

Civilna družba in morala pri Gramsciju

JOŽE ŠTER

Civilna družba je Gramsciju osišče njegovih razmišljanj po porazu proletarske revolucije v zahodni Evropi. Danes je civilna družba izrazito modni politični termin. Eni so že ob tem, če slišijo besedi civilna družba, vzhičeni, pri drugih termin vzbuja takoj globok dvom, tretjim je civilna družba predvsem subverzivni pojem. Enim je socialistična civilna družba nesmislena beseda in priznavajo kvečjemu možnost civilne družbe v socializmu, tretjim je vprašljiva ne le civilna družba, ampak že sam socializem, četrtem je socialistična civilna družba projekt preseganja modernega kapitalizma.

Je zanimanje za Gramscija le posledica modnosti civilne družbe in dejstva, da je on med marksisti prvi in izrecno začel ta termin uporabljati v pozitivnem pomenu, ali pa je Gramscijev opus teoretično pomemben zaradi bistvenejših novosti? Danes imamo (tudi pri nas) zagovornike obeh odgovorov. Eni dokazujejo, da je Gramsci zvest iluzijam klasičnega marksizma (o socializmu in revoluciji, o delavskem razredu kot hegemonu, o odmrtni državi, o primatu ekonomske sfere itn.), drugim Gramsci predstavlja izjemen prispevek k obravnavi civilne družbe in socializma.¹ Tisto, kar je torej očitno, je dejstvo, da krivdo za take interpretacije ne nosi Gramsci, temveč je to posledica različnih družbenih koncepcij teh interpretov samih.

ZGODOVINA NI HRAST

Vsi pomembnejši etiki so jasno poudarjali svobodo in zavestnost kot temeljna pogoja moralnega delovanja. Nasprotno pa so se le redki etiki, še zlasti materialistične usmeritve, lotevali ontoloških predpogojev svobode in s tem morale. Toliko lažje so zato kritiki in nasprotniki marksizmu (in sploh vsakemu materializmu) očitali, da neprotislovna teorija morale v okvirih materializma sploh ni možna, ker je pač materialni svet svet nujnosti, zakonitosti; nujnost in svoboda pa sta očitvidno nezdružljivi. Materialisti so lahko očitek zavrnili, češ da to velja le za naravo, družba pa da ni svet zakonitega, ker tu tok dogodkov določa volja ljudi, ali pa vsaj odločilno vpliva nanje.

¹ Glej: *Nove rasprave o civilnom društvu*, Pogledi, 1/1988.

Socializem je postal znanstveni socializem z odkritjem obćih zakonitosti družbe in posebnih zakonitosti kapitalistične družbe. Na teh odkritjih je utemeljeno tudi spoznanje nujnosti komunistične družbe. Prav te zakonitosti so bile doslej eden čestih nesporazumov (ki seveda še zdaleč niso bili le nesporazumi) pri razumevanju marksizma in s tem možnosti marksistične etike.

Je Gramsci te probleme teoretično razčistil? Glede na njegovo uspešno ukvarjanje s civilno družbo bi to bilo pričakovati. Civilno družbo razume namreč kot moralno urejanje družbenih odnosov nasproti državni regulaciji. Možno je seveda, da družbo razume bistveno drugače kot Marx in Engels (da jo torej razume subjektivistično ali voluntaristično).

Oktohrska revolucija na eni strani porazi delavskega gibanja v Nemčiji, Italiji in na Madžarskem so predstavljali ugodna tla različnim voluntarističnim nazorom. Oktohrska revolucija zato, ker je socialdemokracija pričakovala revolucijo le na razvitem Zahodu, ne pa v napol fevdalni Rusiji; boljševiki naj bi bili dokaz za odločujočo vlogo človeškega faktorja v zgodovini. Porazi revolucije na zahodu naj bi dokazovali isto, le z drugačnimi rezultati; njihovi porazi naj bi bili ravno posledica napačnega odločanja in ravnanja delavskih partij. Da je bila v obeh primerih *odločilna* za razplet dogodkov človeška dejavnost, najbrž ni sporno. Toda, ali to že pomeni, da je bila točna voluntaristična koncepcija zgodovine? Ali je torej vprašanje zgodovine predvsem *moralno* vprašanje?

Desnica socialdemokracije je boljševikom očitala utopizem, Kautsky jih je celo primerjal z nosečo žensko, ki noro skače, da bi prej rodila. Gramsci je tako naturalistično pojmovanje zgodovine zavračal. "Politične ustave so nujno odvisne od gospodarske strukture, od oblik proizvodnje in menjave. Nekateri mislijo, da so z enostavnim pojasnjevanjem te formule rešili vse politične in zgodovinske probleme, mislijo, da lahko delijo nauke levo in desno, da lahko z gotovostjo ocenjujejo dogodke in, na primer, zaključijo: Lenin je utopist, nesrečni ruski proletarci živijo v polni utopični iluziji, čaka jih strašno, neizprosno prebujenje."²

Ta formula ni izraz nekakšnega naravnega zakona, zgodovina ni matematični račun, nadaljuje Gramsci, kajti "gospodarska struktura neposredno ne pogojuje politične akcije, ampak njena interpretacija in tako imenovani zakonov, ki v njej vladajo razvijanju. Ti zakoni nimajo nič skupnega z naravnimi zakoni, čeprav tudi ti niso objektivna dejstva, temveč samo plod našega razmišljanja za udobnost študija in pouka praktično koristne sheme"³. Če torej niti *zakoni narave niso objektivna dejstva*, potem je očitno, da to še bolj velja za družbene zakonitosti! Če so te zakonitosti le miselni proizvod, potem je zgodovina pač čisto *voluntaristični proces*. To pa je ravno tisto, kar je *značilno pojmovanje vseh utopistov*. Očitki Leninu in Gramsciju so torej utemeljeni.

Ampak čemu Gramsci brani Lenina pred očitki utopizma, če njegovi argumenti ravno podpirajo kritiko, ne pa obrambe? Iz citiranih njegovih misli je voluntarizem jasen, če pa beremo tekst dalje, se pokaže drugačen smisel gornjih trditev.

