

Slovenija

**Časopis za sodelovanje
humanističnih ved,
za psihologijo in filozofijo**

Človekovo bistvo In sedanjil trenutek:

Debenjak, Kirn, Vojan Rus, Podmenik,
Pediček

Sodelovanje In vloga humanističnih ved:

Čarni, Jerman, Kremenšek, Mulej, Zwitter,
Jerovšek, Mlinar, Debenjak, Pečjak, Britovšek,
Rus, Podmenik, Rizman, Šumi, Pleško

Slovenski narod danes:

Černe, Klemenčič, Jerovšek, Rus,
Goričar, Debenjak, Juvančič, Štante,
Benko, Peternu

Družboslovne In filozofske razprave:

Mlinar, Kirn, Motaln

Čehoslovaška In sodobni svet:

Kalivoda, Kusý, Rus, Životić, Supek, Zumr

Anthropos

Leto 1969, številka

I-II

Gledališka predstava

... v l. 1900 ...
... 1910 ...
... 1920 ...
... 1930 ...
... 1940 ...
... 1950 ...
... 1960 ...
... 1970 ...
... 1980 ...
... 1990 ...
... 2000 ...
... 2010 ...
... 2020 ...

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

... in njegov vpliv na človeka

200 Časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo

Izhaja pod pokroviteljstvom Univerze v Ljubljani.

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo),
dr. Milica Bergant (pedagogika),
Zvonko Cajnko (sociologija),
Ludvik Čarni (sociologija),
dr. Franc Cerne (ekonomija),
Darko Debenjak (filozofija),
dr. Frane Jerman (filozofija),
Valentin Kalan (filozofija),
dr. Boris Majer (filozofija),
Jan Makarovič (psihologija),
dr. Vid Pečjak (psihologija),
dr. Bogomir Peršič (psihologija),
dr. Vojan Rus (filozofija),
Stane Saksida (sociologija),
dr. Leon Zorman (psihologija),
dr. Fran Zwitter (zgodovina),
dr. Anton Žun (sociologija)

Odgovorni uredniki: *Ludvik Čarni, dr. Bogomir Peršič, dr. Vojan Rus*

Lektor: Peter Kuhar

Korektor: Tomaž Salamun

Tehnični urednik: Karel Hrovatin

Načrt platnic in opreme: ing. arh. Edita Kobe

Časopis izdajajo: Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo in skupina družboslovnih delavcev.

Časopis ima štiri letne številke. Rokopisi se ne vračajo.

Naslov uredništva in administracije:

Anthropos, Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete, Ljubljana, Aškerčeva 12.
Telefon: 22-121

Naročanje časopisa na naslov:
Časopis Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva 12, Ljubljana

Naročnina za 1969. in 1970. leto:
letna naročnina 21 N din, za tujino 5 \$.

Posamezni primerek v prodaji v knjigarnah 7 N din, dvojna številka 14 N din.

Naročnino pošiljati na tekoči račun 501-9-275 z izrecno oznako »za Anthropos«.

Tisk: Tiskarna Slovenija, Ljubljana, Kumerdejeva.

Založniški posli: Cankarjeva založba, Ljubljana, Kopitarjeva 2.

Anthropos

Anthropos in sodobnost

Človekovo bistvo
in sedanji trenutek

Sodelovanje in vloga
humanističnih ved

Slovenski narod danes

Družbene in filozofske razprave

Čehoslovaška in sodobni svet

140446

For the purpose of this work as stated
in the title of the work
the following is proposed

240776

Anthropos

Anthropos in isolation

Anthropos in
isolation

Anthropos in
isolation

Anthropos in
isolation

Anthropos in
isolation

Anthropos in
isolation

Anthropos in
isolation

Anthropos in
isolation



240776/1976

7 ANTHROPOS IN SODOBNOST

13 Skupne teme — ČLOVEKOVO BISTVO IN SEDANJI TRENUTEK

- 15 Božidar Debenjak: Sedanji trenutek človekovega bistva: Nekaj dilem
19 Mgr. Andrej Kirn: Antropološko izhodišče v človekovem razumevanju sveta
24 Dr. Vojan Rus: Filozofija človeka in njegova sodobnost
41 Mgr. Slavko Podmenik: Samoupravljanje, bistvo človeka in vloga družbenih ved
48 Dr. Franc Pediček: Antropologizacija znanosti in pedagogika

55 Skupne teme — SODELOVANJE IN VLOGA HUMANISTIČNIH VED

- 57 Ludvik Čarni: O razmerju med zgodovino in sociologijo
62 Dr. Frane Jerman: O enotnosti humanističnih znanosti
66 Dr. Slavko Kremenšek: Nekatera odprta vprašanja o mestu današnje etnologije sredi humanističnih ved
71 Matjaž Mulej: Nekaj o možnostih sodelovanja med ekonomskimi in drugimi družbenimi vedami, posebno med politično ekonomijo in sociologijo
75 *Diskusija*
75 Dr. Fran Zwitter
76 Dr. Janez Jerovšek
77 Dr. Zdravko Mlinar
79 Dr. Fran Zwitter
81 Božidar Debenjak
82 Dr. Vid Pečjak
82 Dr. Marjan Britovšek
83 Dr. Vojan Rus
86 Dr. Janez Jerovšek
86 Dr. Vojan Rus
88 Mgr. Slavko Podmenik
89 Rudi Rizman
90 Dr. Zdravko Mlinar
91 Dr. Janez Jerovšek
91 Rudi Rizman
92 Dr. Vojan Rus
92 Dr. Zdravko Mlinar
93 Dr. Nace Sumi
93 Mgr. Igor Pleško
94 Božidar Debenjak
95 Ludvik Čarni
97 Dr. Janez Jerovšek

- 101 Dr. Vojan Rus
- 101 Dr. France Černe
- 103 Dr. Vladimir Klemenčič
- 103 Dr. Janez Jerovšek
- 104 Dr. Vladimir Klemenčič
- 104 Dr. Vojan Rus
- 105 Dr. France Černe
- 106 Dr. Vladimir Klemenčič
- 106 Dr. Vojan Rus
- 110 Dr. Jože Goričar
- 113 Dr. France Černe
- 113 Dr. Jože Goričar
- 113 Dr. Vojan Rus
- 114 Dr. Jože Goričar
- 115 Božidar Debenjak: Nacionalnost in represija
- 119 Dr. Jože Goričar
- 119 Božidar Debenjak
- 119 Dr. Ivo Juvančič
- 121 Dr. France Černe
- 123 Milan Stante
- 125 Dr. Vladimir Benko
- 127 Dr. Boris Paternu: Nekaj misli k problemom sodobnega slovenstva
- 129 DRUŽBOSLOVNE IN FILOZOFŠKE RAZPRAVE
- 131 Dr. Zdravko Mlinar: Vas v procesih družbene integracije in vloga komune
- 142 Mgr. Andrej Kirn: Oris nekaterih vidikov pojmovanja časa v filozofiji in znanosti
- 155 Valter Motaln: Russell in izkustvo
- 165 Mednarodna in jugoslovanska misel — CEHOSLOVAŠKA IN SODOBNI SVET
- 167 Robert Kalivoda
- 170 Miroslav Kusý
- 172 Dr. Vojan Rus
- 176 Dr. Miladin Životić
- 177 Dr. Rudi Supek
- 182 Dr. Rudi Supek
- 183 Robert Kalivoda
- 186 Josif Zumr: Čehoslovaška filozofija sedanjosti

Nova revija *Anthropos* je nujna kot eden od katalizatorjev bolj organiziranega sodelovanja humanističnih ved.

Obenem bo pa revija znanstvena tribuna dveh slovenskih strokovnih društev: psihološkega in filozofskega. Obe društvi doslej nista imeli svojih glasil.

Dolgotrajne praznine na področju humanističnih znanosti se čutijo v vsem slovenskem življenju: vse do družbenih odnosov, politike, vzgoje, izobraževanja in umetnostne kritike.

Gre zlasti za zastoje v sistematski filozofiji in v »teoretski« *sociologiji*; česte so razpoke na mejnih, skupnih področjih prava, sociologije, politologije in filozofije; obstoja še precejšnja odmaknjenost ekonomije na eni ter psihologije, sociologije in filozofije na drugi strani; psihologije, filozofije in pedagogike; odmaknjenost med teorijo umetnosti, umetniško kritiko in filozofijo, med zgodovinskimi vedami in sociologijo, pa tudi med naravnimi vedami in filozofijo.

Raznovrstni dosežki posameznih slovenskih humanističnih ved so očitni. Očitne so tudi njihove skupne večje ali manjše pomanjkljivosti, zlasti v metodološki in teoretsko-sintetični smeri, ki večkrat izvirajo iz nezadostnega sodelovanja.

S takimi prazninami v svoji kulturi slovenski narod ne more biti dovolj suveren subjekt. Posamezni narodi danes ne morejo ustvarjalno stopati v svetovni in evropski prostor brez izdelanega teoretskega stališča — če svoje posamezne trenutke ne ovrednotijo z vidika jedra in celovite projekcije človeka in z vidika človekovih bistvenih (družbenih, psiholoških in osebnostnih) oblik.

To velja zlasti za XX. stoletje, ko so vse narode sveta — tudi slovenskega — zajeli procesi hitre in vsestranske preobrazbe. V tem razdobju se naglo kopičijo nove situacije znotraj in zunaj naših meja, ki vse zadevajo tudi našo bit.

Narodi, ki nimajo sistematičnih in poglobljenih humanističnih spoznanj, vrednotenj in zamisli, v teh deročih in zapletenih tokovih kaj lahko postanejo nemočen privesek, ki ga družbena stihija poljubno premetava in vleče v neznano.

O družbenih vzrokih zastoja dela slovenske misli in včasih njene dekadence pod raven znanstvenega obrtništva so že dosti razpravljali.

Gotovo pa je, da imajo različne oblike neplodnosti, epigonstva in eklektike skupen izvor: nezadostna »ljubezen do resnice«. Ze staremu Aristotelu je bilo jasno, da je resnica mrtvoroden in popačen otrok, če ni znanstveniku pomemb-

nejša od vseh avtoritarnih oseb in ustanov, od vseh osebnih in skupinskih računov ter pogodb. V takem šentflorjanskem vzdušju teorija postaja tudi pri nas večkrat ideologija, postaja le »teoretski« videz za povsem druge stvari.

Revija *Anthropos* bo široko odprta vsem tistim, ki jim je iskanje resnice o človeku in njegovih bistvenih oblikah glavni smoter ne glede, kako se je v njih težnja k resnici vzbudila — ob tej ali drugačni filozofski, psihološki, sociološki, ekonomski ali pravni ideji in hipotezi, ob tem ali drugem človeškem pojavu.

II.

Mislimo, da temeljno merilo za naše sodelovanje in bistveno razpotje med znanstvenim in neznanstvenim, filozofskim in nefilozofskim nastajata ob vprašanjih: ali je avtor pripravljen zavreči lastno izhodiščno hipotezo, če to zahteva kasnejše prizadevno in dosledno iskanje resnice; ali pa je nekomu določena misel že konec in oklep vsega razmišljanja — njegova dogmatična omrtvitev.

Za razliko med znanstvenim in neznanstvenim stremljenjem ni odločilno, ali se je začelo »empirično« ali »racionalno-teoretsko«, bolj z opazovanjem posameznih pojavov ali bolj z oblikovanjem teoretskih predpostavk. V vsakem čutnem zaznavanju so nujne abstraktno-pojmovne sestavine in obratno. Zato je absolutna delitev na empirične in teoretične znanosti zgrešena; zato je prazno vsako precenjevanje bodisi »teoretičnega« ali »empiričnega«.

Posamezne humanistične vede so se v Jugoslaviji in Sloveniji v zadnjem desetletju usmerile predvsem v raziskavo posameznih izkustvenih dejstev in posameznih manjših pojavov. Ta usmeritev ni brez plodov, toda le-ti niso zadosti izkoriščeni za teoretska posploševanja.

Pomanjkanje teoretičnega — empiricizem, slab pozitivizem in deskriptivizem — je v nekaterih humanističnih vedah že resna ovira za njihov razvoj, saj pomeni nezadostni premislek o izhodiščih in metodah posameznih raziskav in o pomenu njihovih rezultatov v širših okvirih. Empiricizem je nastajal pri nas najprej kot reakcija na nekdanji klasični dogmatični pritisk in apriorizem; kasneje pa zato, ker so bile te vede večkrat postavljene v položaj servisov, ki so delali po trenutnih naročilih in težili prilagoditi človeka družbenemu stanju.

Zato pomeni preraščanje empiricizma v humanističnih znanostih tudi njihovo samostojno obračanje k bistvenemu v sodobnem človeštvu in v slovenski družbi.

»Cisto« filozofsko stališče, ki se noče oplajati s posameznimi dejstvi (je pa njihov nemočan izraz), je dogmatizem, ki se noče premakniti s svojih ne-reflektiranih, nekritično sprejetih stališč in jih zato pojasnjuje kot »izven-izkustvena«. Slovenska filozofija more v intenzivnem stiku s posebnimi znanostmi samo pridobiti, a da pri tem ne izgubi lastne vsebine, saj se obče strukture človeka in sveta razvijajo tudi v tistih posebnih oblikah, ki so predmet posebnih znanosti.

Iz težnje k resnici izvira tudi težnja k znanstveni odprtosti naše revije. Ta pa se ostro razlikuje od iluzije, da je improviziranje številnih votlih »idejnih žarišč«, na katerih so samo prazne nalepke, idejno bogastvo in moč Slovenije. Že dolgo in vse znova se kaže v slovenskem prostoru brezplodnost tiste ideološke težnje, ki ne razlikuje svobode ustvarjanja od kapricioznih igranj z modnimi dogmami niti nujne borbe mišljenj med odgovornimi znanstveniki od »borbe mnenj« med zaprtimi ideološkimi skupinami.

Iz kompleksnosti vsebine in zunanjih odnosov vsakega znanstvenega predmeta izvira nujnost, da posamezni raziskovalci tudi pri predanem iskanju resnice vidijo — poleg skupnih in obćih — prav tako različne strani istega predmeta in da zamišljajo ob njem — poleg skupnih — tudi različne človeške projekte. Različna znanstvena spoznanja in zamisli so torej nujnost in nujen je njihov dialog — borba mišljenj.

Kjer gre za pravo iskanje resnice, ki se ne ustavi ob doseženih plasteh predmeta, ampak teži vse globlje, ne morejo vedno iste resnice družiti iste raziskovalce. Zaradi vedno novih plasti predmetov in različnih prodiranj posameznikov vanje, se stalno spreminjajo posebni sestavi skupin, ki so prišle do enakih ali različnih dognanj in zmot.

Zato zdrava kulturna politika ne more težiti k oblikovanju čim več »idejnih žarišč« v obliki ideoloških grup. Taka zaprtost pomeni, da je duhovno življenje mrtvo in da se še ni resnično zganilo.

Nobenega novega duhovnega življenja ni, če namesto enotne uradne dogmatike vzniknejo številne dogmatske skupinice in če namesto stalinističnih dogem uvajamo nemarksistične ali obujamo tradicionalne.

Sto cvetov iz plastične mase ali pobarvanega papirja ne zaleže niti za nekaj pravih; tisoč mrtvih odjekov iz tujine in preteklosti niti za nekaj izvirmih glasov.

III.

Izvirnost ni dana samo izbranim, od usode zaznamovanim.

Vsakdo, kdor se zavzeto poda na pot resnice, lahko spozna spoznanja preteklih rodov; s tem pa so že dognane meje in bele lise starih spoznanj in dana je možnost, da začnemo iskati za njimi. V vsakem takem iskanju je že klica izvirnosti; ali dospemo do novih spoznanj ali spoznamo nove lastne zmote (ki so kot spoznane nove zmote — izvorno izkustvo).

Vzroki za pojave neizvirnosti v precejšnjem delu slovenske misli o človeku niso v trajnem značaju Slovencev, ampak v pritisku različnih dogem in nezadostnih stremljenj, da bi jih prebili.

Nenehna revizija dosedanjih človeških in znanstvenih vrednot ter njihova zavestna poraba ni glavna, je pa nujna sestavina izvirnosti. Zato nismo na dogmatskem, ampak na izkustveno-kritičnem stališču, če po objektivni primerjavi postavimo na ustrezno mesto v človeški in slovenski zgodovini vrednote evropske kulture in naše revolucije, prispevke marksizma ali katerekoli druge smeri in če jih uporabljamo za material — ne več in ne manj — pri izgradnji novih samostojnih stališč.

Ker vse nastaja iz preteklih pojavov, ne more biti noben nov pojav in noben človek originalen tako, da bi izkopal popoln prepad s svojo preteklostjo, ampak le s takim njenim stalnim preverjanjem, diferenciranjem in preraščanjem, ki pristopa k preteklosti z lastnih sodobnih stališč. Iluzija o »absolutni originalnosti« kot popolni odtrganosti je najbolj nekritična do svojih prejšnjih korenin. Zato je ta iluzija učvrstitev dogmatičnosti. To se je večkrat pokazalo v novejšem duhovnem razvoju na Slovenskem. Ni pa objestnost, ampak prva dolžnost znanstvenika in revolucionarja, da se — zaradi težnje, da bi bolje videl, zamišljal in deloval v bodočnosti — distancira od vse preteklosti in sedanjosti, da vrta predvsem v nova vprašanja, ne glede na to, kako globoko bo vanje prodril in koliko bodo kasneje pomembna.

Osrednja sestavina stvarnosti je torej tista originalnost, ki ne živi v samovšečnih iluzijah o sebi, vendar pa zvesta svoji naravi in dolžnosti pred družbo teži vedno naprej od klasičnih svetovnih dognanj, ki tudi ob njih stalno postavlja »neprijetna« nova vprašanja in se prvenstveno z njimi bavi

in ki tudi klasične rešitve neprestano preverja ob najnovejšem človeškem izkustvu. Težiti k tej originalnosti je še posebej dolžnost danes, ko človeški čas hiti bolj sunkovito naprej kot kdajkoli v zgodovini.

Po klasični nemški filozofiji, po klasični angleški ekonomiji — pa celo v nekaj desetletjih po klasičnem marksizmu — se je v človeštvu nakopičilo toliko novih pojavov in v znanostih toliko novih dognanj in vprašanj, da je nanje nemogoče odgovoriti samo s ponavljanjem klasičnih citatov, tudi marksističnih. Zato je danes vsaka samozadovoljna neizvirnost in dogmatičnost bolj škodljiva kot kdajkoli doslej. Zato je prav danes nujno stalno težiti naprej — bodisi od že priznanih in absorbiranih vrednot bodisi od najnovejših dosežkov.

Ne lastimo si monopola odkrivanja novega, saj je to vse bolj skupni posel velikih znanstvenih in družbenih kolektivov, v katerih smo le majhen del.

Zelimo le iskati na našem področju, največkrat ob ožjih teoretskih vprašanjih in človeških pojavih, ne zanemarjajoč pri tem vse tiste začetne in postopne dejavnosti, ki jih mora opravljati vsaka znanstvena revija (prikazi in kritike knjig, prikazi hipotez, prikazi rezultatov empiričnih raziskav ipd.). Vemo, da bodo naši dosežki po pravilu samo parcialni. Smo pa prepričani, da mora zlasti sodelovanje ob skupnih temah, kakršne so predvidene že v tem letniku, dati kmalu nove sadove.

IV.

Stara je resnica: nobena človeška dejavnost, nobena skupina in oseba ne more biti človeško in družbeno neaktivna, saj je že odsotnost borbe z negativnim — pomoč negativnemu. Zato tudi za nas ne more biti vprašanja: biti ali ne biti angažiran, ampak samo: kako biti angažiran, kakšna revija na našem področju najboljše učinkuje v naši družbi.

Predvsem je nujno zrušiti strašilo, v kakršno so nekateri spremenili zahtevo po družbeni angažiranosti in kritičnosti družbenih ved, ker je niso razumeli in ker so znanstveni kritiki pripisovali njej tuje sestavine, kot so površni nihilizem in šarlatansko agitatorstvo.

Po Marxu je za odnos znanstvene kritike in družbe osnovno vprašanje: ali je »možno povzdigniti prakso na višino principov«; »edina možna osvoboditev je osvoboditev na temelju tiste teorije, ki človeka proglašja za najvišje človekovo bistvo«. Ali naj se sodobna slovenska humanistična znanost »omejuje«, ker bi se bala z omenjenih vidikov pogledati kateremukoli nazadnjaštvu v obraz?

Na drugi strani pa znanost in znanstvena revija že po svoji naravi ne more neposredno organizirati obče politične dejavnosti, razen če gre za družbeno vlogo v njej zastopanih strok in področij. Obče družbeno vodenje mora biti širše strukturirano, da bi bilo kvalitetno in odgovorno. Znanstvena revija se prav zaradi sebi ustreznega, čimbolj učinkovitega in kritičnega družbenega delovanja ne bo diletantsko spuščala v družbene improvizacije in ekshibicionizme.

Take vloge revija ne odklanja zaradi odmaknjenosti od vsega človeškega, pa tudi tveganj, zmot in slabosti, ampak zaradi že omenjenega minimuma samospoštovanja znanstvenega iskanja resnice; da bi se sploh spočelo, ne sme dovoliti, da se stihija ozkih interesov polasti znanosti kot svojega sredstva.

Znanost tudi ne more — četudi hoče — družbeno delovati, učinkovati z vsakim dosežkom neposredno v vsakem trenutku družbenega življenja. Vsaki znanosti mora družba priznati možnost, da se loti raziskovanj, ki bodo morda delovala šele posredno in čez čas. Samo nepoznavanja narode znanosti in nje-

nih odnosov z družbo more take raziskave označevati za abstrakcionizem, odtrganost od življenja in neplodnost.

Na drugi strani pa humanistične znanosti sploh ne morejo biti na zadostni znanstveni ravni, če ob bistvenih družbenih vprašanjih in slabostih sklepajo kompromise, če že vnaprej obljublajo, da se bodo reformistično pečale samo z obrobnimi družbenimi problemi in da bodo »nepolitične«. Tako naravnane humanistične znanosti se že vnaprej odrekajo svojemu bistvu, svojemu predmetu in osrednjemu cilju: spoznavati in zamišljati bistvo človeka in njegove bistvene strani.

O mestu filozofije, sociologije, psihologije, politologije in drugih ved v socializmu obstoje tudi pri nas še zelo nejasni pogledi vse do tako zelo preživelih: humanistične vede naj »služijo«
politiki, naj bodo samo servis, informator ali apologet politike, ki pa edina lahko sama odloča; te vede naj se, bavijo »samo s svojo stroko«
in naj se odmaknejo proč od politike. Taki pogledi so seveda družbeno škodljivi in obenem kažejo, da še od daleč ni zgrajena zadostna predstava o najustreznejši obliki socialističnega političnega sistema. O njem seveda ni mogoče tukaj podrobno razpravljati. Gotovo pa se ne bi bilo težko sporazumeti, da zlasti družbeni subjekti, ki rastejo iz družbene delitve dela — delovne organizacije, gospodarske, prosvetne in socialne panoge, sindikati, znanosti in njihove strokovne organizacije — že po svojem družbenem bistvu morajo biti tudi v celotni politiki, od osnove do centra, veliko bolj ustvarjalen dejavnik socialistične politike in da so prav oni lahko med najpomembnejšimi silami, ki naj prerastejo razbiti in prazni politični prostor, kakršnega ustvarja koncentracija politične moči v ozkih skupinah in njihovi spopadi.

Uresničljive in plodne zamisli o rešitvah sodobnih slovenskih, jugoslovenskih in mednarodnih vprašanj so nemožne brez spoznanja le-teh. Spoznavanje sodobnih problemov pa je nemogoče, če obstoji kakršen koli družbeni tabu, če je katerakoli oseba, ustanova ali vrednota iznad znanstvene kritike in če znanost ni sposobna ob vsaki preizkušnji reči: tu stojim in drugače ne morem.

Revolucija vrednot, ki jo doživljajo danes Slovenija, Jugoslavija, Evropa in ves svet, je globlja od vseh dosedanjih revolucij, saj je najbolj korenito in vsestrano preoblikovanje in preraščanje preteklega: osvobajanje in nadaljnje razvijanje dosedanjih kulturnih vrednot, ki so jih pritiskali ob tla razredno-odtujevalni monopoli in mehanizmi; ukinjanje odtujitev in razcepov, ki so se v tisočletni zgodovini razrasli in okosteneli v gigantske strukture in ki teže, da bi se s pomočjo sodobne tehnike še bolj nakopičile in učvrstile.

Se posebej je zapleten proces revolucioniranja vrednot danes v Sloveniji in Jugoslaviji, ker so se zaradi hitrih sprememb zabrisale do 1945. leta nekatere jasne meje med naprednim in nazadnjaškim in ker se je izoblikovalo dosti novih in drugače prepletenih meja ter prehodov. Razplesti prepletano, izdiferencirati zmešano, ločiti na vseh družbenih področjih navidežno humanistično od resnično humanističnega — bo dolgotrajen in mnogostranski idejni in praktično-politični napor.

Tega si časopis *Anthropos* ne prilašča, mislimo pa, da se ga moramo udeleževati kot aktivni del. Ena od večjih pomanjkljivosti tega procesa pri nas je namreč odsotnost znanstvene analize in projekcije. Iz tega sledi praktičizem, zaletavosti in vrtenje v krogu, skakanje iz ene družbene enostranskosti v drugo. Sodelovanje humanističnih znanosti lahko pogloblja našo celotno prenosno tako, da prispeva k jasnosti in izoblikovanosti revolucionarnih procesov.

Znanost naj prispeva, da lažne in drobnjakarske skupine ter z njimi nastale zmešnjave v naši družbi zamenja temeljno razlikovanje ob najglobljih vrednotah in dilemah.

Cetudi bi se najuspešneje razvijala, revolucija vrednot ne more biti končana v nekaj letih ali za časa enega rodu. Ko se vključujemo v to družbeno preobrazbo kot aktivni del, se zavedamo, da bo vsako sodelovanje v njej — tudi naše — zadevalo ob dosti izkušnjam.

Toda udeležba v tej transformaciji ni za humanistične znanosti neprirodna zunanja zapoved, ampak notranja nujnost njihovega obstoja.

* * *

Iz ciljev, ki si jih zastavlja časopis *Anthropos*, sledi tudi njegova struktura.

Časopis bo imel več rubrik, ki jih bomo objavljali občasno, po potrebi in po možnem prostoru, ki ga odmerjajo omejena finančna sredstva.

