavke še danes polno veljavnost.

Mehring je v svoji razpravi o historičnem materializmu, ki je leta 1893 izšla kot dodatek k prvi izdaji njegove »Legende o Lessingu« in ob kateri je Engels napisal Mehringu zgoraj omenjeno pismo, branil historični materializem pred sociologi Barthovega kova.

Tedaj štiriindvajsetletni Lenin je v spisu »Ekonomska vsebina narodništva in njegova kritika v knjigi g. Struveja« podčrtal bistveno razliko med historičnim materializmom in »objektivizmom« buržoaznih sociologov. Najpomembnejše v svojih izvajanjih je strnil v tele stavke: »Objektivist govori o nujnosti danega zgodovinskega procesa; materialist točno ugotavlja dano družbenoekonomsko formacijo in antagonistične odnose, ki jih poraja. Dokazujoč nujnost dane vrste dejstev je objektivist zmerom v nevarnosti, da zdrkne na stališče apologeta teh dejstev; materialist odkriva razredna protislovja in že s tem zavzema svoje stališče. Objektivist govori o ‚nepremagljivih zgodovinskih tendencah‘; materialist govori o razredu, ki ‚vodi‘ dani ekonomski red, izzivajoč pri drugih razredih določene oblike protiučinkovanja. Materialist je potemtakem z ene strani doslednejši ko objektivist, ker popolneje uveljavlja svoj objektivizem. Ne omejuje se na trditev, da je proces nujen, marveč pokaže, katera družbenoekonomska formacija temu procesu daje vsebino, kateri razred to nujnost opredeljuje... Z druge strani materializem takorekoč vključuje partijnost, ker pri vsakem ocenjevanju dogodkov zahteva, da se naravnost in odkrito postavimo na stališče določene družbene skupine.«

Ta Leninova opredelitev historičnega materializma je po mojem mnenju ena izmed najboljših opredelitev tega nauka kot teorije, metode in napotila za akcijo.

Eklektičnost »teorije faktorjev« je kritiziral Plehanov v vrsti svojih spisov. Plehanov meni, da so »faktorji« abstrakcije, ki nastanejo z odmišljanjem različnih pojavnih oblik, v katerih prihaja do izraza dejavnost družbenega človeka, in s pretvarjanjem teh oblik v posebne sile, od katerih vsaka naj bi bila enakopraven pogoj in vzrok te dejavnosti. Hkrati je Plehanov pokazal, da se v »teoriji faktorjev«, ki ima prav tako svoje poreklo že v Comtovem pozitivizmu, razodeva vse siromaštvo golega empirizma, ki vidi samo površino dogajanja ter ne zna ločiti med bistvenim in nebistvenim, med pomembnim in brezpomembnim v družbenem dogajanju.

Pod vplivom »teorije faktorjev« se je razvijala in se še razvija, se je razčlenjevala in se še razčlenjuje buržoazna sociologija vse do današnjega dneva. Vsako področje družbene dejavnosti, ki mu ustreza določena posebna družbena veda, je buržoazna sociologija raztrgala na kosce z ozirom na »faktorje« in »infrastrukture«, ki da človekovo dejavnost na tem ali onem področju pogajajo.

Vzemimo na primer vprašanje družbene zavesti, ki se manifestira na raznih področjih kulturnega ustvarjanja.

Historičnemu materialistu je vsebina človekove zavesti zmerom družbeno pogojena. V enem svojih zgodnejših spisov pravi Marx: »Zavest je že od kraja družben proizvod in bo to ostala, dokler bo kaj ljudi. Zavest je kajpak najprej zgolj zavest o najbližji čutni okolici in zavest omejene povezanosti z drugimi osebami ter stvarmi izven individua, ki se pričinja sebe zavedati; hkrati je to zavest o naravi, ki človeku spočetka stopi nasproti kot povsem tuja, vsemo-gočna in nedostopna sila.«

Buržoazna sociologija, ki silno rada meša prirojene in pridobljene sposobnosti za sprejemanje vtisov iz vnanjega sveta z vtisi samimi, je zmerom pripravljena sprejeti kot »faktorje« oblikovanja zavesti različne »infrakstrukture«, ki jih priporočajo modni psihologizirajoči filozofi kot zadnje vire človekovega dejanja in nehanja. Predvsem je zanjo značilno metafizično razdvajanje »psiholoških faktorjev« in »socioloških faktorjev«. Družbene pogojenosti zavesti ta sociologija ne pojmuje kot dialektično celoto običih, posebnih in posamičnih komponent, katerih rezultanta je zavest konkretnega individua; pojmuje jo v smislu durkhaimovskega, v bistvu novoheglovskega protipostavljanja »objektivnih« družbenih dejstev in »subjekta« z njegovo individualno psihologijo ter njenimi iracionalnimi prvini. Zato je to pojmovanje družbene pogojenosti zavesti ozko in izumetničeno, sholastično.

Vsaka posebna družbena veda je na ta način dobila svojo ustrezno »psihologijo« in »sociologijo«. Gosar na primer govori o »kulturni sociologiji«, ki naj razpravlja »o tem, kako je vse družabno življenje ljudi podvrženo vplivu najraznovrstnejših družabno kulturnih pojavov«, in o »sociologiji kulture«, ki naj razpravlja »o vplivu menjajočih se prilik družabnega življenja na vse vrste duhovne kulture«, kakor tudi »o medsebojnem vplivu različnih družabno kulturnih panog, kakor npr. religije na umetnost, književnosti na jezik itd.«. V »sociologiji kulture« ali »sociologiji duha«, kakor ji tudi pravijo in ki je že sama sestavina t. i. obče sociologije, ločijo sodobni sociologi šest posebnih sociologij: sociologijo spoznave, sociologijo religije, sociologijo morale, sociologijo prava, sociologijo umetnosti, sociologijo vzgoje.

V najnovejšem času je buržoazna sociologija to razčlenjevanje družbenih celot pritirala do skrajnih nesmislov.

III

Čeprav sodobna, zlasti povojna buržoazna sociologija glasneje ko kdaj prej očita dogmatizem in nazorsko vezanost vsem svojim predhodnikom od Durkheima do Sorokina, je vendar na vsakem koraku očiten vpliv, ki ga imajo nanjo razne sodobne filozofske šole pragmatizma, fenomenologije in eksistencializma. Vsem tem šolam je skupen iracionalizem ter zanikanje zakonitosti v družbenem dogajanju in dialektične determiniranosti njegovih pojavov, zanikanje, ki ga skušajo podpreti z idealistično tolmačenimi dognanji v novejši mikrofiziki.

V novejši sociološki literaturi je dosti govora o dveh osnovnih pravicah v sociologiji, ki ju po vzorcu srednjeveške sholastične fizologije obeležujejo kot »realizem« in »nominalizem«. Razmerje med tema dvema, sicer že dokaj starima pravicema v sociologiji bi dandanes v filozofiji najbolj ustrezalo razmerje med objektivnim in subjektivnim idealizmom.

Med »realiste« prištevajo večidel starejše sociologe, ki — kakor na primer Durkheim Othmar Spann in drugi — pojmujejo družbo kot realnost sui generis in priznavajo neke posebne zakonitosti njenega razvoja. Med »nominaliste« pa spadajo čisti empiristi in pluralisti, ki pojmujejo družbo zgolj kot vsoto individuov. Medtem ko npr. E. W. Burgess omenja samo ti dve vrsti sociologov, G. Gurvitch upravičeno navaja še vmesno skupino s kompromisnimi teorijami »interakcije«, med katere predstavnike prištevava Burgessa samega, Maxa Webra in zlasti dva predstavnika nemške sociologije, G. Simmla in von Wieseja.

Oboji, »realisti« in »nominalisti«, metafizično razdvajajo družbo in posameznika. »Realisti« vidijo v družbi neko malone mistično skupnost, ki naj bo s svojo »kolektivno zavestjo« vred glavni predmet sociologije, medtem ko je zanje proučevanje posameznika stvar individualne psihologije. »Nominalisti« izhajajo od družbenih mikroorganizmov, od posameznikov in njihovih najelementarnejših odnosov, in jim je sociologija zategadelj v bistvu znanost o *odnosih*, o vseh mnogovrstnih mogočih kombinacijah teh odnosov, medtem ko se za t. i. družbene makroorganizme, za razrede, ljudstva, narode, ne brigajo dosti. V obeh teh pravcih se v bistvu zrcali ista, dandanes bolj ko kdaj pereča družbena problematika: odnos buržoaznega individua do celote, ki ji pravi družba in katere volja ter hotenje sta v nenehnem navzkrižju z individualno voljo in hotenjem posameznika.

Nas predvsem zanimajo tako imenovani nominalisti ali pluralisti, ki so najznačilnejši za stanje v sodobni buržoazni sociologiji. Mednje spadajo predvsem ameriški sociometri in mikrosociologi, katerih najvidnejši predstavnik v Franciji je že dostikrat omenjeni Georges Gurvitch, ki je po svojih skrajno pragmatističnih naziranjih dokaj blizu eksistencialistom.

Mikrosociologija predvsem zato izhaja od družbenih mikroorganizmov, ker se v njih, kakor trdi Gurvitch, z največjo silo razodevata indeterminacija, nepogojenost in slučajnost vsega človekovega dejanja in nehanja. V svetu družbenih mikroorganizmov je kot edina raziskovalna metoda mogoča statistična metoda, anketiranje in testiranje. Medtem ko drugi ameriški sociologi, kakor na primer Mac Iver, ki ga Gurvitch prišteva med pristaše zgoraj omenjenih kompromisnih teorij »interakcije«, vidijo v statistiki sredstvo za ugotavljanje vzročnih zvez, je mikrosociologom statistika postala sama sebi namen. Dolgočasno in skoraj priskutno je prebirati, kar, recimo, Gurvitch na dolgo in široko razpleta o vseh mogočih kombinacijah in permutacijah vseh mogočih odnosov med posamezniki. Francoski sociolog A. Cuvillier, ki očitno omahuje med durkheimovstvom in marksizmom, navaja v svoji knjigi »Kam gre francoska sociologija?« vrsto nesmislov, ki jih poraja mikrosociološka raziskovalna metoda, in duhovito pripominja, da so sodobni mikrosociologi podobni tistemu Labichovemu junaku, ki se je šel »znanstvenika«, preštevaljoč vdove, ki so šle po pariškem Pont-Neufu. Zato bi v pogledu sodobne mikrosociologije težko ponovili tisto, kar je Lenin dejal o svojih sodobnikih, novokantovskih profesorjih politične ekonomije: da brez njihovih dragocenih del s področja faktičnega, specialnega raziskovanja ni marksistu moči napraviti niti koraka v proučevanju novih ekonomskih pojavov. Lenin je s tem poudaril pomen, ki ga kritično sprejeta dela buržoaznega objektivizma v znanosti imajo za razvijanje historičnega materializma v posebnih družbenih vedah. Kakor vemo, so tudi vsi vidnejši prdstavniki novokantovske sociologije in politične ekonomije, navzlic svojim očitkom na račun »enostranosti« marksizma, priznavali in še danes priznavajo pomen Marxovih družbenoekonomskih teorij za razvoj družbenih ved. Mikrosociologi so v pogledu Marxa prevzeli nesmiselne eksistencialistične špekulacije z mladoheglovskim in feurbachovskim humanizmom »mladega Marxa«, ki ga postavljajo proti »materialistično usmerjenemu starejšemu Marxu« ter ga proglašajo za pragmatista in celo za predhodnika eksistencializma.

Gurvitch se sam ne prišteva med eksistencialiste; svoj in svojih ameriških somišljenikov in sodelavcev sistem imenuje *dialektični hiperempirizem* ali *surrelativizem*. Njegova »dialektika« kajpak nima nobenega opravka z dialektiko

klasičnih mislecev Hegla in Marxa, marveč je čisto formalistična in zadeva zgolj njegove subjektivne prijeme in metode.

Mikrosociološki »dialektični hiperempirizem« je po Gurvitchevem zatrjevanju z nekaterimi filozofskimi nazori združljiv, medtem ko druge že naprej izljuduje. Med proskribiranimi nazori so idealizem, kriticizem, pozitivizem in kajpak materializem. Med nazori, v katere se hiperempirizem post festum lahko vključi, našteva Gurvitch »absolutni realizem«, »heroični humanizem«, pragmatizem, eksistencializem, intuitivizem, in kakor izrecno pravi, celo *misticizem* v njegovih različnih odtenkih. Kot tak bo »dialektični hiperempirizem« docela aktualen, zvezan s svojim časom in njegovimi problemi, ter bo po mnenju svojega tvorca olajšal porajanje novih filozofskih doktrin, onemogočil sleherni dogmatizem, ožino in zaprtost.