Dogodki so odvisni od volje, od delovanja mnogih ljudi. Večina jih opravi samo določena dejanja. "Ker nimajo drugega družbenega cilja, kot ohranitev lastne fiziološke in moralne celovitosti, se prilagajajo okoliščinam, mehanično ponavljajo nekatere gibe,

² Gramsci, Izbor političnih spisov 1914-1926, str. 52.

³ Prav tam, str. 53.

ki so se zaradi lastne izkušnje ali zaradi pridobljene vzgoje pokazali kot primerni za doseg zelenega cilja: živeti. Ta podobnost dejanj večine povzroči podobnost učinkov, daje gospodarski dejavnosti določeno strukturo: rodi se pojem zakona. Samo iskanje višjega cilja lahko razbije to prilagajanje okolju. (...) Kdor ima te *psevdo zakone* (podčrtal J.Š.) za nekaj absolutnega, kar je tuje posameznim voljam, ne pa psihološko prilagoditev okolju, ki je posledica slabosti posameznikov (ker niso organizirani in so torej tudi negotovi glede bodočnosti), si ne more predstavljati, da se psihologija spreminja, da lahko slabost postane moč. Toda tako se dogaja in zakon, psevdo zakon se razbije."⁴ To se je zgodilo v Rusiji. "Če se za rusko zgodovino uporablja abstraktne, posplošene sheme, narejene zato, da bi z njimi lahko sledili trenutkom *normalnega razvoja* (podčrtal J.Š.) gospodarske in politične dejavnosti zahodnega sveta, sklepanje pač ne more biti drugačno", namreč, da je boljše iz utopizem.⁵

Ne glede na Gramscijevo izražanje je očitno, da pravzaprav zavrača *le absolutiziranje zakona*, njegovo *mehanično* razumevanje in uporabo ter dokazuje, da je vsak zgodovinski pojav nekaj individualnega. Vse to ne pomeni vsakršnega zanikanja zakonitosti družbenih procesov, kot bi se dalo sklepati iz nekaterih citiranih trditev. Le filistri razumejo zgodovino kot *naravni organizem* in zato mislijo, da mora tako kot vedno patriarhalnemu in fevdalnemu gospodarstvu slediti buržoazno. Toda zgodovina ni naravna evolucija. Notranja moč zgodovine je svoboda, ne pa vnaprej določena shema. "Zgodovina ni hrast in ljudje niso želod."⁶

Zamišljanje, hotenje in delovanje ljudi - torej moralni momenti - imajo v zgodovini precej večjo vlogo, kot je mislila takratna večina v delavskem gibanju. Gramsci gotovo utemeljeno pravi, da so Marxove knjige spremenile svet, saj je zavest ljudi vedno sestavina družbe; če zavest ni več enaka kot prej, seveda tudi družba ni več tisto, kar je bila. Zato tudi ruskemu ljudstvu ni bilo treba skozi vse izkušnje kapitalistične družbe, ampak le miselno. "Socialistične besede so ustvarile družbeno voljo ruskega ljudstva."⁷

Toda, če so vse te Gramscijeve analize tako oktobrske revolucije, kot porazov nemške ali madžarske revolucije točne in pravilno pripisujejo uspehe in poraze zavesti in delovanju ljudi, se vendarle zdi, da na *splošnejši ravni zapade v voluntarizem*. Ugotavlja namreč, da so boljševiki dokazali, da pravila zgodovinskega materializma niso tako železna, kot so nekateri mislili - kar je točno - toda potem nadaljuje, da boljševiki "preprosto niso 'marksisti'; na osnovi učiteljevih del niso sestavili neke zunanje doktrine, polne dogmatičnih in nespornih trditev. Živijo marksistično misel, tisto, ki nikoli ne umre, ki je nadaljevanje italijanske in nemške idealistične misli in ki se je v Marxu onesnažila s pozitivističnimi in naturalističnimi naslagami. Ta misel pa ne postavlja kot najpomembnejši dejavnik zgodovine gola gospodarska dejstva, temveč vedno človeka, človeško družbo, družbo ljudi, ki se približujejo drug drugemu, se med seboj razumejo, razvijajo skozi te stike (civilizacija) družbeno, kolektivno voljo in razumejo gospodarska gibanja, jih presojujejo in jih prilagajajo svoji volji, dokler ta volja ne postane gonilna sila gospodarstva, oblikovalka objektivne stvarnosti, ki živi, se giblje

⁴ Prav tam, str. 54.

⁵ Prav tam.

⁶ Prav tam, str. 56.

⁷ Prav tam, str. 39.

in pridobiva značilnosti snovi, ki vre, ki jo je mogoče usmerjati, kamor je volji vseh in kakor ji je všeč."⁸

Če je tu voluntarizem očiten, pa na drugem mestu Gramsci zapiše bistveno drugače, namreč, da zgodovina ni "področje samovoljnosti in neodgovorne muhavosti. Zgodovina je svoboda in nujnost obenem."⁹ Marxa kritizira tudi drugje ("Ta analiza nam kaže, koliko stvarne previdnosti uvaja Marx v svoje konkretne raziskave, previdnosti, ki jih ni v splošnih delih."¹⁰), toda sklepi so drugačni. "Politika je dejansko vsakokrat izraz razvojnih tendenc strukture, za katere ni nujno, da se uresničujejo."¹¹ Ali še določeneje: "odnos družbenih sil, ki je tesno povezan s strukturo, objektivni, *neodvisen od volje ljudi* (podčrtal J.Š.) in ki ga lahko merijo s sistemi eksaktnih ali fizikalnih znanosti."¹²

Za naš namen ni toliko pomembno, če Gramsci točno interpretira Marxa, kot to, kako on sam razume zgodovino ter kakšne argumente navaja. Dogodki konec prve svetovne vojne so nedvomno dokazovali *alternativnost zgodovine*, alternativnost, pogojeno z delovanjem "organizirane volje", "združenih individuov". Ali je Gramsci to alternativnost gradil le na teh empiričnih dejstvih? Kasneje piše, da je v določenem smislu marksizem Hegel plus Ricardo. Šlo naj bi namreč za novo pojmovanje *nujnosti in svobode, za pojmovanje zakonov kot zakonov-tendenc*. Filozofija prakse je ta "Ricardova odkritja pospoložila s tem, da jih je primerno razširila na vso zgodovino..."¹³ Zakoni so tendence, ker do zakona pridemo tako, da določeno število elementov osamimo in prezremo nasprotno delujoče sile.¹⁴ Zato lahko govorimo o *stopnji tendenčnosti* posameznih zakonitosti. Gramsci je bil edini v svoje času, ki je jasno spoznal in izrazil to *naravo družbenih zakonitosti*. Kljub temu pa tudi on ni primerno posplošil tega spoznanja na vse zakonitosti, ampak družbene zakone le zoperstavlja naravnim zakonom. To kaže, da dialektika kot metodologija tudi pri njem še ni postala del gnoseološkega aparata.