Razvrstitev rubrik se bo tudi spreminjala, če bodo posamezne številke posvečene bolj sodelovanju strok ali posameznim strokam (naslednja, tretja letošnja številka bo predvsem psihološka, imela bo pa tudi nekatere druge rubrike).

V rubriki *Skupne teme* bomo objavljali razprave, raziskave in diskusije, v katerih bodo predstavniki posameznih ved poskušali osvetliti ista teoretična in življenjska vprašanja. *Skupne teme* pa se bodo seveda postavljale tudi v drugih rubrikah.

Rubrika *Razprave in raziskave* bo vsebovala tiste psihološke, filozofske in družboslovne teoretične študije in empirične raziskave, ki obravnavajo posamezna in različna vprašanja.

Prispevke namenjene pomagati tistim psihologom, filozofom in družboslovcem, ki delajo kot učitelji v šolah, v gospodarskih in drugih organizacijah, bo zajela rubrika *Humanistične vede v šoli in družbi*.

Rubrika *Sedanji trenutek družbe* bo z znanstvenega stališča opazovala najbolj žgoča družbena vprašanja pri nas in v svetu.

V rubriki *Jugoslovanska in mednarodna misel* bodo objavljeni prevodi zanimivejših razprav jugoslovanskih in inozemskih avtorjev, v rubriki *Prikazi in kritike* ocene in poročila o knjigah ter v rubriki *Iz strokovnih društev* vesti o dejavnosti filozofskih, psiholoških in drugih strokovnih organizacij. Občasno bomo objavljali tudi *Mišljenja in polemike* in druge rubrike.

Naročnike in bralce revije obveščamo, da je prva dvojna številka zakasnila iz finančnih vzrokov, da pa bo revija kasneje redno izhajala v štirih številkah letno (tudi v 1969. letu bomo izdali še dve številki, t. j. kompletan letnik).

nehal člem

Bela, 20. februarja 1969

Človekovo bistvo in sedanji trenutek

Društvo ekonomistov Slovenije, Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo, Slovensko politološko društvo in Slovensko sociološko društvo so organizirala 20. in 21. februarja 1969 skupni simpozij o dveh temah: 1. Sodelovanje humanističnih ved in njihova vloga; 2. Človekovo bistvo in sedanji trenutek.

Objavljamo referate in večino diskusijskih prispevkov.

Sedanji trenutek človekovega bistva: nekaj dilem

Božidar Debenjak

Téma tega kolokvija je »človekovo bistvo in sedanji trenutek«. Ta naslov provocirajoč predpostavlja, da ima človek neko (relativno trajno) *bistvo*, katerega *pojavnost v sedanjem trenutku* nam je raziskati. Navidezno ni nič lažjega ko z obračanjem besedi priti do duhovitih variacij na naslovno temo. Zato se vnaprej izpostavljam tovrstni kritiki, ko posvečam pričujoča razmišljanja »sedanjemu trenutku človekovega bistva«.

Kaj je bistvo? In kaj je bistvo človeka? Aristotelova Metafizika je imela na oboje pripravljen naslednji odgovor:

»Ali je vsaka posamična reč istovetna ali različna s svojim bistvom (tò tí ên eínai), je treba raziskati, ker je to potrebno za raziskovanje bitnosti (ousía); zakaj vsaka posamična reč velja za nič drugega kot svojo lastno bitnost, in bistvo (ali bistveno kajstvo — tò tí ên eínai) se označuje ravno za bitnost vsakega posamičnega. Pri tem, kar ima le akcidentalno veljavo, bi imeli reč in bistvo za različna, npr. belega človeka za različno od biti-bel-človek. Zakaj ko bi to bilo isto, bi bilo isto tudi biti-človek in biti bel-človek; zakaj človek in bel človek je vendar, kot pravijo, isto, torej bi bilo tudi biti-bel-človek in biti-človek isto. Toda ne sledi z nujnostjo, da je reč in bistvo pri akcidencah isto, zakaj v premisah ni predikat na isti način istoveten s subjektom.« itd.

To bistveno kajstvo je bilo v sholastiki opredeljeno s pojmom quidditas (kajstvo) in s prevodom za to tí ên eínai — quod erat esse (kar je bilo biti ali kar je bilo bit). Isto gospostvo preteklosti nad sedanjostjo ohranja Heglova Logika:

»Resnica biti je bistvo. Bit je neposredno. Vtem ko védenje hoče spoznati resnično, kar je bit *na sebi in za sebe*, ne obstane pri neposrednem in njegovih določilih, marveč sili skozenj s predpostavko, da je za to bitje še nekaj drugega kot bit sama, da to ozadje sestavlja resnico biti. To spoznanje je posredovano védenje, zakaj ni neposredno pri bistvu in v njem, temveč začenja od nekega drugega, od biti, in mora opraviti predhodno pot, pot prestopanja čez bit ali celo vstopanja vanjo. Šele vtem ko se védenje iz neposredne biti *spominja*, s tem posredovanjem najde bistvo. — Jezik je v glagolu *biti* ohranil bistvo (Wesen) v preteklem času »bivše« (»gewesen«); zakaj bistvo je pretekla, toda brezčasno pretekla bit. »Ta »das *zeitlos vergangene Sein*«, ta quod erat esse, to tí ên eínai, označuje gospostvo preteklega, minulega nad sedanjim. Bistvo človeka bi v duhu te tradicije bilo tisto, »kar je človek bil biti« (grški original in latinski prevod imata imperfekt ên oz. erat, katerega smisel povzema Hegel z dodatkom »das *zeitlos vergangene*«). *Brezčasno trajajoča minulosť* je le izraz za težnjo vse te filozofije, da bi dokazala, kako je to, kar je, moralo biti. Preteklost gospoduje nad sedanjostjo. Sedanost v spominjanju nahaja svoje lastno bistvo. Spoznanje je mogoče šele, ko pade mrak, šele takrat razpne Minervina sova svoja krila — in s spoznanjem sveta ni mogoče pomladiti, marveč le spoznati. Spoznanje je spominjanje — je prepoznavanje sebe kot uma v svetu uma; um kot dejanskost in um kot samozavedni duh najdeta v zapopadenju realnosti *spravo*, združitev, srečo, blaženost. S pravo interpretacijo sveta je njegovo bistvo, to je tisto, kar je minilo, kar se je nagnilo k večeru — doseglo spravo z njegovo pojavnostjo — in samozavedni duh je v tem spoznanju nujnosti dognal, da je njegova pojavnost tisto posebno, katerega del se uniči, kar propada, da bi se samoperpetuiralo obče, spozna sebe kot — pojavnost za »reč«, da rečemo z Aristotelom, za nekaj, »kar ima le akcidentalno veljavo« — in to akcidentalno je

zato tu, da plačuje »tribut bivanju in minljivosti«, medtem ko »obče« kot »ideja« in kot »substancia« preživi ravno s preminevanjem posebnega.

Fichtejev poskus, da bi — opirajoč se na Kanta in razvijajoč skrajne konsekvence razpora med bitjo in najstvom — na postulat revolucionarne npravnosti zgradil svet tak, »kot naj bo«, da bi torej samozvedni Jaz kot enotnost substancialnega in akcidentalnega iz sebe kot nosilnega elementa (bistva) bodočnosti razvil nov, drugačen svet, pa pravkar Hegel triumfalno zavrača v Uvodu v pravno filozofijo. Tu Hegel razvija konsekvence tistega mišljenja, ki ga je Marx imenoval »nekritični pozitivizem in prav tako nekritični idealizem« poznega Hegla. Samozavedanju daje tu Hegel *zgodovinsko* dimenzijo, in sicer tako, da ga razglasi za »individuum svojega časa«, ki je prav tako *reator* in *reatum* svojega časa in torej nikakor ne more tega časa preskočiti, ne more »skočiti preko Rodosa«. Prihodnost kot dimenzija časa manjka, kvečjemu si je mogoče zamisliti bodoče bivanje istega, a še to je ekstrapolacija¹. Potem ko je bilo samozavedanje v metafizični sintezi združeno s substanco in absolutnega duha, je dokončno zaprta vsa pot zgodovine in mogoče je edino spoznanje tega dokončanega sveta. Preteklo, pretečeno, minulo — to je v procesu *spominjanja* spoznana resnica biti, pretekli, pretečeni, minuli človek je v spominjanju spoznani človek, je resnica dejanskega človeka. Heglovsko postavljeno bi se vprašanje lahko glasilo: kako daleč je v pričujočem trenutku napredovalo spominjanje, kako daleč je na tem spominjanju utemeljeno zapopadenje zapopadlo brezčasno minulo bit človeka.

Ta miselni circulus ostane tudi še potem, če idealistično konstrukcijo zamenjamo z materialistično konstrukcijo. Materialistična konstrukcija bi bila videti nekako takole:

Zahteva po spremembi sveta izhaja iz nezadostnosti sveta, iz teze, da svet ne ustreza človeku. Če je tako in če je človeku primeren svet drugačen od sveta, v katerem (in katerega živimo), hkrati pa je človek zgodovinsko nastal in je v procesu svojega nastajanja v mejah možnosti ustvaril svet po svoji podobi, odkod potem možnost za kakršnokoli spremembo sveta razen funkcionalnih izboljšav? Potem je pač mogoče modificirati to ali ono nadrobnost, svet tako ali drugače malce predruščiti, ne pa ga spremeniti; pot do teh nadrobnosti vodi skozi raziskovanja človeka v njegovih vsakodnevnih dejavnostih, v njegovi banalni empiriji. Opisna zoologija in ekologija človeka bo torej edino pravo spoznanje. Svet se je zaprl. Bistvo ima *svojo* pojavnost v dani realnosti, človek ima *svojo* pojavnost v danem človeku. Človek kot-pač-je je edini človek sploh, in kot vsak zgodovinski trenutek je tudi tale edina možna realizacija in tale človek edini možni človek. Če je tak, kot je, je to mogoče objokovati, obžalovati ali pa sprejemati s cinično vdanostjo v realnost; zadnji pristop je še najboljši in najbolj racionalen, ker vse solze ne spremene sveta. Pogled na svet z vrha te konstrukcije vidi samo dve vrsti ljudi: na eni strani tiste, ki se z okopov »čiste duše« branijo pred umazaniam svetom, na drugi strani pa »realiste«, ki v taistem umazanem svetu spoznavajo lastno umazanijo — in ta umazanija s tem sploh ni več umazanija, ker je zginilo njeno nasprotje, čistost. Svet se torej, še enostavneje, deli na dvoje: na tiste, ki vedo in razumejo svet kot sebe in sebe kot svet, in na tiste, ki tega ne razumejo. Z vrha te konstrukcije ni mogoče razločiti razlike med tistimi, ki branijo svojo integriteto na okopih »čiste duše«, in tistimi, ki s svojim protestom hočejo preroditi *sebe in svet*.

Dilema, o kateri govorimo, se je kazala vsej poheglovski misli; mladoheglovski idealizem jo je reševal s »filozofijo dejanja«, z obnavljanjem fichtejanske antitetične dialektike in fichtejanskega samozavedanja, zoperstavljenih substanci. To pa je

¹ Tega ne spremeni dejstvo, da sta po § 259 Enciklopedije preteklost in prihodnost »notwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der Erinnerung und in der Furcht oder Hoffnung« — »nujni le v subjektivni predstavi, v spominu ter v strahu ali upu«.

pomenilo ostajanje v okvirih Heglove spekulacije. Taka misel je navsezadnje v svoji najradikalnejši podobi — pri Maxu Stirnerju — prišla do spoznanja, naj individuum svoj slab položaj spozna za lasten slab položaj in za svojo soodgovornost, razreši pa naj svoj problem z novim spoznanjem, s prevlado lastne omejenosti.

Se danes se je mogoče kaj naučiti iz Marxove zastavitve:

1. Marx najprej ugotavlja, da obstoj realnih plasti, skupin, razredov, ki se jim svet kaže kot tuj, dokazuje notranjo samorazklanost sveta in oporeka svetu uma;
2. da se milijonom in milijonom kaže njihova »bit« različna od njihovega »bistva« (tu razumljenega kot »avtentična narava«) in da so ti milijoni odločeni, da v *revoluciji* (ne v interpretaciji) dosežejo spravo med bitjo in bistvom;
3. da je sam obstoj takih skupin dokaz, da je mogoča tudi teoretska revolucionarna zavest, ki ne bo zgolj utopija;
4. da gre za revolucijo, ki ne bo realizirala »Človeka« z veliko začetnico, ki ne bo reducirala sveta na človeka »kot-pač-je« (wie er geht und steht), zakaj to bi pomenilo ovekovečiti svet odtujenega človeka; individuum, tak »kot-pač-je«, res ne more preseči svojega časa, ampak ga lahko samo ovekoveči. Če govorimo z Marcusejem (in Marcuse tu pravzaprav le parafrazira Marxa), gre za to, da se upostavi »das ganz Andere« — »povsem drugo« — da se razvije človek v emfatičnem pomenu besede. To je človek, ki ga ne opredeljuje »brezkončno minula bit« kot bistvo, marveč nahaja sam sebe v permanentni revoluciji.

Katera je ta »neskončno minula² bit«, to bistvo razrednega človeka? To, po čemer človek je človek, je produkcija sredstev za svoje življenje in s tem življenja samega. To, po čemer človek je človek, to bistvo živega človeka, pa nastopa v zgodovini kot brezkončno minula bit človeka — kot mrtvo telo, ki gospoduje nad živim, kot gospostvo mrtvih generacij nad življenjem, kot kapital, ki je za Marxa »substanca« zgodovinskega procesa. Produktivni proces postane samostojna entiteta — in živo delo, delo, ki postaja predmet, delo kot subjektivnost postane le akcidenca mrtvega dela, nakopičenega v kapitalijah, le tisto, s čimer kapital plačuje tribut bivanju in minljivosti. Zgodovina postaja apartna oseba, enako tudi družba, produkcija, menjava, človek kot bitje zgodovine / družbe / produkcije / menjave (genitivus subjektivus) pa postaja zgodovino / družbino / produkcijo / menjavino bitje. Produktivni proces postane samostojna entiteta. »Tako zelo sva« Ti in Jaz »vzajemno odtujena človeškemu bistvu, da se nama zdi neposredni jezik *kratenje človeške časti*, odtujeni jezik stvarnih vrednosti pa upravičena, sami sebi zaupajoča in samo sebe priznavajoča človeška čast.«³ Ta krog odtujenega posredovanja človeškega bistva, odtujene človeške bistvene dejavnosti (Wesenstätigkeit), še ni prebit. Sele s »kraljestvom svobode onkraj materialne nuje« se končuje »prazgodovina« in začnjenja »človeška zgodovina«. Toda obstoj objektivnih hotenj množic, obstoj najglobljega nezadovoljstva, ki se v psihogenih obolenjih telesa zajeda v sam biološki substrat in postavlja individuum pred izbiro: biti uničen od ponotranjenega konflikta ali povnanjenje konflikta — vse to dokazuje, da »konec prazgodovine« ni le utopija.⁴ Preporod revolucionarnega gibanja je dokaz za temeljno pravilnost revo-

² Gre za »gospostvo mrtvega nad živim«, ne pa za odrekanje preteklosti. Revolucionarna misel je zadnja, ki bi imela razlog pozabljati — pozabljanje preteklosti je marveč značilnost neke prav določene apologetike (prim. v literarni podobi Orwellov 1984 s »popolno spremenljivostjo preteklosti« in Huxleyev Krasni novi svet z »izrekom našega Forda: zgodovina, to so prazne marnje«).

³ Marxove Pripombe k Millu iz pariških ekscerptnih zvezkov — Marx/Engels: Izbrana dela v 5 zvezkih, I. zvezek, str. 418, Ljubljana, 1969.

⁴ Celu na ravni biološkega substrata človeškosti se torej kaže zgodovinska alternativa: komunizem ali razdejanje (barbarstvo). Prim. moj prispevek »Med bodočnostjo in prihodnostjo« (Prostor in čas 3/4, 1969).

lucionarne teorije, dokaz, ki ga ne morejo ovreči občasni (nujni) porazi.⁵ Revolucionarna teorija, kot jo je bil postavil Marx, je predpostavljala svet, ki v njem ljudje producirajo kot svobodna asociacija, producirajo, da bi živeli (in to živeli kot ljudje v emfatičnem pomenu besede),⁶ in ne žive, da bi producirali; komunizem je »rešitev uganke svetovne zgodovine«, odgovor na dilemo, ki jo je sektantsko krščanstvo formuliralo v vprašanju: je človek zaradi sobote ali sobota zaradi človeka? Revolucionarna teorija bo zgubila svojo aktualnost, ko bo njen program realiziran, ali pa bo dokazano, da ga realizirati ni mogoče.

Dokazati utopizem revolucionarne teorije pomeni dokazati, da gospostvo preteklosti nad sedanostjo, mrtvega nad živim, bivšega-bistvenega nad bivajočim pomeni večno usodo človeka in sveta. Tisti, ki mislijo, da so to dokazali, si potem za rešitev duše⁷ primišljajo na koncu prihod biti in s tem dopolnjujejo svoj fatalistični ekonomizem v hajdegerjanski ekonomizem.

DAS JETZT DES WESENS DES MENSCHEN: EINIGE DILEMMEN

Božidar Debenjak

Was ist das Wesen? Was ist das Wesen des Menschen? Aristoteles beantwortet diese Fragen Met. 1031 a 15 folgendermassen: es handelt sich um die Identität des Einzeldinges mit seinem Wesenswas (tò tí ên einai). Dieses Wesenswas in der Scholastik quidditas und — umschrieben — quod erat esse. Dieselbe Herrschaft des Vergangenen über das Gegenwärtige finden wir in der Hegelschen »Wissenschaft der Logik«: »Die Wahrheit des Seins ist das Wesen... Das Wissen... dringt durch (das Sein) hindurch mit der Voraussetzung, das hinter diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, dass dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht... Die Sprache hat im Zeitwort Sein das Wesen in der vergangenen Zeit »gewesen« behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.« (WdL II, Anfang). Mit diesem quod erat esse, tò tí ên einai, das zeitlos vergangene Sein, ist in der Metaphysik folgendes ausgesagt: Das was ist musste sein. Wird die Welt nun richtig interpretiert, erkennt das Selbstbewusstsein sich als subjektive Vernunft in der vernünftigen, seiner Natur gemässen Welt, so ist Versöhnung, Vereinigung, Glück, Seligkeit erreicht. Der selbstbewusste Geist hat sich als das zu erkennen, was vernichtet sein muss, damit das Substantielle sich perpetuiere, denn er hat nur, um mit Aristoteles zu sprechen, die »akzidentelle Geltung«. Das Selbstbewusstsein bekommt bei Hegel historische Dimension, es ist »das Individuum seiner Zeit«, ihr Schöpfer und Geschöpf, und kann deshalb nicht »über den Rhodos hinaus.« Die Zukunft als eine Dimension der Zeit fehlt völlig, man kann sich nur das künftige Sein desselben vorstellen, ein futur, aber kein avenir. Diese idealistische Konstruktion kann mit einer materialistischen ausgetauscht werden, ohne dass der Circulus überwunden wird: Die Voraussetzung für die Veränderung der Welt ist das Nicht-Entsprechen der Welt dem Wesen des Menschen. Wenn aber der Mensch die Welt historisch gestaltete, wenn die Produktion seine Identität mit der Welt ergibt, dann ist (vorläufig) nur geringeres Korrigieren möglich, aber keine Umwälzung. In dieser materialistischen Konstruktion sind die junghegelschen Thesen erkennbar, wonach das Individuum seine schlechte Lage als seine eigene schlechte Lage zu erkennen habe.

Der Circulus ist nur dadurch zu überwinden, dass die Welt revolutioniert wird: nicht auf das Gewesene auf den »Menschen wie er geht und steht« reduziert, sondern revolutioniert in Permanenz, damit das Tote nicht mehr über die Lebendigen herrschen kann. Die »Überwindung« Marx' im Sinne der materialistischen Konstruktion führt notwendig in eine Art »heideggerianischen Ökonomismus«.

⁵ »... zdi se, da mečejo svojega nasprotnika le zato ob tla, da bi se napil iz zemlje novih moči in da bi nato še ogromnejši vstal proti njim, vedno znova se zgroze pred nedoločno ognornostjo svojih lastnih ciljev, dokler ne pride do položaja, ki popolnoma onemogoča vrnitev in ko razmere same kličejo:

Hic Rhodus, hic salta!
Tu je roža, tu pleši!»

Karl Marx; Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparta, Izbrana dela v 5 zvezkih, III, str. 457, Ljubljana 1967.

⁶ Prim. Marxove Pripombe k Millu, n. n. m., str. 419.

⁷ Seveda so mogoči tudi drugi »izhodi«; eden med njimi je popolno ponotranjenje konflikta — tja do samorazdejanja.

Antropološko izhodišče v človekovem razumevanju sveta

mgr. Andrej Kirn

Antropološki princip je bil na neki način že vseskozi prisoten v zgodovini filozofske misli, čeprav ni bil posplošen in postavljen za izhodišče.

Ali je katerikoli filozofski sistem kdaj v celoti abstrahirал človeka in njegovo razmerje do ljudi in sveta? Tega ne bi bilo mogoče trditi, zlasti še ne v naši dobi. Mi kot dediči 19. stoletja ne moremo ignorirati njenega velikega rezultata, spoznanja o odnosu filozofske misli in stvarnosti, da je filozofija čas zajet v mislih, iz katerega pa človeka in njegovega sveta ni mogoče odmisлити, ker bi s tem izginila sama filozofija. V tem smislu je bila vsa filozofija tudi antropologija. Michael Landmann trdi podobno: »Vsaka filozofija vsebuje človeške projekcije in s tem antropološke izjave« (1, 29*). V zgodovini filozofije pogosto najdemo klasifikacije, ki vsiljujejo vtis, da ta trditev ne velja, saj govorimo o kozmološkem, natur-filozofskem obdobju, antropološkem idr. Znana je takšna sistematizacija v Hermann-Dielsovih »Predsokratikih«, ki pa je ne srečamo več v takšni čisti obliki v priredbi »Predsokratikov« Wilhema Capella. Ze pred »antropološkim« obdobjem so filozofi načeli vprašanja o duši (Tales), o izvoru človeka (Anaksimander), o razliki med človekom in živaljo (Alkmaion). Politično etične, spoznavno teoretske fragmente najdemo prav tako pri Heraklitu, Empedoklesu, Anaksagori, Leukípesu. Kljub prisotnosti te problematike pa ta filozofija ni bila antropološka v tem smislu, da bi zavestno izhajajoč iz človeka in družbe utemeljila arhe, pač pa je obratno iz opredelitve arheja šele opredelila človeka. Pri Aristotelu sestoji vse bivajoče med čisto formo (forma form) in prvo materijo iz materije in forme. Prav tako je človek podrejen temu principu. Toda ni rešeno vprašanje, ali je iz določenega pojmovanja bivajočega kot bivajočega sledilo že takšno pojmovanje človeka, ali pa je obratno iz določenega pojmovanja človeka sledilo takšno razumevanje bivajočega. Tako nekateri trdijo, da je Aristotel izoblikoval princip materije in forme na osnovi:

a) Družbeno politične stvarnosti, v kateri igra vodilno vlogo odnos gospodarja in sužnja. Aristotel dejansko konkretizira odnos med materijo in formo kot odnos aktivnosti gospodarja in pasivnosti sužnja;

b) Enostavnega, individualnega delovnega procesa, temelječega na ročni tehniki, ki ustreza Aristotelovi strukturi vzročnosti.

Aristotel res pogosto ponazarja svoje obče filozofske kategorije s primeri iz teh dveh področij, pogosto pa tudi iz čisto biološkega, ki je prav tako lahko samostojno prispevalo k obćemu načinu razumevanja bivajočega kot bivajočega. Vprašanje je, ali je bila ontologija in kozmologija opredeljena s človekovo stvarnostjo, ali pa obratno. Dovolj upravičena je domneva, da se je pojem kozmosa, reda, s katerim začenja rana filozofska misel, ne samo pri Grkih, ampak tudi pri drugih narodih, Indijcih (»rita«), Kitajcih (»tao«) izoblikoval na izkustvu dovolj zadostne družbene zakonodajne etične razčlenjenosti in urejenosti. »Kozmos« ni torej po svojem izvoru čisto natur-filozofski pojem, ker izraža tudi doseženo stopnjo razvoja medsebojnih človeških razmerij. Tega ne ovrže niti ugovor, češ, da je že samo doživetje čisto prirodnih ritmov, kot npr. menjavanje letnih časov, kroženje planetov itd., predstavljalo zadostno osnovo, da si je človek izoblikoval pojem reda. Toda ti prirodni ritmi, konstante, so pritegnile človekovo pozornost, ko se je začel zavedati njihovega pomena za svojo dejavnost (poljedelstvo, živinorejo, lov, pomorstvo), skratka

* Pri citiranju literature označuje prva številka delo iz seznama uporabljene literature, druga številka pa stran citiranega dela.

ko so bili izraženi preko družbenih razmerij. Če gledamo z nivoja Marxove rešitve, da je človek, njegov svet, družba, država, oziroma človekov odnos do prirode opredeljen z odnosi med ljudmi in obratno, potem nam ne more biti tuja rešitev, da ni ne neantropološke ontologije ne neontološke antropologije. To je določeno s tem, da je človek edino bitje, ki misli na strukturo biti in je ne more misliti drugače kot na svoj omejen zgodovinski človeški način. Po drugi strani je tudi on v biti njen del, z njo neločljivo povezan in ne zunaj nje.

Grško pojmovanje človeka se razlikuje od novoveškega. Za subjekt tu ne velja samo človek, ampak tudi še kamen, rastlina, žival. To seveda ne pomeni, da grška misel še ni dojela človeka kot bitja, ki se temeljito razlikuje od vsega drugega bivajočega. Kljub tem razlikam je bil grški človek kot vsako drugo bivajoče vendarle vključen v večni, neizpremenljivi red, kozmos, ki predstavlja prostor in meje za njegovo ustvarjalnost.

V novem veku pa subjektiviteta subjekta sama producira ta red (Fichte, Schelling), ki mu je potem podvržena. Ustvarjalnost človeka je tu popačena, njena empirična pojavnost, njene izvirne možnosti so bistveno opredeljene s strukturo transcendentalne subjektivitete. Transcendentalna subjektiviteta prevzame funkcijo boga. V novem veku se je ustvarjalnost odzvela empiričnemu subjektu in se prenesla v neempirični transcendentalni subjekt. Novi vek je s transcendentalno, teologizirano subjektiviteto na posreden, odtujen način izrazil intenzivnejšo dejavnost historičnega subjekta, in nasproti tej splošnosti izstopa konkretni, noveški empirični subjekt bolj podrejen, neustvarjalno kot antični človek nasproti kozmičnemu redu. Mogoče je ta podreditev izrazila to zgodovinsko dejstvo, da človek postaja vse bolj podrejen institucijam, in nevidnim skritim silam svetovnega trga, ki izstopa kot usoda nasproti samostojnim empiričnim subjektom.