Če pustimo ob strani neznansko zmešnjavo v klasifikaciji filozofskih pravcev, moramo reči, da vse to močno spominja ne le na Jamesov »radikalni empirizem«, marveč tudi na obljube, ki jih je svetu pred več kot sto leti dajal Auguste Comte. In človek se ob najnovejših hiperempiričnih dognanjih sodobne buržoazne sociologije nehote spomni na tisto, kar je Engels dejal o čistem empirizmu in o njegovi spoznavni ter vobče znanstveni vrednosti: »Staro pravilo dialektike, ki je prešla v ljudsko zavest, pravi, da se skrajnosti dotikajo. Težko, da bi se potemtakem zmotil, če skrajnih stopenj fantazije, lahkovernosti in praznoverja ne bomo iskali morda pri tisti prirodoslovni smeri, ki skuša, podobno kot nemška naturfilozofija, objektivni svet s silo stlačiti v okvir svojega subjektivnega mišljenja, marveč bomo šli rajši k zastopnikom nasprotnih smeri, ki se zanašajo zgolj na izkustvo, obravnavajo mišljenje s suverenim preziranjem in so v brezsmiselnosti res tudi najdlje pritirali.«

Zagata, v katero je goli empirizem privedel sociologijo, in kaos, ki ga je povzročilo njeno nenehno drobljenje ter razčlenjevanje na množice posebnih sociologij, sta med buržoaznimi sociologi samimi zadnje čase izzvala reakcijo in zahtevo po njihovi reintegraciji. Tako ameriški sociolog Huntington Cairns postavlja vprašanje filozofije družbenih ved, ustrezno filozofiji prirodoslovnih ved, kakršna je bila zasnovana že pred vojno. Sodeč po tem, kako si Cairns zamišlja naloge take filozofije, bi bila to dejansko nekaka »obča sociologija«. Čeprav imamo vse razloge, da smo nasproti taki filozofiji skeptični, je zahteva po njej vendarle po svoje značilna.

Nadejam se, da sem s tem kolikor toliko zadovoljivo odgovoril na prvi dve vprašanji, ki sem ju uvodoma postavil: prvič, ali je težnja sodobnih buržoaznih sociologov po čisti znanstvenosti, empiričnosti in objektivnosti zares nova, in drugič, ali so sodobni buržoazni sociologi zares tudi sami prosti »predvzetih« filozofskih idej in nazorov? Preostane mi še kratek odgovor na tretje vprašanje: kaj mislim o razmerju med tako imenovano občo sociologijo in historičnim materializmom?

Znano je, da so nekateri marksisti pri nas in drugod mnenja, da mora med historičnim materializmom in posebnimi družbenimi vedami stati obča sociologija kot najsplošnejša posebna družbena veda, ki naj se ukvarja s strukturo in strukturnimi zakonitostmi družbe. Priznati moram, da je nekoč pred leti ta misel tudi mene nekoliko zamikala, toda zavrgel sem jo, brž ko se mi je praktično postavilo vprašanje, kaj naj bi bil potemtakem predmet historičnega materializma in kaj naj bi bil predmet obče sociologije. Če upoštevamo, da vsaka obča sociologija poleg problemov družbene strukture zajema tudi glavne probleme socialne psihologije in nasploh družbene zavesti, tedaj je jasno, da sta

predmeta historičnega materializma in obče sociologije nujno istovetna. Mimo tega je treba pripomniti, da sodobni buržoazni sociologi sami niso rešili, marveč kvečjemu opustili reševanje vprašanja, kaj pravzaprav je njihova »obča sociologija« — filozofija zgodovine ali najsplošnejša družbena veda. Tako je na primer Simmel, utemeljitelj nemškega sociološkega formalizma, sam iskal poti iz zagate in si poleg svoje ožje »formalne sociologije« izmišljal še »občo sociologijo« ter povrh še »filozofsko sociologijo«.

Teorija o sociologiji kot nasplošnejši posebni družbeni vedi, ki jo zastopa zlasti Todor Pavlov, je v bistvu Durkheimova teorija o občji sociologiji kot vedi, ki naj filozofiji dobavlja material za njene družbenozgodovinske sheme. Pri- staši te teorije se dostikrat sklicujejo na to, da je tudi Lenin v svojih zgodnejših delih uporabljal izraz »sociologija« poleg izraza »historični materializem«.

Ne bi se hotel na tem mestu spuščati v globlje razpravljanje o Leninovem izrazoslovju, toda reči moram, da sta Leninu v njegovih zgodnejših delih oba pojma istovetna. Kasneje, zlasti v svojem spisu »Karl Marx«, in že po oktobrski revoluciji, v pripombah k Buharinovi knjigi »Ekonomika prehodne dobe«, se Lenin ograjuje od »sociologije« kot od nečesa, kar je marksizem presegel, ter jo najrajši piše v narekovajih.

Iz vsega, kar sem dejal, bo vsakomur jasno, da imamo historični materia- lizem za znanstveno teorijo, ali če hočete, za znanstveno filozofijo družbenega razvoja ter za metodo njegovega raziskovanja, kakor tudi za praktično-politič- no napotilo, ki naj predvodnikom boja za socializem omogoča, da se znajdejo v družbenem dogajanju ter razpoznajo njegove nasprotujoče si notranje težnje, prav tako pa tudi idejno-politično fiziognomijo njihovih nosilcev. Točnost te trojne opredelitve historičnega materializma dokazuje tudi vsa naša domača revolucionarna izkušnja zadnjih dveh desetletij.

(Naša sodobnost 1954)

IVAN CANKAR IN SLOVENSKA DRUŽBA

Pred petdesetimi leti, 11. decembra 1918, je umrl Ivan Cankar, veliki mojster slovenske umetniške besede, čigar delo je postalo neločljivo povezano s slovenskim delavskim gibanjem, potrjujoč njegovo kulturno poslanstvo v slovenskem narodu.

Če hočemo govoriti o razmerju, ki ga je imel Ivan Cankar do slovenske družbe svojega časa, moramo nenehno upoštevati dve osnovni razsežnosti nje- govega življenja in dela.

Bil je slovenski pisatelj in vseslovenski socialist.

Tako se je sam predstavil, ko je 25. aprila 1907 že drugi večer zapored stopil pred tržaške delavce, da bi jim govoril o slovenski kulturi. Kot pisatelj je imel že od kraja »kritiko dobe in rodu« za svoj najsvetlejši poklic. Privr- ženost socializmu pa ga je osvobajala slovenske podeželske omejenosti in mu odpirala obzorja, ki so bila tedaj še zastrta pogledu prenekaterega slovenskega literata.

Samo upoštevajoč ti dve razsežnosti Cankarjevega življenja in dela, lahko razumemo tisto zanesljivost in točnost, ki jo izpričujejo njegovi umetniški od- litki s posameznih plasti tedanje slovenske družbe, sociološke karakteristike,

ki jih je tem plastem in njihovim predstavnikom dajal v svojih kritično-sati-ričnih spisih.

Kakšen je bil čas, v katerem je Ivan Cankar stopal v areno življenja?

Bilo je na prelomu dveh stoletij. Kapitalizem svobodne konkurence je pre-rašal v moderni imperializem. Z mrežo svojih starih in novih protislovij je zmerom tesneje obdajal vso zemeljsko oblo, izzivajoč in združujoč proti sebi vse večji in vse bolj organiziran odpor delavskega razreda in zatiranih narodov. Človeštvo je stalo na pragu velikih progresivnih družbenih preobrazb.

Na Slovenskem pa je klerikalizem ta čas slavil nove in nove zmage. Ob zgodovinski preživelosti klasičnega liberalizma, posebej pa še ob gospodarski in politični jalovosti slovenskega liberalnega meščanstva, je sebi v prid obrnil razpoloženje kmečkih množic, naperjeno proti najneposrednejšim agentom kapitalistične prvotne akumulacije na Slovenskem. Postal je skoraj neomejeni gospodar slovenske kmečke duše. Sebi v prid je obrnil tudi sadove dela, ki so ga opravljali mnogi požrtvovalni pionirji slovenskega kmečkega združništva, in na združnični temeljih razvijal času ustrežnejše oblike kapitalističnega pridobitništva. Doseženi uspehi so mu ustvarili dovolj širok manevrski prostor za »demokratsko«
akcijo; s premišljeno socialno in politično demagogijo je skušal pridobiti zase posamezne plasti delovnega ljudstva; ustanavljal je strokovna in izobraževalna društva za industrijske in poljedelske delavce in pa po potrebi izigral eno plast proti drugi, da bi gospodaril nad vsemi.

Družbeno zasidran v krogih trgovcev, oderuhov, advokatov in drugih neposrednih eksploatorjev in ekspropriatorjev malega človeka, ni mogel slovenski liberalizem žeti količkaj pomembnejših političnih uspehov med širšimi plastmi delovnega ljudstva. Nasproti vse večjemu klerikalnemu političnemu monopolu na Slovenskem ni imel postaviti ničesar, kar bi bilo učinkovitejše od neoilirističnega in panslavističnega zanosa, votlih fraz in praznih upov. Edino, na kar se je lahko z večjo ali manjšo upravičenostjo skliceval, je bila kulturna tradicija slovenskega svobodomništva 18. in 19. stoletja, nasproti kateri je mogel klerikalizem postaviti le sila skromno kulturno dediščino. Strah pred klerikalizmom in pred rezultati njegovih političnih in gospodarskih manipulacij med podeželskim prebivalstvom je slovenske liberalce neredko tiral v objem nemških konservativcev, v zavračanje demokratičnih načel, v zoprvanje splošni volilni pravici itd.

Vse to bi bili slabi obeti za slovenski narod, za njegove nacionalne težnje in smotre, če ne bi tedaj tudi na oder slovenske zgodovine pričel stopati delavski razred.

Naj ponovimo: ta razmerja in ta problematika so našli v Cankarjevem literarnem in kritično-satičnem delu redko zanesljive karakteristike.

Cankarjeve zavestne reakcije na družbenopolitični položaj v njegovi domovini so bile sprva eskapističnega značaja: zbežati kamor koli, v literaturo, v tujino... Kasneje sam pripoveduje o tem razdobju: »Mladina je bila od politike in od vsega javnega življenja tako disgustirana, da se je nekako zabubala v čisto literaturo... Namesto da bi ogledoval in raziskaval, sem se zatekel v poezijo, o kateri sem takrat mislil, da je izluščena iz 'grdega vsakdanjega življenja' in da plava nad njim v meglenosončnih višavah. Življenje me je teplo do krvi, jaz pa sem pilil gladke rime.« Od časa do časa ga je celo prezemala misel, da bi sploh zapustil slovensko deželo in se naselil na Dunaju. Še tam v l. 1905 piše Franu Zbašniku, tedanjemu uredniku Ljubljanskega zvona: »Od srca in z vso močjo hrepenim, da se enkrat za vselej odtrgam od domovine!«

Ne bo preveč, če rečemo, da je na Cankarjevo razmerje do slovenske družbe kasneje bistveno vplivalo življenje v dunajskih delavskih četrtih, zблиžanje z delavskim gibanjem, z njegovo teorijo in prakso, aktivno sodelovanje v tem gibanju, neposreden stik z ljudmi in njihovo politično mislijo. Ljudstvo se mu je razmaknilo v konkretno slovensko družbo z njeno dovolj jasno opredeljeno notranjo diferenciacijo. Kar je časih slabega pripisoval vsemu ljudstvu, se je vse bolj zgoščevalo v slovenskem malomeščanstvu, v njegovem filistrstvu, omahljivosti, izprevrgljivosti in hlapčevski poslušnosti. Tudi pri kmetu, ki mu je dolgo — morda nekoliko pod vplivom nazorov, kakršne je glede kmeta zastopala avstrijska socialna demokracija — veljal za zaostal objekt duhovnega in materialnega zaslužnjanja, je odkrival politično pamet in lastni razsodek.

Ne več golo odklanjanje slovenske družbe, marveč poglobljanje v njeno bistvo, v realne možnosti njenega progresivnega izpreminjanja, boj z ramo ob rami z delavskim razredom.

Proletariat je pri Cankarju zmerom znanilec novih časov, množični nosilec družbenega napredka, simbol trdnosti in načelnosti. Postavlja ga kot nenehno nasprotje pasivizmu, nemočnemu sanjarjenju in pesimizmu tistega dela slovenske inteligence, ki se noče istovetiti s samozadovoljnim malomeščanstvom, ostaja pa tako ali drugače vkljenjen v njegov svet. V »Tujcih« beremo: »Drugače so bili tod okoli vse drugi ljudje. Ta okraj je bil trdnjava socialne demokracije. Že na obrazih, ki jih je srečaval Slivar, kadar je hodil po teh ulicah na večer, ko so se vračali delavci iz fabrik in delavnic, se je poznalo uporno upanje v prihodnost. Ob političnih demonstracijah v notranjem mestu in prvega maja so se valile po teh ulicah črne mase navzdol, večji del slabotni, bolehnii ljudje s koščenimi obrazi in neprijaznimi očmi... Kadar je slišal Slivar od daleč zamolke korake teh temnih mas, se mu je zdelo, kot da bi prihajalo iz daljne daljave nekaj velikega, silnega in srce se mu je treslo v pričakovanju in plahi radosti.«

V vrsti Cankarjevih del dominira iz ozadja podoba delavca-puntarja kot nasprotja tistim, ki v boju omagajo, klonejo in zapustijo bojišče. Kačur ima kot nasprotje kovača, ki mu razbijejo lobanjo, Jerman Kalandra itd.