Kljub nekaterim enostranim poudarkom se pokaže, da je za Gramscijevo pojmovanje zgodovine značilno predvsem:

- družbene zakonitosti so tendence,
- zgodovina je alternativna,
- odločilno vlogo ima svobodna človekova dejavnost.

Zgodovinski tok je torej določen predvsem z *množično moralno prakso*.

CIVILNA DRUŽBA IN MORALA

Če je zgodovina nujno in svobodno gibanje, potem je družbena stvarnost rezultat moralne prakse. Družbene zakonitosti (tendence) so okvir realnih možnosti, znotraj njih je polje moralne akcije. To se zdi evidentno, toda Gramsci to polje moralnega zoži. Utemeljeno?

⁸ Prav tam, str. 37.

⁹ Izbrana dela, str. 28.

¹⁰ Prav tam, str. 454.

¹¹ Prav tam.

¹² Prav tam, str. 179.

¹³ Prav tam, str. 446-7.

¹⁴ Prav tam, str. 531.

Znano je, da loči civilno družbo in politično družbo. Gramsci civilno družbo opredeljuje kot "politično in kulturno hegemonijo ene družbene skupine nad vso družbo, kot etično vsebino države".¹⁵ Večinoma strogo loči civilno družbo od države; civilna družba je "torej celota organizmov, ki se vulgarno imenujejo 'zasebni' in 'politična družba ali država'"¹⁶ Za državo je značilen argument moči, za civilno družbo pa moč argumenta. *Država je sfera avtoritarnosti in prisile, gospodstva in ukazovanja, civilna družba pa področje spontanega in svobodnega.*

Ker je politična družba prisilna skupnost, ji manjka element svobode, zato je izvenmoralna, moralna sfera je civilna družba, ki je skupnost svobode. Cilj je torej prevlada morale, ki naj povsem nadomesti državo. "Element država-prisiljevanje si lahko zamislimo kot pojemajoč vzporedno z uveljavljanjem vedno znatnejših elementov urejene družbe (ali etične države ali civilne družbe). Izraza 'etična država' in 'civilna družba' naj bi pomenila, da je ta podoba države brez države..."¹⁷

Na obe sferi gleda Gramsci zelo *dialektično*. Ker je danes - ne glede na razloge - zelo popularno skoraj absolutno razdvajanje teh dveh sfer, je koristno pogledati argumente Gramscija (na katerega se ti absolutizatorji sicer radi sklicujejo). "Vsaka država je etična, kolikor je ena njenih najvažnejših funkcij vzgojiti široke množice prebivalstva do določene kulturne in moralne stopnje... V tem smislu so šole kot pozitivna vzgojna funkcija in sodišča kot zatiralna ali negativna vzgojna funkcija najvažnejši državni dejavnosti."¹⁸ Še bolj je ta dialektičnost očitna pri zamisli o nastajanju "države brez države". V doktrini o državi-urejeni družbi bo treba iz faze, v kateri bo 'država' enaka 'vladi' in istovetna s 'civilno družbo', preiti v fazo države-nočnega čuvaja, to je v prisiljevalno organizacijo, ki bo varovala elemente urejene družbe, katerih nenehno naraščanje bo postopno omejevalo avtoritativne in prisilne intervencije države."¹⁹

*"Enako kot država ni le čisto izvenmoralna družba, tako tudi civilna družba ni sfera absolutne svobode in popolne odsotnosti prisile. Tudi tu deluje prisila, le da gre tu za prisilo javnega mnenja, okolja itn., skratka za moralni pritisk."*²⁰

Pritiski, prisiljevanje, ali če hočete tudi posiljevanje, niso nobena specifičnost države, uporablja jih tudi civilna družba. To je toliko prej treba poudariti, ker se pri nas razširja moda obsojanja le pritiskov države. Pritiski civilne družbe so lahko enako učinkoviti kot pritiski države (npr. demonstracije, stavke, mitingi ipd.) Razlike so seveda v sredstvih, vendar ne v tem smislu, da bi bila za državo značilna nasilna sredstva, za civilno družbo pa nenasilna. Ne samo oborožena revolucija, ampak tudi demonstracije, stavke (zlasti generalni štrajk), mitingi ipd. so oblike *fizičnega* pritiska. Enako tudi država obilno uporablja sredstva psihičnega pritiska, npr. šole, informativna sredstva ipd. Razlika torej ni v uporabljanju nasilnih ali nenasilnih sredstev, "moralnih" ali prisilnih, temveč v tem, da v civilni družbi ta sredstva uporabljajo avtonomni subjekti, v politični družbi pa jih neposredno uporabljajo državni organi.

Razlika med civilno družbo in državo ni torej v tem, da prva uporablja le del sredstev, druga pa vsa, pa tudi ne v moralni vrednosti sredstev in v moralnih učinkih.

¹⁵ Civilna družba in država, str. 122.

¹⁶ Izbrana dela, str. 592.

¹⁷ Izbrana dela, str. 237.

¹⁸ Prav tam, str. 232.

¹⁹ Prav tam, str. 237.

²⁰ Prav tam, str. 286.