Pri Descartu, kot enemu izmed izhodišč novoveške misli, je človek sicer ustvarjen od boga, toda Descartesov bog ni več bog antike in sholastike, ampak je posredovan z metodičnim dvomom in se ga več samoumevno ne predpostavlja ali pa izvaja, kot ga je T. Akvinski iz sledov, ki jih je bog pustil v prirodi. Descartov bog je izveden iz sledov, ki jih je bog vtisnil v našo dušo. Descart prav tako kot vse ostale ideje tudi idejo boga podvrže radikalnemu dvomu oziroma predpostavi, da obstaja zloben duh, ki ga hoče varati z vso premetenostjo. Ustvarjalna koncepcija človeka se kaže pri Descartu predvsem v njegovem izhodišču, da je treba izhajati od tistega, kar je samo od mene odvisno. V rezultatu, priznanju eksistence boga, pa je ponovno ukinitel samostojnost subjekta, ki ga je postavil v izhodišče, da je treba izhajati od tistega, kar je samo od mene odvisno. Gotovo ni upravičeno delati absolutno cezuro med Descartovim izhodiščem in njegovimi predhodniki (npr. Protagoro, sv. Augustinom), toda kljub tej kontinuiteti se je treba zavedati globokih razlik, Descartovo izhodišče ima namreč drugačno vlogo v okviru matematično-mehanicistično razumljenega fizisa (glej npr.: Etienne Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Librairie philosophique J. Vrin, 1951).

Srednjeveška teologija sicer ni neposredno izhajala iz človeka, toda ko je bila razkrita krščanska teologija in religija sploh kot antropologija, je mogoče reči, da je tudi ona izhajala posredno iz človeka, ne da bi se tega zavedala. To pa je toliko bolj prepričljivo, ker se je sama teologija 20. stoletja v nekaterih svojih variantah imanentno in odkrito razodela kot antropologija, kar je seveda naletelo na oster odpor pri teologih, ki so vztrajali na tem, da teologija ostane teologija in se je ne poskuša razumevati z drugimi merili. Če se ta merila pomešajo, potem iz tega nastane »limonada«, kot se je izrazil K. Barth.

V novem veku je razumevanje človeka kot subjekta izrazilo novo eksistenčno situacijo človeške civilizacije, v kateri se je človek razkril dovolj očitno kot arhe, substanca humanizirane prirode. V teoriji se je to dejstvo absolutiziralo, da je človek, oziroma točneje transcendentalni, neempirični jaz izvor in tvorec vsega,

kar je, skratka, da je subjektiviteta subjekta isto kot objektiviteta objekta. To je teologizirano, ontoteološko dojetje človekovega dela, njegove dejavnosti sploh. Izenačitev objektivitete objekta s subjektiviteto subjekta ima svojo veljavo, upravičenost v okviru opredmetenja človekove subjektivitete, ki je možna le na ta način, da se tudi objekt v človeku ponotranji in dobi eksistenco v podobi njegovih »Wesenkräfte«. Ta proces je filozofsko obravnavan v Heglovi »Fenomenologija duha«, v Marxovi teoriji predmetne čutne dejavnosti človeka, in specialno, vendar ne v takšni univerzalni obliki kot pri Heglu, tudi empirično potrjen zlasti v delih J. Piageta. Ta je prepričljivo prikazal proces subjektiviziranja objekta in objektiviziranja človeka v individualnem genetičnem in historigenem razvoju družbe.

Popolna, absolutna izenačitev objektivitete s subjektiviteto ni možna zato, ker je vsebina subjektiviziranega, humaniziranega objekta vedno vezana, prisotna v še nepopolnem humaniziranem objektu. Če vzamemo katerikoli humaniziran človekov objekt, ni nobeden tako humaniziran, da ne bi vseboval prirodnega substrata, ki ga človek ni ustvaril. Noben človekov humaniziran predmet ni tako totalno humaniziran, da ne bi mogel človek na njem še kaj spremeniti, dodati ali odvzeti določene lastnosti, menjati notranjo strukturo ali vsaj obliko in tako še poglobiti njegovo humaniziranost. Če bi bil objekt totalno subjektiviziran, ne bi mogel biti subjekt več v ustvarjalnem odnosu do njega. Popolni sovpad humanizacije narave in naturalizacije človeka bi pomenil konec človekove zgodovine, konec njegove dejavnosti v svetu, opredmetovanja, izgrajevanja ter spreminjanja svoje subjektivitete. Vsa novoveška misel se ni povzpela do absolutizirane abstrakcije človekove ustvarjalnosti zato, ker človeka, njegove subjektivitete ni dojela kot kreativnosti, ampak ga je uvrstila v nezgodovinski »sistem narave«. Torej ni bila na višini spremembe, ki se je izvršila v odnosu med človeško družbo in nehumanizirano naravo z nastopom industrijske proizvodnje.

To, da izhajamo iz človeka, njegovega zgodovinskega sveta, ne pa iz abstraktne materije, narave sploh, postaja danes prevladujoče teoretično načelo. To ne pomeni, da je cilj ostati le pri človeku, pač pa, da se iz njegove eksistence pridobi možnost za razumevanje biti sploh. Človek je tisto bivajoče, ki postavlja vprašanje o obči strukturi sveta, zato je logično, da se najprej problematizira in tematizira to bivajoče samo, preden preidemo k biti sploh. To izhodišče ni postalo odločilno le za filozofijo, ampak se vse bolj uveljavlja tudi v vseh ostalih znanostih. Zlasti se je manifestiralo v moderni fiziki, kjer se srečujeta mikroobjekt kot predmet spoznavanja in makroobjekt kot eksperimentalno sredstvo spoznavanja. Sredstvo spoznavanja, človek in spoznavni objekt tvorijo enoten spoznavni sistem, v katerem ni mogoče absolutno razdvajati njegovih momentov, ker bi to pomenilo, da sta človek in njegovo sredstvo spoznavanja načelno drugega izvora kot spoznavni objekt.

Nič več ne bo mogoča takšna objektivistična prirodna znanost 18. in 19. stoletja, ki je enotnost subjekta in objekta opazovala le kot motnjo na poti k objektivni resnici, kot nekaj subjektivnega, nezaželenega, in ni upoštevala človekove spoznavne, čutne in miselne organizacije, ki je plod večtisočletnega razvoja človekovega dela in človekovih odnosov sploh. Tudi o nekaterih smereh matematike lahko slišimo trditve strokovnjakov, da matematičnih pojmov ni mogoče preučevati absolutno neodvisno od same dejavnosti matematika. Po L. Apostelu je naloga filozofije matematike, da raziskuje zveze med matematiko, človekovim delovanjem in strukturo narave v celoti. Po njegovem bomo imeli različne tipe teorije množic za različne tipe človekove dejavnosti. Intuistična smer v matematiki, ki izenačuje bivanje matematičnih bitnosti z možnostjo njihovega konstruiranja, je tako prispevala k odstranitvi klasičnega pristopa v matematiki, kjer se je človek kot tvorec pojmov popolnoma abstrahirala. Podoben proces — kar je treba pričakovati — bo zajel vsako znanost. Fizična geometrija prihaja do spoznanja, da vprašanje, zakaj ima prostor tri dimenzije, presega področje čiste geometrije in fizike in ga je možno zgodovinsko

sko relativno uspešno reševati le v povezavi z biološko evolucijo človeka v zemeljskih pogojih, v okviru katerih si je izoblikovalo človeštvo pojme o prostoru. Če je bil ta problem še s strani samih naravoslovcev potisnjen v tako zvezo, lahko samo z dokajšnjo gotovostjo pričakujemo, da se njegovo reševanje ne bo omejilo na te okvire. Ko bodo že dalj časa iskali rešitve na postavljenem nivoju in bodo že pridobljeni nekateri rezultati, bo prišlo do vprašanja, ali je mogoče biofiziološko evolucijo človeka, in v zvezi z njo oblikovanje prostorskih pojmov, absolutno oddvojiti od njegovega družbenega razvoja in zlasti od njegove delovne aktivnosti. Podobne razvojne stopnje lahko pričakujemo v vsaki znanosti, in sicer da bo na svoji poti vzpostavila neposredne zveze s problemi, ki zadevajo človeka. To pot razvoja k enotnosti družbenih in prirodnih ved so filozofsko anticipirali na svoj način že Hume, Hegel, Feuerbach in Marx.

Po Humu so tudi matematika, prirodna znanost in prirodna religija odvisne v določeni meri od znanosti o človeku, ker spadajo v človekovo spoznanje in sodimo o njih s človeškimi načini in sposobnostmi (2, XIX). Po Humu je možno opazovati človeka na dva načina: kot bitje, ki je prvenstveno rojeno za delovanje, ali pa bolj razumsko kot pa aktivno bitje (3, 15). K dvema klasičnima opredelitvama človeka kot razumskega in politično moralno družbenega bitja dodaja Hume še bistveni element, aktivnost («active being» — 3,18). Hume je zahteval, da bi se vse znanosti zgradile na antropološki osnovi: »In kot je znanost o človeku edina solidna osnova za druge znanosti, tako je tudi edina solidna osnova, ki jo moremo dati sami tej znanosti, izkustvo in opazovanje«. (2, XX).

Vsa tri centralna Kantova vprašanja: 1. kaj morem spoznati, 2. kaj smem storiti in 3. česa se morem nadejati, imajo antropološko izhodišče. Že pri Descartu (4, 118, 120—121) je zasnovan Kantov obrat od predmeta k človeku, k njegovim spoznavnim zmožnostim. Najprej je treba raziskati človekove umske in čutne zmožnosti, da lahko dosežemo, kaj lahko spoznamo; ne pa obratno, da šele potem, ko smo predmet že spoznali, odkrijemo svoje zmožnosti. Kantovo vprašanje po stvari (Ding) se izkaže kot vprašanje po človeku. Po Feuerbachu celo sam termin »antropologija« izvira od Kanta. Toda v resnici se je pojavil že prej, v obdobju renesanse — humanizma. Po Kantu je mogoče antropološko znanje preučevati s fiziološkega in pragmatičnega vidika. Fiziološko stališče se ukvarja s tem, kaj priroda sama dela iz človeka; pragmatično pa, kaj človek kot svobodno delujoče bitje (freihandelndes Wesen) sam dela iz sebe (5, 3).

Heglovo izhodišče absolutnega duha se zdi, da predstavlja popolno negacijo antropološkega. Do drugačnega rezultata pa pridemo, če absolutni duh prevedemo na Marxov jezik, ki ne vidi v njem nič drugega kot travestirano enotnost metafizično travestirane prirode, oddvojene od človeka, in metafizično travestiran duh, oddvojen od prirode (6, 147, zv. II). Marxovo antropološko izhodišče pa je najbolj eksplicitno izraženo v »Nemški ideologiji«: »Domneve, s katerimi začenjamo, niso samovoljne, niso dogme, to so stvarne predpostavke, katere se morajo abstrahirati samo v domišljiji. To so stvarni individui, njihova dejavnost in njihovi materialni življenjski pogoji tako najdeni kot proizvedeni z njihovo lastno akcijo... Prva predpostavka vse človeške zgodovine je naravno eksistenca živih človeških individuov«. (6, 20, zv. III). Enotnost antropologije in ontologije lepo prihaja do izraza v Marxovi misli, da človekovi občutki in strasti niso samo antropološko določilo v ožjem smislu, ampak tudi resnično ontološko potrjevanje biti (prirode), ali da človek ni samo prirodno bitje, ampak človeško prirodno bitje.

Citirana literatura:

1. Michael Landmann: Philosophische Anthropologie, »Götschen« 1969.
2. Hume David: A Treatise of Human Nature — Oxford at the Clarendon Press 1967
3. Hume David: An inquiry concerning Human Understanding, The Library of Liberal Arts 1957

4. Descartes: Oeuvres philosophiques, Tome première, par Ferdinand Alquié, Editions Garnier Frères 1963.
5. Kant Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Felix Meiner Verlag 1912.
6. Marx-Engels Werke. Dietz-Verlag.

THE ANTHROPOLOGICAL STARTING POINT IN MAN'S UNDERSTANDING OF THE WORLD

by mgr. Andrej Kirn

In the history of the philosophical thought, the antropological principle is constantly present, yet it has not always been taken as a starting point. It still remains to be solved whether the ancient Greek onthology (Aristotelian) had grown on the basis of a certain understanding of man of human realities or if conversely the understanding of man primarily defined onthology. When theology was disclosed as antropology it was possible to say that it was also theology which indirectly took its starting point in man. In Modern Times the transcendental subjectivity expressed in an indirect, alienated way a more intensive activity of the historical subject (society), declining the possibilities of origin to the empirical I and subordinating him to the universal transcendental structure which is a-priori to anything empirical. The creative conception of man, with Descartes, exists above all in his starting point, saying that one can take for granted only what depends on me alone. In the result, in the admission of God's existence, however, Descartes again negates the independence of the subject which has been put in the starting point of the methodological doubt. The anthropological starting point is increasingly taken into account also in the natural sciences. We can no longer expect such objectivist natural sciences as they existed in the 18th and 19th century, when the unity of the subject and the object was seen in the process of understanding as something subjective, undesirable and when man's organization of senses, thought, and understanding (in itself a product of thousands of years of work and human relations) was not taken into account. The development to a unity of natural and social sciences was in their respective philosophical way anticipated already by Hume, Hegel, Feuerbach, and Marx.

Filozofija človeka in njegova sodobnost

Dr. Vojan Rus

1. Blišč in beda dosedanje filozofije človeka

Stanje sodobne filozofske antropologije je eno od jasnih znamenj, ki kažejo, kje sta danes človeštvo in filozofija.

Ze začetnika lahko zbode v oči protislovje med *pomembnostjo* antropologije in njeno teoretsko *neoblikovanostjo*, *razdrobljenostjo* in *neeksplicitnostjo*.

Verjetno bi se mnogi ljudje in filozofi, četudi imajo sicer ostro nasprotna stališča, strinjali s skoro samoumevno resnico, da je za človeka najzanimivejše bitje — sam človek.

Iz te, skoro tавтоloške ugotovitve, bi seveda sledilo pričakovanje, da je človek doslej najbolj prizadeto in vsestransko mislil o sebi, zlasti o tistem, kar je v njem najbistvenejše, in da je zato filozofska antropologija — kot nauk o bistvu in celoti človeka — med njegovimi najglobljimi in najbolj razvejanimi spoznanji ter projekti.

V nasprotju s tem pričakovanjem bo vsak strokovni poznavalec filozofije sprejel ugotovitev, da je filozofska antropologija kaj malo sistematsko in eksplicitno razvita misel in da je od vseh filozofskih panog najmanj *zavestno* in *kontinualno* gojena.

Glede sistematičnosti in neprekinjenega samozavedanja o sebi, svojem predmetu in metodi, filozofska antropologija daleč zaostaja za drugimi filozofskimi disciplinami — daleč za ontologijo, logiko, etiko, estetiko in gnoseologijo. Tudi pri največjih sistematikih, kot sta Aristotel in Hegel, ni posebnih del o bistvu človeka, čeprav imata dosti sklenjenih študij o ožjih posebnih področjih človeškega »sveta«. Napisanih je bilo dosti zgodovin posameznih filozofskih disciplin — na primer Jodlova zgodovina etike, Prantlova zgodovina logike — toda niti ena tako temeljita zgodovina antropologije. V najboljših zgodovinah filozofije prikazi posameznih filozofov po pravilu ne vsebujejo oddelkov, ki bi se nanašali na njihovo občo filozofijo človeka. Prve zgodovine filozofske antropologije nastajajo šele danes in so pravzaprav šele uvodni poskusi¹. Človeštvo kljub ogromnim skladovnicam knjig, ki prikazujejo posebne strani človeka in njegove zgodovine, še ni napisalo nobene resnejše zgodovine misli o svojem bistvu. *Sodobno človekovo razmišljanje o svojem bistvu torej sploh še ni oblikovano kot občeljudsko izkustvo* (= kot generično samozavedanje = kot občeljudska zgodovina misli o človeku). Ze več tisočletij govore filozofi — na tak ali drugačen način — o človekovem samozavedanju. Kako je siromašno to samozavedanje celo pri sodobnem človeku, če je tako nezadostno pretehtal preteklost svoje lastne misli o svojem bistvu in o svoji celoti (to je tudi eden od vzrokov, da še danes vladajo tako nejasne predstave o pretekli filozofiji človeka, kot jih bomo še omenili).

V nasprotju s to svojo nesistematičnostjo, nereflektiranostjo in nekontinuiteto pa je vseeno filozofija človeka sorazmerno zelo bogata. S tem bogastvom ne mislimo samo na nekaj del, ki se zavestno usmerjajo k bistvu človeka in ki hočejo

¹ Povsem je možno, da je delo »De Homine« prvi poskus... izdati zgodovino filozofske antropologije, kot so to delo označili sami avtorji (op. cit. XIII.; delo je napisala skupina strokovnjakov pod vodstvom M. Landmanna in je izšlo leta 1962 v Münchnu). Kakšne nejasnosti vladajo še vedno na področju »zgodovine antropologije«, kaže delo W. E. Mühlmanna, ki pod tem naslovom meša zgodovino filozofske antropologije z občimi opisi tujih ljudstev po raznih svetovnih potnikih, z biologijo človeka, s teorijo ras, s sociologijo itd. (W. E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Frankfurt a. M.—Bonn, 1968, s. 13—22).

biti filozofsko-antropološka, kot so nekatera dela Herderja, Kanta, Friesa, Fichteja, Heinrotha, Feuerbacha, Schelerja, Plessnerja, zgodnja dela Marxa in podobno, ampak na bogate sloje filozofsko antropoloških misli, ki so skrite *znotraj* drugih filozofskih disciplin — znotraj etike, logike, estetike in ontologije — pa tudi *znotraj* številnih drugih znanosti: sociologije, biologije, zgodovine, pedagogike, psihologije in tudi v mišljenju milijonov »običajnih« ljudi. Ko si »običajni« ljudje neredko zastavijo vprašanje: ali je moje življenje *človeka* vredno in kaj je *človek v svetu* — so že sodelavci v filozofiji človeka.

Ta razmišljanja so odkrila novo, razumljivejše protislovje *med mislijo o bistvu človeka in samozavedanjem te misli*. Človek je doslej razvil dosti misli o svojem bistvu, vendar se jih ni dovolj zavedel, in to deloma tudi zato, ker so te misli še pretežno razdrobljene in skrite v posebnih znanstvenih in filozofskih ali enostranih filozofskih pogledih (o tem kasneje bolj podrobno). Nesistematičnost zgodovine filozofije človeka je delno posledica nesistematičnosti te filozofije.

Vendar so zgodovinarji filozofije zajeli le majhen del dosedanje filozofije človeka tudi, ker so jih pri tem večkrat ovirale *lastne enostranske predpostavke* o človeku in svetu, in ne samo zato, ker je bil njihov predmet — razdrobljenost filozofije človeka v zelo različnih miselnih oblikah — zelo zapleten. Zgodovina antropologije bi lahko bolj prispevala k postopnemu premagovanju dosedanje razbitosti antropologije, če ne bi bila sama obremenjena z enostranimi antropološkimi izhodišči.

Še posebno ostro pa je nesorazmerje med sodobnimi *življenjskimi vprašanji* slovenskega in jugoslovanskega človeka ter med delom *naših teoretskih predstav o antropologiji in humanizmu*.

Slovenski narod je pred nekaj desetletji s sodelovanjem vseh slovenskih ustvarjalnih sil temeljito zamajal korenine tistih odtujitev evropskega človeka, ki so bile značilne tudi za nas Slovence. Od takrat smo sicer po nepotrebem zapravili dosti možnosti, da bi v svojem in občem interesu nadaljevali to humanistično prakso.

Daleč za temi potrebami in možnostmi, ki so še vedno žive, pa so tiste slovenske in jugoslovanske predstave o človeku, o zgodovini filozofske antropologije in o humanizmu, ki v osnovnih potezah »hrabro« trdijo:

a) šele novoveška evropska filozofija naj bi si zamislila in postavila človeka kot subjekt. In še bolj »hrabra« trditev: človek sploh ni bil subjekt v antični Grški, Kitajski, Indiji, ampak ga je za takega napravila šele novoveška evropska filozofija;

b) humanizem sestoji v težnji in stališču napraviti človeka za vsemočno bitje — za subjekt, ki je v sebi popoln in ki ustvarja vse, ves svet. Ker takega subjekta in človeka ni in ne more biti, je humanizem iluzija. Zato je pravo kritično stališče »antihumanizem«, saj ruši humanistične zablode.

Take ocene so močno krivične do dosedanje filozofije človeka in ne vidijo, kakšne možnosti sodobnega človeka se skrivajo v njej. Ti poenostavljeni pogledi ne vidijo, da so *prav prvi koraki novejše sistematske antropologije v Evropi — pri Feuerbachu, Marxu, Schelerju — tudi najtemeljitejši koraki k preraščanju dotedanjih enostranskosti celotne evropske filozofije in družbe*.

Večji del evropske misli o človeku predstavljajo res absolutizacije posameznih bistvenih strani človeka (subjekta, individua itd.). Če pa te absolutizacije očistimo pretiravanj in smiselno uredimo, dobimo eklektičen mozaik posameznih bistvenih potez človeka: ustvarjalnost-delo, osebnost, družbenost, razvito duševno življenje (mišljenje, čustvovanje). Čeprav se s takim mozaikom seveda ni mogoče zadovoljiti, se kot celota vendar dosti bolj približuje človeškemu resničnemu obličju, kot bi bilo soditi po omenjenih skrajno ozkih ocenah o dosednji filozofski antropologiji. Te ocene so daleč pod ravnijo tistega sicer dosti ozkega prikaza dosedanje filozofije

človeka, ki ga nudijo Landmann, Scheler, Habermas² in celo pod ravnijo tiste predstave o dosedanji filozofiji človeka, ki bi jo lahko imel — če ni obremenjen s preveč dogmami — katerikoli študent filozofije katerekoli povprečne višje ali visoke šole — od vzhoda do zahoda.

Že začetnik, ki upošteva temeljna in znana dejstva iz zgodovine filozofije, bo zlahka odgovoril na omenjene zelo poenostavljene predstave o dosedanji filozofiji človeka:

ad a) Zelo netočna je trditev, da naj bi šele novoveška filozofija oblikovala tezo o človeku — subjektu. Značilno dejstvo: v Aristotelovi filozofiji, zlasti v Nikomahovi etiki, je misel o človeku kot subjektu — kot ustvarjalnem in samoustvarjalnem bitju — veliko bolj izrazita kot pri Descartesu in Kantu, ki naj bi bila po omenjenih ocenah med nosilci »popolnoma« nove misli o človeku-subjektu. Pri Descartesu je človek s svojim cogitom od boga ustvarjeno bitje, je predvsem predmet (cogito je samo neposredni stožer človekovega spoznanja stvarnosti, ni pa ustvarjalec sveta niti samega sebe). Pri Kantu je človek predvsem bitje, ki je podrejeno »čistemu umu«, ne pa njegov stvarnik. V nasprotju s tem pa Aristotelov človek svoje vrline, in tudi svoj um, razvija predvsem s svojo dejavnostjo, ki je tudi glavni izvor človekovega vzpona do božanskega. Nikjer pri Aristotelu ni take izrazite misli o človekovi podrejenosti bogu kot pri Descartesu ali o podrejenosti »čistemu umu« kot pri Kantu.³ O človeku kot subjektu govore dosti filozofsko pomembnega Heraklit, Protagora (ta dva ga tudi ne podrejata bogu kot Descartes) in Avguštin, kar še bolj kaže, kako so neutemeljena pripovedovanja, da je misel o človeku-subjektu nastala šele z novoveško filozofijo.

ad b) Zelo netočna je obtožba, da je novoveška filozofija človeka naivno proglasila za vsemočno bitje, ki naj bi imelo eno samo in povsem homogeno, nespremenljivo jedro: absolutna subjektivnost in absolutna ustvarjalnost. Dosedanja, pa tudi novoveška filozofija je zastavila dosti več bistveno pomembnih vprašanj o človeku kot pa kažejo tako poenostavljene ocene. Za največji del filozofije človeka je le-ta vprašljivo in dilematično bitje, ker se v njem nahajajo nasprotja in človekova človeška aktivnost ne izvira iz popolnosti njegovega bitja, ampak iz te dilematičnosti. Znano je, če gremo še malo za novoveško filozofijo, da je realni človek razpet pri Platonu med idejo in čutno materialnim svetom, pri Aristotelu ni popolne skladnosti med razumom (umom) in telesnim, pri Descartesu je človek dualizem med *res cogitans* in *res extensa*, pri Kantu med čistim umom in interesi (čuti, strastmi), pri Hobbsu med absolutno individualnostjo in umetelno družbenostjo, da je človek za Feuerbacha izrazito »potrebno« bitje, da je po Schelerju prav s svojim umom najbolj nemočno bitje ter razpet med umom in nagonom itd. Človekove bistvene dileme so v dosedanji filozofiji res največkrat poenostavljene, absolutizirane in niso razrešene. To pa ne pomeni, da so brez zveze s človekovim stvarnim svetom, da ga sentimentalno »idealizirajo« in da ne morejo več obujati plodnega razmišljanja.

Vsem nam, celi slovenski, jugoslovanski in evropski skupnosti omenjene enostranske ocene dosedanje filozofske antropologije in humanizma *zože in osiromašijo življenjske poglede in dejavnost*. Dejavnost, ki nima pred seboj celote in bistva človeka, postaja prav na sodobni njegovi stopnji — kot bomo še omenili — vse bolj zmedena in ujeta v lastne enostranosti. Celota dosedanje filozofije človeka pa vendar o celoti človeka pove več, kot nekateri mislijo.

² Landmann, op. cit.; J. Habermas v prispevku »Anthropologie« v zbirki Philosophie, Frankfurt am Main, 1962, s. 18—35.

³ Za to primerjavo med Descartesom, Kantom in Aristotelom so značilna zlasti naslednja mesta: Imanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig, 1878, s. 27, 37, 51, 52, 100, 103, 153 (Kritika praktičnog uma, Zagreb 1956, str. 29, 39, 51, 52, 53, 97, 99); Aristotelis Ethica Nicomachea, 1942, 1098a, 1098b (vrsta 30), 1099a (vrsta 1—3), 1103b (vrsta 6 in 7) ali Nikomahova etika, Ljubljana, 1964, str. 83, 86 in 100.