Ivan Cankar je dovolj globoko doumel smisel »političnih demonstracij v notranjem mestu« in »prvega maja«, smisel delavčevega boja proti tisti totalni odtujitvi, ki ga je nekje v preteklosti ločila od sredstev in pogojev njegovega dela, ga izpremenila v mezdnega delavca. V »Hlapcu Jerneju in njegovi pravici«, ki ga je sam imel za svojo najboljšo novelo, je postavil svojevrsten umetniški spomenik zgodovinsko progresivnim revolucionarnim prizadevanjem delavcev, da bi sami odločali o plodovih svojega dela, odločali kot ljudstvo, kot razred, kot delovni kolektiv, kot delovni človek. Od vseh človeških pravic, ki dostikrat bijejo druga ob drugo in druga po drugi, je Cankarju najpravičnejša tista, ki terja: »Ti, ki si delal, tvoje je delo; to je postava!«

Najbrž ni naključje, da v razdobje Cankarjeve najtesnejše povezanosti z delavskim gibanjem sodijo tudi njegove najtehtnejše, ali kakor so mu očitati nasprotniki, kar historično-materialistične analize osnovnih razmerij v slovenski družbi in njihovega odsvita v politični in kulturni vrhnji stavbi. V tej zvezi naj omenim njegova predavanja o slovenskem ljudstvu in slovenski kulturi, o Trubarju in Trubarjevih slavnostih, o slovenski literaturi ter članka »Dunajsko pismo« in »Pisma Jeremijeva«, lahko pa bi dodali še dolgo vrsto njegovih kritičnih in satiričnih spisov. Realističnost teh analiz je dobila svoje umetniško

utelešenje tudi v nekaterih Cankarjevih povestih in dramah, kakor na priliko v »Martinu Kačurju«, »Kralju na Betajnovi« in v »Hlapcih«.

Iz boja in iskanj se je rodilo v Cankarju spoznanje, ki je ob vseh večjih ali manjših nihajih ostalo konstanta njegove družbene zavesti: usoda slovenskega naroda je neločljivo povezana s cilji delavskega razreda. V boju za te cilje imata svoje posebno mesto kultura in kulturni delavec.

Marksistom je bila kultura od nekdanj celota človekovih dejavnosti, s katerimi v naravi, v družbi, v sebi samem premaguje lastne, prvotne naravne danosti. Prav tako kompleksno, človeško celovito, je bilo tudi Cankarjevo pojmovanje kulture. V svojem predavanju »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura« pravi: »Literatura, umetnost, znanost — to je le zunanji izraz, je le dokument narodove kulture, je dokument narodovega duševnega in materialnega blagostanja. Naša slovenska kultura, kakor je na današnji stopnji, je rezultat vsega našega duševnega in materialnega dela od začetka zavednega narodovega življenja do danes. — Zgodovina narodove kulture in zgodovina naroda samega, je zgodovina njegovega političnega, družbenega in gospodarskega razvoja.«

Zgodovinska delitev dela je razklala človeštvo, še posebej je razdelila ljudi na tiste, ki se večidel ukvarjajo z ročnim delom in hlapčujejo gospodarjem, in na tiste, ki pretežno delajo duševno in so bolj ali manj odtrgani od ustvarjalcev materialnih dobrin. »Človeška družba, kakršna je dandanes, je kratila delavnemu ljudstvu vsako izobrazbo, ga je oropala vsake višje duševne kulture, zakaj rabila je njegovo moč na polju, v tvornicah, na železnici, v rudnikih. Tako je z rokami sužnjem, z delom sužnjem postavila temelj kulture, gmotno blagostanje. Nato je vdinjala in vsužnjila kulturne delavce, da so na tem temelju gradili krasno zgradbo umetnosti in znanosti...«

Tako pravi Cankar, ki je v svojem predavanju tržaškim delavcem s tem načel tudi vprašanje odtujitve, alienacije, kateri je bil in ostal podvržen delavec duševnega dela in še prav posebej na tistem izjemno pomembnem področju človeške dejavnosti, ki mu pravimo literatura. O tem je Cankar zapisal sila tehtne misli: »Kulturne delavce je *primoral razvoj* človeške družbe, da so se odtujili masi ljudstva; *primoral* jih je dosedanji razvoj duševne kulture, da so zidali naprej, kjer so njih predniki začeli. In ker se je današnja kapitalistična družba polastila v svoj prid *vsakega* dela, tako telesnega kakor duševnega, ker je ta družba *odrekla* ljudstvu vsako kulturo... se ni *moglo* zgoditi drugače, kakor da so se kulturni delavci zmirom bolj in bolj oddaljevali ljudstvu.« Ta odstavek vsebuje dovolj zanimivo misel o notranji kontinuiteti duševnega dela, ki v danih okoliščinah lahko pogloblja odtujitev umetnika in znanstvenika od ljudskih množic.

Ivan Cankar je bil oboževalec umetnosti, ki so jo ustvarjali stari Grki, Shakespeare, Goethe. Prevzel je Shakespearovo izročilo, naj bo umetnost ogledalo življenja. Takoj v začetku svoje razprave o slovenski literaturi naslovi nekaj zadevnih besed slovenskim literarnim zgodovinarjem: »Dosedanji naši literarni zgodovinarji so izluščili literaturo iz vsega ostalega kulturnega življenja; obesili so jo takorekoč v zrak. In vendar je literatura tisto ogledalo, v katerem se odrazuje vsaka doba narodova z vsem svojim nehanjem in stremljenjem. Pisatelji in pesniki so zavedni glasniki svoje dobe, njene kulturne višine, njenih grehov in zmot, njenih idej in ciljev...«

Kar zadeva bistvo umetnosti in posebej literature, njeno poslanstvo v družbi, je bil Cankar potemtakem zagovornik tako imenovane teorije odražanja,

tiste teorije, ki je dandanes v naši publicistiki dostikrat do neverjetne preproščine vulgarizirana in v tej svoji vulgariziranosti kritizirana z dovolj površnimi in prav nič izvirnimi argumenti.

Cankar je bil prav gotovo zadnji, ki bi bil pripravljen omejiti vlogo umetnosti na golo odslikavanje človeka in družbe. Biti ogledalo dobe in njen glasnik je zanj pomenilo odkrivati možno v stvarnem, s potrjevanjem možnega v človeku buditi in utirati pot tistim silam v konkretni slovenski družbi, ki nosijo v sebi bodočnost, ki so v današnjem dnevu njegov jutrišnji dan. Tisto, kar počenja umetnik, ni golo odslikavanje življenja. On življenje ustvarja. Ta misel je pri Cankarju pričujoča zlasti v tistem odstavku »Bele krizanteme«, kjer pravi: »Kažem mu, kako je majhen, kako je malodušen, kako tava brez volje in brez cilja; kažem mu glorio breznačelnosti, češčenje hinavščine, slavo laži; zato da se predrami, da spozna, kdo in kje da je, ter da pogleda v prihodnost... Slikal sem noč, vso pusto in sivo, polno sramote in bridkosti, da bi oko tem silnejše zakoprnelo po čisti luči.«

Ta veliki humanistični namen umetnika je pričujoč v vsaki Cankarjevi zapisani vrstici.

Zgodovina je razdvojila delavce duševnega in ročnega dela. Najgloblji smisel socialistične, delavske, proletarske kulture je, da jih spet združuje in združi. Zato je boj za osvoboditev delavskega razreda in vsega delovnega ljudstva globoko kulturni boj. Vsaka pomembnejša zmaga v tem boju je hkrati stopnica v procesu dezalienacije umetnika, v dialektičnem upostavljanju izgubljene človeške celovitosti.

Razvoj socialistične kulture je za Cankarja zmerom dvosmeren proces. Kulturna raven ljudstva se mora nenehno dvigati, da bi se vse tisto, kar tvori trajno, dragoceno, človeško pomembno pridobitev kulturne zgodovine, lahko postalo dostopno kar najširšim narodovim plastem. Ko bo poginila kapitalistična družba, se bo pokazalo, da so kulturni delavci v suženjstvu krivične družbe delali za ljudstvo. Vse, kar so delali in kar so ustvarili slovenski kulturni delavci od Trubarja sem, bo nekoč postala svobodna last svobodnega ljudstva. Te Cankarjeve misli iz njegovega predavanja o slovenskem ljudstvu in slovenski kulturi so čudovito podobne opredelitvi proletarske kulture, ki jo je dal Lenin trinajst let kasneje, l. 1920, ko je mladim komunistom govoril o kulturi: »Proletarska kultura mora nastati iz zakonitega razvoja zakladov znanja, ki jih je človeštvo ustvarilo pod pritiskom kapitalistične družbe, zemljiško-gospodarske družbe, uradniške družbe. Vsa ta pota in steze so vodile, vodijo in bodo še vodile k proletarski kulturi...«

Pogoj višji skladnosti med umetniškim ustvarjalcem in potrošnikom, naročevalcem njegovih stvaritev, je po Cankarjevem mnenju »do kraja izvršena demokratizacija vse naše družbe«.

Po drugi plati pa se je Cankar že zgodaj zavedal, da sleherno zapiranje umetnika in umetnosti v slonokoščene stolpe pogloblja alienacijske procese v družbi, pomeni beg v popolno samoodtujitev in je docela v navzkrižju s človeškim poslanstvom umetnosti. Zato z jedko ironijo govori o pesnikih, ki nimajo drugega dela, kakor da brskajo po samem sebi. Pesnik te vrste je zanj »egoist, ali egoist tiste vrste, ki je najneumevnejša in na prvi pogled čisto brezsmiselna. Kaj hoče doseči — zase namreč? Na koga in *zakaj* hoče vplivati z razkrivanjem in razlaganjem tistih čutov, ki jih čuti in razume komaj on sam, a ki

nimajo za druge ljudi nobenega pomena? ... Taki ljudje *nimajo doma*; pišejo samo zato, da pišejo, a to ni nič. *Človek piše, ker ima ljudem kaj povedati!*»

Ljudstvo iz svoje zaostalosti h kulturi in z njo k umetniku, umetnik pa iz svoje odtujenosti k ljudstvu, k človeku kot praviru slehernega ustvarjalnega navdiha in dejanja. V tem je Cankarjeva koncepcija dvosmernega gibanja v območju duhovne kulture, gibanja, ki naj ga požene revolucija delavcev — proletarska, socialistična revolucija.

Ivan Cankar je ocenil vso težo pomena, ki ga za občečloveški napredek ima nacionalna kultura.

Zgodovinska skupnost usode je ljudi povezala v narode, jim ustvarila njihov nacionalni jezik, nacionalno tradicijo in nacionalno kulturo. Ni demokratično, če govorimo o napredku človeštva, zraven pa pozabljamo na pravico najširših ljudskih plasti, da govorijo v svojem domačem jeziku, da se v tem jeziku šolajo in izražajo, da se ga poslužujejo v vsem svojem vsakdanjem življenju in zadevah, da v tem jeziku ustvarjajo kulturne vrednote, da jim ta jezik v kar najširšem obsegu posreduje bogastva obče človeške kulture. Te pravice so bile in ostale neločljiva sestavina tistega, čemur pravimo nacionalna svoboda in enakopravnost.

S takih izhodišč je Ivan Cankar ocenjeval razmerja med slovenskim narodom in drugimi narodi, in še prav posebej njegovo razmerje z drugimi južno-slovanskimi narodi, perspektivo njegove združitve z njimi.

Bil je ves zavzet za ostvaritev takšne perspektive. V svojem govoru, ki ga je imel 12. aprila 1913 v ljubljanskem Mestnem domu, je to svoje stališče utemeljil s preprostimi besedami: »Za človeka z naravno kmečko pametjo, ki bi prav nič ne vedel, kaj je diplomacija, kaj politika in kaj državni pravdnik, bi ne bil jugoslovanski problem kar nič kompliciran in bi sploh noben problem ne bil. Tak človek bi rekel: ‚Če mislijo ti štirje narodi, da so si sorodni in da bi najlaže in najboljše živeli, če bi bili združeni, naj se zgodi po njih želji, naj si v božjem imenu zgrade zvezno republiko jugoslovansko! Koristen za vesoljno človeštvo je samo narod, ki je zadovoljen in ki ima pogoje in prostora, da uveljavi vso svojo moč.‘» Zraven pa je še pristavil: »Tak človek z naravno kmečko pametjo pa bi moral obsoditi in zavreči ves sedanji ustroj človeške družbe, zato ker je bil že vnaprej obsodil in zavrnil njega žalostne posledice, tako imenovane mednarodne probleme.«

V zadnjih besedah prihaja do izraza tudi Cankarjevo prepričanje, da je osvoboditev in združitev zatiranih narodov neločljivo povezana z obče človeško osvobodilno stvarjo proletariata, z zrušitvijo kapitalističnega družbenega reda. Kakor je znano, je Cankar kasneje, proti koncu prve svetovne vojne, v predavanju »Slovenska kultura, vojna in delavstvo«, ki ga je imel 1. junija 1918, dal temu svojemu prepričanju še poseben poudarek, ko je usodo slovenskega naroda izrecno povezal z usodo delavskega razreda in njegovega gibanja.

Hkrati pa je Ivan Cankar v svojem predavanju iz leta 1913 poudaril, da mu je jugoslovanski problem izključno političen problem. »Kakšno jugoslovansko vprašanje v kulturnem ali celo jezikovnem smislu zame sploh ne eksistira.«

Te njegove besede so bile naperjene proti tako imenovanim novoilircem, potomcem Stanka Vraza na prelomu stoletij in pa predhodnikom »jugoslovanskih unitaristov«, tistih, ki so v dobi med obema vojnama skušali svojo brezpomembnost v slovenskem narodu prevpiti s klici po kar najhitrejši politični,

gospodarski in kulturni stopitvi vseh narodov in narodnosti Jugoslavije v en sam jugoslovanski narod.