Naše neposredne izkušnje prav tako potrjujejo, da tudi civilna družba uporablja moralno *nevredna* sredstva, laži, manipulacije, izsiljevanja, korupcijo itn. ter proizvaja nemoralne učinke (recimo fašizem ipd., pa tudi nekateri naši mitingi). Nekateri naši avtorji, zlasti pa oni iz vzhodne Evrope, vidijo v civilni družbi *izključno in a priorno pozitivno stran* nasproti državi in partiji. Čeprav je moč to psihološko razumeti, pa gotovo nima dosti skupnega z znanstveno kritičnostjo /Havel celo govori o realsocializmu kot svetu laži (ali življenju v laži) nasproti civilni družbi kot svetu resnice/. Takšno razumevanje civilne družbe in države je gotovo daleč pod dialektično ravniyo Gramscija. Ne le npr. fašizem, ki je dete civilne družbe, ampak tudi pri vrsti sodobnih hudodelstev (npr. vojna v Vietnamu, pa še prej v Alžiru, nasilje Izraela nad Palestinci, antikomunizem v ZDA v petdesetih letih itn.) jasno kažejo, da je bil pri njih nemajhen delež tudi civilne družbe. Tudi druga empirična dejstva kažejo, da je v civilni družbi dovolj možnosti vsakovrstne manipulacije. Socialna negotovost, materialna neenakost, razne zgodovinske travme ipd. so zmeraj lahko zelo ugodna tla najrazličnejšim manipulacijam, kjer je mogoče s parolami enakost, domovina, narod, suverenost itn. hitro doseči hegemonijo. *Moralna vrednost takega početja ni nič drugačna, če to dela država ali pa kakšna skupina civilne družbe.*

Nedvomno je v pravu veliko moralizma, saj se vedno predstavlja kot norma vrednotne zavesti vse družbe.²¹ Toda, mar se tudi razne skupine civilne družbe ne proglašajo stalno za predstavnike javnosti ("demokratske javnosti", "naroda" itn.)!

Civilna družba je sfera moralnega (moralna, "etična družba"), kar pa ne pomeni tudi že avtomatično moralno vrednega - kar mnogi nezavedno ali pa namerno mislijo. *Enačenje znotrajmoralnega z moralno vrednim je tedaj lahko: ali teoretična slabost in napaka ali pa nemoralno manipuliranje.* V tem smislu je Gramscijevo označevanje civilne družbe kot moralne družbe gotovo utopično. Ta njegova slabost je toliko bolj presenetljiva, ker je bil tudi sam žrtev fašizma.

Da civilna družba ni a priori moralno vredna družba, je očitno, če se spomnimo, da je ta civilna družba sestavljena iz številnih in zelo heterogenih elementov in skupin. Moralni nazori in delovanja teh skupin vrednotno nikakor niso enaki ali enotni. Če nekateri "postmarksisti" vidijo utopičnost marksizma v njegovem (dozdevnem) pojmovanju socializma kot brezkonfliktne družbe, potem je to pri nekaterih bržčas temu vzrok njihova (vsaj neeksplicitna predpostavka) o nekonfliktnosti (zakaj ne neprotislovnosti!) civilne družbe.²²

Je civilna družba sfera *spontanega* nasproti *organiziranemu* v sferi države? Zdi se logično, da je za civilno družbo kot moralno sfero značilna spontanost in za državo kot oblast organiziranost. Organiziranost vsebuje neko hierarhičnost, s tem pa neenakost članov skupine, ter tako neko kvečjemu heteronomno moralnost. Toda, ali ni to pojmovanje zasnovano le na opazovanju pojavnih oblik porajanja civilnih pobud in ciljev? Ali ni vse zgodovinsko spočeto spontano, uresničevano pa organizirano? Ali je v družbi (sodobni še zlasti) mogoče uresničiti katerikoli projekt brez organizirane akcije? Še več, organizacija je lahko tudi odločilni dejavnik moralnega učinka (npr. v boljševiški revoluciji). Vsekakor je zato utopično - in torej moralistično - če nekateri teoretiki civilne družbe partijo "mečejo" iz civilne družbe.

²¹ Prav tam, str. 240.

²² Primerjaj tematski številki: Glodišta (5-6/1988) in Pogledi (1/1988) o civilni družbi in Ch. Mouffe, E. Laclau, Hegemonija in socialistična strategija.

Organizirane subjektivne sile, politične stranke²³, so za Gramscija najpomembnejše skupine civilne družbe in v tem smislu tipične moralne²⁴ organizacije. Za Gramscija so politične stranke tip kolektivnega sožitja in za njihovo notranje življenje je značilno, "da so kot načela moralnega obnašanja sprejele vsa tista pravila, ki so v državi zakonita obveznost. V strankah je nujnost že postala svoboda".²⁵ Če se posameznik s cilji in sredstvi politične organizacije ne strinja, *če so zanj ne vredni, mu jih pač ni treba izvajati*, medtem ko v odnosu do ciljev in sredstev države te svobodne izbire nima. V prvem primeru je njegova *individualnost priznana in uresničena*, v drugem pa ne.

Seveda pa se situacija bistveno spremeni, ko stranka osvoji tudi politično oblast. Njeni sklepi zdaj niso le moralna obveza za njene člane, ampak tudi pravna norma. Če se posameznik ne strinja z njenimi odločitvami, lahko izstopi iz stranke, toda s tem se ne more izogniti sami normi in sankciji. Z izstopom se lahko otrese le moralne odgovornosti za odločitve stranke.

V tem smislu gotovo sodijo v civilno družbo danes ne le politične stranke, društva (strokovna ipd.), ampak take organizacije, kot je OZN, gibanje neuvrščenih itn. Vsem tem je skupno, da lahko tako nasproti *svojim* članom, kakor tudi *nečlanom* uporabljajo le tipično moralna sredstva. In obratno: član proti organizaciji.

Za moralno (civilno) skupnost je seveda značilna *soglasnost* (konsenz)²⁶, saj prav iz tega izhaja moralna, družbena moč take skupnosti. Ker pa akcije skupin civilne družbe niso trenutne, ker niso individualne, ampak trajajoče in kolektivne, je potrebno *vođenje*, torej tudi *organiziranost*. S tem pa se pojavlja tehnično vprašanje, *kako preverjati, ali še obstaja konsenz*. To ni možno, če ni neke trdnejše organizacije te skupine (z neko evidenco članov, z neko organizacijo posameznih članov in njihovega komuniciranja z ostalimi itn.). Gre torej za nevarnost "birokratizacije vodstva", torej za problem, ali še obstaja soglasje ali ne; ali se ni vodstvo *odtujilo in osamosvojilo* nasproti članom skupine. S tem pa postane očitno, da vprašanje preverjanja, *če še obstaja konsenz, ni le tehnično vprašanje, ampak moralno*.