Čimbolj utemeljeni sodobni pojmi o človeku in njegova praksa ne morejo nastati brez vzporednega raziskovanja dosedanje filozofske antropologije in človeške zgodovine. Ugotovitev, katere misli o bistvu človeka in koliko je človeško zgodovinsko izkustvo ovrglo ali potrdilo — pokaže, na katerem miselnem materialu moremo danes graditi zamisel o bodočem človeku (ta zamisel je možna samo kot preraščajoča svoj material).

Človeška misel in dejavnost, ki ji je glavni cilj človek — in to razumemo pod humanizmom — je zaradi vse večje razvejanosti ter gibljivosti človeških posebnosti vse bolj nemožna brez temeljitejšega *spoznavanja bistva in celote* človeka. Plodnega humanizma v sodobnosti — to je plodne *zamisli in uresničevanja* človeškega — ni brez sistematičnega znanstvenega *spoznanja* človeka. Sodobni plodni humanizem ne morejo biti norme, želje, težnje, vrednotenja in dejavnosti, ki so »osvobojene« znanstvenega spoznanja.

Lahko čutimo še tako močno iracionalno vero in čustvo do soljudi, lahko je v nas še tako močna težnja, da se jim dajemo — toda brez spoznanja, kaj človek je v svojem jedru, ne moremo dognati, kaj je zanj *vredno in najvrednejše*. Brez takih dognanj je dosti manj verjetno, da s svojimi bližnjimi in daljnimi soustvarjamo in da jim predajamo človeško vredno, pa četudi smo v medčloveških odnosih še tako močno čustveno zavzeti in dejavni. Dolgotrajno in široko izkustvo kaže, da so milijoni čustveno močno zavzetih staršev, vzgojiteljev, narodnih voditeljev in osrečevalcev večkrat škodovali bližnjemu in človeštvu, ker niso vedeli, kaj je človeško vredno, čeprav so živeli v iluzijah, da delajo »za srečo« drugih in da dajejo svoje najboljše moči bližnjemu, potlačenim, svojemu narodu in človeštvu. Vzrok te zgrešenosti je bila večkrat nejasna predstava, kaj človek *v bistvu je*, kaj je zato zanj *objektivno vredno* in koliko.

»Radikalizirati«, dognati do korenin vprašanje o človeku!

Ta poziv, ki v besedah nekaterih sodobnikov zveni kaj prazno, ima vendar lahko živo vsebinsko jedro. Danes je človekov razvoj prišel na stopnjo, ko je zamisel človeka vse manj mogoče zastavljati delno in površinsko, ampak le z znanstveno skepsa do vseh dosedanjih stališč o človeku, s ponovnim pretehtavanjem vsega dosedanjega človeškega in s čuječo pozornostjo, da se nam v zamisel o bodočem človeku ne prikrade nobena dosedanja nekritična predpostavka, ki bi nam onemogočila prodreti do jedra človeka in da njegova plodnejša dejavnost izvira iz tega jedra.

Izjave o »radikalizaciji« teorije in prakse človeka so večkrat pri nas in v Evropi pomenile neradikalnost, saj so še bolj zamegljevale in razvodenile »vprašanje o človeku«, čeprav so se zdele na zunaj revolucionarne.

Velik del sodobnih »radikalizacij« zapada v neradikalnost, ker se ne more odtrgati od starih metafizično-nedialektičnih korenin. Na stari metafizični način zamišljajo, da je možen en sam vrhovni in v sebi popolnoma nerazlikovan in nespremenljiv, absoluten princip sveta (in) človeka: ali ena sama »bit« ali »izvor«, »subjekt« ali »bit za sebe«, ki je »vse«; ali izključno »individuum« ali izključno »struktura«; ali absolutna »reč« ali absolutni »nič«.

Navidezna radikalizacija naj bi bila to, da smo teoretično in praktično pritisnjeni ob zid metafizične odločitve: možno je samo, da sprejmeš, da je vse samo subjekt ali bit ali izvor ali struktura ali reč ali nič; da je človek tak koren samega sebe, ki je absolutni ustvarjalec samega sebe iz nič — ali pa to ne priznaš; tretje možnosti ni.

Take zahteve po »radikalizaciji« so seveda le zaostrene inačice stare metafizike, ker zahtevajo absolutno pristajanje na eno samo, do kraja absolutizirano stran človeka in sveta. Tako nastane še bolj »radikalna« ujetnost človeka v zoženo misel o sebi, v eno samo plast svoje in svetovne biti ter dejavnosti.

Te skrajne absolutizacije, ki so značilne prav za naš čas, pa nehote pripravljajo pot resnični humanistični korenitosti, ker jasno odkrivajo svojo omejenost in tako

kažejo, da je osvoboditev človeka nujno iskati v povsem drugačni smeri. S tem pa te metafizične »radikalizacije« nehoti odpirajo pot celovitejšemu pogledu na človekovo bistvo.

Resnična zaostritev vprašanja o bistvu človeka gre po drugi poti, je korenita antiteza metafizične »radikalizacije«.

Zaostritev teoretskih pojmov o človeku je možna in nujna. Toda sodobna resnična radikalizacija človeštva ni samo spoznanje, norma, pridiga in želja. Je proces, ki se je že začel v sodobnem mišljenju, v stvarnem življenju in dejavnosti človeštva. Teoretske zaostritve filozofske antropologije so danes življenjsko nujne, ker je, kot bomo še omenili, sam proces sodobnega človeškega bistva po svoji objektivni logiki prišel do razpotij, od katerih skoraj več ni mogoče iti proti še ostrejšim enostranostim. Proces filozofske in celotne človeške radikalizacije tečeta torej danes vzporedno, čeprav ne zadosti usklajeno in komplementarno.

Najprej se bomo zadržali ob nekaterih straneh sodobne radikalizacije filozofije človeka.

2. Sodobna filozofija človeka v okviru nove celovite filozofije

Prav danes je za teoretsko zaostritev vprašanj o bistvu človeka nujno tudi ostrejšee soočanje človeka in sveta, antropologije in ontologije.

Posebnost človekovega bistva se reliefno pokaže v dveh prepletenih presekih: prvič, če to bistvo primerjamo z *najsplošnejšo* strukturo sveta, in drugič, z *najbližjim* okoljem (npr. z najrazvitejšimi živalmi in temeljnimi plastmi prirode na zemlji, kot so »mrtva« priroda, »živa« priroda, mehanično, kemično, elektromagnetsko itd. področje).

Del dosedanje filozofije, zlasti novejše, je bil ploden v drugi smeri. Posebnost človeka je plastično izrazil z ugotovitvijo, v čem se človek (z neodtujenim delom, ustvarjalnostjo, mišljenjem in podobno) bistveno razlikuje in odlikuje v *najbližjem* okolju: trajne prispevke v tej smeri so dali Aristotel, Marx, v novejši dobi Scheler in drugi.

Skoraj popolnoma pa je evropska filozofija »zanemarila« prvo od omenjenih dveh smeri — odkrivanje posebnosti človekovega bistva v okviru *najsplošnejših* struktur sveta. Tudi teoretsko in humanistično najplodnejša evropska filozofija — razen z redkimi in delnimi dognanji — ni prerasla najbolj zameglenih spletov filozofskih absolutizacij. Le-ti vladajo prav na meji med antropologijo in ontologijo, med predstavami o posebnem bistvu človeka in predstavami o najsplošnejšem bistvu sveta.

Feuerbach je npr. odkril, kako se človeško bistvo pretvarja v božansko. Taka odkritja Hegla (delno), Feuerbacha, Marxa in drugih so največji prispevek k razpletanju do sedaj zmešanih človekovih in svetovnih struktur. To je bilo najbolj zapleteno vozlišče dosedanje filozofije. Vendar pa Feuerbach ni v zadostni meri odkril, kako se v dosedanjih *najsplošnejših*, *svetovnih* pojmi vzročnosti, celovitosti, bistvenosti in drugih skrivajo absolutizirane posebne oblike človeške vzročnosti, celovitosti in bistvenosti — ter kako te prepletene ontološke-antropološke absolutizacije dušijo, krivenčijo in cepijo celotni razvoj človeka. Podobne pomanjkljivosti so prisotne tudi v sicer pomembnih antropoloških dognanjih novejših filozofov, kot sta Scheler in Fromm.

Brez pretiravanja lahko trdimo, da je dosedanja filozofija kaj siromašna glede dognanj o človekovem mestu v najsplošnejših svetovnih strukturah. To vprašanje mora sodobni človek teoretično zaostriti ne samo zaradi teorije, ampak tudi zaradi svoje življenjske celote: zaradi poglobljanja tistega, kar je že implicitno in potencialno njegovo jedro, da bi to jedro še bolj razvil, da bi živel bolj bistveno človeško.

Tudi najrazvitejše živali imajo relativno otrdelo jedro, bistvo, in je zato prostor, ki ga napolnjujejo, veliko bolj nespremenljivo začrtan kot pri človeku. Zato za živali vprašanje njihovega sveta praktično skoraj ne obstaja ob normalnih pogojih, saj je žival zelo identična s svojim svetom. V nasprotju s tem pa človek s svojim ustvarjalnim bistvom meje svojega sveta veliko hitreje in temeljiteje spreminja, širi ter stalno odkriva vse na novo za že doseženimi obzorji. Zato je njegov *možni svet* vedno širši od *uresničenega, doseženega*. Zato se edino človek lahko tako ostro zave, da je svet vedno tudi nekaj *drugega* od njega samega in da mora zato postaviti tudi vprašanje: *kaj je človek v najsplošnejših strukturah sveta*, ki prežemajo in združujejo celoten njegov lasten in celoten zunanji svet.

Sele soočenje človeka z vsem znanim in predpostavljenim, z vsem svetom, mu odseva dovolj jasno podobo o sebi samem. Kaj je prav človeku lastno, se pokaže šele ob primerjavi z vsemi drugimi znanimi pojavi in s tistim, kar je vsem njim skupno. Če primerjamo človeka ločeno enkrat samo s kakšno posamezno živaljo, potem z rastlino, potem samo s kakšnim ozkim krogom pojavov — lahko sicer ugotovimo, da se človek od vseh njih razlikuje po sposobnosti ustvarjati (in po drugih s tem povezanih lastnostih), to pa je še dosti nedoločno.

Ne samo pri človeku, ampak tudi pri vsakem drugem pojavu lahko najdemo individualno bistvo — ki ga razlikuje prav od vseh drugih pojavov — in obenem zvezo tega individualnega pojava z najsplošnejšimi strukturami. Zato je za določanje kozmične posebnosti vsakega individualnega bitja odločilno tudi vprašanje: kakšne so njegove neponovljive značilnosti v okviru najsplošnejših svetovnih struktur; ali ima določena posameznost v tej smeri bolj samosvoje mesto kot drugi njeni najbližji rodovi (kar velja prav za človeka). Na ta način izluščimo veliko bolj razrito ontološko individualno bistvo kateregakoli pojava, saj ga ne primerjamo samo z najbližjimi »rodovi«, ampak sintetiziramo že istočasni primerjavi: i z najbližjimi rodovi i z najsplošnejšimi strukturami. Tudi temeljna raziskava bistva človeka — in še posebej ona — zahteva spojitev teh dveh, v dosedanji antropologiji in filozofiji ločenih presekov.

Ko ugotovimo, kakšno individualno obliko imajo najsplošnejše strukture — bistvenost, občost, vzročnost, celota, del, bit itd. — prav v človeku, in v čem se razlikujejo od ontoloških oblik v drugih, človeku najbližjih pojavih — tedaj smo napravili nov korenit korak v spoznavanje človekovega bistva, saj smo ga soočili z vsemi najsorodnejšimi pojavi ob tistem, kar je vsem bistveno skupno — ob najsplošnejših strukturah sveta.

Korenito poglobljanje antropologije in ontologije more torej — zlasti na sodobni stopnji filozofije — teči le komplementarno.

Ta smer vzporednega »prevrata« filozofske antropologije in ontologije se pokaže zlasti nujna, če kritično razčlenimo njen dosedanji odnos z ontologijo-kozmologijo. Namesto da bi bili vsaka zase suvereno oblikovani in prek te delitve postavljeni v plodno zvezo, sta bili ontologija in antropologija vse od prvih začetkov filozofije do danes večinoma nekritično, nerefektirano zmešani. Ni niti enega para filozofskih disciplin (npr. etika-antropologija, logika-ontologija), v katerem bi vladalo tako nekritično medsebojno interferiranje, superponiranje in reduciranje obojestranskih enostranskosti. Vsaka od teh dveh ved (ontologija in antropologija) se je velikokrat tako nemočno zgubljala v absolutizacijah druge ali pa si nezavedno prilasčala izobličeni predmet druge, da je vsaka bila pogosto nemočna in neplodna na svojem posebnem, lastnem področju.

Eden glavnih in doslej nepriznanih teoretskih izvirov krize novejša in sodobne filozofije je prav v nemoči dveh osrednjih filozofskih disciplin, da zajameta vsaka najprej svoj predmet: ena posebno človeško, druga najsplošnejšo strukturo sveta. Sele nato lahko obe skupaj določita medsebojni odnos človeške in svetovne strukture.

Te njune slabosti so tudi med vzroki slabosti posebnih znanosti; vse to pa zmanjšuje moč celotnega človeškega mišljenja in s tem zavira polnejše uresničevanje človekovih možnosti. Tiste enostranosti v pojmovanju vzročnosti, bistva in podobno, ki so bile med najpomembnejšimi vzroki raznih »kriz« fizike in sociologije, so največkrat nastajale na megleni meji in v zmešanem odnosu ontologije in antropologije (npr. metafizično pojmovanje vzročnosti in zakonitosti).

Gre namreč za naslednji miselni proces (ki je v zgodovini človekovega mišljenja tekkel seveda zelo zapleteno, v različnih oblikah, vsebinah, z mnogimi prekinitvami in zato ni bil zadosti zapažen):

Že začetek evropske filozofije v Milesu ni samo »kozmozologija«, kot so doslej ponavljale zgodovine filozofije. Motiv tega začetnega zanimanja antične grške filozofije za svet ni predvsem izvenčloveški svet, ampak zlasti človek. Ne da bi se ti prvi filozofi tega zadosti zavedali, je implicitno vendar šlo za naslednje: kako naj spozna človek sebe in sebe v svetu, če ne pozna tudi sveta čimbolj takega kot je, če svojo predstavo o svetu obremenjuje z antropomorfizirano predstavo o božanstvih z Olimpa.

Toda ta antropološki motiv prve filozofije in kozmozologije-ontologije ni bil zadosti zaveden, zlasti ne v smeri: kako preprečiti, da ne bo v svoje najsplošnejše predstave v svetu vnašal ponovno izkrivljene predstave o samem sebi in o bližnji okolici — k čemur je človek vedno nagnjen že zato, ker je samemu sebi najbližje in najzanimivejše bitje.

Zaradi te polreflektiranosti ontologije in antropologije se je zlasti dogajalo, da je človek najabstraktnejše in prav zato najteže obvladane pojme-predstave o samem sebi in o pojavih krog sebe proglašal za najsplošnejše strukture sveta. Kadar je šlo za najbolj abstraktno in zato za najtežje obvladljive predstave človeka o samem sebi, so se mu le-te toliko laže izmuznile iz nereflektiranega mišljenja in se mu na drugi strani prikazale kot tuje, kot najsplošnejše svetovne strukture: dosti lažje je ironično odreči očitno »telesnim« olimpijskim bogovom vlogo najsplošnejših regulatorjev sveta, kot pa se otresti vsiljive misli, da logos kot najsplošnejše spoznanje in zamisel ureja ves svet.

Take popačene antropomorfne in antropocentrične predstave višjega reda so se skrile v mnoge ontološke (= najsplošnejše) kategorije, v mnoge navidezne izraze najsplošnejše strukture sveta, v mnoge ontološke predstave vzročnosti, zakonitosti, časovnosti, zunanosti in notranosti, oblike in identitete.

Dialektično pojmovanje teh najsplošnejših struktur omogoča precej nov pogled tudi na človeka. Z vidika bolj objektiviziranih najsplošnejših struktur se že ob prvih korakih razodene lažnost tudi v Sloveniji in Jugoslaviji »modernih« in poenostavljenih humanističnih in antihumanističnih dilem: ali absolutno optimistično ali absolutno pesimistično in nihilistično gledanje na človeka in na njegov položaj v svetu; ali človek z veliko začetnico — absolutni vsemočni subjekt in središče vsega sveta — ali popolna negacija vseh človekovih moči; ali popolna podrejenost človeka »strukturam«, »ekonomski bazi«, »usodni biti« ali njegova »popolna« svoboda v smislu absolutnega indeterminizma; ali rožnata »ljubezen do človeka« ali črno sovraštvo do njega in cinizem; ali slepa neomajna vera v človeka ali dokončen obup nad njim (»Človeka nikar«, Gregorčič); ali preprosta harmonistična vizija o možnosti popolne umiritve in skladnosti v človeku in v svetu ali disharmonična vizija o večnem dualističnem prepadu med svetom in človekom; ali popoln pasivizem ali izključni aktivizem; ali »obči« ali »konkretni« človek.

Predhodna izvajanja so me pripeljala do prepričanja, da je danes možen in nujen *nov filozofski pristop nasploh*. Ta novi pristop bi lahko imenovali *celovita, enotna filozofija*.

Tak totalni filozofski pristop je možen v vsakem filozofskem problemu, pa naj bo ontološki (čas, prostor) ali pa antropološki (človek, njegovo bistvo). Totalni

filozofski pristop ne pomeni najmanjšo pretenzijo na absolutno resnico in na vse-znanje, ampak je le *težnja osvetliti katerikoli izrazit filozofski problem z vseh danes izrazitih filozofskih horizontov*. Ti horizonti pa so danes tista področja in tematike, ki jih običajno imenujemo filozofske panoge (discipline): najsplošnejša ontologija, gnoseologija, estetika itd. (Ti horizonti se bodo seveda lahko v bodočnosti razvijali, dopolnjevali z novimi, se prepletali — vendar bo vedno možno v principu osvetliti vsak problem z njihovim družnim sodelovanjem).

Celovit filozofski pristop pomeni na današnji stopnji postopno integriranje raznih filozofskih disciplin v novo, enotno filozofijo.

Proces razčlenitve, odnosov in spajanja filozofskih disciplin je imel, kot je znano, več obdobj. Glede tega pa so tudi v sodobnosti različna in nasprotna stališča, ki jih lahko v glavnem razvrstimo v tri skupine:

— En del sodobnih filozofov misli, da je razpadanje nekdanje enotne filozofije v več disciplin njena dokončna usoda. »Enotna« filozofija naj bi danes in v bodoče obstajala samo kot mrtva, konvencionalna in le zgodovinsko nastala vsota disciplin, ki nimajo nobene vsebinske vezi več.

— Mnogi si zamišljajo novo enotno filozofijo kot redukcijo vseh filozofskih vsebin na eno samo disciplino: ali na ontologijo (dogmatični diamat in heideggerjanstvo); ali samo na antropologijo (Feuerbach, Scheler, Fromm); ali samo na gnoseologijo in etiko (Kant); ali samo na logiko (Heglov panlogizem) ali samo na estetiko in etiko.

Obe rešitvi sta enostranski. Naš poskus enotne, celovite filozofije je nekaj »tretjega«:

— Gre za tak celovit pristop, ki je možen ob vsakem filozofskem problemu in ki izhaja iz relativno razvitih sodobnih filozofskih disciplin. Ne gre torej za popolno ukinitvev filozofskih disciplin, gre pa za odstranitev njihove absolutne, metafizične ločenosti. Idealno bi bila nova enotna filozofija sinteza pogledov z vseh izrazitih filozofskih horizontov na vse izrazite filozofske probleme. Praktično bi to pomenilo, da izrazit antropološki problem, na primer človekovo delo, raziskujemo tako, da ga osvetlimo v okviru najsplošnejših struktur sveta, gnoseološko, estetsko, etično itd. Gre torej za *filozofsko enotnost izrazito oblikovanih filozofskih disciplin*. To je danes še posebej možno, ker se je skozi tisočletni razvoj filozofije — z odpadom posebnih ved — še jasneje oblikoval lastni predmet filozofije: *človek v svetu (obče bistvo človeka in njegovi izraziti modusi, kot so umetnost, znanost, morala; svet in njegovi izraziti modusi — najsplošnejši zakoni)*.

Nova celovita filozofija bi bila torej z drugimi besedami *sistematska filozofija*. Ker je sistem celovitost in enotnost njegovih razvitih delov, bi sistematsko filozofijo predstavljala vsebinska enotnost doslej razvitih in v bodočnosti še bolj poglobljenih tipičnih filozofskih panog.

Doslej še ni bilo sistematične filozofije v tem smislu (saj je veliki sistematik Hegel le preveč reducirjal posamezne filozofske discipline na panlogistični ontologizem).

Od nove sistematične filozofije ne pričakujemo niti danes niti v bodočnosti absolutnih resnic. Če se bo uresničevala, se bo uresničevala preko različnih stopnic do vse večje celovitosti. (V tem članku bomo prikazali samo drobec takega uresničevanja, ko bomo ob človekovem bistvu pokazali njegov odnos z nekaterimi najsplošnejšimi strukturami.)

Vendar pa so, kot rečeno, znatne neizkoriščene možnosti in potrebe za tisto novo stopnico v filozofskem mišljenju, ki bi jo postavljala celovito-sistematična filozofija. Z razvojem filozofskih disciplin je za tako novo stopnjo pripravljeno že dosti materiala. Dosedanja stalna, nezavedna in zato neuspešna mešanja ontologije, antropologije in gnoseologije ter drugih filozofskih disciplin so teoretični vzroki, ki zahtevajo zavestno sistematično filozofijo. Vendar pa le-ta ne more nastati kot

eklektično mešanje že obstoječih antropoloških, ontoloških in drugih misli, ampak zahteva tudi nadaljnje razvijanje vsake filozofske discipline za sebe, na posebnem področju.

Ne izčrpno, ampak le za najnujnejšo zdajšnjo slovensko in jugoslovansko rabo analizirajmo nekatere posebnosti človeka v okviru naslednjih najsplošnejših struktur sveta: bistvo, obče-posamezno, vzročnost, nasprotnost in celota-del.

3. Človekovo bistvo v nekaterih najsplošnejših strukturah

Bistvo, vzročnost, možnost, uresničenost in nasprotnost kot ontološke in človekove strukture — Predstave o bistvu kot ontološki strukturi so v evropski misli — tako pri tistih, ki ontološko bistvenost branijo (esencialisti) kot pri tistih, ki jo odklanjajo (antiesencialisti) — ostale metafizične vse od Aristotela do danes. V vseh teh predstavah naj bi bilo bistvo tisto jedro pojavov, ki je povsem nespremenljivo, v vseh svojih pojavih povsem enako in v sebi povsem enotno ter ostro ločeno od svojih posameznih oblik (delov, sprememb, strani, akcidenc). Seveda so mnogi prvotno izolirano bistvo naknadno poskušali nekoherentno združiti s tistimi kvalitetami in spremembami, od katerih so ga prvotno ločili; poskušali so naknadno najti neke notranje razlike v predpostavljenem absolutno enotnem bistvu in podobno.

Velik del (pragmatističnih, eksistencialističnih, relativističnih, pozitivističnih in drugih) kritikov esencializma se je boril samo proti lastni metafizični predstavi bistva, v katero je še ujet.

Antiesencialisti v veliki večini sploh niso postavili vprašanja, ali je bistvo mogoče drugače pojmovati kot v metafiziki. Niso niti poskušali zgraditi nov pojem bistva, ker so sami imeli samo metafizično predstavo o bistvu in ker so se samo s tako borili. Ker sta izkustvo in znanost vse bolj odkrivala, da metafizičnih (nespremenljivih itd.) bistev ni nikjer, so antiesencialisti na hitro sklenili, da sploh ni nobenega bistva.

Dosedanji antiesencializem pa zlasti ni vedel, da so metafizične predstave o bistvenosti v svetu največkrat samo preoblečene absolutizacije človekovega bistva. Platonova ideja, Aristotelova forma (ki je predvsem tudi εἶδος) in Husserlovi »eidosi« se sicer v mnogočem razlikujejo. Toda vsem tem predstavam je dodeljena vloga nespremenljivih bistev, ki so bistveno drugačna od izkustvene stvarnosti, in vsem je pripisano duhovno poreklo.

Iz Platonovega opisa ontološko-kozmoških »idej« in iz Aristotelovega opisa ontološke »forme« (zlasti če je εἶδος) in iz njunega opisa vloge idej in form kot nosilcev bistvenosti je skoraj očitno, da gre pri obeh filozofih le za ontološko absolutizacijo (človekovih zamisli), ki so jedro človekovega bistva. Človekova ustvarjalna zamisel se — podobno Platonovim idejam ali Aristotelovi formi — v toku uresničevanja sama bistveno ne spreminja. Res se pa bistveno spreminja tista izkustvena stvarnost, ki jo zamisel v delovnem procesu oblikuje in kristalizira okrog sebe. Zamisel je »pred« in »za« proizvodom in celokupnim svojim materialom (pred delovno silo, materialom obdelave itd.) kot tak vzor, oblika, »paradigma«, ki povzroča svoj predmet-proizvod tako iz bodočnosti (Aristotelova »causa finalis«) kot iz preteklosti (»causa efficiens«). Tako delujoče zamisli so res bistva predmetov najbolj človeškega sveta, sveta človekovih proizvodov.

Resnične, toda le relativne odlike zamisli so tradicionalni esencialisti absolutizirali — objektivnemu raziskovalcu je to skoraj na dlani pri marsikaterem Aristotelovem opisu forme, substance, materije — v skoro absolutno nespremenljiva in v sebi homogena bistva vsega sveta, človeškega in izvenčloveškega. Metafizična predstava, da je vsako bistvo absolutno nespremenljivo in absolutno enotno, je

naša plodna tla v dejstvu, da je celotno bistvo vsakega bitja bolj stalno od njegovih ožjih lastnosti.

Temu absolutizacijskemu obratu antropološkega bistva v ontološko-kozmoško je sledil kmalu še drugi obrat: iz antropološkega izvedenem, navideznem ontološkem bistvu so pripisovali, da absolutno določa človekovo bistvo kot nespremenljivo, za vse ljudi povsem enako in absolutno enotno jedro.