Ivan Cankar je povsem realistično izhajal iz razlik in posebnosti, kakršne je zgodovina ustvarila glede na kulturo posameznih južnoslovanskih narodov; hlapčevali so različnim zatiralcem in se razvijali v različnih družbenih pogojih rasti, s tem pa tudi v različnih kulturnih območjih, ki so jih s svojimi močmi samo soustvarjali. Različnost naj zategadelj ne bo pregraja, marveč izraz mnogokratnosti in pestrosti, kulturnega bogastva. Pogoj za skladno rast vsega, kar je v kulturi južnoslovanskih narodov vrednega in človeško pomembnega, pa je njihova enakopravnost.

Izhajajoč iz takih postavk je Cankar svoja pričakovanja zilil v besede:

»Ako pride kdaj do političnega združenja jugoslovanskih narodov — in ne samo moja vroča želja je, temveč tudi moje trdno prepričanje, da do tega združenja res pride — tedaj se to ne more izvršiti drugače, kakor da se združijo enakopravni in enakovredni narodi.«

Svet, ki je pred petindvajsetimi leti nastal pri nas v viharju in povodnji revolucionarne pomladi, je nov svet, toda ne tako nov, da se ga ne bi držala mnoga materina znamenja starega sveta, v čigar protislovjih in nasprotjih se je bil spočel.

Iz našega življenja še zdaleč niso izginili vsi tisti pojavi, proti katerim so bile namerjene osti Cankarjeve družbene kritike. Po njem se še zmerom potikajo Stebelca in Siratke, Komarji in Hvastje in pa Jermani, prilagodljivi oportunisti in birokrati, majhni in ubogljivi navzgor, nečloveško brezdušni navzdol, konformisti in karieristi s puhlimi frazami na jeziku, politični kameleoni, in na drugi plati dobrodušno pošteni mežnarji, ki hočejo imeti svoj mir, polni zadržkov in pridržkov, in pa zagrenjeni idealisti, ki se čutijo ogoljufane za svoje ideale, brez volje, da bi nadaljevali boj.

Ivan Cankar nam je še danes, kot umetnik in kot socialist, globok vir spoznanj. Njegova dela, v katerih so upodobljeni človeški tipi, o kakršnih je bil pravkar govor, karakterizirani z ustvarjalno močjo velikega umetnika, še zdaleč niso zgolj spomeniki slovenske literarne tvornosti na prelomu stoletij. Še zmerom nas vznemirjajo s svojo človeško aktualnostjo, neposrednostjo, pričujočnostjo. Še zmerom nam s prepričevalnostjo umetniške besede narekujejo boj s stranpotmi, deformacijami in kratko malo pomanjkljivostmi našega življenja, boj za prihodnost, za lepšo podobo človeka.

Kakor je Cankar s spoznanjem ljubil slovensko domovino svojega časa, vso oskrunjeno in ponižano, toliko bolj vse njegovo izročilo terja takšno ljubezen od mlajših rodov, ki so nosilci progresivno ostvarjevanih možnosti domovine v svobodi.

Predmet Cankarjeve ljubezni, slovenska zemlja, se je od njegovih časov sem bistveno izpremenil. Marsikatera njegova vizija prihodnosti se je že uresničila. Uresničil jih je duh revolucionarne negacije preživelega, ki je prešinjal ves naš osvobodilni boj in ki prešinja vso našo povojno graditev novih človeških razmerij. Vsi glavni oporniki reakcije in mračnjaštva, ki so v Cankarjevem času prekrejevali Jernejevo pravico, so se zrušili. Ustvarjeni so bili ekonomski in politični pogoji progresivnega razvoja v socialistično bodočnost, razvoja, ki gre po poti zmerom večje in zmerom doslednejše demokratizacije vse naše družbe. Zgrajena je bila zvezna republika jugoslovanska, o kateri je Cankar govoril kot o najustreznejši zadovoljitvi slovenskih nacionalnih teženj po svobodi in

enakopravnosti. Iz hlapčevstva, bede in sramote se je dvignil slovenski narod, postal vreden član v družini jugoslovanskih in vseh drugih narodov sveta.

Težka in naporna je bila doslej prehojena pot, polna bojev, uspehov in zmag, pa tudi neuspehov in iskanja boljših poti k vrhovom. Težka in naporna bo še pot, ki je pred nami. Marsikaj od tistega, kar je Ivan Cankar odklanjal, je še med nami, in marsikaj od tistega, kar je pričakoval, je še za gorami.

Naša pot zanesljivo vodi prek gora k ciljem, katerih prvi veliki glasnik je bil pri nas Ivan Cankar. V tem prepričanju se nam zdi, kakor da so prav današnjemu rodu Slovencev namenjene njegove besede, ki jih je izrekel pol leta pred svojo smrtjo v svojem predavanju »Očiščenje in pomlajenje«:

»Jaz verujem v to družino svobodnih narodov. Jaz verujem, da bo iz te brezprimerne preizkušnje izšlo prerojeno človeštvo! Bil bi hinavec in lažnjivec, če bi se imenoval socialista, pa bi v globini svoje duše ne veroval v svoje ideale! Nič se ne bojmo, nič se ne strašimo dnevnega trpljenja, ne zakrivajmo oči pred grozotami časa — pogumno jim glejmo v lice! Ne samo človek, ne samo narod, tudi človeštvo se bo vzdignilo iz močvirja, očiščeno in pomlajeno!«

(Teorija in praksa 1968)

»KOMUNISTIČNI MANIFEST« IN NAŠ ČAS

Ko je Engels v letih 1883 in 1888 pisal svoja predgovora k nemški in k angleški izdaji »Manifesta komunistične partije«, je obakrat poudaril temeljno misel, ki je jedro Manifesta; prevladujoči gospodarski način produkcije in menjave in pa iz njega neogibno izhajajoča družbena razčlenitev tvorita podlago, na kateri se dviga politična in intelektualna zgodovina dane dobe in iz katere jo je edino mogoče pojasniti. Vsa zgodovina človeštva, posredovana v pisanih izročilih, je potemtakem zgodovina razrednih bojev, bojov med izkoriščajočimi in izkoriščanimi, vladajočimi in zatiranimi razredi. Dandanes je zgodovina dosegla razvojno stopnjo, ko se izkoriščani in zatirani razred, delavski razred, ne more osvoboditi, ne da bi hkrati osvobodil vso družbo slehernega izkoriščanja in zatiranja.

To epohalno družboslovno odkritje, ki sta ga napravila Karl Marx in Friedrich Engels, je bilo v »Manifestu komunistične partije« prvokrat obrazloženo v strnjeni obliki in hkrati v vsej zgodovinski konkretnosti. To ni bil noben eshatološki zasnutek bodoče družbe. Komunizem je nehal biti idealna konstrukcija človeške popolnosti. Delavsko gibanje je dobilo mogočno oporišče: možnost znanstveno utemeljenega pogleda na realne pogoje svojega boja in zmage. Prav zato lahko »Manifest komunistične partije« po vsej pravici imenujemo rojstni list znanstvenega komunizma.

Znanstvene utemeljitve proletarskega razrednega boja, njegovih poti in ciljev, si ne bi mogli zamisliti brez kritičnega obračuna z vsake vrste utopiističnimi, anarhističnimi, proudhonističnimi in drugimi tujimi vplivi na tedanje delavsko gibanje. Temu obračunu sta bila v »Komunističnem manifestu« posvečena pregled in sila točna karakteristika predmarksistične socialistične in komunistične literature. Takšni obračuni obeležujejo dozorevanje marksizma, vse tja do Marxovega, proti Proudhonu usmerjenega spisa »Beda filozofije«.

Kakor je znano, je imel Lenin ta spis in pa »Manifest komunistične partije« za prvi dve deli zrelega marksizma. V tej zvezi moramo zlasti poudariti »Nemško ideologijo«, o kateri je Marx sam dejal, da gre tu za obračun z njegovo in njegovega prijatelja Engelsa nekdanjo filozofsko vestjo. Tu najdemo duhovito in danes sila aktualno kritiko Maxa Stirnerja in njegovega na »Nič« postavljenega subjektivizma. Tu je hkrati kritika enega izmed predhodnikov današnjih »prosto lebdečih« filozofov, ki se časih celo proglašajo za marksiste, čeprav zavračajo temeljne misli Marxovega dialektično materialističnega pojmovanja zgodovine, predvsem pa zavračajo misel o zgodovinski vlogi delavskega razreda.

Gre pa prav za te temeljne misli, ki tvorijo jedro »Komunističnega manifesta«, gre za njihovo veljavnost in uporabnost, kar zadeva družbena razmerja našega časa.

V predgovoru k nemški izdaji »Komunističnega manifesta« iz l. 1872, ki sta ga Marx in Engels še skupaj napisala, beremo: »Čeprav so se razmere v zadnjih petindvajsetih letih močno izpremenile, so obča načela, ki so v tem Manifestu razvita, še danes na splošno ohranila svojo polno veljavnost.«

Ali lahko danes, sto let kasneje, prav tako zatrdno govorimo o pravilnosti občih načel »Manifesta komunistične partije«? Pred podobnimi vprašanji se je znašel že Lenin, ko so v razdobju imperializma stopili v ospredju mnogi novi družbeni problemi, ko je razvoj ustvaril nove pogoje in nove vidike za proletarski razredni boj in za zmago socialistične revolucije, ko so se pojavili novi zavezniki, pa tudi novi nasprotniki revolucionarnega delavskega gibanja, ko je nacionalno in kolonialno vprašanje postajalo zmerom važnejša sestavina v strategiji in taktiki tega gibanja.

Leninov odgovor na zgoraj postavljeno vprašanje je bil odgovor ustvarjalnega, nedogmatičnega marksista: niti Marx niti Engels nam ne moreta dati gotovih odgovorov na nova vprašanja; pri obeh naletimo na časovno in prostorsko pogojene ocene in sodbe, ki so danes že zastarele; toda prav zato, ker so po svojem bistvu kritične in revolucionarne, so ostale temeljne misli marksizma, njegova dialektično materialistična teorija in metoda, tudi dandanes najzanesljivejši vodnik v boju za objektivno resnico, za globlji pogled v sodobna družbena protislovja, v boju za njihovo progresivno preseganje.

Takšno pojmovanje marksizma in njegovega revolucionarnega bistva je bilo značilno za Lenina in za vse njegovo življenjsko delo, tja do zadnjih let njegove dejavnosti, ki se ujemajo s prvimi leti velikega iskanja pravilne poti k še nedoseženim vrhovom socializma.

Čas, v katerem živimo, se v marsikaterem pogledu loči od časa, v katerem se je pričela velika oktobrska revolucija v Rusiji in v katerem je zmagala, čeprav, ali boljše rečeno, prav zato, ker se svet v našem času nenehno razvija v znamenju tega zgodovinskega dogodka.

Ta naš čas je navrgel množico novih in posebnih problemov, ki jih je mogoče reševati samo v duhu ustvarjalnega marksizma-leninizma. Tudi zdaj ni nobenih gotovih, povsod in trajno veljavnih rešitev. In tudi zdaj se Marxova in Engelsova dialektično materialistična teorija in metoda razodevata kot najzanesljivejši vodnik. Zato ni čuda, če so napadi modernih meščanskih filozofov tako enodušno usmerjeni proti materialistični dialektiki, proti dialektičnemu materializmu.

V zvezi z novimi problemi sedanjosti ne bi izčrpneje govoril o neznanski rasti produktivnih sil človeškega dela, o napredku v znanosti in tehniki, ki sta za zadnja tri desetletja tako značilna. Nenehno ustvarjata materialno pod-

lago za uresničitev humanističnega poslanstva delavskega razreda, poslanstva, kakor je bilo nakazano v »Manifestu komunistične partije«.

Socialna in politična struktura družbe se je v letih po drugi svetovni vojni zelo izpremenila. V tem razdobju je nastala vrsta novih socialističnih držav. Ljudstva Azije in Afrike so se večidel otresla kolonialnega jarma. S tem so se navrgla mnoga nova vprašanja, katerih progresivno reševanje je postalo izrednega pomena za mednarodno delavsko gibanje.

V svojem predgovoru k poljski izdaji »Komunističnega manifesta« iz l. 1892 je Engels označil demokratično enakopravnost kot najboljšo jamstvo za resnično mednarodno sodelovanje narodov. Vprašanje demokratičnih, na enakopravnosti temelječih odnosov med socialističnimi deželami in narodi je postalo danes eno izmed najvažnejših vprašanj mednarodnega socializma.

Iz različnih zgodovinskih pogojev, v katerih so se narodi razvijali in stopili na pot socialističnih preobrazb, izvira vprašanje o različnih poteh k vrhovom socializma, vprašanje, ki je v mednarodnem delavskem gibanju dostikrat predmet razpravljanja.

S tem vprašanjem se je Lenin ukvarjal še pred oktobrsko revolucijo. V svojem članku »O karikaturi marksizma in o imperialističnem ekonomizmu«, ki je bil napisan l. 1916, je dal nanj tale, daleč v bodočnost segajoč odgovor: »Vsi narodi bodo prišli v socializem, to je neogibno, toda ne bodo prišli na povsem enak način, vsak bo prispeval nekaj svojega v to ali ono obliko demokracije, v to ali ono inačico diktature proletariata, v ta ali oni tempo socialističnih preobrazb različnih plati družbenega življenja. Nič ni bolj teoretično siromašnega in praktično smešnega, kakor če si, v imenu historičnega materializma' slikamo bodočnost v tem pogledu z enobarvno, sivkasto barvo.«

To stališče je Lenin branil tudi v letih po oktobrski revoluciji.