Tako kot se pri državnih odločitvah pojavlja moralizem, tj. odločitve se predstavljajo kot volja vseh (npr. sodba v imenu ljudstva), tako se ta moralizem lahko pojavlja tudi pri skupinah civilne družbe (kakor so tudi nekatere odločitve državnih institucij nedvomno soglasne). Ta nevarnost, da se iz *moralnega spremeni v moralistično*, tiči namreč v sami naravi organizacije, tj. v omenjenih možnostih *neposrednega in stalnega odločanja*; vsaka posrednost odločanja pa omogoča, da pride do *odtujitve in monopola*. Skratka: tudi v skupinah civilne družbe lahko *intelektualno hierarhijo nadomesti birokratska hierarhija*. Seveda je monopol značilnost države, v civilni družbi pa je možna *konkurenca vrednot*.

Toda ali je pluralizem skupin zadostna garancija proti monopolizmu? Ali ni enakopravnost, enakomožnost tudi pri skupinah civilne družbe *le iluzija*, čim so te skupine organizirane?! Mar ni birokratskost odločanja realnost tudi samoupravnega

²³ Naši "civilisti" zvezo komunistov ne prištejajo med organizacijo civilne družbe, češ da je partija na oblasti, torej partija-država. Ali gre za teoretično šibkost ali zlonamernost? Mar ni že splošno znano, da za kolaboracionalizem in izdajstvo ne moremo obtoževati kar katoliške cerkve, ampak samo del vodstva cerkve!

²⁴ Če uporabim izraz moralno brez predikata vredno, ne vredno, dobro, zlo ipd., mi pomeni zgolj znotrajmoralnost.

²⁵ Izbrana dela, str. 289.

²⁶ Seveda ne soglasnost prav v vseh podrobnostih, ampak vsaj o temeljnem cilju in o poteh do tega cilja.

odločanja?! In čim imamo voditelje, mar ni s tem odprta možnost *manipuliranja* (torej moralno nečastnega delovanja)?

Civilna družba torej ni brez pasti in slabosti, zaradi katerih se ravno pojavlja ob in proti državi. Še več, in to je temeljni paradoks civilne družbe, vse skupine iz sfere civilne družbe težijo za osvojitvijo državne oblasti, ali ji vsaj skušajo vsiliti svoj "svet vrednot".

Res je sicer - kot pravi Plevnik - da "civilisti ne marajo države kot aparata, v katerem bi participirali, kajti to implicira tudi udeležbo pri odgovornosti, marveč (jo imajo - J.Š.) kot objekt, ki bo izvrševal njihove pritožbe, pri tem pa sam nosil odgovornost za morebitne napake"²⁷ (jaz bi rekel, ne le napake, ampak za izvršitev in njene posledice sploh). Moralna čistost in pokončnost teh civilnih gibanj je zato pogosto le navidezna, oziroma le *teoretična*, le na ravni zamisli. Ker torej niso udeleženi pri uresničevanju "svojih vrednot", često ne morejo spoznati (tudi) vrednotne protislovnosti moralnih situacij. (Čprav je seveda res, da je v marsikateri situaciji moralno dejanje že razširjanje določenega vrednotnega prepričanja.) Tudi očitki skupin civilne družbe oblasti, da vlada, se lahko nanašajo na njih same. Te očitke seveda naslavljajo intelektualci, vodje teh skupin, ki prav zato, ker so vodje, ne čutijo tega vladanja v svoji skupini, ki pa vendarle to pogosto je - ne samo kadar so te skupine organizirane (in take so, če le delujejo trajnejše), ampak še bolj kadar niso, saj je tedaj preverjanje soglasnosti skupine še toliko bolj odprto).

S tega vidika se civilna družba pojavlja kot kritik države, kot subjekt, ki kliče njene predstavnike na moralno odgovornost za napake (objektivna odgovornost) in nemoralno delovanje (subjektivna odgovornost).

Naj je civilna družba v vlogi kritika ali v vlogi konkurenta državi, je najbrž očitno, da to razmerje ne more biti razmerje božanskega moralnega subjekta nasproti hudiču. Obe vrsti družbenosti sta pač *človeški*, torej nepopolni, zmotljivi, ne vedno moralno dobri itn. Država ima "sovražnike", gibanje civilne družbe pa svoje "izdajalce" in "sovražnike".

Vse to pomeni - zlasti še z etičnega vidika - da ni nobene vrednotne razlike med civilna družba in državo, saj je prva vendarle *predvsem "organizirana svoboda"* (kot pravi Gramsci), druga *pa predvsem organizacija prisile*. V eni točki pa civilna družba (če gledamo empirično) celo večinoma zaostja za državo. Razne skupine civilne družbe ponavadi *absolutizirajo* posamezno vrednoto (ali lastno "hierarhijo vrednot"), tj., ne glede na *konkretno situacijo* vztrajajo pri eni in isti vrednoti kot prvi (npr. kakšne ekološke skupine, stavkajoči, ki hočejo večje osebne dohodke ne glede na dohodek in akumulacijo itn.). Tudi to je *moralizem* (ne pa moralnost), pa naj ga opravičujejo z načelnostjo ali čimerkoli že.

Idealiziranje civilne družbe se zdi danes razumljivo (po tolikih kolektivističnih in totalitarističnih režimih v XX. stoletju), ni pa opravičljivo. Kot aktivist neke skupine civilne družbe seveda lahko izstopim iz nje in s tem ohranim svojo identiteto, svojo moralno individualnost. To je pomembna moralna vrednota. Vendar, ali je to bistveno? *Bistvo družbenega (moralnega) angažiranja je spreminjanje družbenega stanja!* Če torej izstopim, sem se odpovedal možnosti, vplivati na tok dogodkov. *Objektivno* zato tak korak lahko pomeni tudi *nevredno* dejanje (dezertstvo, izogibanje odgovornosti).

²⁷ D. Plevnik, *Poti in stranske poti civilne družbe*, Komunist, 9.9.1988, str. 14.

Izkaže se torej kot individualizem (ali celo egoizem). (Zdi se, da prenekateri izstopi iz zveze komunistov predstavljajo prav ta tip.)