Te absolutizirane predstave o najsplošnejši bistvenosti in človeškem bistvu so že pred stoletji začela razjedati globlja človekova spoznanja o razvojnosti in notranji strukturi človekovega jedra (dela, zamišljanja, duševnega življenja) pa tudi o razvojnosti in notranji različnosti atoma, molekule, celice in živalskih vrst.

Zato je danes možen — in v človeškem izkustvu utemeljen — temeljit obrat v pojmovanju bistva: bistvenost je v resnici vedno tako jedro pojavov, ki se razvija in obstaja v različnih oblikah; bistvo kot nova kvaliteta je plod medsebojnega delovanja svojih delov (svojih »pojavnih« oblik, strani in zaporednih faz); bistvo torej nikoli ni izrazito »pod« ali »nad« ali »pred« ali »po« svojih posameznih pojavih (bivanjskih oblikah, »trenutkih«); bistvo je torej vedno v sebi izrazito strukturirano in se v svojih delih relativno različno pojavlja (nikoli ni povsem enotno).

Vsako bistvo je res stalnejše od posameznih stopenj svojega razvoja. Toda to ni stalnost izven teh stopenj, ampak stalnost njihove celotne usmerjenosti. Vsako bistvo je temelj celotnosti svojega bitja in s to enotnostjo vpliva na dele, vendar ni enotno izven njih, ampak kot njihov novi rezultat, kot njihovo medsebojno delovanje.

Tudi človekovo bistvo vsebuje te značilnosti, skupne vsem bistvom sveta.

Ko tako preobrnemo pojme o kozmoški bistvenosti, se šele na tem najširšem ozadju izrazito pokaže, v čem je posebnost človekovega bistva.

Verjetno bi se velik del sodobnih, pa tudi preteklih filozofov strinjal, da je jedro človekovega bistva tisto, kar bi približno imenovali ustvarjalnost (Marxova praksa in neodtujeno delo, Aristotelovo »razumno« delovanje).

V okviru tega širokega strinjanja pa vladajo velike teoretske razlike in enostranskosti. Še največ pa je teoretskih praznin v pojmovanju notranje strukture ustvarjanja in glede njegovega posebnega mesta v svetu. Pri tem je ta analiza nemogoča brez vključevanja najsplošnejših struktur, kot so vzročnost, možnost-uresničenost in nasprotnost.

Že delna analiza ustvarjanja v okviru najsplošnejše dialektike vzročnosti pokaže (kar je malce presenetljivo za naivni humanistični optimizem in harmonizem, ki se je kaj rad skliceval na ustvarjanje): ustvarjalnost nikakor ni človeku že vnaprej dana absolutna moč, ki bi ga naredila za vsemočnega vladarja sveta in samega sebe.

Ustvarjalnost je sposobnost zamisliti in uresničiti predmete, ki jih še ni, je sposobnost z bodočim vzrokom — zlasti z zamislijo o bodočem proizvodu — bistveno določati sedanost.

Vsa druga znana bitja sveta določajo bolj kot človeka okolni in lastni, pretekli in prisotni vzroki. Nobeno znano bistvo v svetu ne more v tej meri določati sebe iz bodočnost v sedanost, kot to zmore človek. Vsa druga znana bitja sveta (tudi človeku najsorodnejše živali) so veliko bolj določena in utesnjena od »zunaj« in iz preteklosti — kot človekovo bistvo. Kot vsako drugo bistvo je tudi človekovo povzročeno vedno z več vzroki, nikoli z enim samim (npr. zamisel nastaja vedno tudi po neki čuteni potrebi, čustvu), le da je pri človeku struktura te večvzročnosti drugačna. Pojmovanje, da en sam vzrok popolnoma določa katerokoli bistvo, je v glavnem tudi ontološka absolutizacija človekovega dela (ki navidez samo obdeluje mrtvo materijo) in mehaničnih pojavov, pri katerih tudi eden navidez izključno določa drugega (npr. padec kamna vdolbino v prsti).

Te ugotovitve niso v prid niti naivni optimistični podobi o človeku — kot vsemogočnem in predobrem vladarju sveta — pa tudi ne absolutnemu pesimizmu.

Ustvarjalnost ima namreč bistveno večji diapazon kot katerikoli drugi vzrok, ki določa in samodoloča druga znana bistva sveta. Ustvarjalnost je — kar izkustveno dokazuje cela človeška zgodovina — lahko do svojega nosilca-človeka in do same sebe ali »zelo dobra« ali »manj dobra« ali skoraj »nevtralna« ali »zelo zla«. Prav z ustvarjalnostjo človek lahko sebe kot celoto in svojo bodočo ustvarjalnost: *ali plodnejše bogati in prerašča — ali bistveno bolj pači in uničuje kot katerikoli drugo bitje*. Človekova pozitivna ali negativna preteklost more bistveno manj vplivati na to, ali bo svojo ustvarjalno sposobnost porabil, da bo še naprej izgrajeval svoje bistvo ali da ga ne bo. Preteklost vseh drugih bitij bistveno bolj določa njihovo sedanjost kot pri človeku.

Pri človekovem bistvu je človeška uresničenost *najbolj* oddaljena od njegovih možnosti in njegove biti, je *manj* zagotovljena s prirodno bitjo in lastno preteklostjo kot pri drugih bitjih (obstoj predhodnih prirodnih pogojev bolj zagotavlja obstoj bistva kamna ali šimpanza kot človekovega bistva; le to je bistveno bolj določeno z vsakokratnimi svobodnimi projekti, z mislimi).

Z ozirom na *predhodni* svetovni kauzalni niz so vsa druga bistva sveta torej bolj inertno-nepremakljiva in *bolj* zagotovljena kot človekova. Človekovo bistvo pa je v tem nizu *bolj* labilno od vseh drugih bistev, *bolj* nihajoče in zato, vsaj doslej, *manj* kontinualno. Jedro človekovega bistva pa sploh nikoli ne bo tako kontinualno, kot je na primer bistvo kamna, saj ustvarjalni projekti človeka lahko vznikajo le občasno in le začasno iz človekove stalnejše prirodne biti in njegovih delnih bistev (npr. iz človekove biološke organizacije, ki je stalna podloga človekove ustvarjalnosti).

Človekovo bistvo ima v sebi *najbolj* zaostrene nasprotne možnosti: s svojimi osrednjimi zmožnostmi (razvita sposobnost zamišljanja, delovna sila) lahko *najbolj* samega sebe prerašča in gradi ali pa samega sebe *najbolj* uničuje. Bistvene zmožnosti človeka lahko podeljujejo same sebi vse globlji smisel ali vse globlji nesmisel. Edino človek lahko ustvarja samega sebe na vse višji ravni in edino on lahko zamisli in ustvarja bolj samomorilne sisteme in proizvode kot katerikoli drugo bitje.

Tako naivno humanistične kot naivno antihumanistične enostranosti so torej daleč od človekove resničnosti. V človekovem in ostalem svetu ni in ne bo nikoli *nobenega vnaprejšnjega zagotovila* — *manj* kot pri drugih bitjih — da bo človek ostal človek; to pa spet ne pomeni, da človek sploh ne bi mogel biti bolj svoje, samoustvarjajoče bitje kot vsa druga bitja. *Človek je bil in bo vedno bolj kot vsa druga bitja možnost enega in drugega*: more biti *ali* bolj smiseln *ali* bolj brezsmiseln in protismiseln; *ali* dober *ali* slab, *ali* angel *ali* hudič; *ali* bolj bolj razklan *ali* bolj bolj celovit; *ali* intenzivnejše središče sebe in okolja *ali* bednejši privesek svoje preteklosti in okolice; *ali* izraziti subjekt *ali* objekt; *ali* samoustvarjalec *ali* samouničevalec; bolj kot drugi — *ali* močan *ali* nemočen; bolj kot drugi — *ali* bitje, ki vzbuja pesimizem, *ali* optimizem.

Znanstveni in angažirani humanizem — ki prerašča tako naivni humanizem kot naivni antihumanizem — ni torej samo apriorna želja in norma, ni čisto »slučajno« čustvo in vera. Tak humanizem je res čustvo, je res vera, je res zamisel-ideal, toda le taka vera in čustvo in ideal, ki izvira iz dejanskega človekovega bistva, celote človeštva in zgodovinskega izkustva. Brez zamisli tistega, kar je najvrednejše v človeku in nove človeške celote okrog te osrednje vrednote — je sploh nemogoče v posameznih trenutkih usmeriti človekovo ustvarjalnost v človečnost in preprečevati, da ne bi neprestano zabredla v (vedno možno) vse strašnejše samouničevanje in samomaličenje.

Znanstveni humanizem je torej samo obračanje neštetokrat preizkušene človekove moči, da zamišlja in ustvarja, na samega človeka.

Znanstveni in angažirani humanizem ni potreben in utemeljen, ker bi bilo človekovo bistvo in celota najbolj zagotovljena, ampak ker sta najmanj zagotovljena. Iz zavestne ugotovitve tega dejstva lahko sledi samo oster humanistični memento: ti si bitje, ki svoje jedro v vsakem trenutku najlaže zgubi; od tebe samega je v vsakem trenutku najbolj odvisno, ali se boš uresničil kot višji človek ali kot spaka človečnosti.

Človek v ontoloških strukturah: obče, celota in del. Absolutizacija občega v svetu je tekla podobno kot absolutizacija svetovne bistvenosti, saj sta občost in bistvenost zelo sorodni in vzporedni svetovni strukturi.

Tudi obče v svetu in človeku so si mnogi metafizično predstavljali kot popolnoma uniformno in nespremenljivo za vse tisto posamično, ki določenemu občemu pripada; vsako obče v svetu naj bi posamično povsem podrejal.

Ontološka absolutizacija občega ima tudi več pomembnih antropoloških izvorov. Mnoge občosti — država, razredi, odtujeni moralni zakoni, odtujene in abstrakcionistične obče ideje, navade, kastinstvo itd. — ki so nastale v nedrih človeške družbe, so se iz njih iztrgale in postale uniformna in represivna sila nad njo in nad posameznikom. Posameznik se je tem občostim kot tujim in uniformnim v preteklosti množično podrejal s tem, da je dušil nekatere svoje individualne zmožnosti bolj kot pa dosegal njihov razcvet.

Te družbene pojave relativne odtujenosti, nadrejenosti, uniformnosti in represivnosti družbeno-občega nad posameznikom — ki v taki meri niso možni pri nobenem drugem bitju — je človek nehote projiciral iz svojega izkustva v najsplošnejšo svetovno strukturo: tako je nastalo absolutizirano ontološko obče, ki podreja posameznost.

Izkustvo in znanost pa sta dokazala, da je ontološko obče bistveno drugačno. Nikoli ne obstaja izven in iznad svojih posameznosti, nikoli ni povsem enakomerna in neprekinjena ravna črta. Vsako obče v svetu je v vsaki svoji posameznosti relativno na drugačen način in se skozi te svoje posameznosti v sebi samem diferencira, niha in spreminja.

Kot vsako posamezno bitje sveta tudi posamezen človek živi v spletu samo tako struktuiranih človeških in izvenčloveških občosti. Zato je povsem nemogoče, da bi katerikoli posameznik popolnoma niveliran na katerokoli občost. *Svoj individualni prostor, svoje svobodno mesto v spletu družbenega in svetovnega občega pa ne more posameznik dovolj širiti, porabiti in napolniti, če se ne zaveda: da se posamezno vseh vrst diferencira od svojega občega, da človekova ustvarjalna sila ni samo prazna želja, ampak da ima tudi ontološko-kozmoške možnosti, saj je v principu uresničljiva povsod v svetu, saj je sposobna kot posamezno preraščati katerokoli občost, ki ji je dosegljiva.*

Tisti, ki mislijo (eksistencialisti, pragmatisti), da bodo izključno »konkretnega« in izključno »posameznega« človeka osvobodili s tem, da zanikajo občosti in še posebej občost človekove generičnosti, živijo v odtujenih predstavah. Saj ne vidijo, da svoboda nastaja z ustvarjalnim širjenjem individualnega bistva in prostora znotraj obvladovanega spleta občosti, ne pa z anatemo nad občostjo niti z iluzijo, da se je vseh občosti možno povsem znebiti. V resnici se ti »antigeneralisti« borijo največkrat le z lastnimi metafizičnimi predstavami o občem kot absolutno uniformnem, nespremenljivem in od posameznosti ločenem ter nadrejenem; sploh ne povprašajo, ali je možen bistveno drugačen in resničnejši ontološki pojem občosti.

V skrajnih metafizičnih predstavah je celota ali mrtva skladovnica delov, le mehanična vsota delov — ali pa so deli nametani v celoti kot rogovi v vreči. Deli naj bi bili brez vpliva drug na drugega in brez vpliva na celoto. Ta naj bi bila samo nekakšen neodvisen zunanji ovoj svojih delov. Metafizika ni zadosti sprevidela, da je celota sicer nova kvaliteta, vendar da je možna samo kot proizvod medsebojnega

delovanja delov in da deli dobivajo nove kvalitete pod vplivom skupnih kvalitete celote.

Človeška celota se razlikuje od ostalih znanih celot v svetu — živih in mrtvih — po tem, da ni nikoli vnaprej po svojih naravnih pogojih zagotovljena ter da je bistveno bolj vprašljiva. Človekova zamisel — ustvarjalnost je edino možno jedro človeške celote, ker je le okrog zamisli o tej celoti možno združiti njene bistvene dele. Zelo vprašljiva pa je resnična človeška celota (celota človeka kot biološkega bitja še ni človeška celota), ker je njeno možno jedro istočasno tudi možnost dosti večjega razcepa in enostranskosti kot pri kateremkoli drugem bitju. Človekova ustvarjalnost se namreč lahko uresničuje na zelo različne načine, samo v ožjih straneh človeka in sveta. Zato je pri človeku več možnosti kot pri drugih bitjih, da njegova lastna in bistvena delnost (delni pojav, trenutek) zaduši njegovo celoto.

Ker je v človeku zaradi posebne dinamike njegovega bistva več možnosti, da se razdrobi in zgubi v posameznih lastnih oblikah — je toliko bolj prisiljen zastaviti samemu sebi vprašanje: kaj je jedro, okrog katerega se lahko najbolj ustrezno razvrstijo moje delnosti; jedro, ki meri vrednost in odnose mojih posameznosti.

4. Človekovo bistvo v sedanjem trenutku

Pogled na sodobno človeštvo kaže, da zaostritev filozofsko-antropoloških vprašanj izhaja iz najglobljih in realnih potreb sedanje človekove biti — ne pa iz subjektivne ali miselne prenapetosti posameznih humanistov, ki bi hoteli »več kot je mogoče«.

Prav danes gre — bolj kot kdajkoli doslej — za biti ali ne biti človeštva.

Navidez se ta trditev zdi pretiravanje, saj so ljudje prav v zadnjih dvesto letih z znanostjo in tehniko obvladovali mnoge prirodne materije, energije in stihije.

Toda prav ta družbeni razvoj, povezan z industrijsko revolucijo, je pokazal, da glavno vprašanje človekove biti ni izven njega, ampak v njem samem. Ta razvoj je razodel, kar je študija že poskušala teoretsko začrtati: ni zadosti, da se človek kot ustvarjalno, družbeno bitje uresničuje s tem, da obdeluje zunanjo naravo. Sodobni človek sploh ne bo mogel bivati — niti kot človek niti kot biološko bitje — če ne bo svoje ustvarjalno bistvo z vso odločnostjo obrnil na samega sebe, če ne bo zgradil in uresničeval zamisel sebe kot take celote, v kateri je osište in najvišja vrednota — ustvarjanje človeškega. Res gre za humanizem, toda za znanstveni humanizem, ki teži ustvarjati človeštvo na temelju resničnih spoznanj človeka.

Da zadnja trditev ni samo iluzija subjektivistično-sentimentalnega humanizma, pokaže najtočneje analiza sodobnega stvarnega stanja človeštva. Vzroki njegovih sodobnih kriz, njegovih sodobnih razcepov, njegovega sodobnega suženjstva, njegove slepe zagnanosti, ki ni daleč od prepada, niso v narodi izven človeka. Vzroki sodobne človeške krize so v tem, da se je njegova ustvarjalna sila sicer silovito razmahnila, toda le na zunanjih in ožjih področjih, da pa se še ni oblikovala v take humanistične subjekte, ki si jasno kot osrednji cilj postavljajo in uresničujejo človekovo celoto ter vse posamezno (industrijo, politiko, ožje družbene skupine) grade v skladu s to celoto.

Za sedanji trenutek človeštva je značilno bolj kot kdajkoli: *ogromno zaostajanje človeškega subjekta in človeških uresničitvev za človeškimi možnostmi; za sodobnost je značilna kriza, ki izhaja bolj kot kdajkoli v zgodovini iz samega jedra človeštva*.

Človeška ustvarjalnost ni bila še nikoli tako dinamična kot v zadnjem stoletju. Toda uresničevala se je le na nekaterih posebnih področjih — proizvodnja materialnih dobrin, tehnika, prirodne vede — ki niso bile zadosti vključene v celovit človeški koncept. Zato so ta področja silovito narasla, toda odtujena področja so človekovo celoto preplavila in se iztrgala iz njegovih rok.

Z naraslo in neukročeno industrijsko proizvodnjo je omogočeno »korenitejšee« samouničevanje človeštva v dveh svetovnih vojnah kot kdajkoli prej, je omogočeno

razpadanje svetovnega gospodarstva v vse bolj stopnjevanih gospodarskih krizah do druge svetovne vojne ter potrošniška obsedenost in razpad ustvarjalnih vrednot v razvitejših deželah. To kaže, da se hitra rast nekaterih človeških možnosti more neprestano spreminjati v protičloveško silo in ogrožati celo človeški biološki obstoj (uporaba sodobne ekonomike in znanosti v nuklearno-raketni vojni), če te možnosti razviti človeški subjekti ne podreajo človeški celoti.

Ker pa so sodobni človeški subjekti dosti manj razviti kot bi mogli biti, je nastal velik prepad med gospodarskim, tehničnim in prirodnim napredkom na eni strani in zastarelostjo družbenih ter mednarodnih odnosov na drugi strani. Se nikoli v zgodovini ni uresničevanje človeškega bistva tako zaostajalo za vrtoglavi vzponom materialne proizvodnje, znanosti, tehnike in izobrazbe kot danes. V sodobnem človeštvu so taki gospodarski, tehnični in znanstveni potenciali, da je možen hiter gospodarski napredek vsega sveta ter močno zmanjšanje potrebnega dela.

Zato je danes že realna možnost, da se človek temeljiteje obrne od borbe z zunanjo naravo do samoustvarjanja. Toda absolutna večina človeštva (nerazvite dežele) sploh ne more uporabljati teh možnosti, v razvitih deželah je pa »delo« in tudi potrošnja množic manj ustvarjalna kot doslej (zaradi izredne razdrobljenosti dela, odrinjenosti od upravljanja in ustvarjalnega dela, zaradi masovne iluzionistične in pasivne »potrošnje«).

Vzrok zaostajanja sodobnih družbenih in mednarodnih odnosov je predvsem v skoraj popolni odsotnosti in nesposobnosti tistih političnih subjektov, ki lahko na družbene odnose najneposredneje vplivajo: *politična vodstva, politična gibanja in humanistično-družbene vede*.

Tisti subjekti, ki so se bojevali proti klasičnemu kapitalizmu in imperializmu (marksistična in leninistična teorija, več pomembnih komunističnih strank, kot boljševiki v Rusiji in KP Kitajske, osvobodilna gibanja v kolonijah), so bili po svoji teoretski oboroženosti, moralni prekaljenosti ter politični organiziranosti in spretnosti bistveno bolj dorasli zahtevam svoje dobe, kot so ti in drugi politični subjekti v današnjem času.

Ena od bistvenih teoretskih slabosti potencialno naprednih subjektov našega časa je tudi ozkost, nefilozofičnost in neznanstvenost njihove misli o človeku in človeštvu. Večina teoretikov v komunističnih in socialističnih strankah ter družboslovcem v razvitih deželah se ukvarja ali z apologetiko ali proučevanjem ozkih in kratkoročnih zadev, pa jim zato celota sodobnega človeka ostane tuja.

Izkoriščujoč možnosti sodobne tehnike in masovne proizvodnje dobivajo odtujeni mehanizmi danes tudi bolj elastične oblike. V notranji in zunanji politiki se večkrat namesto skrajnega nasilnega pritiska javlja potrošniško podkupovanje in poneumljanje množic, podkupovanje vodečih krogov in nacij ter manipulativno izkoriščanje protislovij; tako nastajajo *neokapitalizem, neostalinizem in neokolonializem*. Nemoč sodobnih družbeno-političnih subjektov je v tem, da še niso našli ustreznega teoretskega in taktičnega odgovora na te nove oblike odtujitve. Le-te poskušajo porabiti humanistično-družbene znanosti na nov način — ne več kot apologetsko-propagandistične služkinje, ampak kot servis, ki naj s točnimi informacijami in analizami omogoči manipuliranje vodečih.

Prepadi med nemočjo političnih subjektov ter skokovitim napredkom gospodarsko-tehničnih sil, med vse večjo razparceliranostjo človeštva in odsotnostjo celovitih konceptov pa povzročajo še druge oblike notranjega razcepa v človeštvu.

Še pred tristo leti je bilo človeštvo razcepljeno predvsem zaradi prirodnih ovir: geografskih razdalj, gorskih vencev, puščav, morij, pragozdov. *Danes pa je razklano predvsem zaradi svojih notranjih in mednarodnih protislovij.*

Človeštvo je že premagalo prirodne ovire in ima že tehnično-gospodarske pogoje, da se pojavi kot svetovna celota: svetovna delitev dela in prometna ter informacijska povezanost. Poglobljanje te integracije pa razbija vse večja koncentracija moči v vse ožjih skupinah svetovnih oblastnikov. Ta koncentracija se koti na sodobnem

hitrem gospodarsko-tehničnem napredku — ne ker je absolutno nujna, ampak ker ni naprednih subjektov, ki bi edini mogli to koncentrirano oblast zauzdati in tako odpreti pot globlji integraciji sodobnega človeštva.

Koncentracija moči v ozkih skupinah oblastnikov in nemoč političnih subjektov sta vzrok *takih nasprotij in razcepov, ki jih dosedanje človeštvo še ni poznalo: med gospodarsko razvitostjo in bogatim standardom ene tretjine človeštva ter pomanjkanjem življenjskih osnov v dveh tretjinah sveta.*

Toda ti razcepi niso zmanjšali, ampak povečali objektivno potrebo po integraciji človeštva, po novih političnih subjektih in po celoviti filozofski misli o človeku. Koncentracija moči v vse ožjih skupinah ogroža, kot smo dejali, celo biološki obstoj celega človeštva. Prepadi med razvitimi in nerazvitimi deželami zavirajo razvoj svetovnega gospodarstva in spodbujajo v nekaterih nerazvitih deželah taka težka razpoloženja in deformacije, ki imajo lahko mračne posledice za ves svet.

Razcepi v sodobnem človeštvu ga ogrožajo v celoti in predstavljajo objektivno zahtevo po njegovi integraciji in zato tudi po filozofiji te integracije.

Evropa, ki je bila v zadnjem tisočletju tako osrednji izvor odtujitev (imperializma) kot človeške ustvarjalnosti — v njej je bilo torej človeško protislovje najbolj zaostreno — je prenehala biti glavni izvir svetovnih odtujitev in postaja le njihov provincialni privesek. Zato je še posebej zainteresirana, da se spopad med monopoli moči in ustvarjalnostjo človeštva razreši v korist zadnje, da ustvarjalnost prevlada.

Zahteva po novih političnih subjektih, ki bi bili dorasli trenutku, ni krič osamljenih in s celim svetom sprtih »lepih« humanističnih duš. *Taki subjekti se že oblikujejo.* Samo življenje potrjuje, da so oni tudi danes možni in da prav oni omogočajo, da današnji ljudje lahko po človeško dihaajo; taki subjekti so zarja na obzorju, ki vzbuja nado tudi v očeh sodobnikov.

Novi humanistični subjekti so se oblikovali in potrjevali v zelo različnih razmerah. Mali narodi Vietnama, Čehoslovaške, Jugoslavije, Alžirije in Kube so se uspešno upirali največjim sodobnim koncentracijam moči prav zato, ker in v kolikor jih je vodil dosleden, njihovim razmeram prilagojen humanistični koncept, okrog katerega so se zbrale vse napredne sile nacionalne skupnosti. Borba teh in drugih naprednih sil v sodobnem svetu je spet potrdila, da je možno največje monopole moči osamiti, saj niso v interesu večine, ampak le vse ožjih skupin oblastnikov.

Velika gibanja delavcev in študentov v zahodni Evropi v 1968. letu so pokazala, da ni možno niti za trenutek realne potrebe po bolj vsestranski človečnosti zadošiti in zožiti z »modernimi« funkcionalističnimi in tehnokratskimi prijemi. Potrebo človeka, da soodloča o svoji usodi — od delitve svojega proizvoda do celotne politične usmerjenosti — in da se osvobodi prikritih oblastniških in lastniških monopolov, nista v zahodni Evropi mogla uspavati niti hitra rast standarda niti polna zaposlenost.

Dogodki v zahodni in vzhodni Evropi so zgodba, ki »pripoveduje« tudi o nas v Sloveniji in kaže, kako je daleč od človeške realnosti tisti naš funkcionalistično, reistično ali strukturalistično obarvani antihumanizem, ki — po znanih vzorih — edino možno naslednjo etapo človeka vidi v njegovem prilagajanju tehniki, managerstvu in standardu, uresničevanje prave človečnosti pa odlaga v daljnjo prihodnost. Evropski dogodki v 1968. letu so pokazali, da uresničevanje celovitejšega človeka in osvobajanje njegovega jedra — človeške ustvarjalnosti človeškega — ni moč nikjer prenašati v bodoča stoletja, pa tudi pri nas ne.

Ceprav so v sodobnem svetu vzklihi posamezni novi humanistični subjekti, so v primerjavi s potrebami in možnostmi skoro klic osamljenega v puščavi. Očitna je odsotnost takih subjektov v mnogih največjih deželah in na velikih ljudskih prostranstvih. Očitno je, da se novi subjekti večkrat pojavljajo le kot odgovor najtežjemu oblastniškemu pritisku (in še to bolj izjemoma kot praviloma), ne pa povsod, kjer bi bili možni.

Dejstva, da se novi humanistično-politični subjekti v glavnem pojavljajo stihij-sko, izjemoma in v velikem nesorazmerju z možnostmi — kažejo, da je teoretska suša v sodobnih humanističnih vedah tudi eden od razlogov tega mrtvila.