Vprašanje o različnih poteh v socializem je dandanes sila aktualno, in to ne le za narode socialističnih dežel. Velikega pomena je tudi za delavsko gibanje in za narode razvitih kapitalističnih dežel in pa za narode, ki si — kakor v Latinski Ameriki — utirajo svojo pot iz napol kolonialne odvisnosti k socializmu. S tem vprašanjem se ukvarjajo napredne sile tako imenovanega nerazvitega sveta, narodov Azije in Afrike, ki so se nedavno osvobodili ali pa se še osvobajajo izpod kolonialnega jarma. Najožje sodelovanje in progresivno reševanje njihovih notranjih socialnih problemov — to je za narode tega sveta prvo jamstvo svobode, najučinkovitejše obrambno sredstvo proti imperializmu in neokolonializmu.

In zdaj še eno vprašanje, ki je neposredno in ozko povezano z našo glavno temo, s problemom delavskega razreda in njegove odločilne vloge v dogajanju našega časa. Dandanes ga nenehno postavljamo in dostikrat je tudi predmet nesporazumov. In vendar vprašanje ni povsem novo, čeprav so danes dane mnoge nove možnosti za njegovo dosledno reševanje. To je vprašanje vsake socialistične revolucije. Gre za progresivno uresničevanje socialistične demokracije kot demokracije za najširše množice delovnega ljudstva.

V »Manifestu komunistične partije« sta Marx in Engels poudarjala zgodovinsko svojevrstnost delavskega gibanja: »Proletarsko gibanje je samostojno gibanje neizmerne večine v interesu neizmerne večine.« Sedemdeset let kasneje, v letu 1919, na VIII. kongresu Komunistične partije Rusije, je Lenin govoril o objektivnih in subjektivnih ovirah, ki so napoti udeležbi delovnega prebivalstva pri upravljanju, o ovirah, ki povzročajo vse mogoče birokratske deformacije. Kot veliki demokratični cilj socialistične skupnosti, h kateremu naj

teži in vodi zavestna dejavnost revolucionarne komunistične avantgarde, je Lenin označil prehod od upravljanja za *delovne ljudi*, od upravljanja, ki ga izvaja neposredna plast proletariata, k upravljanju *delovnih ljudi samih*. Drugače rečeno, k samoupravljanju delovnih ljudi.

Težki in protislovij polni, celo zgodovinsko razdobje obsegajoči boj za to veliko preobrazbo na področju družbenega upravljanja je neogibna sestavina socialistične graditve. Vsak resnični, dejanski uspeh v tem boju je — kakor je to že Lenin napovedal — hkrati udarec po birokratizmu in manjša možnost birokratskih deformacij v socialistični družbi. Toda tega boja nikakor ni mogoče bojovati pod praporom buržoaznega liberalizma in anarhoindividualizma, in prav tako ne v imenu njima ustreznih filozofij našega časa. Tudi v tem boju nam lahko samo temeljne misli »Manifesta komunistične partije«, osnovne misli Marxa in Engelsa, služijo kot najzanesljivejše napotilo, kot kažipot na poti k uresničevanju zgodovinskega poslanstva delavskega razreda, na poti k osvoboditvi človeštva slehernega izkoriščanja in zatiranja.

(Komunist — Teoretična priloga 1973)

MARKSISTIČNA MISEL PRI SLOVENCIH

Vsa naša novejša zgodovina, zlasti zgodovina zadnjih treh, štirih desetletij, nam priča o pomenu, ki ga je marksistična misel imela in ga ima za praktično akcijo revolucionarnega delavskega gibanja na Slovenskem in v Jugoslaviji nasploh. Teoretična in metodološka izhodišča marksizma se tudi pri nas nenehno potrjujejo kot neogibna napotila za zares plodno in zares znanstveno raziskovanje družbenih odnosov, njihovih notranjih protislovnosti in razvojnih teženj. Prav zato pa se ta izhodišča hkrati tudi potrjujejo kot najzanesljivejša napotila v boju proti preživelim družbenim odnosom in za graditev novih, socialističnih odnosov. Vse dosedanje izkušnje nam pravijo, da je bil ta boj toliko uspešnejši, kolikor bolj je bila v njem navzoča marksistična misel.

Na Slovenskem si je marksistična misel tja do konca prve svetovne vojne dokaj počasi utirala pot. Prva delavska društva, ki so nastajala pri nas pred dobrimi sto leti, so bila izpostavljena zelo različnim idejnim vplivom. V tem pogledu pač nismo bili izjema. Povsod, kjer se je delavsko gibanje šele sploščevalo, je v njem prevladovala miselnost, ki je bila predvsem miselnost razlaščenega drobnega proizvajalca in se je razodevala v raznih socialno utopičnih idejah, tja do anarhizma. Politično se je pričel delavski razred pri nas organizirati v devetdesetih letih preteklega stoletja, v okviru splošnoavstrijske socialne demokracije. Čeprav je bila l. 1896 v istem okviru ustanovljena jugoslovanska socialnodemokratska stranka, je le-ta praktično ostala omejena samo na nekatera slovenska območja, idejno pa je plavala s tokovi, ki so nasploh prevladovali v avstrijski socialni demokraciji. Tu gre zlasti za tako imenovani avstromarksizem kot dovolj izrazito revizionistično in reformistično smer, kate-re nosilci so se odrekli vsemu bistvenemu v Marxovi in Engelsovi misli, se zavzemali za svetovnonazorski pluralizem v socialni demokraciji in jim zategadelj ni bilo kaj dosti za širjenje marksizma med strankinim članstvom in med delovnimi ljudmi sploh. Poleg tega so prišleki iz vrst nekoliko bolj levo

usmerjene liberalne inteligence vnašali v slovensko socialno demokracijo ideje češkega filozofa in politika Masaryka, ki je zavračal marksizem in čigar abstraktni humanizem je bil ponekod zelo blizu »etičnemu socializmu«¹ novokantovskih revizionistov.

Takšnim in podobnim idejnim tokovom, ki so na pragu dvajsetega stoletja pričeli prevladovati v naši socialni demokraciji, je treba v precejšnji meri pripisati zamudo, kar zadeva uveljavljanja marksizma v slovenskem družbenem življenju. V socialnodemokratski literaturi, ki je v prvih dvajsetih letih tega stoletja izhajala pri nas, je prav malo člankov in razprav, ki bi jih lahko imenovali marksistične. Medtem ko je srbski prevod »Komunističnega manifesta«² izšel že leta 1871., prav v mesecih Pariške komune, smo Slovenci ta pomembni spis Marxa in Engelsa dobili v svojem jeziku šele leta 1908. To je bilo še vrsto let tudi vse, kar je bilo prevedenega iz klasične marksistične literature v slovenščino. Res je, da so bila temeljna dela marksističnih klasikov tedaj naprednemu slovenskemu razumništvu in dobršnemu delu kvalificiranega delavstva dostopna v nemškem izvirniku. Vendar to zamude v prevajanju teh del nikakor ne opravičuje, marveč jo kvečjemu nekoliko pojasnjuje, hkrati pa tudi potrjuje tisto, kar smo dejali o razmerju avstromarksizma do Marxove in Engelsove misli. Iz takšnega razmerja se je rodilo tisto, kar je bilo za naše delavsko gibanje tedaj najusodnejše: revolucionarna marksistična misel tisti čas malone sploh ni bila navzoča v praktični akciji slovenske socialne demokracije.

Tako se je zgodilo, da je človek, ki ni bil niti politični voditelj niti marksistični teoretik, marveč predvsem umetniški ustvarjalec, opozoril na vrsto perečih vprašanj slovenskega družbenega življenja in nakazal njihovo progresivno rešitev. Ta človek je bil Ivan Cankar.

V obravnavanju vprašanj, ki jih je postavil, je bil Ivan Cankar dosti bolj marksist kakor pa voditelji slovenske socialne demokracije, kateri je tudi sam pripadal, čeprav je imel kritično razmerje do marsičesa v njeni teoriji in v praktični politiki. Tako je večkrat obsojal njeno odtrganost od žive slovenske dejanskosti, njeno avstromarksistično pojmovanje nacionalnega vprašanja, zlasti pa njen »jugoslovanski unitarizem«, se pravi, idejo o stapljanju vseh jugoslovanskih narodov v en sam narod. Ta ideja je pri socialnih demokratih temeljila na sila mehničnem tolmačenju postavke o vse večjem zbliževanju človeštva na podlagi visoko razvitih produktivnih sil in podružbljenega dela. Znano je, da je odigral »jugoslovanski unitarizem«³ v stari Jugoslaviji zelo reakcionarno vlogo in da se tudi dandanes občasno pojavlja kot izraz hegemonističnih odklonov od naše socialistične poti. Tej unitaristični ideji je Ivan Cankar postavljал nasproti demokratično rešitev slovenskega nacionalnega vprašanja v okviru zvezne, federativne jugoslovanske republike. Opozarjal je na zgodovinsko vlogo delavskega razreda v boju za svobodo in enakopravnost slovenskega naroda, razvijal misli o bodoči slovenski ljudski kulturi, ki so zelo blizu tistemu, kar je kasneje Lenin dejal o proletarski, socialistični kulturi nasploh.

Dogajanje ob koncu prve svetovne vojne, predvsem pa zmaga oktobrske socialistične revolucije v Rusiji, in pa revolucionarna vrenja v vrsti evropskih držav, pri čemer novo nastala jugoslovanska država, že od vsega začetka polna socialnih in nacionalnih nasprotij, ni bila izvzeta — vse to je hkrati pomenilo tudi prelomnico v razvoju marksistične misli pri Slovencih.

Komunistična partija Jugoslavije, ki je bila ustanovljena l. 1919, je od stare socialne demokracije med drugim podedovala tudi idejo »jugoslovanskega unitarizma«, ki jo je branila v prvih letih svojega obstoja in jo je pravzaprav dokončno zavrгла šele na svojem III. kongresu, v maju 1926, ko je tudi makedonskemu narodu priznala samobitnost. V boju proti tej teoretično napačni in praktično škodljivi ideji so se dokaj angažirali tudi slovenski komunisti, med njimi zlasti Dragotin Gustinčič, tedaj ena izmed vodilnih osebnosti v komunistični partiji na Slovenskem.

Kar je slovenske komuniste že od vsega začetka ločilo od socialnodemokratskega reformizma, je bila njihova revolucionarna usmerjenost. Vodili so vrsto večjih stavkovnih gibanj, ki so bila večidel tudi politično zelo pomembna. Odlikovali so se v boju proti prvim pojavom fašizma na Slovenskem, o čemer pričajo zlasti znani trboveljski dogodki v juniju 1924. Kar pa je tu treba posebej poudariti, je njihovo razmerje do marksizma, ki so ga od kraja sprejemali kot idejno podlago revolucionarnega delavskega gibanja. Po svojih močeh so si prizadevali, da bi marksistično misel posredovali širšim plastem delovnih ljudi, kar je prihajalo do izraza v partijskem tisku, v levo usmerjenih periodičnih publikacijah in pa v prevodih klasičnih, kakor tudi tedaj sodobnih marksističnih piscev. Ta prizadevanja, dostikrat obremenjena s sektaško ožino v obravnavanju slovenskih družbenih vprašanj in pa marksizma samega, so bili prvi koraki k tistemu cilju, ki ga je doseglo uveljavljanje marksistične misli pri Slovencih na predvečer narodnoosvobodilne vojne. Na ljubljanski univerzi so se levo usmerjeni študentje združevali v klube, kakršen je bil klub študentov komunistov, ustanovljen že leta 1920, med njegovimi nasledniki pa zlasti akademski klub »Vstajenje« in pa klub študentov marksistov. Mnogi člani teh klubov so sodelovali v »Zapiskih delavsko-kmečke matice« in v podobnih partijskih publikacijah, v »Mladini«, ki je zanjo dal pobudo pesnik Srečko Kosovel, in pa v drugih demokratično usmerjenih revijah. V njih so skušali marksistično postavljati in reševati probleme tedanjega slovenskega družbenega življenja, pri čemer so se precej ukvarjali s položajem Slovencev v mnogonacionalni Jugoslaviji, v Italiji in v Avstriji. Tu se prvič srečamo z nekaterimi vidnimi, marksistično usmerjenimi publicisti, znanstvenimi delavci in umetniškimi ustvarjalci, kakor so Dušan Kermauner, Vlado Martelanc, Bratko Kreft, brata France in Mile Klopčič in drugi.

Na Slovenskem je tedaj izšlo tudi nekaj krajših klasičnih del marksizma, kakor sta Marxov spis »Mezдно delo in kapital« in pa Engelsov »Razvoj socializma od utopije do znanosti«. V različnih zbirkah je bilo objavljenih več prevodov iz del V. I. Lenina, ki je postal tisti čas, kot velik mislec in strateg socialistične revolucije, najpomembnejši predstavnik marksistične misli po Marxu in Engelsu. Vendar je bilo to še zmerom dokaj malo. Slovenci tudi v prvem desetletju stare Jugoslavije nismo imeli v svojem jeziku še nobenega obsežnejšega, temeljnega dela marksistične klasike. Tudi v tem pogledu je marsikaj prineslo naslednje desetletje, obdobje po letu 1929, se pravi, po uvedbi zloglasne šestojanuarske vojaško-monarhistične diktature v stari Jugoslaviji. To obdobje hudih bojev z buržoazno, protifašistično reakcijo je hkrati vsekar tudi v razvoju marksistične misli pri Slovencih najpomembnejše razdobje pred narodnoosvobodilno vojno.