Ali je imel Gramsci pred očmi to protislovje posameznika v civilni družbi ali ne, je težko ugotoviti. Dejstvo pa je, da je navdušen nad oktobrsko revolucijo in njenimi samoupravnimi organi. Zavzemamo se za "ustanove novega tipa, državnega tipa, ki bodo nadomestile zasebne in javne ustanove demokratične parlamentarne države".²⁸ Čeprav kasneje - ko se intenzivno ukvarja s civilno družbo - te misli ne razvija, se vendarle zdi, da je samoupravna družba nekakšna *sinteza* države in civilne družbe. Negativne strani države, administrativna prisila, moralizem, vladanje (torej tudi podrejenost), in negativne strani civilne družbe, kot le "negativne enakosti", so v samoupravni družbi prevladane. Danes se namreč (vsaj pri nas) vse prevečkrat pozablja - česar pa so se zavedali že utopisti, ki jim Gramsci priteguje - "da ni mogoča popolna in resnična politična enakost brez ekonomske enakosti".²⁹ V civilni družbi so v precejšnji meri prevladana nasprotja vladani-vladajoči, podrejeni-nadrejeni (saj funkcionira samoupravno³⁰), toda ostajajo ekonomske neenakosti, s tem pa *neenakost možnosti za akcijo* (torej ni "pozitivne enakosti"). Moralna delovanja (nekaterih) subjektov civilne družbe zato ostajajo le *moraliziranje*, brez možnosti doseganja moralnega učinka. Pozitivna stran tega dejstva pa je, da v taki situaciji lahko upajo na uspeh le tista gibanja, ki izražajo interes večine (npr. ekološko). Toda ali je vrednost nekega interesa odvisna od številčnosti? Ali ni točna Heglova ugotovitev, da je gibalno zgodovine nemorala (hotenja manjšine so vnašala novo v zgodovino)!

Ekonomska in moralna moč sta dve vrsti družbene moči, moči civilne družbe. Vnaprej ni mogoče reči, katera je pomembnejša, katera ima večje učinke; to je odvisno od *konkretne situacije*. Osvobodilna gibanja ponavadi začenjajo s šibko ekonomsko (in vojaško) močjo, a z veliko moralno močjo - in prevladajo ekonomsko (in vojaško) močnejšega nasprotnika. Parlamentarne meščanske demokracije (celo s socialistično vlado) pa so precej nemočne zaradi lastniškega (ekonomskega) monopola buržoazije.

Vendar pa ta dejstva ne morejo negirati, da dolgoročno ni gospodarska moč odločujoča. Ker vsakdanjost stalno potrjuje primarnost in determiniranost ekonomske sfere, je le zaslepljenost lahko tisto, kar "postmarksiste" žene v kritiko tega marksističnega spoznanja (ki pa danes tudi ni več le marksistično).

Civilna družba ni enotni organizem; skupine in gibanja v njej se *spopadajo za prevlado*. Če se skupine, ki imajo oblast (državo) sklicujejo na pravo, zakonitost, se neoblastne skupine sklicujejo na moralo. Ker pa je pravo le uzakonitev morale vladajočega razreda (ali skupine), je dejansko spopad v civilni družbi *spopad med različnimi moralami*. V tem smislu je s teoretičnega vidika civilna družba predvsem etični problem.

Potem ko je evropska socialistična revolucija doživela poraz, je Gramsci usmeril svojo teoretično pozornost na "pozicijsko vojno", ki je čakala delavsko gibanje. Ena (od dveh) glavnih nalog delavske partije v tej situaciji pa naj bi bila organizacija *intelektualne in moralne reforme*. Pred podobno nalogo - se zdi očitno - je danes socializem.

²⁸ Prav tam, str. 31

²⁹ Prav tam, str. 231.

³⁰ Civilna družba in država, str. 145.

V taki situaciji je prva in najtežja naloga, premagati *moralni oportunizem*, ali kot pravi Gramsci, fetišizem. "Posameznik pričakuje, da bo organizem deloval, tudi če on sam ne dela... vsak posameznik, ki vidi, da se kljub njegovemu nesodelovanju nekaj dogaja, nagiba k ugotavljanju, da nekje nad posamezniki obstaja neka fatamorgorična enota, abstrakcija kolektivnega organizma..."³¹

Če je fatalizem ena nevarnost, je druga moralizem, *moralizem v smislu utopije* (samovolje, muhavosti, želje ipd.). Ustvarjanje nove mora izhajati iz dejanske realnosti, iz obstoječih in delujočih sil z namenom, da jih obvladamo in presežemo. "Tisto, kar 'naj bi bilo', je torej konkretnost, je celo edino realistično in historicistično pojmovanje stvarnosti, je edina praktična zgodovina in praktična filozofija, edina politika."³²

Seveda tu ne gre le za nek teoretični spor, za teoretično zavračanje fatalizma in utopičnosti, ampak za mnogo več, gre za praktično vprašanje, gre za samo utemeljitev možnosti in smiselnosti moralnega delovanja. V pasivnost ne napeljuje le fatalizem, ampak tudi utopičnost, ker samovolja ne more doseči svojega cilja, mora slej ko prej pristati v fatalizmu, torej v odrekanju moralnega delovanja. Ker pa je človeška dejavnost odločilni dejavnik zgodovine, je jasno, kaj pomeni ta fatalistični svetovni (ali moralni) nazor.

S praktičnega, tj. političnega (ali moralnega) vidika ne gre toliko za netočnost teh nazorov, temveč za njihovo realno moč. *Prepričanja ljudi imajo moč materialnih sil.*³³ V politiki so prepričanja (vseeno ali so resnična ali ne) *realnost*, iz katere je treba izhajati in jo upoštevati. V tem smislu (ne pa v vsakem) tedaj ni važno, kakšna je družbena situacija, temveč le kako jo ljudje doživljajo, kako jo "vidijo", kaj jim pomeni. Zveni idealistično, toda če je človek odločilen dejavnik zgodovine in če deluje zavestno, potem lahko rečemo, da *so prav prepričanja ljudi odločilni dejavnik družbenih procesov.*

Idealističnost ali neidealističnost tega nazora je odvisna od tega, kaj določa prepričanje ljudi. "Delavec v tovarni ima zgolj izvršne naloge. Ne sledi splošnemu procesu dela in proizvodnje; ni točka, ki se giblje, da bi napravila črto; je na določeno mesto zabodena igla, črta pa nastane iz zaporedja igel, ki jih je tuja volja razporedila za svoje namene. Delavec skuša ta svoj način obstoja prenesti v vsa okolja svojega življenja; povsod se zlahka prilagodi nalogi materialnega izvrševalca, 'množice', ki jo vodi njej tuja volja; razumsko je len, ne more in ne mara videti dalj od neposredne prihodnosti, zato nima nobenega merila pri izbiranju svojih voditeljev in se zlahka pusti slepiti obljubam."³⁴ Ker so za Gramscija kot marksista prav te delavske množice tiste, ki naj bi izvedle intelektualno in moralno reformo, se zastavlja vprašanje, kako naj se to zgodi.