V vse bolj zapletenih in v vse hitrejših spremembah sodobnosti je brez celovitega in izkustveno utemeljenega pogleda na človeka nemogoče zasnovati dolgoročno in človeško učinkovito družbeno delovanje.

V Jugoslaviji in Sloveniji so po 1941. in po 1948. letu humanistični družbeni subjekti delovali večkrat bolj celovito kot v marsikateri drugi deželi, toda še vse preveč stihijsko, premalo na osnovi teoretske analize in znanstvene projekcije, znanstvenega humanizma.

Zato so družbeno-politični subjekti v Jugoslaviji zlasti v zadnjem desetletju že močno pod ravnijo naših možnosti in potreb.

Človekova ustvarjalnost pri nas danes manj obvlada družbene odnose in usmerja družbo, kot je možno. Socialistična demokracija in samoupravljanje že dolgo stagnirata, čeprav je v zadnjem desetletju prišlo do znatnega napredka gospodarske in slojne strukture, kar bi omogočalo razvoj socialistične demokracije (večji delež moderne proizvodnje in modernih proizvodnih slojev). Človeška ustvarjalnost v našem gospodarstvu nesorazmerno zaostaja za stopnjo proizvodnih sredstev, kar implicitno priznava zahteva po reformi, tj. bolj intenzivni proizvodnji.

Sestavni del tega zaostajanja človeške ustvarjalnosti je zaostajanje šolstva, znanosti in ostale duhovne kulture, deloma tudi, ker niso dobili tiste vloge, ki bi jo morali imeti v razvoju gospodarstva in družbenih odnosov.

Zaradi intenzivnih zahtev po poglobljanju ustvarjalnosti, socialističnih principov delitve in socialistične demokracije se monopoli odtujitve pojavljajo tudi v današnji Jugoslaviji in Sloveniji v prožnejših oblikah, kot prožnejši birokratizem, ki izrablja družbena nasprotja, kot tehnokratske težnje, kot potrošniško uspavanje, v skrivanju nazadnjaških sil za šovinizmom, za buržoazno-demokracijskimi in državno-kapitalističnimi težnjami, kot nastop neproduktivnih skupin z gesli o solidarnosti v enaki potrošnji, ne pa delu.

Družbena vprašanja se vse manj rešujejo ustvarjalno, z iskanjem višjih družbenih oblik, z razvojem družbene teorije in s temeljitim preraščanjem sodobnih odtujitev. Vse bolj iščejo »rešitve« na pragmatičen in eklektičen način, tako da ostajajo v okviru absolutizacij, da skačejo iz ene človeške enostranskosti v drugo: iz stihijskega liberalizma, absolutnega tržnega avtomatizma, absolutnega pluralizma in absolutno »svobodne« borbe družbenih skupin — v administrativno odločanje in absolutni monopolizem in narobe; iz približevanja eni mednarodni absolutizaciji v približevanje drugi.

Dogodki v juniju 1968. leta so izpričali, da so v Jugoslaviji možnosti za vrednejše rešitve deloma še odprte. Mlade generacije so pokazale, da so pripravljene razvijati humanistične vrednote polpreteklosti: nacionalna neodvisnost, socializem, samoupravljanje, delitev po delu. Na drugi strani pa v celotnem političnem sistemu še ni tako vsestransko učvrščenih in okrnelih monopolov moči, da bi bila tako trdo zaprta vrata humanističnim ciljem, kot so še v mnogih deželah zahoda in vzhoda. Tudi v Jugoslaviji se pojavljajo klice večjega števila družbenih subjektov, ki težijo k polarni sintezi in preraščanju enostranskosti in zaostalosti.

LA PHILOSOPHIE DE L'HOMME ET SA CONTEMPORANÉITÉ

dr. V o j a n R u s

Il y a une contradiction profonde entre l'intérêt que l'homme ressent pour l'anthropologie philosophique, entre la richesse des pensées anthropologiques qu'impliquent d'autres do-

maines de pensées, et la manque de conscience de soi, de système et de continuité de l'anthropologie elle-même. Voilà un fait dénonçant aussi un niveau peu élevé de la conscience de soi de l'homme contemporain.

L'approfondissement du concept philosophique de l'homme et sa réalisation, c'est-à-dire le nouveau humanisme scientifique, exige une révision critique de tous les concepts actuels de l'homme et de son expérience tout entière. Les systèmes philosophiques qui érigent leurs principes en absolus métaphysiques et réduisent l'homme au «sujet», à «être-là», au «nihil», à la «structure», à la «chose» ou à «l'être-pour-soi», peuvent encore accroître l'esclavage de l'homme.

Le fait de confondre sans discernement critique les structures humaines et ontologiques s'avère comme un des points les plus faibles de la philosophie européenne. Il s'en suit que le progrès de la pensée philosophique exige une nouvelle philosophie totale, au sein de laquelle l'anthropologie philosophique et l'ontologie seraient plus strictement séparées, à partir d'elle-même chacune plus souverainement développée, cependant, ainsi fondées elle se réintégreraient dans la totalité d'une vision nouvelle des questions philosophiques fondamentales.

Les essentialistes ainsi que les contre-essentialistes concevaient métaphysiquement l'essentiel, les généralités et les totalités de la structure du monde, projetant dans le monde des images absolutisées de l'essence de l'homme et soumettant par inversion l'essence de l'homme à ces images absolutisées du monde.

Une analyse de l'essence et de la totalité de l'homme n'est donc possible qu'à la suite d'une refonte radicale des notions ontologiques de l'essence et de la totalité. L'analyse de l'homme ainsi conçue constate que l'essence de l'homme porte en elle des possibilités opposées plus aiguës que toutes les autres essences du monde, que l'essence de l'homme contient l'aptitude suprême de se construire ou de s'anéantir à partir d'elle-même, et qu'elle est la plus labile dans les deux sens, le positif et le négatif; il en résulte que les appréciations naïves, optimistes ou pessimistes de l'homme, que l'humanisme naïf ainsi que l'anti-humanisme naïf sont pareillement erronés.

Dans ses développements, l'article montre comment, par la nouvelle conception de l'essence et de la totalité de l'homme, il est possible de dégager plus exactement les causes de la crise contemporaine de l'humanité, et d'en trouver des issues plus fertiles.

Samoupravljanje, bistvo človeka in vloga družbenih ved*

(dopolnjene teze)

mgr. Slavko Podmenik

Že več let lahko v nekaterih političnih dokumentih, v dnevnem tisku pa tudi v strokovnih člankih zasledujemo, kako se poenostavljeno pospešuje in fetišizira »samoupravljanje« tako, kot se je nekoč »družbena (državna) lastnina«. Trdi se, da je to »temeljni odnos«, ki »integrira« in »osvobaja delo«, ter s tem spreminja bistvo človeka in družbe. Zato je potem za nekatere ljudi tudi »logično«, da »ni več delavskega razreda«, tudi ni bistvenih razlik med družbenimi sloji, so samo še razlike med poklici, med bolj ali manj izobraženimi ipd.

Medtem pa vedno bolj doživljamo odnose, ki očitno kažejo, da samoupravljanje — čeprav je nujen pogoj in sredstvo za zavestno in učinkovito uresničevanje enakopravnih, svobodnih in ustvarjalnih ljudi — ni tudi že zadosten niti bistven pogoj. Tako kot noben drug način zavestnega upravljanja družbenih odnosov, tudi samoupravljanje namreč ne more določati, kakšna bo bistvena človekova aktivnost, ki oblikuje človeka, tj. značaj dela, delitev dela in storilnost dela: ali bo to združeno, ustvarjalno (mногоstransko) in visoko storilno delo, ali pa individualizirano, enostransko (omejeno) in nizko storilno delo.

Vedno bolj očitno se kaže, da so te značilnosti človekove bistvene, tj. delovne aktivnosti, v kateri se oblikujejo človekove osnovne lastnosti (temeljne potrebe, interesi in sposobnosti), predvsem odvisne od materialnih pogojev in sredstev. Način upravljanja, tj. zavestnega urejanja in usmerjanja odnosov za prilaščanje in delitev teh pogojev in rezultatov dela, pa je odvisen od teh bistvenih lastnosti ljudi (skupin, slojev, razredov). Način upravljanja namreč omogoča, spodbuja in pospešuje (ali preprečuje in zavira), da se uveljavljajo in stopnjujejo določene potrebe, interesi in sposobnosti za določene odnose med ljudmi v delitvi dela in razpolaganju z dobrinami.

Ta odvisnost se že dolgo in močno kaže v sledečem:

- a) da samoupravljanja ne moremo povsod enako uveljavljati, čeprav ga nekateri skušajo uvajati kjerkoli na enak način;
- b) da je tam, kjer (odkler) je zaradi drobnih, individualnih sredstev za delo delitev dela še individualizirana hierarhija nadrejenih in podrejenih ljudi (pri delu), nujno še privatno prilaščanje pogojev in rezultatov dela, družbeno sodelovanje pa je možno v raznih oblikah in stopnjah zadružništva in kooperacije ter z vlogo države (drobno kmetijstvo, obrt);

* Avtor je vse probleme iz tega sestavka izčrpno obravnaval in dokumentiral v nekaj že objavljenih člankih s številnimi viri iz znanstvene literature, raziskav, političnih dokumentov in dnevnega tiska. Pričujoč prispevek smo pripravili kot zgoščeno sintezo, da bi svoja dognanja preverili v razpravi na skupnem simpoziju znanstvenih delavcev z raznih družboslovnih področij (filozofije, sociologije, ekonomije, psihologije in zgodovine). Zato smo za objavo v tisku teze samo dopolnili z nekaterimi ugotovitvami, ki jih je nakazala razprava. Namesto da bi vsako tezo dokumentirali z različnimi viri, navajamo tukaj nekaj prispevkov, v katerih smo to že precej izčrpno storili:

O interpretaciji temeljnih socioloških kategorij pri klasičnih marksizma in v naši današnji obliki sociologiji (Marx i savremenost, prvi naučni skup, Novi Sad 1964).
Inteligenca kot sloj (Teorija in praksa, 10/1966).
Vulgarni ekonomizem postaja ideološka sila (Komunist, 47—51/1967 in 1—2/1968).
Za učinkovitost Zveze komunistov (ČZP Komunist, Ljubljana 1968).
Za samoupravno odgovornost (pripravljeno za tisk).

c) da tudi v t. i. »družbenih službah« in industrijskih podjetjih nastopajo skupine z močnimi interesi, nazori in metodami za individualistično pridobivanje raznih vrst dobrin v obliki »osebnih zvez«, privilegijev in z močjo vplivanja ozkih, zaprtih, tudi neformalnih skupin;

d) da nismo še mogli organizirati doslednega sistema samoupravne odgovornosti niti objektivne delitve »po delu«.

Tudi mnogi ljudje, ki imajo sicer močne interese za enakopravne odnose, vendar le ne premorejo dovolj sposobnosti in znanja, da bi se lahko samostojno in učinkovito borili za takšne odnose in se zato oklepajo poenostavljenih posplošitev o »samoupravljanju«. Mnogim pomeni samoupravljanje to, da »vsi enako odločajo o vsem«. To pa ravno omogoča, da ga izrabljajo tisti, ki s svojimi »osebnimi zvezami« in z dogovarjanjem v zaprtih skupinah bistveno vplivajo na takšno »samoupravno« odločanje. Hkrati jih to odvezuje od vsake osebne odgovornosti, ki naj bi bila »kolektivna«, ker so »vsi enako odločali«. Tako je nastal poseben mehanizem, ki omogoča uveljavljanje individualizma, tudi birokratizma, v imenu in pod zaščito »samoupravljanja«.

Tako se na današnji stopnji samoupravljanja kažejo in uveljavljajo ne samo določeni interesi in (ne)sposobnosti, ki jih povzročajo značilnosti delovne (bistvene) aktivnosti ljudi, temveč tudi določeno enostransko pojmovanje človeka in družbenih odnosov. To je zelo sorodno znani stalinski vulgarizaciji marksizma v »Diamatu«, iz katere delno tudi izvira. Po logiki »Diamata« oblikuje človeka oz. skupino ljudi samo količina dobrin oz. produktivnost dela, ki je »bistvena produkcijska sila«, tj. bistven ali celo zadosten pogoj za oblikovanje vseh odnosov v družbi in ljudi v teh odnosih. »Komunistem bo takrat, ko bo dovolj dobrin za vse potrebe« (»potrebe« so seveda poenostavljene na ekonomsko existenco in reprodukcijo). »Dokler dobrin ni dovolj, je nujen socializem, ki mora deliti po delu, ker še ni mogoče deliti po potrebah«. Tako se socializem definira z negativno definicijo (česa ni, oz. ne more biti) in s samo delitvijo dobrin.

Tako se kot temeljni odnosi, v katerih se oblikujejo (socializirajo) človeške potrebe, interesi in zavest, »logično« prikažejo odnosi delitve in prilaščanja dobrin, tj. sami lastninski odnosi. Spodbujevalna vloga (moč) dobrin se spremeni v bistveno, oblikovalno vlogo; nujen pogoj se razglasi za bistven in zadosten pogoj. Takšna vulgarna »teorija« sploh ne pozna in ne upošteva problema in pomena ustvarjalne aktivnosti vsakega človeka; ne ve za vlogo in vpliv določenih značilnosti delovnega procesa, ki omogočajo ali onemogočajo ustvarjalno uveljavljanje in s tem razvoj celovitih ali enostranskih sposobnosti ter vpliv na potrebe in interese za določene odnose med ljudmi.

Marxovo teorijo o družbenem (združujočem) načinu delitve dela delavcev, ki delajo z industrijskimi sredstvi in ki zato imajo potrebe po družbenem (enakopravnem, združujočem) prilaščanju pogojev in rezultatov dela (in zato prihajajo v nasprotje s privatnim prilaščanjem), je stalinska vulgarizacija spremenila v takšno pojmovanje »družbenosti« (»družbenega značaja proizvodnje«), kot da gre samo za makroodvisnost med vejami in področji delitve dela. Zato potem more in mora to odvisnost regulirati država (uradništvo) s centralnim planiranjem, ki je zato »osnovni zakon socializma«.

Po tem pojmovanju je bilo možno in nujno tudi drobne, individualne kmetijske proizvajalce kratkoma spremeniti v »združene, družbene, kolektivne« delavce s tem, da je država »podružabila« zemljo in orodje. Posledice so dovolj znane.

Teoretično rešitev in praktično aplikacijo (v smislu Marxove teorije in metode) je zasnoval B. Kidrič na V. Kongresu KPJ v boju z informbirojem in stalinizmom: kjer oz. dokler so sredstva za delo individualna in je delitev dela zato individualizirana, je treba omogočiti drobno (omejeno) zasebno lastnino in razne vrste ali stopnje zadružništva in kooperacije z družbenimi oz. samoupravnimi delovnimi

kollektivi. Kjer je delo zaradi industrijske tehnike in delitve dela že dovolj združujoče, se uveljavi samoupravljanje.

Se zmerom pa je ostalo skrito, da birokratizem ni samo posledica splošne »ekonomske zaostalosti dežele« ali samo ideologije oz. »kulta osebnosti«, temveč da je to individualizem, ki ga povzročata takšen značaj in delitev dela, ko je delo še pretežno hierarhična »umska« aktivnost, ki je omejena na poenostavljene, delne, enostranske umske faze nadrejenih in podrejenih uradniških funkcij. Tako se je ohranilo tudi pojmovanje o lastnini kot »temeljnem odnosu« (namesto o delu in delitvi dela), kar je pomagalo raznim individualističnim interesom, da so zdaj fetiširali tudi novo samoupravno prilaščanje (kot nekoč državno lastnino), da je »temeljni odnos«, ki ga enostavno dosežemo in uresničujemo že s samim »odločanjem« v organih upravljanja. Tako kot so nekoč dosegali državno, uradniško odločanje v državnih organih. S frazo, da gre za »upravljanje s stvarmi, in ne z ljudmi«, se je spet vsa pozornost »logično« usmerila v samo odločanje o samih stvareh. Medtem pa so vse bistvene vplive na to odločanje marsikje ohranili in utrjevali ljudje, ki so se v osebnih zvezah in zaprtih skupinah dovolj temeljito dogovarjali o ljudeh (o »kadrh«) in s tem tudi o vsem drugem, o čemer se je potem v organih glasovalo (odločalo)!

Tako se je marsikje celotna intelektualna in organizirana aktivnost upravljanja poenostavila in fetišizirala kot »odločanje«. Vso bistveno pripravljeno in oblikovanje enotne zavesti skupin ljudi in njihovih vplivov na odločanje (»politična moč«) je do 1961. leta potekalo v najožjih političnih vodstvih (sekretariatih) in v dogovarjanju med ljudmi iz najožjih vodstev raznih organov in organizacij. Po tem pa marsikje tudi že v »osebnih zvezah« in v ozkih, tudi neformalnih skupinah, ki so se vedno bolj oblikovale tudi kot simbioza med nekaterimi iz političnih vodstev in iz strokovnih vodstev oziroma določenih izbrancev iz vrst »vodilnih strokovnjakov«.

Vse nujne organizirane akte (funkcije), ki sledijo odločanju in ga uresničujejo, se pravi t. i. vodenje in izvršitev, kontrolo in sankcije, so tisti, ki fetišizirajo samo upravljanje kot golo »odločanje«, razglasili za »administrativne« funkcije, za »etatizem« ali celo za »birokratizem«. Tako so razglasili tudi sprejemanje in spoštovanje zakonov in vlogo družbenih predstavniških organov za »centralizem«. Tako so vse te funkcije lahko ostale zares v rokah samih uradniških organov, vodstev in posameznikov.

Po takšni logiki so tudi birokratizem — kot bistven negativen pojav v ljudeh in v odnosih, kjer še prevladuje individualizirana uradniška delitev dela — pojmovali samo kot posledico »funkcije oblasti«, ki omogoča prilaščanje dobrin (tj. lastnino). Medtem pa se je individualizem raznih vrst razvijal v različnih »službah« z raznimi oblikami »osebnih zvez« in neformalnega, klikarskega dogovarjanja. Tako je marsikje dosegel bistven vpliv na odločanje in celotno družbeno prakso.

Šele po IV. plenumu CK ZKJ, ko se je to pokazalo tudi v najvišjih organih in v najostrejših oblikah, se je začelo dosledno spoznavati in javno priznavati, da birokratizem ni samo »funkcija« ali »odnos oblasti« (ki preneha, ko nekdo nima več funkcije oblasti), temveč da gre za oblikovanje trajnih teženj v ljudeh. Če je v času spopada s stalinizmom in še potem bilo možno trditi, da gre le za »kult osebnosti«, ali »zaostalost dežele« (prebivalstva nasploh), ali za samo »funkcijo oblasti«, ki deformira »nekaj oseb« ipd. — je ob skupini Ranković in dogodkih na Češkem postalo še bolj jasno, da gre za cele skupine ljudi, ki se lahko povežejo tudi v precej trden in nevaren birokratski sistem.

Do razkrivanja teh skupin ter birokratskega individualizma v ljudeh je prišlo tudi, in to najbolj načrtno, v samih političnih organizacijah (predvsem ZK), v katerih se je začel tudi proces »reorganizacije«, ki naj pripelje do dosledno javnega delovanja vseh vodstev in organov, do primarne vloge članstva in množic v pripravah in samem odločanju itd.

Vendar se ob tem takoj spet pojavljajo številna tehnokratska, »managerska« in druga »elitna« pojmovanja, ki vidijo in priznavajo individualizem samo v obliki birokratizma v »funkcijah oblasti« in »politike«. Kot vire humanosti povzdigujejo samo sposobnost, izobrazbo, znanje in strokovnost, in zato naj vloga vodenja in odločanja pripada samo takšnim osebam in najožjim skupinam takšnih oseb. Medtem pa številna dejstva o »osebnih zvezah«, klikah, privilegijih itd., ki nastopajo tudi ob visoki sposobnosti, izobrazbi in znanju, kažejo številne in močne pojave individualizma in individualističnega prilaščanja dobrin tudi tam, kjer je prisotna visoka izobrazba in sposobnost. (Ker se sociološke raziskave pri nas še izogibajo tem dejstvom, si pomagamo s tem, da zbiramo iz dnevnega tiska številne primere, ki dovolj jasno kažejo te pojave. Simbioza med birokratizmom, tehnokratizmom in drugimi oblikami »elitnega« individualizma, pa zelo jasno izstopa tudi kot glavni problem v vseh razvitih deželah Zahoda in Vzhoda, tudi v mednarodnih odnosih, tudi v oblikah militarizma in imperalizma.)

* * *

Tako nam že sam zgodovinski tok dogodkov vsiljuje in omogoča logično analizo, ki vedno bolj jasno kaže, da se bistvene lastnosti človeka in celih skupin ljudi, se pravi potrebe, interesi in sposobnosti za določene odnose in sami ti odnosi, ne oblikujejo samo z znanjem, ali v samih odnosih prilaščanja in delitve dobrin oz. upravljanja, ali s samo »politično močjo«, ali s samo »funkcijo« ipd. Prav tako nam kaže, da bistvo, ki določa smer človekovega obnašanja (delovanja) v družbi, do samega sebe in do stvari ni v sami količini dobrin niti v sami ustvarjalnosti, ali v kakšnem prirojenem »humanizmu« ali »egoizmu«, ali v sami stopnji izobrazbe, ali v katerikoli posamezni lastnosti.

Notranje bistvo človeka je v tem, da mora uveljavljati in zadovoljevati več vrst temeljnih potreb (subjektiviranih nujnosti): poleg a) raznih vrst eksistenčnih potreb, ki se oblikujejo oz. socializirajo kot določene ekonomske potrebe (za razširjeno reprodukcijo, kratkoročne — dolgoročne potrebe), so prav tako pomembne b) potrebe po uveljavljanju osebnih nagnjenj in zmogljivosti v učinkovanju na stvari, na narodo in c) potrebe po uveljavljanju med ljudmi, z združevanjem, delitvijo in vzajemnim dopolnjevanjem dela in drugih človeških aktivnosti. Vse te potrebe se tako oblikujejo (socializirajo), da so to zmerom potrebe po določenem načinu uporabljanja (trošenja) ekonomskih dobrin (»standarda«), po določenem načinu uveljavljanja z obvladovanjem stvari (mnogostranskega ali enostranskega uveljavljanja ali podrejanja stvarem) in po določenem načinu uveljavljanja med ljudmi (z enakopravnim sodelovanjem ali z nadrejanjem in podrejanjem, celo z izkoriščanjem). To je odvisno od zunanjih osnovnih materialnih pogojev in sredstev za delo, ki določajo, kakšna bo aktivnost oz. delo, ki pomeni način zadovoljevanja teh potreb, in s tem določa tudi usmerjenost teh potreb.

Sodobna psihoanaliza in socialna psihologija (pa tudi psihiatrija) dobro poznata dejstva in dokaze, zakaj in kako se dogaja, da človek, ki je preveč oviran v uveljavljanju zadnjih dveh vrst potreb, doživlja frustracije in nevrotična ali celo psihotična obolenja. (Če pa ne more zadovoljevati prvih, eksistenčnih potreb, pa enostavno ne more eksistirati in delovati.) Pred tem se varuje tako, da preveč ovirane potrebe kompenzira z večjim uveljavljanjem (zadovoljevanjem) drugih potreb. Vendar s tem ne odstrani nobene potrebe! Nasprotno: pretirano in enostransko zadovoljevanje enih in zaviranje (potiskanje) drugih potreb deformira (odtjuje) tako ene kot druge. Temu služijo posebne vrste in stopnje »obrambnih mehanizmov«, med katerimi je vodilna »racionalizacija«, ki opravičuje in prepričuje človeka z vlogo razuma in teorije (ideologije).

Oblikovanje potreb in njihovih bistvenih materialnih pogojev (sredstev za delo) seveda ne poteka mehanično, temveč s pomočjo zavestne aktivnosti (osveščanja). Z njo človek spoznava in izbira cilje, motive in sredstva; vrednoti njihova razmerja

s svojimi potrebami in interesi, se odloča in dosega koordinacijo (enotnost) svoje usmerjenosti ter organizirano usmerja skupno aktivnost v učinkovanju na prirodo in družbo. Aktivna in ustvarjalna vloga zavesti ne izključuje vloge pasivnega bistva oz. bistvenih vplivov potreb in njihovo oblikovanje pod vplivi materialnih pogojev. (Podrobneje smo vsaj deloma opisali ta proces in odvisnosti v omenjenih razpravah.)

Če upoštevamo te strukture in zveze, se nam v sedanjem času in toku dogodkov kaže pot k analizi bistvenih pogojev in lastnosti človeka: delitve dela, značilnosti delovne aktivnosti in materialnih pogojev. Slednji določajo, koliko in za koga je delo danes še bolj ali manj omejeno na enostranske fizične, ali na poenostavljene in delne intelektualne aktivnosti, ali pa je to že bolj mnogostransko intelektualno in praktično delovanje. S tem je pogojeno tudi koliko in za koga je delitev dela še bolj ali manj individualizirano opravljanje nadrejenih in podrejenih funkcij, ali pa že dovolj enakopravno, združujoče sodelovanje. Od tega je odvisno koliko in za koga je takšna ali drugačna aktivnost — tj. težavno in enakopravno delo, ali omejeno umsko delo kot privilegij in hierarhija osebnih zvez in zaprtih skupin — edini ali vsaj glavni način (vir) za pridobivanje dobrin. Zato ob vsem tem deluje določen način pridobivanja dobrin kot spodbuda, ki utrjuje in pospešuje (ali zavira) oblikovanje takšnih potreb. (Npr. način, ki pomeni objektivno ugotavljanje uspešnosti dela in resničnih pogojev in potreb; ali pa način, ki s poenostavljenimi frazami o »delitvi po delu« in »odločanju« skriva resnično delitev po privilegiranih pogojih, po osebnih dogovorih itd.)

Takšna analiza bi omogočila razumeti temeljno protislovje v današnjem »bistvu« ljudi: da pri mnogih ljudeh, ki zaradi načina delitve dela že imajo močne in množične potrebe in interese za enakopravne odnose, zaradi značaja dela še nimajo dovolj sposobnosti in znanja, da bi samostojno in aktivno sodelovali ali vplivali v vseh nujnih aktih, ki pomenijo »upravljanje« bistvenih družbenih odnosov. Na drugi strani pa tam, kjer je že več sposobnosti in znanja, ne mora in ne more povsod že biti tudi dovolj močnih interesov za enakopravne odnose, dokler delitev dela pomeni še bolj ali manj individualizirano opravljanje enostranskih umskih faz kot nadrejenih in podrejenih delnih funkcij.