Naj v zvezi s tem razdobjem povzamem nekaj misli, ki sem jih bil zapisal že ob drugih priložnostih, zlasti pa v svoji razpravi o predvojnem publicističnem delu Edvarda Kardelja.

Uvedba šestojanuarske diktature je samo še zaostрила družbene odnose v stari Jugoslaviji. K temu je prispevalo tudi usodno dogajanje v gospodarskem in političnem življenju tedanjega sveta. Leto 1929 je bilo hkrati tudi prvo leto največje gospodarske krize v zgodovini kapitalizma, ki je trajala tja do l. 1934. Razredna in nacionalna nasprotja, ki so že tako pretresala Jugoslavijo, so se še poglobila pod vplivom gospodarske krize. Nastali položaj je že po dobrih dveh letih njenega trajanja prisilil vojaško-monarhistično diktaturo k popuščanju in k delnemu umiku. Leta 1933 je prišel v Nemčiji na oblast Hitler, kar je vneslo nove elemente tudi v jugoslovansko in posebej slovensko družbenopolitično življenje. Vse bolj množično in vsestransko je bilo zbiranje antifašističnih sil, kar je še stopnjeval občutek nacionalne ogroženosti. Vse očitnejša je postajala logika razrednega boja, ki je po letu 1941 pripeljala glavnino slovenske in nasploh jugoslovanske buržoazije v odkrito sodelovanje s fašističnimi okupatorji.

Komunistična partija, obnovljena s kadri mladih revolucionarjev, se je v tistem času na Slovenskem, kakor drugod po Jugoslaviji, našla na višini svojih nalog. Po hudih preizkušnjah, skozi katere je šla v svojem boju proti družbeni reakciji in v pogojih šestojanuarske diktature, se je temeljito otresla sektaške ožine in se vedno bolj odpirala dogajanju doma in v svetu. Kakor že rečeno, je bilo to razdobje zelo pomembno tudi za razvoj marksistične misli pri Slovencih. V tem času je bilo veliko storjenega, kar zadeva razširjanje marksistične misli in pa njeno ustvarjalno razvijanje v našem slovenskem prostoru, ob naši slovenski družbeni problematiki. Pri tem so bile izkoriščene vse legalne možnosti, kolikor je bilo mogoče v razmerah tedanjih reakcionarnih režimov.

V decembru 1932 je pričela izhajati »Književnost«, mesečnik za umetnost in znanost, za katero je dala pobudo komunistična partija, uredjal pa jo je uredniški odbor, v katerem so bili poleg drugih Edvard Kardelj, Boris Kidrič, Dušan Kermauner in Bratko Kreft kot odgovorni urednik.

V treh letih izhajanja je izšlo v »Književnosti« mnogo literarnih del, ki so jih napisali domači in tuji napredni pesniki in pisatelji. Vendar je bilo v njej odmerjenega največ prostora člankom in razpravam, posvečenim aktualnim družbenim vprašanjem tistega časa, ekonomskim, političnim in kulturnim: o slovenskem nacionalnem vprašanju in o nacionalnem vprašanju nasploh, o stanju v slovenski kulturi, o tako imenovani socialni književnosti pri nas, o fašizmu in posebej o pojavih klerofašizma, o revizionizmu v delavskem gibanju, o freudizmu v luči marksistične kritike itd. Poleg tega so se na straneh »Književnosti« prvikrat v slovenskem jeziku pojavili nekateri pomembni spisi marksističnih klasikov, med njimi znamenite Marxove teze o Feuerbachu, Engelsov predgovor k angleški izdaji »Razvoj socializma od utopije do znanosti«, znan pod imenom »O historičnem materializmu«, Leninov članek o treh virih in o treh sestavinah marksizma, in pa vrsta razprav G. V. Plehanova o materialističnem pojmovanju zgodovine, s katerimi se je »oče ruskega marksizma« prvikrat predstavil slovenskemu bralcu.

Ob »Književnosti« je bila ustanovljena tudi založba »Nova knjiga«, nekoliko kasneje preimenovana v »Ekonomska enota«, ki je imela zlasti nalogo izdajati klasično marksistično literaturo. Tu so v letih 1933—1935 izšla dela kakor so Marxov »Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparta«, Engelsovi »Anti-Dühring«, »Ludwig Feuerbach in konec nemške klasične filozofije« ter »Izvor družine, privatne lastnine in države« ter Plehanova »Osnovni problemi marksiz-

ma.« Ob petdesetletnici Marxove smrti je v založbi »Svobode« izšla tudi Borchartdova priredba Marxovega »Kapitala«. Prav tako je bila tedaj v zvezi s »Književnostjo« zasnovana zbirka »Mala biblioteka«, kjer so v posebnih zvezkih izhajale razprave, večidel posvečene istim problemom, s katerimi se je v svojem publicističnem delu ukvarjala tudi »Književnost«: fašizmu, idejnim osnovam reakcionarne korporativizma, posebej papeški okrožnici »Quadragesimo anno« iz leta 1931, na katero so se zlasti opirali klerofašisti pri nas in drugod po svetu, dalje srednjim slojem, njihovem mestu in vlogi v sodobni družbi, in pa ekonomskemu ter političnemu položaju v tedanjem svetu nasploh. Razen prve razprave, razprave o fašizmu, ki jo je napisal Edvard Kardelj, je ostale prispevke v zbirki »Mala biblioteka« večidel napisal znani ekonomist Stane Krašovec, tudi sicer eden glavnih sodelavcev »Književnosti«.

Ko je »Književnost« konec leta 1935 morala prenehati z izhajanjem, je ta usoda doletela tudi založniško dejavnost, ki je bila z njo povezana. Precej sodelavcev se je tisti čas znašlo bodisi v ječi ali pa v emigraciji. Navzlic temu je komunistična partija občasno obnavljala svojo legalno založniško dejavnost, kar zadeva izdajanje marksističnih del. In tako je leta 1936, v založbi prehodnega značaja, ki se je imenovala »Proletarska knjižnica«, izšlo še Engelsovo delo »Nemška kmečka vojna«. Obdobje »Književnosti« je bilo sila pomembno za širjenje in uvajanje Marxove in Engelsove misli med Slovenci, zlasti za idejno oblikovanje mladih revolucionarnih kadrov. Treba je pripomniti, da je vsa leta po prvi svetovni vojni, zlasti pa v tridesetih letih, precej marksistične literature izhajalo tudi v inozemstvu, zlasti v Sovjetski zvezi in med slovenskimi izseljenci v zahodni Evropi in Ameriki. Odtod smo v slovenščini dobili nekaj zelo pomembnih Leninovih del, vendar je bilo to literaturo mogoče širiti pri nas doma samo ilegalno. Kolikor smo Leninovih del izdali doma, smo jih morali pod izmišljenim imenom ali pod kakim drugim njegovim psevdonimom, ki je bil naši policiji neznan, tako na primer pod imenom Iljin, Tulin itd.

Sodelavci »Književnosti«, ki so ostali na prostosti ali pa so se v naslednjih letih vračali iz zaporov in iz emigracije, so poslej v vedno večjem številu sodelovali v dveh osrednjih slovenskih literarnih revijah, v »Sodobnosti« in v »Ljubljanskem zvonu«. Prvo je urejal Ferdo Kozak, drugo pa njegov brat Juš Kozak, ki sta strani svojih revij na široko odprla slovenskim marksistom.

To je bilo razdobje, ko so ljudske množice v Jugoslaviji in posebej v Sloveniji vse enotneje terjale demokratično preobrazbo vsega družbenega življenja, korenite socialne reforme, rešitev nacionalnega vprašanja, skratka, terjale so spremembe, ki bi zagotavljale družbeni napredek narodov Jugoslavije in utrjevale njihovo enotnost pred obličjem vedno večje fašistične nevarnosti. Kolikor večji je bil pritisk množic, toliko reakcionarnejša je postajala v notranji politiki vlada Stojadinovića-Korošca, ki je prišla na krmilo sredi leta 1935, in kasneje vlada Cvetkovića-Mačka, toliko bolj sta se zunanjepolitično usmerjali k fašistični osi Rim-Berlin.

Komunistična partija se je tedaj tudi pri nas na Slovenskem še odločneje usmerila k širokim množicam, v organizacijo demokratične antifašistične fronte, katere hrbtenica je vse bolj postajala enotnost delavskega razreda, ki se je nenehno kovala v velikih mezdnih in političnih bojih tistega časa. V tem pogledu je bilo še prav posebnega pomena dejstvo, da je imel v vodstvu Komunistične partije Jugoslavije zmerom večji vpliv in vlogo tovariš Tito. S svojimi pobudami idejno-političnega in organizacijskega značaja je močno prispeval k

usposabljanju naših komunistov za reševanje velikih, zgodovinskih nalog, ki jih je tisti čas postavljaj prednje.

Marksistična misel pri Slovencih je bila takrat vse bolj konkretno usmerjena k slovenski družbeni resničnosti, k njenim izhodiščem v preteklosti slovenskega naroda in k njenim perspektivam v pogojih usodnega soočenja med silami demokracije in socializma in pa silami reakcije in fašizma. Ta misel je tedaj izpričala svojo največjo izvirnost in ustvarjalnost v delih dveh svojih napomembnejših slovenskih predstavnikov, Edvarda Kardelja in Borisa Kidriča. Že v prvi številki »Književnosti« se je Edvard Kardelj lotil nacionalnega vprašanja, navezujoč na nekatere dotedanje marksistične razprave o tem vprašanju. Branil je postavko o narodu kot zgodovinsko nastali tvorbi s povsem določenim konstitutivnimi elementi. To postavko je skušal osvetliti na primeru slovenskega naroda, njegovega nastajanja in oblikovanja kot nacionalne individualnosti, da bi tako hkrati branil njegovo pravico do svobode in enakopravnosti, ki so jo teoretično in praktično izpodbijali vladajoči režim in njihovi ideologi v stari Jugoslaviji. Ko je v Nemčiji prišel na oblast fašizem, je Kardelj napisal vrsto člankov in razprav o fašizmu, o njegovem družbenem bistvu in pojavnih oblikah v posameznih deželah. Sem sodi zlasti spis, ki je — kakor smo že omenili — izšel kot prva knjižica v zbirki »Male biblioteke«. V njem je pisec predvsem povzel ocene in zaključke glede fašizma, ki so tisti čas prevladovali v mednarodnem komunističnem gibanju. Zlasti je točno orisal pomen svetovne gospodarske krize, ki je med drugim ustvarila tudi plodna tla za brezobzirno socialno demagogijo, s katero se je posebno odlikoval nemški fašizem in z njo uspeval zlasti med širokimi množicami propadajočih srednjih slojev, obrtnikov, majhnih trgovcev, kmetov, nameščencev itd. Nasproti enostavnemu pojmovanju fašizma kot »gibanja srednjih slojev« opozarja Kardelj na to, da je treba ločiti med množično podlago fašističnega gibanja in pa njegovo dejansko vlogo, ki razkriva njegovo socialno bistvo: to je vojska finančnega kapitala proti proletariatu, proti socializmu. V zvezi s problemom fašizma v svetu je tedaj Kardelj v »Književnosti« pisal tudi o tistem, kar se je leta 1934 godilo v sosednji Avstriji, o pohodu klerofašizma po tej deželi, o boju med fašizmom in demokracijo v Španiji v letih 1933 in 1934 itd.

Iz prispevkov, ki jih je Kardelj v zadnjih letih pred drugo svetovno vojno objavljaj v »Književnosti«, v »Ljubljanskem zvonu«, zlasti pa v »Sodobnosti«, se je rodilo njegovo najpomembnejše delo tistega časa, ki je izšlo leta 1939 in ima naslov »Razvoj slovenskega narodnega vprašanja«. To delo je prva sistematična marksistična analiza posameznih prelomnih obdobj v slovenski zgodovini od njenih začetkov sem in pa prav tako marksistična ocena njihovega pomena za nadaljnji razvoj slovenskega ljudstva in za oblikovanje slovenske nacionalne individualnosti. Posebej je treba poudariti ocenjevanje politike, ki jo je vodila doraščajoča in odrasla slovenska buržoazija v takih usodnih razdobjih, kakršni obeležujeta letnici 1848 in 1918 z vsemi posledicami, ki so jih slovenskemu narodu prinesla naslednja desetletja. Takih ocen se je slovensko buržoazno zgodovinopisje dotlej izogibalo, zato Kardeljevo delo tudi v tem pogledu odpira nove strani slovenske zgodovinske vede.

Hkrati je bil »Razvoj slovenskega narodnega vprašanja«, zlasti v svojih zadnjih poglavjih, napisan kot napatilo za praktično akcijo slovenskih demokratičnih sil pod vodstvom delavskega razreda, in je takšno napatilo dejansko tudi bilo v času, ko je šlo za biti ali ne biti slovenskega naroda. Lahko rečemo,

da je bil ta spis znanstvena in idejno-politična utemeljitev strategije in taktike slovenskih komunistov neposredno pred in med veliko vojno slovenskega ljudstva proti fašističnim okupatorjem, proti najmračnejšim silam domače in tuje reakcije. Na temelju izkušenj iz preteklosti je Edvard Kardelj v tem delu dokazoval, da je slovenski narod zmerom izgubljal, če se je vezal na sile družbene reakcije, da pa bo lahko uveljavil svojo pravico do svobode in enakopravnosti, če se bo zanjo boril z ramo ob rami s silami napredka v svetu, v konkretni zgodovinski situaciji, s silami socializma. Dogajanje v letih 1941—1945 je to njegovo napoved v polni meri potrdilo.