"Pričakovati, da bo množica, ki živi v takih pogojih telesnega in duhovnega suženjstva, izrazila zgodovinski avtonomni razvoj, da bo pričela in spontano nadaljevala neko revolucionarno ustvarjanje, je čista ideološka iluzija."³⁵ To stališče bo za marsikaterega marksista povsem nemarksistično in tipično socialdemokrasko; inteligenca naj vnaša v množice pravo zavest. Za druge bo tako stališče neproletarsko, ker je v nasprotju z egalitarizmom. Toda zgodovinsko dejstvo je, da so teoretska

³¹ Civilna družba in država, str. 199.

³² Izbrana dela, str. 171.

³³ Izbrana dela, str. 165.

³⁴ Prav tam, str. 111-1. Gramsci še na vrsti drugih mest zelo subtilno razčlenjuje korenine psihologije in nazorov različnih družbenih skupin Italije - še zlasti različnih skupin inteligence.

³⁵ Izbor političnih spisov, str. 75-6.

spoznanja, ki so revolucionirala svet, delo posameznikov. Tudi vsi uspehi in porazi delavskega gibanja (in ne le tega) so tesno povezani z intelektualno in moralno močnimi osebnostmi (od Marxa, preko Lenina, do Tita in.). Gramsci celo pravi, težko je dobiti generalštab, če pa že imamo generalštab, bo ta vojsko slej ko prej našel. Na eni strani imamo strah pred elitizmom, na drugi strani pa uspehe delavskega gibanja le tam, kjer je bilo na čelu elitno vodstvo. Seveda je strah pred elitizmom tudi praktično utemeljen, zakaj pri takšni strukturiranosti gibanja je gotovo velika možnost manipuliranja z množico. Pri njegovih nazorih igra pomembno vlogo *iracionalnost*. Trdnost svojih stališč si le-ta argumentira s pametjo skupine, ki ji pripada;³⁶ gre torej za verovanje v kolektivno avtoriteto. Argument zamenja avtoriteta, dogmatizem se je rodil. Vrata manipulaciji pa so se s tem na široko odprla.

Vprašanje elitizma se tako kaže kot nevarnost manipulacije na eni in sterilnosti na drugi strani. Vendar tudi tu se potrjuje dialektika enotnosti protislovja, kakor tudi to, da je ni mogoče metafizično sekati in presajati le njen pozitivni del. Kot edina realna možnost v tem precepu se zato ponuja naloga dvig morale in intelektualne ravni množic. Prav to oblikovanje množic je za Gramscija temeljna naloga stranke.³⁷ Ali naj torej postanejo vsi intelektualci, stranka pa kolektivni intelektualec?

Seveda je to ideal, in tudi nema predpostavka vsake resne demokracije, toda ali ni to vendarle prej utopija? Ali pa imamo opravka z nesporazumom? Zdi se, da je nezavedna predpostavka, kadar govorimo v zvezi s politiko (in moralo), da z intelektualci mislimo kar vse ljudi z najvišjo stopnjo izobrazbe. Toda, mar ni tehnična, naravoslovna, medicinska inteligenca o zadevah družbe in morale prav tako strokovno neizobražena kot preprosti ljudje! Še več, med temi intelektualci je najbrž sorazmerno več, kot med preprostimi ljudmi, fahidiotov, torej ljudi, ki so le ozko strokovno orientirani. Torej sploh ne gre za to, da bi vsi postali intelektualci; s tem se moralni problem ne bi nič spremenil. Tisto, kar dejansko v politiki hočemo, je določena količina moralnega ali političnega znanja. Če rečemo, naj bi vsi v političnem smislu postali intelektualci, torej ne pomeni, da bi morali vsi postati družboslovci. To je seveda utopija. Gre torej za nekaj drugega. Tisto, kar *lahko in mora (moralno)* vsakdo postati, ker je družbeno (in torej moralno) bitje, je *kritičnost, samostojnost*. To torej ni le neka prakticistična zahteva, temveč *človečna* (torej moralno vredna) zahteva. To je tudi tisto, kar Gramsci razume z intelektualno in moralno reformo, ki v nerevolucionarnih situacijah odpira možnost za drugačno družbo. *Zavest, spoznanje je moč*. Nova spoznanja spreminjajo razmerje družbenih moči, zato je spoznanje že spreminjanje, je že moralno dejanje.

Tako kot si nekatere skupine ali gibanja sodobne civilne družbe (ali točneje njeni vodje) zamišljajo, da lahko delujejo brez organizacije, tako se tudi izogibajo odgovornosti za realizacijo svojih vrednot. Nočejo biti stranke, nočejo sodelovati v oblasti, ampak hočejo le oblikovati moralno zavest ljudi. Motivi za tako postavljanje so seveda različni; del jih je gotovo tudi v begu pred odgovornostjo in v udobnosti opozicije oblasti.

Gramsci ugotavlja, da politično aktiven človek iz množice nima jasne zavesti o svojem ravnanju, ali pa je ta celo v nasprotju z njegovim delovanjem. To ga lahko ohromi v njegovem delovanju.³⁸ Ta preprosti človek se mora dvigniti nad

³⁶ Izbrana dela, str. 362.

³⁷ Npr. Civilna družba in država, str. 155, 156.