Od tega je odvisen način organiziranja vseh odnosov, predvsem pa način upravljanja s prilaščanjem in delitvijo dobrin. Zato je danes nemogoče uveljavljati »popolno samoupravljanje«. Zato ga tako vztrajno mistificirajo in poenostavljajo na golo »odločanje«. Odgovornost oz. zmogljivost (čut) človekove osebnosti, da se zalaga za daljnje in družbene potrebe, pa poenostavljajo na »kolektivno« odgovornost in se znebijo osebne odgovornosti. Tako se bo zmerom bolj kazala in vsiljevala nujnost, da je v zavestnem organiziranju načina upravljanja (samoupravljanja) treba upoštevati strukturo človeških potreb, interesov in sposobnosti in njihovo odvisnost od značaja in delitve dela (in končno od značaja sredstev za delo).

V bližnji prihodnosti bomo vedno bolj priče, kako se bo idejni in praktični boj za določen način upravljanja družbenih odnosov odvijal predvsem okoli vprašanja: kako poglobiti enakopravnost odnosov (ki jo zahtevajo interesi na osnovi združujočega načina delitve dela), kako hkrati doseгati dovolj učinkovito delo (čeprav je delo za mnoge še bolj enostransko, omejeno nujno zlo, kakor pa ustvarjalno zadovoljstvo) in kako hkrati upoštevati nujno »vodilno« vlogo ljudi z večjimi sposobnostmi in znanjem (čeprav sama stopnja sposobnosti in znanja ne pomeni nujno tudi že interese za enakopravne odnose, temveč je lahko prisotna tudi ob interesih za privilegirane odnose individualističnega nadrejanja in podrejanja)?

Rešitev problema pričakujemo v tem, da se že in se vedno bolj bodo razvijale in uveljavljale skupine ljudi z zadostno stopnjo sposobnosti in znanja oz. strokovnostjo, za katere postaja delitev dela (z razvojem industrijske tehnike) zmerom bolj združujoče, enakopravno sodelovanje različnih vrst in nivojev strok (poklicev). Zato ne želijo in ne uveljavljajo elitnega, privilegirane položaja, odločanja in

»vodenja« z osebnimi zvezami in zaprtim, klikarskim dogovarjanjem. Ravno nasprotno: omogočajo in zahtevajo, da se javno in jasno opredelijo vse delovne in družbene dolžnosti in pravice; in da se javno in jasno uveljavi osebna odgovornost vsakega delavca in nosilca družbene funkcije glede stopnje strokovne in družbene moči in vpliva, ki ga kdo ima na skupne odločitve in na posledice, ki prizadevajo skupnost.

Ne pričakujemo pa trajnejših rešitev od različnih enostranskih »modelov« o vlogi elitnih skupin, ki bi že zaradi samega znanja imele samo »dolgoročne« interese, ali o vlogi direktorjev, ki edini zastopajo »višje« družbene interese, ali o delitvi oblasti med strokovno skupino, ki naj odloča, in delavci, ki naj v organih samoupravljanja samo kontrolirajo in izvajajo sankcije oz. zamenjujejo takšne vodilne skupine in podobno.

* * *

Družbene vede se v raziskovanju in pojasnjevanju teh problemov o strukturi, odvisnosti, oblikovanju in razvoju človekovih bistvenih lastnosti, aktivnosti in odnosov na žalost še dovolj ne povezujejo in ne dopolnjujejo. Mnogi avtorji še zmerom pozitivistično vztrajajo na mejah »svojega predmeta«, tj. enega samega področja človekovih ali družbenih lastnosti, aktivnosti in odnosov. Človeka in družbo kot celoto pa potem nujno razlagajo samo s svojega vidika, ki ga vsiljujejo drugim kot celotno »bistvo« človeka in družbe.

Povezave med področji družbenih ved ne more uresničevati nobena posebna, nad drugimi delujoča veda, ali posebna vrsta (oblika) zavesti oz. intelektualne aktivnosti. To se lahko dosega samo tako, da vsaka znanost išče in najde povezave s tistimi dognanji drugih, ki se dotikajo istega predmeta.

Posebno žalostno je stanje pri pouku družbenih ved v srednjih šolah. To je poseben problem, ki ga pravkar nekateri spet skušajo »reševati« tako, da enostranosti, v katere je zašla sama (vulgarna) ekonomija in formalistični pravniški pouk »družbene ureditve«, nadomestijo s samo »sociologijo«. Posledice se bodo kmalu pokazale.

SELF-GOVERNEMENT, THE ESSENCE OF MAN AND THE ROLE OF THE SOCIAL SCIENCES

by mgr. Slavko Podmenik

Self-management just like any other way of conscious management does not specify the nature of the essential activity which is to shape men: the nature of work, the division of work, and the productivity of work. This depends on the characteristics of the material conditions and of the means to pursue this activity. The way of management facilitates, stimulates, and fosters (or hinders and checks) the assertion of the needs for and interests (shaped in this way) in certain relations in the division of work in the appropriation of goods. Such a dependence is obviously reflected in a great many of the present-day difficulties in the self-management, if it is tried to introduce only some aspects of self-management — disregarding the real needs, interests, and abilities. Such a simplified conception of man and of management is derived from the vulgar theory and practice according to which it is the productivity alone or rather the amount of goods produced which is the essential force shaping people, and according to which the essential relation is the property relation. This, however, fails to take into consideration the above mentioned fundamental Marxist insight.

The Marxist solution of the problem and its practical application was restored by the CPY in its struggle against Stalinism: where owing to the individual characteristics of tools work is carried on on a small, individual scale, it is imperative to retain private property, on small and restricted scale, as well as initiative; where, on the other hand, work is already bringing people together (is becoming »social«), self-management should be introduced. In spite of this, however, the fact remained overlooked that the individualized hierarchy of office work continues to shape individualistic interests. Here, self-manage-

ment has often been changed into mere everybody making decisions on everything, while the essential influences were preserved and brought to bear in narrow groups or personal connections, at the same time evading every responsibility (saying that the responsibility is »collective«, since everybody is deciding about everything). In the recent years of the struggle for the economic and social reform and for the reorganization of the LCY these problems are calling attention as well as receiving solutions. At the same time, however, we get attitudes trying in various technocratic and other forms to assert individualistic relations and groups.

In this way it is the course of the historical events itself which leads us to an analysis showing how the shaping of the essential characteristics (needs, interests, abilities) of man and of whole groups depends on the above mentioned essential characteristics of work as the essential human activity. This is a confirmation of the Marxist theory and of the theory of modern social psychology claiming for human beings to have several kinds of basic needs which, under the influence of historically developed conditions and the activity for their satisfying, get shape and become socialised through the mechanism of mutual compensation and through the role of defense mechanisms in the presence of the active role of conscious rationalization.

Such an analysis would also help us to understand the present fundamental contradiction between the interests and abilities of men with different nature and division of work. And this would also help us to resolve the contradictions in the tendencies towards a certain type of management leading to the development of a more successful self-management.

Antropologizacija znanosti in pedagogika

dr. Franc Pediček

Ta diskusijski prispevek v šestnajstih tezah obsega nekatere sinteze dosedanjih spoznanj o problemu, ki ga bom zdaj obravnaval.

Teze zavestno puščam v vsej miselni »goloti« in inventivni diskurzivnosti. Zaradi tega jim manjka podrobna argumentacija. Le-to zavestno izpuščam, ker bolj zaupam dokaznosti časa in dokaznosti razvoja kakor modroslovno prepričljivemu ali statistično pozitivističnemu gradivu. Sodim, da določen sodoben »znanstveni nakit« razmišljajoč in opazujoč človek — vsaj upam — ne potrebuje.

1

V sodobni znanosti opažamo zanimiv pojav — *antropologizacijo* znanosti. To je pojav, v katerem dobiva antično načelo »Anthropos métron pánton...« (*»Merilo vseh stvari je človek, bivajočih, kako so, in ne bivajočih, kako niso.«*) — svojo kakovostno novo intencionalnost, pojavljajočo se iz podobnih duhovnih determinant kakor v antiki, ko je starodavni snovno »arheistični« monizem sicer dosegel svoj fizikalno interpretacijski »akmé«, a ni uspel duhovno in kulturno presnovati, osvoboditi zavesti in akcije takratnega človeka.

2

Kategorijo »antropologizacija« uporabljam iz »semantične« stiske, saj ne vem, kako bi drugače mogel dovolj ustrezno poimenovati pojav, na čigar zgodovinsko pomembnost bi rad opozoril. Naj najprej poskušam določiti, s katerimi drugimi formalno sorodnimi pojmovnimi kategorijami nikakor ne smemo povezovati pojma — antropologizacija.

Antropologizacije prav gotovo ne moremo in ne smemo enačiti z njeno protago-rejsko pojmovno korenino, čeprav tega sorodstva nikakor ne gre prezirati.

Vsajati je tudi ne smemo v antropistični oziroma antropocentrični miselni masiv različnih dob in časov. Ravno tako ji ne smemo iskati podobe in vsebine v antropologističnem duhu in ne v sodobni, zgolj biološko ali kulturno-zgodovinsko zasnovani antropološki miselnosti.

Kategorija »antropologizacija« mi torej ne pomeni neke konceptualno nove smeri v proučevanju človeka, njegove biti in njegovega mesta v tkivu vsega bivajočega, temveč bolj določeno »trendno« *gibanje*, pojavljajoče se danes v okviru sodobnih znanosti na dveh ravninah: teoretični in akcijski.

Na teoretični ravni mi »antropologizacija« pomeni izvorno utemeljevanje, podzidavanje in intencioniranje vseh današnjih — posebno še družboslovnih znanosti — s *spoznanji sodobne progresivne filozofske antropologije*.

To je danes tem bolj pomembno in eksistenčno nujno, ker nam razvoj prirodoslovnih in družboslovnih znanosti kaže, kako nas zgolj ontološko »materialisticiranje« oziroma materialistično »moniziranje« znanosti kakor tudi njeno zgolj metodo-loško »dialektiziranje« vodi vedno bolj v duhovno sterilni in vrednostno, odgovor-no inflacijski pozitivizem. Torej v zlo, ki danes tako usodno golta tudi misel idejno nasprotnega duha.

Kakor hitro pa začenja znanost neke zgodovinske dobe drseti v to zlo, pa si — čeprav okičena z najbolj blestečimi uspehi ter najbolj »progresivnim« nakitjem — začenja obračati proti človeku.

»Znanost«, ki se obrača proti človeku ali zaradi »zmote« ali neosveščenosti ali zaslepljenosti z uspehi in edino možno »progresivnostjo«, pa nehava biti resnična znanost, ker s tem izgublja vsako prvinsko pravico biti tisto, kar bi morala biti v resnici.

Razen lastnega in imanentnega objekta, na ta objekt prikrojene lastne metodologije in komunikativno izčiščene terminologije, stroge sistematičnosti ter eksaktnosti spoznanj itd. je eksistenčni znak znanosti tudi ta, *da ne gre proti človeku*.

In kdaj se znanosti v različnih obdobjih to dogaja? Takrat, ko začenja izgubljati človeka, ko se začenja obračati proti človeku, ko se začenja od njega odtujevati in ga preraščati v zavesti in akciji kakor nova, povsem razčlovečena in nezmagljiva »nadsila«.

Zdravilo za vse to pa danes nikakor ne more več biti le v njeni zgolj snovno koncipirani »monizaciji«, niti v njeni zgolj metodološki »dialektizaciji«, *temveč tudi in predvsem v njeni antropologizaciji*. Le-ta mi torej pomeni na teoretičnem nivoju intencioniranje vseh sodobnih znanosti s stalno prisotno filozofsko antropološko mislijo, saj je podoba, da je to danes ena izmed možnih poti, da bi znanost ohranila samo sebe.

Na vrednostno-dejavnostnem nivoju pa mi »antropologizacija« pomeni nujno potrebno *humanizacijo* vseh sodobnih znanosti — od njenih najbolj nedružboslovno prirodoslovnih vej pa do njenih najbolj nepridoslovno družboslovnih vej.

(Upam, da bo mogoče po tej eksplikaciji kategorije »antropologizacija« razumljiveje nanizati nekaj preprostih meditativnih tez.)

3

Antropologizacija sodobne znanosti je torej razvojna nuja, pogojena v pritisku današnjega življenja in v razvoju današnjega duha. Vznika iz narave in funkcije tretjega makroproblema ljudske zavesti, ki se danes enakovredno pridružuje dosedanjsima dvema — NARAVA in DRUŽBA. In ta novi makroproblem ljudske zavesti je — ČLOVEK.

S tem se dosedanja klasifikacijska struktura znanosti dopolnjuje oziroma pogloblja: prirodoslovju in družboslovju se ne samo pridružuje nov znanstveni kompleks — *človekoslovje*, temveč to človekoslovje tudi vedno bolj globoko prodira, pronica v današnje prirodoslovje in družboslovje ter dviga oba na kakovostno novo razvojno stopnjo, saj obema priustvarja dimenzijo, ki je doslej nista kaj prida imela. To je dimenzija — *humanizacije*.

Antropologizacija sodobnega prirodoslovja in družboslovja postaja tako danes celo eden temeljnih kriterijev za razpoznavo, ali ima in koliko ima kakšna sodobna znanost, njena teorija in njena »tehné«, svojo resnično in neoporečno objektivirano bit iz teh dveh tematskih okvirov, ali je in koliko je resnično progresivna, ali je in koliko je funkcija prave zgodovinske samorealizacije sodobnega človeka.

4

Značilno in zanimivo je, da se je vznik in klic po antropologizaciji znanosti pojavil najprej z vrhov sodobnega atomističnega in drugega prirodoslovja, v družboslovju pa se je začel pojavljati kasneje, čeprav bi se tu zaradi narave znanstvenega objekta moral pokazati najprej.

Sicer pa vemo, zakaj se to ni zgodilo. Vemo, zakaj se klic po antropologizaciji v današnjem družboslovju še vedno tako slabo sliši. To prav gotovo ni krivda le družboslovcev samih, temveč predvsem posledica tako dolgotrajne in trdožive prevlade grobega ekonomističnega nazora v družboslovju zadnjih nekaj desetletij.

5

Tako danes opažamo ne samo razveseljivo antropologizacijo sodobnega vrhunskega prirodoslovja — oziroma vsaj pretresljive klice po njej — temveč smo tudi priče dveh osrednjih deviacij v današnjem družboslovju: to sta ali metafizično mehanicistična doktrinacija ali kolektivistično ali privatniško zasnovana utilitarnistična ekonomizacija. Obema danes plačuje davek mnogo družboslovnih znanosti, ki bi sicer morale biti prvoborke antropologizacije, to je prvoborke razumnega in znanstveno argumentiranega utemeljevanja ter razkrivanja relacij med njihovimi fenomeni in fenomenom ČLOVEK. Njihova »a« ali »anti« antropološka pozicija je tem bolj protislovna spričo sodobnih izvornih duhovnih tokov in spričo sodobnih tokov demokratizacije in humanizacije mikro in makro sožitja ljudi.

6

Ne samo zanimivo, temveč po naravi stvari povsem zakonito je, da je tako drugod kakor pri nas začela najprej uresničevati pobude in zahteve te antropologizacije filozofija v svoji filozofski antropologiji.

Nemara se s tem filozofija zopet vrača na izvore vsega človekovega prirodoslovnega in družboslovnega znanja kot tista duhovna usmerjevalka oziroma tisti lemež vsega ljudskega raziskujočega duha. Vse to je filozofija nekoč že bila, a so ji kasneje drugi to funkcijo in odliko po vsej pravici odrekli.

7

Toda podoba je, da se filozofiji danes vrača ta starodavna funkcija le toliko, kolikor se loteva in pred sodobnim človekom povsem razgrinja problem njega samega, problem njegove biti in bivanja. Če pa se še naprej izgublja v brezplodnih tako ali drugače metafizično ontologističnih, pozitivistično naturfilozofskih ali vulgarno ekonomističnih oziroma sociofilozofskih disputih, se oddaljuje od sodobnosti ter izgublja ustvarjalno interpretacijski in bivanjsko osmišljajoči stik z duhom sodobnega človeka.

8

Današnja filozofija dobiva torej nekdanjo duhovno in življenjsko praktično avantgardistično vlogo, kolikor se ustvarjalno in globinsko antropologizira. Le tako in s tem se namreč lahko vsaja v gmoto človekove sodobne zavesti in v gmoto sodobnega bivanja ljudi kot živ organizem. Brez antropologizacije svojega duha in znanstvenega predmeta oziroma svojih problemov pa današnja filozofija — ne glede na oznake, ki si jih daje — začanja izgubljati svojo temeljno duhovno, raziskovalno, interpretacijsko postavko — ČLOVEKA.

Edino z antropologizacijo svojega predmeta lahko danes filozofija tudi zavira sodobni eksistenčno nevarni pozitivizem in scientizem ter odpira pota sodobni humanizaciji sveta in življenja, bivanja in mišljenja.

Filozofija je danes na razvojni točki, ko tokovi ustvarjalne renesanse vro iz nje same in ko ji to renesanso vsiljuje razvoj današnjega človekovega duha in življenja. Ker je to življenje največkrat vklenjeno v organizirano družbeno struk-

turo, je zato eden temeljnih vzrokov tako počasne in spodtikajoče se antropologizacije duha filozofije in s tem duha sodobnih prirodoslovnih ter družboslovnih znanosti.

9

Prav ta in takšna objektivnost, v kateri se giblje sodobna znanost, pa nam razkriva, da je antropologizacija znanosti pravzaprav objektivizacija resnične svobodnosti njenega duha: *antropologizacije mišljenja in svobodnosti mišljenja ni mogoče ločiti.*

10

Prav v tej razkriti situaciji je najbrž tudi eden izmed vzrokov, da so mnoge današnje imanentno antropološke znanosti še tako malo antropologizirane, torej tako zelo deantropologizirane, odtujene od človeka. To pomeni, da so v naukih in postavkah, v raziskovanju in interpretiranju svojih zakonitosti največkrat brez ČLOVEKA. Tu mislim predvsem na današnjo »tu-pojavljajočo-se« popragmatizirano psihologijo in sociologijo.

11

Deantropologizacija današnje psihologije in sociologije se posebno nazorno kaže najprej v njunem interpretacijskem pristopu k svojima predmetoma. Še bolj pa v njunem raziskovalno metodološkem instrumentalizmu, ki postaja že tako pozitivistično blesteč, da se v tem duhovno sterilnem in odgovornostno razvrednotenem blesku povsem izgublja ČLOVEK, to je ČLOVEK s svojimi duševnimi globinami in prepadi ter dimenzijami svoje družbene narave, ČLOVEK kot poseebljena funkcija »gnóthi seavtón« in ČLOVEK kot »zoón politikón«. Vse to bi pa naj omejnjeni znanosti pravzaprav proučevali

12

Seveda te paradoksalne okoliščine nista zakrivali le psihologija in sociologija. Če je bila filozofija toliko časa deantropologizirana, je bilo pač povsem naravno, da sta si začeli reševati svoj predmet in raziskovalni metodologiji prav ti dve znanosti ob pomoči prirodoslovnega pozitivima in njegovega metodologizma. S tem sta sicer pridobili na znanstvenem ugledu, žal pa sta začeli izgubljati svoj predmet — ČLOVEKA.

Posledica je bila, da je ena začela tajiti svojo konkretno zgodovinsko družbeno matrico. Menim na zgolj naravoslovno in zgolj na faktorsko statistično zasnovano psihologijo. Druga pa jo je skušala bahato prerasti. Mislim na sodobno pozitivistično krojeno sociologijo.

Za obe pa je danes edina rešitev v njuni resnični antropologizaciji. Uspeli bosta le toliko, kolikor si bosta v svoje temelje vsadili spoznanja sodobne progresivne filozofske antropologije.

13

Kar smo ugotovili za psihologijo in sociologijo, postaja danes, žal, vedno bolj veljavno tudi za pedagogiko.

Znano in značilno je, da doživlja danes pedagogika krizo, ki jo povzroča predvsem družbeno-politična utilitarizacija, v katero je zašla, ko se je hotela rešiti svojega filozofskega otroštva, osamosvojiti se od filozofije in tako postati posebna

samostojna znanost, kakor so pred njo postale že psihologija in sociologija ter druge.

Toda tudi pedagogiki se je pri tem osamosvajanju od filozofije dogodilo podobno kakor psihologiji in sociologiji: začela je izgubljati samo sebe, svoj predmet — CLOVEKA.

Če sta psihologija in sociologija vodili boj za osamosvajanje od filozofije predvsem s prisvajanjem pozitivistične metodologije, pa je pedagogika vodila ta boj predvsem z družboslovljenjem in s pragmatično politizacijo svojega področja. In tako je prišla izpod kapi na dež. Zamenjalo se je samo oblastništvo. Namesto filozofije gospodari zdaj nad pedagogiko družbeni utilitarizem v podobi in funkciji ene ali druge politične ideologije. In namesto samostojnosti je pedagogika postala bolj ali manj prakticističen politikum ene ali druge konkretne družbe.

Te nezavidljive usode se sodobna pedagoška misel vedno bolj zaveda. Zavedajo se je pa tudi njene znanstvene sosede, ki ji zaradi tega nemalokrat odrekajo pravico bivanja v krogu sodobne razvite znanstvene misli, samostojnost predmeta, jo razglašajo le za uporabno ali aplikativno torišče ene ali druge svoje teorije.

Ta negacija pedagogike kot samostojne znanosti pa je nujna vse dotlej, dokler se sama razglašča samo za tako pojmovano znanost, kakor smo nakazali. Stvari pa kažejo, da pedagogike danes nikakor ne moremo in ne smemo več pojmovati le za družbeno znanost z navedenimi implikacijami ideološkega »ancilstva«, saj je že od nekdaj — samo da smo na to vmes pozabili — *tudi ena temeljnih antropoloških ved.*

Omenjeno antropologizacijo pa sodobni pedagogiki vsiljuje tudi razvoj življenja in mišljenja, razvoj humanizacije in demokratizacije človekovega dela in sožitja prav tako, kakor jo vsiljuje sodobnemu prirodoslovju in družboslovju.

Kakšna neverjetna protislovna situacija torej nastaja danes v vsaki tisti pedagogiki, ki se boji antropologizacije, misleč, da bo pri tem izgubila naklonjenost svoje družbe in njene politike. Ugotovimo lahko prav nasprotno. Pedagoška misel postaja šele z antropologizacijo resnično napredna v vsaki resnično napredni družbi, resnično in ustrezno politično angažirana v humanizaciji in demokratizaciji celotnega njenega bivanjskega tkiva.

Isto se dogaja prek antropologizacije tudi na relaciji med pedagogiko in filozofijo. Zgrešeno bi bilo namreč, če bi želeli današnji pedagogiki povsem minirati njene filozofske fundamente in jo graditi le na koleh pozitivistične metodologije. Pedagogika mora ostati še naprej »filozofska« veda v tem pomenu, obsegu in vsebini, da je v svoji biti poantropologizirana.

14

Prav zanimivo je, kako se sodobna pedagoška misel nemalokrat naravnost izogiba te svoje ene ali druge pravnje antropologizacije. Da pogostokrat tako zvesto pristaja na družbeno-politični enodneviski utilitarizem, je samo ena oblika njenega »osvajanja«. Druga, prav značilna je v tem, da nekritično hlasta za istim pozitivističnim metodološkim instrumentalizmom, s katerim se trudita priti v krog znanosti in se rešiti oblasti filozofije psihologija in sociologija. To nekritičnost danes v pedagogiki opazimo na vsak korak. Zvesti sopotnik mu je pedagoški agnosticizem.

Prav v vsem tem moramo iskati vzrokov za divje razraščanje pozitivizma ne samo v današnji pedagoški teoriji, v pedagoškem raziskovalnem delu, temveč tudi v pedagoški praksi, izražajoči se v znanem šolskem intelektualizmu in scientizmu, v enodneviskem šolskem reformizmu na osnovni vzgojnoizobraževalni stopnji ter v zaviranju procesa spreminjanja na najvišji stopnji ljudskega izobraževanja, to je na stopnji univerzitetnega študija.

Z vsem tem pa ni sodobna pedagoška misel posredno odgovorna samo za upore mladih generacij, temveč tudi za mnoga družbena protislovja in iz njih se javljajoče

tovrstne težnje, za predmetenje sodobnega človeka in *raznovrstno* vulgarizacijo sodobnega življenja, pa tudi za ohranjanje različnih sodobnih družbeno-političnih utilitarizmov, končno tudi za raznovrstno dehumanizacijo današnjega človeka in njegovega življenja.

15

Pedagogika prav gotovo ne sme danes sebe in svojega predmeta razdružbiti, še manj pa seveda sme utoniti v sodobnem raznovrstnem metodološkem instrumentalizmu ali zgolj filozofskem antropologizmu. To ni pot njene samorealizacije. Namige za pravo smer daje pedagogiki prav današnja mlada generacija. Ta se namreč upira med drugim tudi zato, ker je današnje njeno izobraževanje in oblikovanje ostalo vse preveč družbeno-politično poutilitarizirano in premalo poantropologizirano oziroma pohumanizirano. Zaradi tega ni slučajno, da dobivajo vedno večjo ceno v sodobni vzgoji in v sodobnem izobraževanju psihologija, duševna higiena in sociologija. Te znanosti imajo namreč tisto, kar današnji pedagogiki največkrat manjka: vsaj na zunaj so slepljivo poantropologizirane.

16

Vendar pedagogika nikakor ne sme iskati svoje antropologizacije le pri sodobni psihologiji, sociologiji in mentalni higieni, kakor se največkrat dogaja. Tu lahko sicer najde neko zgolj zunanjo antropologizacijo, ki ji more sicer tu in tam koristiti tako v teoriji kakor v praksi. Toda pravo globinsko svojo antropologizacijo lahko pedagogika danes doseže — podobno kakor vse današnje družboslovne in prirodoslovne znanosti — *le neposredno pri viru. In ta neposredni vir je samo in edino progresivna filozofska antropologija.*

Sele s pomočjo tega vira se bo pedagogika lahko rešila suženjstva družbenopolitičnega pragmatizma, postala zares svobodna in samostojna družbena ter antropološka znanost, našla sebe ter si izoblikovala svoj samostojen predmet; samo tako bo lahko postala politična v najbolj naprednem in najbolj ustvarjalnem pomenu besede. Vse to so nujni pogoji za čim uspešnejše funkcioniranje v tem ali onem konkretnem družbenem prostoru in času.