Velik delež v marksističnem raziskovanju in obravnavanju slovenske preteklosti in tedaj aktualnega stanja družbenih odnosov je prispeval tudi Boris Kidrič, zlasti s svojimi razpravami, ki jih je leta 1940 priobčil v »Sodobnosti«. Tu gre predvsem za njegove »Pripombe k slovenski literarni zgodovini« in pa za razpravi »Evropske krize in slovenski narod« ter »Lik slovenske inteligence med Prešernom in Levstikom«, ki pa sta ostali nedokončani. V teh razpravah najdemo sorazmerno kratke, toda zelo dragocene analize slovenskega družbenega življenja v drugi polovici devetnajstega in v prvih desetletjih dvajsetega stoletja. Z raziskovanjem dejanskih razrednih osnov, iz katerih so rasli politični tokovi v tem življenju, od staroslovencev do Krekovega krščanskega socializma, je v marsičem dopolnjeval Kardeljevo delo o razvoju slovenskega narodnega vprašanja.

Bilo bi pa kajpak povsem napačno, če bi Kidričev prispevek razvoju marksistične misli pri Slovencih v letih pred osvobodilno vojno omejevali na tisto, kar je leta 1940 priobčil v »Sodobnosti«. Njegove članke in razprave, ki jih je posvečal zlasti slovenskim kulturno-političnim vprašanjem, najdemo tudi v »Književnosti« in drugod, da ne govorimo o deležu, ki ga je imel pri pisanju in urejanju partijskih publikacij, nelegalnih in legalnih, doma in v emigraciji. Sicer pa bi tistikrat težko našli slovenskega marksističnega publicista, ki ne bi bil bolj ali manj udeležen tudi pri tem delu.

Pomemben prispevek slovenskemu marksističnemu zgodovinopisju je dal Dušan Kermauner, ki se je že tisti čas vse bolj posvečal problemom novejšee slovenske zgodovine, zlasti pa zgodovini našega delavskega gibanja. Že tedaj je napisal nekaj obsežnejših razprav in komentarjev o posameznih idejno-političnih tokovih v tem gibanju, o njihovih praktičnih posledicah ob koncu Avstro-Ogrske in v začetku versajske Jugoslavije. Prek tega zgodovinskega mejnika tudi po drugi svetovni vojni v glavnem ni segel, ko je nadaljeval s sila podrobnim raziskovanjem našega delavskega gibanja, katerega rezultate je posredoval bodisi v samostojnih razpravah in člankih, ali pa v kritičnih komentarjih k delom drugih slovenskih zgodovinarjev.

Dosti je bilo vprašanj, pomembnih za praktično akcijo revolucionarnega delavskega gibanja, ki so se na posameznih področjih družbenega življenja uvrščala pred slovenske marksiste, od agrarno-kmečkega vprašanja do vprašanj z območja naše duhovne kulture. Na straneh »Sodobnosti«, »Ljubljanskega zvona« in drugih slovenskih periodičnih publikacij so svoje prispevke priobčevali avtorji, ki so se teh vprašanj lotili ter jih skušali marksistično utemeljiti in rešiti. Naj v tej zvezi omenimo književnega kritika Iva Brnčiča, pedagoga Franca Žgeča in pa Janeza Marentiča ter Jožeta Kerenčiča, ki sta raziskovala položaj slovenskega kmeta v preteklosti in v sedanjosti tistih predvojnih let.

Precejšnjega pomena za širjenje marksistične misli so bila tedaj tudi delavska kulturno-prosvetna društva, kakor sta bili »Svoboda« in »Vzajemnost«, in pa popularne ali popularizirane izdaje marksističnih avtorjev, ki so izhajale pri Cankarjevi družbi. Prav tako je treba v tej zvezi poudariti pomen levičarskih študentovskih klubov »Mladi Triglav«, »Slovenski klub« in »Njiva«, kjer je bilo dosti razprav o posameznih problemih marksizma in naše tedanje resničnosti, razprav, ki so vključevale kritična soočenja z raznimi, marksizmu bolj ali manj tujimi stališči.

Veliko preizkušnjo za našo slovensko in jugoslovansko marksistično misel, za njeno nedogmatičnost in ustvarjalnost, je pomenila narodnoosvobodilna vojna, ki je bila hkrati posebna oblika boja za zmago socialistične revolucije v naši deželi.

Izkušnje revolucionarnih bojev v drugih deželah, zlasti pa izkušnje Oktobrske socialistične revolucije v Rusiji, so bile za slovenske marksiste zelo dragocene, vendar pa jim niso mogle služiti kot vnaprejšnji vzorec njihove lastne revolucionarne akcije. Prav Lenin je bil tisti, ki se je kot marksist-dialektik boril proti vzorcem revolucije in socializma, veljavnim za vse čase in za vse kraje, dokazujoč, da posebnosti časa in prostora zmerom terjajo samostojen, zares ustvarjalen pristop h konkretnim družbenim problemom in k njihovemu progresivnemu reševanju. Po tej poti so v letih osvobodilne vojne šli tudi slovenski in pa vsi drugi jugoslovanski marksisti, ki so že tedaj ugotavljali zgodovinsko posebnost naše revolucionarne poti ter na teh ugotovitvah dalje razvijali strategijo in taktiko svojega boja za socializem. Ta posebnost pa je bila v tem, da se je odločilni boj med buržoazno reakcijo in progresivnimi silami naše družbe z delavskim razredom na čelu bojeval v pogojih vseljudske osvobodilne vojne proti tujim fašističnim okupatorjem, na katerih strani se je večidel znašla domača buržoazija, prestrašena spričo mobilizacije širokih množic v antifašističnem boju in braneč svoje ozke razredne interese. To je imelo za posledico, da je socialistično gospodarstvo nove Jugoslavije dobilo svoja prva in dokaj pomembna oporišča prav v zaplenjenem kapitalističnem premoženju kolaboracionistov in narodnih izdajalcev. Tudi to je ena izmed posebnosti naše revolucije.

Ozki doktrinarji so nam takrat ponujali vzorec tako imenovane dvostopenjske revolucije, od buržoazno-demokratske k socialistični, posnet po revolucionarnem dogajanju v preteklosti, vse tja do Oktobrske revolucije v Rusiji, vsekakor pa v drugih okoliščinah časa in prostora. Toda naša revolucija se je razvijala v novih mednarodnih razmerjih, ki jih je v veliki meri povzročila prav zmagovita Oktobrska revolucija, v posebnih okoliščinah našega, slovenskega in jugoslovanskega prostora. Vsaka vnaprejšnja shematizacija njenega poteka bi bila dejansko pogubna zanjo.

Na posebnosti naše socialistične revolucije je že leta 1942 opozoril tovariš Tito, ko je v svojem članku »Nacionalno vprašanje v Jugoslaviji v luči narodnoosvobodilnega boja« poudaril, da tu ne gre samo za nacionalnoosvobodilni boj, marveč da je ta boj hkrati usmerjen proti ponovni vzpostavitvi družbenih odnosov iz stare, kapitalistične Jugoslavije, da ima torej svojo progresivno, socialistično vsebino. Kmalu po končani vojni je tovariš Tito posebnostim naše revolucije posvetil članek pod naslovom »V čem je specifičnost osvobodilnega boja in revolucionarnih preobrazb nove Jugoslavije«, v katerem je gornjo misel ponovil in še obširneje utemeljil. To notranje bistvo našega osvobodilnega boja

sta v svojih člankih in referatih iz tistega časa dovolj jasno nakazovala tudi Edvard Kardelj in Boris Kidrič. Tako je Boris Kidrič v »Slovenskem zborniku 1942«, ki je ilegalno izšel v Ljubljani, priobčil članek pod naslovom »Vloga delavskega razreda in delovnega ljudstva v slovenskem narodnoosvobodilnem gibanju«, v katerem govori o ljudski revoluciji, ki se poraja v specifičnih pogojih osvobodilne vojne proti fašizmu. O teh pogojih piše obširneje v članku »Revolucionarni razvoj slovenskega narodnoosvobodilnega gibanja«, ki je istega leta izšel v partijskem časopisu »Delo«. Edvard Kardelj je posvetil tej problematiki vrsto svojih spisov, ki so po vojni, leta 1946, izšli v njegovi zbirki »Pot nove Jugoslavije«, segajo pa nazaj do leta 1941. Čeprav je ta problematika bolj ali manj neposredno navzoča v vsem Kardeljevem pisanju iz tistih let, naj posebej omenimo tri članke, ki nikakor niso po naključju postavljeni na čelo zbirke. Vsi trije na kratko povzemajo glavna dognanja marksistične misli, kar zadeva posebnosti našega osvobodilnega boja in pa perspektive njegovega preraščanja v socialistično revolucijo z vsemi njenimi bistvenimi dosežki družbenoekonomskega in političnega značaja. Na prvem mestu je članek »Dve poti malih narodov jugovzhodne Evrope«, ki je ostal dokaj pomemben tudi za pravilen pristop k povojni zgodovini teh narodov. Nato sledi članek, čigar naslov nosi vsa zbirka, in kot tretji je uvrščen članek pod naslovom »Zgodovinsko mesto nove Jugoslavije«. Vsi ti članki so izšli v l. 1944, prva dva v časopisu »Nova Jugoslavija«, ki je najprej izhajal na osvobojenem ozemlju Bosne, potem pa na otoku Visu, tretji pa že v osvobojenem Beogradu, v dnevniku »Borba«.

Oba vodilna slovenska marksista sta med svojim razpravljanjem o posebnostih naše revolucionarne poti omenila tudi vrsto problemov, že med vojno zvezanih z upostavljanjem ljudske oblasti na osvobojenem ozemlju, se pravi, načenjala sta vprašanja, ki so se z vso ostrino postavila po osvoboditvi in katerih progresivno reševanje je botrovalo našemu sedanjemu sistemu socialističnega samoupravljanja. Sem sodi vprašanje ljudskih odborov kot organov široke samouprave na osvobojenem ozemlju, soočanje s pojavi birokratizma in karierizma itd.

Posebnosti, značilne za našo revolucijo, so se v povojnem času pokazale kot posebnosti našega zgodovinskega razdobja nasploh. V tem razdobju nismo ostali edini, ki so uresničevali neposredne smotre socialistične revolucije v boju proti tujemu ekonomskemu in političnemu gospodarstvu, marveč se je ista zakonitost razodevala še marsikje drugod, od Kube do Vietnama. V luči tega dogajanja je še toliko pomembnejši prispevek, ki so ga dali sodobni marksistični misli slovenski in nasploh jugoslovanski marksisti, ko so teoretično in praktično odkrivali notranjo logiko našega osvobodilnega boja.

Navzlic težkim pogojem tega boja v tistih letih ni prenehala popularizacija marksistične misli v partizanskih vrstah, med aktivisti osvobodilnega gibanja in med prebivalstvom osvobojenih ozemelj, kakor tudi v okupiranih krajih. S pomočjo vseh mogočih razmnoževalnih tehnik so v Ljubljani, v Kočevskem Rogu, na Gorenjskem in drugod tiskali in ponatiskovali razprave in članke marksističnih klasikov, ki so zadevali teoretične temelje marksizma, zlasti pa take, v katerih je bilo govora o tedaj močno aktualnih vprašanjih, recimo, Engelsove zapiske o vojni in o partizanskem vojskovanju, Leninove in druge marksistične prispevke k nacionalnemu vprašanju itd. V Polhograjskih Dolomitih je bil preveden in izdan tudi znani razgovor o ženskem vprašanju, ki ga je imel Lenin leta 1920 z nemško revolucionarko Klaro Zetkinovo. V Kočev-

skem Rogu in kasneje v Cerknem sta bili ustanovljeni politični šoli, ki sta partijskim kadrom iz vrst partizanov in terenskih aktivistov posredovali marksistično teorijo družbenega razvoja in izbrana poglavja iz zgodovine revolucionarnega delavskega gibanja, marksistična stališča o agrarno-kmečkem vprašanju, o vprašanih religije in cerkve itd. Pri tem je šlo zlasti za kar najtesnejšo povezavo teh vprašanj z našo slovensko resničnostjo, z njenimi zgodovinskimi izhodišči in z njenimi razvojnimi perspektivami, ki jih je odpiral osvobodilni boj proti fašističnim okupatorjem in njihovim hlapcem iz vrst domače reakcije.

Graditev novih družbenih odnosov v osvobojeni domovini je načela številna nova vprašanja, s katerimi se je morala spoprijeti marksistična misel, ne samo pri Slovencih, marveč v vsej Jugoslaviji. Še več, ta vprašanja so postala sestavni del velike svetovne problematike v času, ko Sovjetska zveza ni bila več edina socialistična država na svetu, marveč je v različnih okoliščinah in po različnih poteh nastalo v Evropi in v Aziji še mnogo novih socialističnih držav. Ta problematika ni zadevala le protislovnosti v graditvi socializma znotraj vsake dežele, protislovnosti, o katerih je pričal ves dotedanji razvoj Sovjetske zveze. V ospredje je stopalo še vprašanje različnih poti v socializem, ki jih opredeljujejo različna socialnoekonomska, politična in kulturna izhodišča revolucionarnih preobrazb, s tem v zvezi pa tudi vprašanje o razmerju med posameznimi socialističnimi deželami, se pravi, vprašanja, ki sta postali in ostali sila aktualni v sodobnem svetu.