³⁸ Izbrana dela, str. 356.

zdravorazumsko mišljenje h *kritični zavesti*." Kritična zavest o sebi pomeni v zgodovinskem in političnem smislu ustvarjanje nove intelektualne elite; ljudska množica se ne 'razlikuje' in ne postane neodvisna 'sama po sebi', ne da bi bila organizirana (v širšem smislu), organizacije pa ni brez intelektualcev, to je brez organizatorjev in voditeljev.³⁹ Množice - vsaj na začetni stopnji - lahko prihajajo do nove zavesti le s posredovanjem elite. Topilnica, kjer se združujeta teorija in praksa, je stranka. Stranke so "eksperimentatorji" svetovnih nazorov, torej tudi sistemov etičnih in političnih vrednot.⁴⁰ Uveljavi se seveda le tisti projekt, ki je zgodovinsko nujen, drugi so le kratkega daha.

Pot, ki jo trasira Gramsci, je seveda demokratična pot v socializem. Ta pot se začne v civilni družbi, v kateri je najprej treba doseči *hegemonijo*. nato pa osvojiti državo in tudi preko nje utrjevati to hegemonijo. Ali je na tak projekt vplivala njegova ocena slabosti boljševiške revolucije, ali pa gre preprosto za socialdemokratsko zamisel prehoda v socializem? Ali se je Gramsci potem, ko je delavsko gibanje izgubilo revolucionarno energijo, vrnil v stare socialdemokratske kolesnice? Socialdemokracija je *absolutizirala*⁴¹ mirno, parlamentarno pot v socializem, Gramsci je kvečjemu spremenjeni situaciji ponudil spremenjeno taktiko. Socialdemokracija druge internacionale si je zamišljala, da bo socializem nastal skoraj avtomatsko, saj kapitalizem proletarizira neproletarske množice in tako z ustvarjanjem delavske večine vodi v samonegacijo.

Gramsci pa ne govori o delavski večini, ampak o *hegemoniji ene skupine*. To pa je druga koncepcija, kajti ta hegemonistična skupina je najprej le *vodilna* in, da bi prišla tudi do oblasti, mora druge najprej *prepričati v svoje ideale, v svoje vrednote*. "Hegemonija sama brez dvoma predpostavlja, da je treba upoštevati interese in težnje skupin, nad katerimi se bo hegemonija izvajala, da je treba poskrbeti za neko kompromisno rešitev, se pravi, da mora vodilna skupina prispevati žrtve ekonomskokorporativnega značaja; prav tako nedvomno pa je tudi, da se te žrtve in ti kompromisi ne morejo tikati bistvenega, kajti, če je hegemonija etično-politična, ni mogoče, da bi ne bila tudi ekonomska, da bi ne temeljila na odločilni funkciji, ki jo ima vodilna skupina v odločilnem jedru ekonomske dejavnosti."⁴² Iz tega je tudi jasno, zakaj za "postmarksiste" Gramsci ni zanimiv. Toliko bolj zanimiv pa bi moral biti za socialistične dežele, ki se (morajo) lotevajo reform svojih (ekonomskih in političnih) vrednot. Seveda so kompromisi značilnost politike, toda odprto ostaja vprašanje, kako naj komunistična partija, ki vztraja pri svoji avantgardnosti, deluje v skladu z interesi ljudi. Gre za to, ali se ne bo delavska stranka v strahu pred izgubo hegemonije *odpovedala svojim vrednotam in pristala v vrednotnem svetu kapitala* (kot se je to zgodilo s socialdemokracijo)! Gre za nevarnost, da sredstvo postane cilj, da se prilagodi situaciji, namesto da bi spreminjala situacijo.

Marksisti so se gotovo premalo (ali skoraj nič) ukvarjali s temi in podobnimi *moralnimi pastmi oblasti*. Če je bilo to še razumljivo v obdobju, ko so bili nedvomno hegemonistična skupina, pa to nedvomno ni več opravičljivo za čas, ko to hegemonijo izgublajo. Seveda je moralno ugled (ki pa je pogoj hegemoniji) mnogo lažje pridobiti,

³⁹ Prav tam, str. 357.

⁴⁰ Prav tam, str. 358.

⁴¹ Glej podrobneje v J. Šter, *Marksizem in etika, Založba Obzorja, Maribor, 1985*.

⁴² *Civilna družba in država*, str. 148.

kot pa ohranjati, zlasti še, če se ta hegemonija izraža tudi preko oblasti (države). Še težje je zopet pridobiti izgubljen moralni ugled.

Če je civilna družba moralna družba, se sliši absurdno, da prav le država lahko zagotovi njen obstoj in funkcioniranje. To ni absurdno, pravijo zagovorniki poglobljanja razlik med civilno družbo in državo, saj nismo zagovorniki "marksističnega mita o harmoničnem kolektivu, kjer država postane odveč in odmre". Četudi se ne spuščamo v kritiko mita o pravni državi, o državi kot le nočnem čuvaju in se ne sprašujemo, kdo je zakonodajalec, četudi torej pristanemo na mit o nevtralni državi, se nam mora zastaviti vsaj vprašanje, odkod vsa tista različnost interesov in "vrednost", odkod vsa tista konfliktnost civilne družbe, zaradi katere je ravno potrebna država?

CITIRANA LITERATURA

- Bibič, A., Zasebnštvo in skupnost, DE, Ljubljana 1984.
- Bibič, A., Civilna družba in država po Gramsciju, v: Gramsci, Civilna družba in država, Komunist, Ljubljana 1987.
- Bibič, A., Civilna družba v socializmu?, TiP, št. 11, 1986.
- Civilna družba in država, Družboslovne razprave, št. 5, 1987.
- Civilno društvo i socijalizam, Gledišta, št. 5-6, 1988.
- Gramsci, Izbrana dela, CZ, Ljubljana, 1974.
- Gramsci, Izbor političnih spisov 1914-1926, Komunist, Lj, 1982.
- Gramsci, Civilna družba in država, Komunist, Lj, 1987.
- Gramsci in sodobnost, TiP, št. 6, 1988 in št. 7-8, 1988.
- Kardelj, E., Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja, Komunist, Lj, 1977.
- Mouffe, Ch., Laclau, E., Hegemonija in socialistična strategija, Analecta, Lj, 1987.
- Nove rasprave o civilnom društvu, Pogledi, št. 1, 1988.
- Plevnik, D., Poti in stranske poti civilne družbe, Komunist, 2.9., 9.9., 16.9 in 23.9.1988.
- Socialistična civilna družba? Krt, Lj, 1985.
- J. Šter, Marksizem in etika, ZO, Maribor, 1985.