O vseh teh vprašanjih najdemo pri klasičnih mislecih marksizma zelo daljnosežna dognanja in predvidevanja. Vzemimo samo Marxove zaključke na podlagi izkušenj Pariške komune, ali pa njegovo »Kritiko gothskega programa«, ki jo je napisal leta 1875, torej prav pred sto leti, kjer silno realistično, brez utopističnih utvar, govori o neogibnih protislovnostih prehoda iz kapitalizma v komunizem. Naj v tej zvezi omenimo še njegove in Engelsove misli, ki sta jih v svojih razpravah in pismih večkrat zapisala, in ki se nanašajo na državni aparat, na njegovo relativno samostojnost celo v razmerju do tistih družbenih sil, v katerih imenu upravlja, kar tudi v socialistični državi v bodočnosti ne bo izključevalo birokratskih deformacij.

Še obširneje je o teh vprašanjih razpravljal Lenin, ki se je pri tem lahko neposredno opiral na praktične izkušnje mlade sovjetske države. Bil je istih misli z Marxom in Engelsom, ko je trdil, da države ni mogoče odpraviti čez noč, kakor hočejo anarhisti. Država odmira v procesu dejanskega osvobajanja delovnega človeka, z razvijanjem njegovega samoupravljanja. V zvezi z novim programom boljševiške partije je leta 1919 dejal, da je prehajanje od upravljanja v imenu delovnih ljudi k upravljanju delovnih ljudi samih, se pravi, k samoupravljanju, najzanesljivejše sredstvo proti birokratskim deformacijam.

Zelo aktualne so tudi Leninove misli, ki jih je še pred Oktobrsko revolucijo zapisal v razpravi z zelo značilnim naslovom »O karikaturi marksizma«, kjer med drugim govori tudi o različnih poteh posameznih narodov v socializmu. Takole pravi: »Vsi narodi bodo prišli v socializem, to je neogibno, toda prišli ne bodo povsem enako, marveč bo vsak vnesel neko posebnost v to ali drugo obliko demokracije, v to ali drugo inačico diktature proletariata, v ta ali drugi tempo socialističnega preobražanja raznih strani družbenega življenja.« Zahtevo po sivi enoličnosti, danes bi dejali, po enem samem modelu socialističnega razvoja, je imel za teoretično siromašno in praktično smešno. Pri tem svojem stališču je vztrajal tudi po Oktobrski revoluciji.

Vse to so dragocena napolila, ki so bila in ostala velikega pomena za našo marksistično misel, za samostojno, ustvarjalno reševanje bistvenih vprašanj naše socialistične graditve, ki ga neogibno spremljajo spopadi z idejnopolitičnimi odpori vsake vrste, od birokratskega in vsakršnega drugega dogmatizma do buržoaznega liberalizma in anarhoindividualizma. Vprašanja naše socialistične graditve pa so neločljivo povezana še z drugimi novimi in velikimi vprašanji, ki jih je navrgel razvoj po drugi svetovni vojni in ki nasploh ter v podrobnostih terjajo od marksistov zares ustvarjalen pristop.

Med drugo svetovno vojno in po njej se je pričel splošni razkroj starega kolonialnega sistema. V procesih, ki jih je sprožil moderni imperializem, so v kolonialnih deželah vse bolj dozorevale sile njihove politične, ekonomske in kulturne emancipacije. Spreminjanje socializma v svetovni sistem je vse bolj neločljivo povezano s prizadevanji osvobojenih ljudstev v nekdanjih kolonijah, da bi svojo neodvisnost uspešno uveljavljala proti neokolonializmu in proti notranji družbeni reakciji, ki se v najusodnejših trenutkih dostikrat razodene kot služabnica tujih imperialistov. Marksistična misel se mora neogibno lotevati vprašanj, ki zadevajo družbena razmerja v nekdanj kolonialnih deželah in njihove razvojne tendence, dalje razmerja med razvitimi in nerazvitimi, od katerih je v precejšnji meri odvisen pospešeni razvoj nerazvitih in hkrati s tem njihova pot k dejanski neodvisnosti in enakopravnosti. Predvsem pa se mora marksistična misel posvetiti pomenu, ki ga imajo ti procesi za razvoj sodobnega človeštva k socializmu. Z drugimi besedami rečeno, tu gre za globlje utemeljevanje tistega, kar imenujemo politiko neuvrčenosti, njenega progresivnega smisla v sodobnem svetu.

V zadnjih tridesetih letih sta znanost in tehnika dosegli tako ogromne uspehe, da sta postali malone odločilni komponenti v oblikovanju medčloveških odnosov, odprli nezaslišane možnosti človekovega napredka in blagostanja, pa tudi možnosti njegovega samouničenja in pogina. Problem aktivne in miroljubne koeksistence držav in narodov z različnimi družbenimi ureditvami je postal problem človekove odločitve za prve ali za druge izmed nakazanih možnosti, ki jih ustvarja sodobni razvoj znanosti in tehnike. Če govorimo o spremembah v medčloveških odnosih, ki jih je ta razvoj povzročil in ki so tudi pri nas močno očitne, naj omenimo spremembe v razmerju med umskim in ročnim delom in s tem tudi v strukturi delavskega razreda. Povečana produktivnost dela omogoča človeku vedno več prostega časa, v čemer je že Marx videl prvi pogoj za osvobajanje človeka onstran materialne nuje, za razvoj njegove celostne osebnosti. To pa je praktično neogibno povezano z razvijanjem socialističnih medčloveških odnosov, s socialistično kulturno politiko, ki mora biti v popolnem nasprotju s prizadevanji buržoazne reakcije, da bi prosti čas delovnega človeka izkoristila za njegovo poneumljanje in duhovno podrejanje.

Vsekakor je marksistična misel v Jugoslaviji in v Sloveniji marsikaj prispevala v obravnavanju in v reševanju te mnogostranske problematike, pa naj se njeni problemi postavljajo v širših, mednarodnih, ali pa v domačih, jugoslovanških in slovenskih okvirih. Zato mimo tega njenega prispevka ne bo mogel nihče, kdor koli bo razpravljal o marksistični misli v zgodovinskem razdobju zadnjih tridesetih let. Delež slovenskih marksistov je pri tem precejšen, če pomislimo samo na tisto, kar sta tudi v tem razdobju, od prvih povojnih let dalje, dala Edvard Kardelj in Boris Kidrič. Predvsem gre tu za njuno poglobljanje v protislovnosti socialistične graditve pri nas in v svetu, in pa za utemeljevanje samoupravnega sistema v našem družbenoekonomskem in političnem življenju.

sistema, ki naj bi bil vse zanesljivejša obramba pred birokratskimi deformacijami porajajoče se socialistične družbe. Njuno delo je bilo v tem času večidel posvečeno večjugoslovanski problematiki, vendar sta se občasno lotevala tudi ožjih slovenskih problemov, družbenoekonomskih, političnih in kulturnih, se kritično soočala z raznimi odpori, ki so se pojavljali na Slovenskem, kar zadeva socialistično misel in dejanje.

Boris Kidrič, kateremu je smrt dosti prezgodaj pretrgala delo, se je od začetka leta 1946 dalje predvsem posvetil ekonomskim problemom socialistične graditve, kjer je nakazal zelo pomembne rešitve, zlasti v zvezi z uvajanjem samoupravnega sistema. Njegovi spisi iz tega razdobja doslej še niso v celoti izšli. O delu E. Kardelja v teh zadnjih tridesetih letih priča devet zajetnih zvezkov, izdanih pod skupnim naslovom »Problemi naše socialistične graditve«, v katerih so zbrane njegove razprave, referati in diskusijski prispevki, posvečeni predvsem oblikovanju samoupravne družbe, njegovim ekonomskim in zlasti pravno-političnim vidikom. V tej zvezi so pomembni tudi njegovi prispevki, ki zadevajo socialistično politiko na vasi, mednacionalne odnose v naših pogojih socialistične demokracije, vlogo znanosti v teh pogojih in še druga kulturna vprašanja, in pa prispevki, ki obravnavajo posamezna razdobja v novejši zgodovini revolucionarnega delavskega gibanja in komunistične partije na Slovenskem.

Že prvi koraki v socialistično graditev so marksistični misli na Slovenskem navrgli še dosti drugih vprašanj, ki sicer niso zmerom specifično slovenska, ki pa so se jih slovenski marksisti lotevali in se jih lotevajo, navezujoč na predvojne dosežke te misli pri nas. Mednje sodijo etična vprašanja socializma, s katerimi se je posebej ukvarjal že pokojni Jože Potrč in ki danes zaposlujejo precej mlajših filozofov in sociologov. Ali pa vprašanja ženske in njenega položaja v socialistični družbi, vprašanja, ki so neločljivo povezana z uveljavljanjem dejanske socialistične demokracije in ki jim je pri nas velik del svojega teoretičnega in praktičnega dela posvetila Vida Tomšič. Predaleč bi odšli, če bi podrobneje govorili o vsem, kar je bilo po vojni storjenega v raziskovanju slovenske zgodovine, zlasti njenega novejšega razdobja, se pravi zgodovine našega revolucionarnega delavskega gibanja in pa njegove vloge v vseljuskem odporu proti fašizmu, tujemu in domačemu. Ali če bi podrobneje govorili o raziskovanju sodobne slovenske družbe, o spremembah v njeni strukturi, o posebnih izhodiščih in zakonitostih njenega razvoja, o raziskovanju, ki se ga lotevajo naši ekonomisti in sociologi in pri tem skušajo preveriti znanstveno vrednost in učinkovitost raznih sodobnih družboslovnih teorij. V tej zvezi bi lahko govorili tudi o pomanjkljivostih, ki jih ugotavljamo na raznih družboslovnih področjih, od ekonomske vede prek sociologije in psihologije do, recimo, filozofije in literarne teorije. In pri tem bi morali zlasti poudariti potrebo po nenehnem poglobljanju marksistične misli, po sprejemanju njenih metodoloških prijemov in nasploh njenih znanstvenih, dialektično materialističnih izhodišč, ki predstavljajo dragoceno napotilo za raziskovanje razmerij v naši družbeni strukturi, med njeno materialno-ekonomsko podlago in vrhno pravno-politično stavbo, za raziskovanje duhovnega ozračja v tej družbi, ozračja, v katerem prihajajo do izraza vse protislovnosti socialistične graditve, in končno, za progresivno revolucionarno preseiganje teh protislovnosti. Bežanje od raziskovanja teh razmerij v naši sodobni družbi, ki smo mu včasih priče, pomeni dejansko bežanje od znanosti in od marksizma.

V izdajanju klasične marksistične literature lahko teh zadnjih dvajset, trideset let ugotovimo precejšen, čeprav še zmerom ne povsem zadovoljiv napredek. Vsekakor je v tem pogledu največjega pomena slovenski prevod celotnega Marxovega »Kapitala«, kakor tudi mnogih drugih temeljnih del marksistične filozofije in družboslovja, zlasti Marxovih, Engelsovih in Leninovih. Prav to pa obvezuje mlajše kadre naših filozofov, sociologov, ekonomistov, zgodovinarjev in drugih delavcev na področju družbenih ved, da se z znanjem, pridobljenim iz teh neposrednih virov, zares kritično spoprimejo z vsemi poizkusi ponarenja marksizma ali pa njegovega bolj ali manj odkritega zavračanja v imenu raznih »novih«, dejansko pa starih in dostikrat kar reakcionarnih teorij. Take teorije se tudi pri nas pogosto vsiljujejo na raznih področjih družbene misli ter v praksi našega življenja, v ekonomiki, v politiki in v kulturi, povzročajo marsikatero nesporazume in zagate. V tej zvezi je bilo že večkrat govora o dokaj problematičnih prizadevanjih ljudi, ki se sami proglašajo za »marksiste«, dejansko pa skušajo naš boj proti stalinizmu, proti njegovi teoriji in praksi, izprevreči v kritiko marksizma nasploh. Vsa temeljna teoretična in metodološka izhodišča marksizma proglašajo za »stalinistična«, proti njim pa postavljajo občasno modne, marksizmu največkrat močno tuje poglede sodobnih filozofov, sociologov, ekonomistov in »marksologov«.

Na tem mestu se ne moremo spuščati v obširnejše preučevanje teh pojavov in pa v kritično soočanje z njimi, v soočanje, ki ga je bilo pri nas doslej na žalost premalo. Vsekakor pa je treba še enkrat poudariti, da je prav globlje poznavanje klasične marksistične misli neogiben pogoj takega soočanja. Takšno poznavanje marksizma tudi omogoča jasnejše razlikovanje med tistim, kar v sodobni buržoazni družbeni misli ima svojo znanstveno vrednost, in pa med tistim, kar je navsezadnje le zagovor preživelega buržoaznega sveta.

Bilo bi kajpak neumno misliti, da bomo v klasičnih delih marksizma kdaj našli že gotove rešitve družbenih vprašanj, ki nas vznemirjajo. Prav gotovo pa bomo taka vprašanja sami lažje reševali s poznavanjem teh del in njihove znanstvene metode.

In v tem je največji pomen, ki ga bo navzočnost marksističnene misli pri Slovencih tudi v bodoče imela.

(Slovenija-paralele 1975)

Opomba uredništva

Tu objavljeni članki in razprave (razen zadnje) so ponatisnjeni po avtorjevi redakciji v knjigi *Včeraj in danes* (Ljubljana 1974). Izpuščene so opombe, ki jih more zainteresirani bralec najti v navedeni knjižni izdaji.