DIE ANTHROPOLOGISIERUNG DER WISSENSCHAFT UND DIE PÄDAGOGIK

dr. Franc Pediček

In der Entwicklung der gegenwärtigen Wissenschaft beobachten wir ein interessantes und wichtiges Phänomen, das wir an dieser Stelle die Anthropologisation der Wissenschaft benennen werden — der Name entspringt mehr der Verlegenheit und mag semantisch nicht ganz entsprechen.

Wir können nämlich bemerken, dass die bisherigen Monismen (Idealismus, Materialismus) und die Dialektik (Verbundenheit, Entwicklung, Gegensätzlichkeit) der Wissenschaft nicht mehr genügen, wenn sie sich weiter entwickeln, d. h. die dringend nötige Humanisation erreichen soll.

Zu diesem Zwecke ist es immer mehr nötig, die heutige Wissenschaft zu »anthropologisieren«. Das ist ein Imperativ, das uns zuerst die grossen Naturwissenschaftler der letzten Hälfte des Jahrhunderts zur Kenntnis brachten. Sie hatten nämlich als die ersten erkannt, dass die »Wissenschaft«, die dem Menschen entgegengesetzt ist oder an seinem generischen oder individuellen Wesen vorbei geht, keine Wissenschaft mehr ist.

Eine solche Anthropologisierung bedeutet indessen keine Verwirklichung des anthropozentrischen oder anthropologistischen Prinzips in der gegenwärtigen Wissenschaft. Sie bedeutet nur, dass die heutigen wissenschaftlichen Anstrengungen mit Erkenntnissen der heutigen philosophischen Anthropologie untermauert und veredelt werden sollen. Sie bedeutet das Verlangen, dass diese Erkenntnisse ständig bei allen wissenschaftlichen Unternehmungen in Betracht gezogen werden sollen, dass die Wissenschaft der Entwicklung und der Verwirklichung des menschlichen Wesens dienen soll. Sie bedeutet, dass die

Wissenschaft zu einer der Grundtransmissionen der Humanisierung des Menschen und des Lebens wiedergeboren werden muss.

Es ist interessant zu wissen, dass dieses Evolutionsimperativ den Naturwissenschaften früher bewusst wurde als den geistigen Wissenschaften, obwohl diese die ersten gewesen sein sollten. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass fast alle heutigen Gesellschaftswissenschaften dem wohlbekanntesten methodologischen Positivismus huldigten, durch den sie die gleiche Exaktheit erreichen wollten, durch welche die Naturwissenschaften ihnen zum Vorbild wurden.

So konnte die unbegreifliche Situation entstehen, in welcher die Gesellschaftswissenschaften und noch besonders die heutigen immanenten anthropologischen Wissenschaften den Menschen aus dem Bereich ihres Gegenstandes und ihrer Methodologien zu verlieren begannen. Das geschah besonders in der heutigen Psychologie und der Mikro-Soziologie.

Weil die moderne Pädagogik ihr Vorbild für ihre wissenschaftliche Methodologie gerade bei diesen beiden Wissenschaften suchte, wurde auch sie mehr oder weniger so »de-anthropologisiert«, wie dies in mancher Hinsicht mit der modernen Psychologie und Soziologie geschah.

Indem die Pädagogik unkritisch die methodologischen Prinzipien der Psychologie und der Soziologie in ihre eigene Methodologie einbezog, wurde sie zwar ihren »Vormund«, d. h. die Philosophie, los und wurde immer mehr »exakt« und »wissenschaftlich«, wie das ihrem Wunsche entsprach. Gleichzeitig aber verfiel sie ebenso in Theorie wie in Praxis dem Positivismus und wurde dadurch dem Menschen entfremdet, gerade für die pädagogische Wissenschaft ist das aber gewiss eine »contradictio in adiecto«.

Es ist demzufolge dringend nötig, dass wir in der heutigen pädagogischen Wissenschaft eine fruchtbringende Anthropologisierung in Gang bringen, denn dadurch wird sie noch weiterhin bestmöglich philosophisch untermauert bleiben, gleichzeitig aber auch im höchsten Grade wissenschaftlich und dem Menschen zugewandt sein.

Die Bewegung für die Anthropologisierung der Pädagogik bedeutet gewiss einen neuen Abschnitt ihrer Entwicklung. Das verlangt aber eine völlig neue thematische Behandlung ihres Gegenstandes und ihrer Forschungsmethodologie, ihrer Aufgaben und ihrer Interaktionen mit anderen Wissenschaften.

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

Sodelovanje in vloga humanističnih ved

... (faint, illegible text)

... (faint, illegible text)

O razmerju med zgodovino in sociologijo*

Ludvik Carni

Razmerje med zgodovino in sociologijo je eno od osrednjih metodoloških vprašanj, ki zaradi pomena zgodovine kot osrednje znanosti o družbi presega interes zgodovinarjev in sociologov. V obsežni literaturi je bilo obravnavano in reševano z različnih zornih kotov. Vzroki so predvsem metodološke narave. Predvsem zato, ker to ni edini vzrok navzkrižij in zmot. Opazno je nerazumevanje, poenostavljanje, profesionalna usmerjenost, tudi nestrpnost. Temu se tudi marksistični avtorji, ki so v zadnjem obdobju razpravljali o tej temi, niso povsem izognili. Če sem poudaril, da v zadnjem obdobju, sem to storil upravičeno, saj je bila ta problematika v polpreteklosti zanemarjena tudi zaradi tega, ker niso delali potrebnih razlik med zgodovino in sociologijo oziroma zgodovinskim in teoretičnim. Mislili so, da ima zgodovinsko svojo vrednost le kot ilustracija sociološko že znanega. To je zgodovino odvrčalo od sinteze, kar je spet krepilo empirizem in začetništvo. S tem je zgodovina izgubljala nalogo in funkcijo znanstvene discipline. Ugotovljeno ne zmanjšuje posameznih pozitivnih prizadevanj polpretekle dobe. Nasprotno, biti mora vzpodbuda nadaljnjim obravnavanjem razmerja med zgodovino in sociologijo. Tak je tudi namen tega zapisa.

V zadnjem času je bilo v literaturi o razmerju med zgodovino in sociologijo izraženih troje naziranj. Prvič: predmeta obeh znanosti sovpadata, ločita se le po metodi raziskovanja zakonitosti družbenega razvoja¹. Drugič: sociologija proučuje zakonitosti družbenega razvoja, zgodovina pa sledi dogajanjem v njihovi konkretnosti, zato ne odkriva zakonov. To tudi ni njena naloga². Tretjič: znanstveni disciplini se ločita po predmetu in metodi. Njuna naloga pa je proučevanje zakonitosti razvoja človeške družbe³.

Zgodovina in sociologija sta družboslovni znanosti. Obe proučujeta človeško družbo v celoti ali medsebojno povezanost vseh družbenih pojavov in procesov, kakor beremo v tekstih, kjer avtorji opredeljujejo znanstveni disciplini. Tako je Grekov zapisal, da zgodovina proučuje »celotnost pojavov družbenega življenja⁴. Tudi drugi avtorji poudarjajo, da zgodovina proučuje »celotnost pojavov družbenega življenja, vse njegove strani v medsebojni povezanosti in pogojenosti⁵. Tudi sociologi ugotavljajo, da sociologija proučuje družbene pojave in procese v njihovi celotnosti⁶. Proučevati človeško družbo pa pomeni proučevati zakonitosti

* Zgodovino pojmem v najširšem smislu. V tekstu obravnavam le razmerje med zgodovino in občo sociologijo, ki je ne enačim s sociologijo.

¹ A. Saff, *Obiektivnyj karakter zakonov istorii*. Moskva, 1959 (Prevod s poljščine).

² V. P. Rožin, *Vvedenie v marksistskuju sociologiju*, Leningrad, 1962.

³ V. S. Dobrijanov, *Metodologičeskie problemy teoretičeskogo i istoričeskogo poznaniia*. Moskva, 1968 (Prevod iz bolgarščine). G. Glezerman, *O zakonah obščestvennogo razvitiia*. Moskva, 1960. G. M. Ivanov, *Svoeobrazie procesa otaženija dejstvitel'nosti v istoričeskoi nauki v »Voprosy istorii«, 1962, št. 12. I. S. Kon, *Filosofskij idealizm i krizis buržoaznoj istoričeskoi mysli*, Moskva, 1959. V. I. Pripisnov, *O sootnošenii istoričeskogo materializma i istoričeskoi nauki v »Vosprosy filosofii«, 1961, št. 1. Dr. Ilija Stanojčić, *Predmet opšte sociologije*, Beograd, 1964, itd.**

⁴ Boljšaja sovjetskaia enciklopedija, 2. izdaja, zv. 19, str. 28.

⁵ Očerki istorii istoričeskoi nauki v SSSR, zv. 1, Moskva, 1955, str. 7. »Istoriografija« v *Sovjetskaia istoričeskaia enciklopedija*, zv. 6, str. 455 sl. itd.

⁶ Dr. Mihajlo Popović, *Predmet sociologije*, Beograd, 1966. Dr. Đuro Sušnjić, *Pojam zakona u sociologiji*, Beograd, 1967, str. 104 sl.

njenega razvoja. Za zgodovinarja in sociologa je človeška družba zgodovinska stvarnost, ki se razodeva v konkretni proizvodni, socialni oziroma socialno-politični dejavnosti ljudi v določenem zgodovinskem obdobju. Brez upoštevanja navedenega ne more biti proučevanja človeške družbe. Res je, da je bila izražena misel, da zgodovina ne odkriva zakonitosti razvoja, vendar bi to zanjo pomenilo vračanje ne le v obdobje pred Marxom, ampak celo v doheglovski čas. Prof. Grafenauer je zapisal, da je zgodovina prav zaradi tega postala znanost⁷. Če bi sprejeli nasprotno, bi postala »koš podatkov«, ki nikomur ničesar ne bi pojasnila. Tako pojmovanje zgodovine je bilo v zadnjem času večkrat ostro zavrnjeno in označeno za diletantizem, začetništvo, ki vodi v dogmatizem⁸.

V obsegu tega razpravljanja ni mogoče obravnavati vseh vprašanj, ki zadevajo razmerje med zgodovino in sociologijo. Zato se bom omejil na določeno vprašanje, na razmerje med konkretnim zgodovinskim razvojem in formacijo.

Večina sodobnih avtorjev pojem formacije enači s celoto družbenih odnosov na določeni stopnji zgodovinskega razvoja, drugi le z ekonomsko strukturo družbe. V tekstu bom pojem formacija uporabljal v prvem smislu.

Družba je organska celota. To pomeni, da posamezni družbeni pojavi, procesi, oblike in strukture ne morejo obstajati samostojno, ločeno od drugih, ampak le v medsebojni povezanosti in odvisnosti. Tudi proučevati jih ni mogoče ločeno. Zato je napak, če formacijo enačimo z ekonomsko strukturo družbe, saj je ta, kakor je zapisal Marx v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije« le realna osnova pojavom v nadaljnjih. Zato lahko formacijo opredelim za sistem odnosov in procesov v družbi na določeni stopnji zgodovinskega razvoja, ki jih opredeljuje za formacijo značilni produkcijski odnos. Torej so v formaciji posplošene le skupne lastnosti določenega produkcijskega odnosa in na njem temelječih sistemskih elementov, ki tvorijo formacijo. Ta je abstrakcija v svetu realnih družbenih odnosov, teoretični model družbene strukture.

Formacija je dinamičen sistem ekonomske, socialne oziroma socialno-politične in ideološke strukture. Vsak tak sistem temelji na relativni trdnosti med posameznimi strukturami, saj je ta pogoj za njegovo funkcioniranje. Karakter medsebojnih vezi ob opredeljujoči vlogi ekonomske strukture je v različnih formacijah različen.

Marx je kapitalistično formacijo (točneje: njeno prvo fazo) analiziral v »čisti obliki«, ker je le tako lahko spoznal osnovne težnje, zakonitost razvoja kapitalistične družbe. Formacija je vedno le čista oblika. To pomeni, da je upošteval le sistemske elemente, ki tvorijo formacijo. V vsakem zgodovinskem obdobju pa so še nesistemske elementi, ki jih ni mogoče reducirati le na ostanke sistemskih elementov predhodnih ali zametke prihodnjih formacij. Vpliv nesistemskih elementov je v različnih formacijah (in celo znotraj formacije) različen. Njihova vloga je mnogo večja v dokapitalističnih formacijah kot v kapitalistični. Nesistemske elementi določene formacije lahko postanejo sistemske elementi druge formacije in obratno. V konkretnih zgodovinskih okoliščinah je njihova klasifikacija čestokrat sporna. To velja posebej za dokapitalistična obdobja. Sistemske in nesistemske elementi tvorijo dejansko strukturo določene družbe. Zato formacije ne moremo enačiti s konkretnim zgodovinskim razvojem. Zanemarjanje razlik onemogoča razumevanje določenih pojavov ne le v ekonomski strukturi, ampak tudi v nadaljnjih konkretnih družbe.

Formacija je temeljna sociološka kategorija. Zato se mora sociolog pri ustvaritvi teoretičnega modela naslanjati le na sistemske elemente, ne sme pa spregledati, da je njihova razvojna zakonitost le v množici medsebojno povezanih pojavov, do-

⁷ Bogo Grafenauer, *Struktura in tehnika zgodovinske vede*. Ljubljana, 1960, str. 136.

⁸ Na primer: Zbornik »Istorija i sociologija«, Moskva, 1964. Zbornik »Vsesojuznoe sovesčanie istorikov«. Moskva, 1964.

gajanj in procesov, v konkretni stvarnosti. Zgodovinar mora upoštevati, da je proučevanje in podajanje zgodovinske stvarnosti mogoče le, če razkrije bistvo v med seboj povezanih pojavih. Med zgodovinskim in sociološkim ni ostre ločitve, hkrati pa ni mogoče prezreti razlik. Sociolog proučuje razvoj človeške družbe v posplošujoči, astraktni obliki — v nasprotju z zgodovinarjem, ki proučuje razvoj človeške družbe v konkretni realnosti. Zato lahko pritrdim avtorjem, ki menijo, da sociologija proučuje človeško družbo s stališča občega, zgodovina pa s stališča konkretnega. Od tod njun različen odnos k občemu: za sociologijo je obče končni cilj, za zgodovino le sredstvo za razumevanje konkretnega⁹. Zgodovina in sociologija se, kakor je zapisal Fernand Braudel, ne moreta ignorirati¹⁰.

Teorija formacij ima za zgodovino le metodološko funkcijo.

Engels je duhovito zapisal: »Naše pojmovanje zgodovine pa je predvsem navdilo pri študiju in ne vzvod za konstrukcije ... fraza zgodovinskega materializma (saj se dá vse spremeniti v frazo) (služi) le premnogim mlajšim Nemcem zgolj za to, da svoje relativno skromno zgodovinsko znanje — brž skonstruirajo v sistem in se potem zdé sami sebi silno mogočni ...«¹¹

Vsebina formacije je potemtakem pogojena s spoznavanjem konkretnega razvoja, zato ne more biti enkrat za vselej določena. Moramo jo preverjati z novimi dognanji proučevanja zgodovinskega razvoja.

Iz zapisanega sledi, da moramo zavrniti drugo skupino naziranj, ki omejuje zgodovino le na ugotavljanje enkratnih dogajanj. V tem primeru bi bila zgodovina le ilustrirana teorija. Njena vrednost bi bila v ilustraciji že znanih posplošitev. Po takem pojmovanju zgodovine bi bil pojem formacije enkrat za vselej določen. Zgodovine ne moremo omejiti le na ugotavljanje enkratnega. Očitno ne gre za poznavanje enkratnih dogajanj tega ne bi omogočalo. To pa vodi v stagnacijo in k razvrednotenju znanstvenega raziskovanja. Zato tega naziranja ni mogoče sprejeti. Zgodovine ne moremo omejiti le na ugotavljanje enkratnega. Očitno gre za nerazumevanje dialektičnega razmerja med zgodovinskim in sociološkim.

Marxova opredelitev pojma fevdalizem je rezultat posplošitve zgodovinskega razvoja zahodnoevropske fevdalne strukture. Zgodovinar, ki je spoznal, da Marxova teorija fevdalizma najustrezneje odraža vsebino navedene fevdalne strukture, se bo pri proučevanju bizantinskega, ruskega, skandinavskega, azijskih fevdalnih struktur itd. opiral na Marxove teoretične posplošitve. Posređoval bo zgodovino navedenih struktur, hkrati pa preverjal Marxove teoretične zaključke, če ustrezajo osmislitvi njihovega zgodovinskega razvoja. Ni nujno, da nam posređuje le nove podatke o fevdalni formaciji, ampak nam lahko da tudi spoznanja, ki zahtevajo določene spremembe v opredelitvi fevdalizma. Tudi nova spoznanja o zgodovinskem razvoju zahodnoevropskih fevdalnih struktur lahko terjajo vsebinske spremembe omenjene formacije oziroma vsebinske spremembe sociologije fevdalizma. To ne bi pomenilo negacije pojma fevdalne formacije, kakor sklepajo nekateri avtorji, ampak le opredelitev njene vsebine, ki bi sovpadala s sodobnimi spoznanji o zgodovinskem razvoju.

Drugi primer. V zadnjem desetletju je oživila diskusija o azijskem produkcijskem načinu, ki terja tako teoretične kot konkretne rešitve. Na eni strani je potrebno opredeliti pojem azijskega produkcijskega načina (točneje: nove formacije), na drugi strani pa pokazati njene konkretne oblike v prostoru in času.

⁹ A. I. Verbin, A. P. Sercova, Istoričeskij materializem i nekotorye metodologičeskie voprosy istoričeskoj nauki v zborniku »Metologičeskie voprosy obščestvennyh nauk«. Moskva, 1966, str. 335.

¹⁰ Fernand Braudel, Historija i sociologija v Georges Gurvitch, Sociologija. I. zvezek, Zagreb, 1966 (Braudel), str. 94.

¹¹ Marx-Engels, Izbrana dela v dveh zvezkih. II. zvezek, Ljubljana, 1951, str. 626.

Nesporno je, da navedenih rešitev ni mogoče opraviti ločeno. Teoretična spoznanja o azijskem produkcijskem načinu je v elementarni obliki formuliral Marx, ko je proučeval zgodovinske oblike azijske srenje. Zgodovinar bo pri proučevanju zgodovinskega razvoja, opirajoč se na ta spoznanja, preverjal njihovo pravilnost, hkrati pa bo, če bodo upravičene, dodal nova spoznanja. Ta bodo omogočila razkriti specifičnosti »nove« formacije, torej sociološka spoznanja.

Poudaril sem, da navedeno ni mogoče rešiti ločeno. To pomeni, da vsako novo spoznanje o zgodovinskem razvoju omogoča poglobitev, razširitev teoretičnih spoznanj, slednje pa spet omogoča nove razsežnosti zgodovinskega proučevanja itd. Pri tem sociološka, teoretična spoznanja ohranijo relativno samostojnost. Upoštevajoč zapisano lahko pristanemo le na tretjo skupino naziranj. Obe znanstveni disciplini proučujeta zakonitosti istega objekta, ločita pa se po predmetu in metodi proučevanja*.

Zavrtni moram prepričanje o tako imenovani dvojni zakonitosti razvoja človeške družbe. Nekateri avtorji namreč menijo, da zgodovina odkriva zgodovinske, sociologija pa sociološke zakonitosti razvoja človeške družbe. Misel ni nova, saj se je v preteklosti večkrat ponavljala. Očitno pa je, da se človeška družba ne more razvijati po dveh zakonitostih. Zato dileme o dvojni zakonitosti ne more biti. Znanost zakone samo odkriva, a jih ne ustvarja. Naloga zgodovine in sociologije je, da odkriva »naravne zakone« razvoja človeške družbe.

Torej so za spoznavanje zakonitosti razvoja človeške družbe nujno potrebna zgodovinska in sociološka spoznanja. To je v naši literaturi pred tremi desetletji poudarjal prof. Zwitter, ki je zapisal, da mora zgodovinar poznati teorijo področja, ki ga raziskuje, potemtakem tudi sociološka spoznanja¹². Hkrati pa se v navedeni razpravi (kakor tudi pozneje, ko je razpravljal o razmerju med ekonomsko zgodovino in ekonomsko teorijo¹³, kjer gre v bistvu za enake relacije) zavzema, »da se ne loči več med sociološko in historično usmerjenostjo, ampak da se pri istem znanstvenem delavcu združi sposobnost kritične analize virov s smislom za prav vsa vprašanja znanstvene sinteze¹⁴«. Stališče profesorja Zwittera ne pomeni negacije socioloških spoznanj. Nasprotno, saj meni, da so vsebino moderne zgodovine »zelo obogatili problemi, ki so po svojem bistvu sociološki in katerih bi tradicionalno usmerjeni historik nikdar ne načel¹⁵«.

Vzroki, ki jih je navedel prof. Zwitter, so tehtni. Avtorjeva želja, da bi v prihodnje ne razlikovali zgodovinske in sociološke usmerjenosti, temelji na prepričanju, da se vsako znanstveno spoznanje začne pri dejstvih. Proučevanje zgodovinskega je pogoj sociološkega. Upiranje zgodovinskega sociološkemu pa čestokrat vodi v shematizem v sociologiji in v empirizem v zgodovini. Zato je stališče prof. Zwittera razumljivo. Njegovega stališča ni mogoče razumeti v smislu zgodovinskega imperikalizma, o katerem piše Fernand Braudel¹⁶. Avtorjevo stališče pa lahko pomeni oviro novim teoretičnim, sociološkim spoznanjem, ki presegajo okvir zgodovine. Sociologija ni le metodologija zgodovine, ampak vseh družboslovnih disciplin.

* Zavedam se, da je beseda predmet le slovenski prevod tujke objekt. V tekstu sem besedama pripisal različno vsebino, ker nisem našel ustreznih slovenskih izrazov.

¹² Fran Zwitter, Sociologija in zgodovina, Ljubljana, 1938 (Zwitter), str. 14.

¹³ Fran Zwitter, Gospodarska zgodovina kot znanost v »Zgodovinski časopis«, 1954, str. 169.

¹⁴ Zwitter, str. 15.

¹⁵ Zwitter, str. 14.

¹⁶ Braudel, nav. delo.

by Ludvik Čarni

The relation between history and sociology is one of those central methodological questions which, owing to the significance of history as the central science dealing with society, goes beyond the interest of historians and sociologists. The reasons for differences in the treatment of the relation between the two scientific disciplines are seen by the author as due to methodological questions. These, however, are not to be taken as the sole source of variances and errors.

The author points out that history and sociology are indissolubly interconnected. Untenable, on the other hand, he finds the attitude which would restrict history to mere establishing of happenings and events since this leads into dilettantism in history and dogmatism in sociology. In history were to be restricted to the establishing of unique events, the historian would be in no position to verify his theoretical suppositions since the establishing of unique events would preclude it. Likewise, he would not be able to offer new insights. The task of history as well as of sociology is to study the laws governing the development of human society. Sociology takes a universal approach, and history a concrete one. This is shown by the author in the relation between an instance of concrete historical development and a formation as a fundamental sociological category. On this basis he arrives at the conclusion that history and sociology differ in their subject as well as the method of study. For history, sociology has only a methodological function. And sociology is not merely the methodology of history but of all the disciplines studying human society.

”) The author understands history in the widest sense of the term. In the text he deals only with the relation between history and theoretical (universal) sociology, which is kept distinct from sociology.

O enotnosti humanističnih znanosti

dr. Frane Jerman

Opredeliti neko znanost pomeni, da že vemo kaj je in da nam je njen raziskovalni predmet znan. Opredeliti celo vrsto znanosti s skupnim imenovalcem pa pomeni še mnogo več — vedeti, kar posamične znanosti same ne morejo vedeti — v čem je njihov vzajemni smisel, v čem tiči njihov »poslednji vzrok«, v čem je bistvo njihove eksistence. Zato je poskus odgovora na tako vpraševanje nujno *filozofski*, tj. odgovarjamo na takšnem abstraktnem nivoju, ki strukturno zajema ter razvršča v smisel delne odgovore na delna vprašanja. Odgovor na tista vprašanja, ki jih posebne (»delne«) znanosti ne morejo razrešiti, je nujno na višji jezikovni ravni. To je metajezik, je jezik o jeziku znanosti. Zato ga ne moremo prevajati nazaj v jezike posebnih znanosti, ampak je in ostane last filozofije v tistem njenem prostoru, kjer gre za obvladanje misli po misli, v refleksiji refleksije.

Če že govorimo o *enotnosti* humanističnih znanosti (in s tem že predpostavljamo, da eksistira vsaj še ena skupina znanosti, ki so nehumanistične), se nam kaže humanistika (kot skupina znanosti) razdrobljena, razdeljena in medsebojno izolirana. Zdi se, da specializacija, historični razvoj posamezne vede vse bolj tanjša mostove, ki jo vežejo na skupno osnovo. Ali pomeni to tanjšanje in celo trganje mostov, da je nekoč že eksistirala dejansko *ena* znanost o človeku, in da smo v specializacijskem procesu, ki ima razpršitvene težnje, pozabili na to eno edino znanost? Ali smo v evropskem mišljenju pozabili na pojme kot so enost, enotnost, združevanje itd.?

V človekovem iskanju resnice, v orjaškem naporu razumeti sebe in svet, v katerem živi, je usodnost. Usodnost členovitosti in razčlenjenosti človekovega spoznanja — tako v spoznavnem procesu kot tudi v njegovih rezultatih. Človek je že od nekdanj težil k enotnemu pogledu na svet, pa vendar ga je njegovo dejansko delo spoznavanja vedno bolj oddaljevalo od tega cilja. Skušal je najti formulo, iz katere bi mogel z zakoni, ki jim je dal ime logika, izvesti svet in sebe, kakor je Euklid izvedel iz postulatov vso geometrijo. Zato je iznašel dialektiko, ki naj bi poenotila, povezala in prežela vse, kar je razdrobljenega, v enost, enotnost vsega bivajočega, pa ga je taista dialektika odpeljala v spekulacije, v privid, ki mu znanstveno delo ni sledilo, ker je moralo ostati pri svoji začrtani poti v globino, v prostor, v oddaljevanje.

Ali je torej vprašanje enotnosti znanosti (in ne samo njenih humanističnih smeri) navidezni problem, in ali ni to le prazno vprašanje? Odgovor se giblje na dveh ravneh:

- a) gre za vprašanje enotnosti raziskovalnega predmeta in
- b) enotnosti znanosti kot spoznavne in operacionalne potrebe posameznih ved.

Ta odgovor (bolje poskus odgovora) ni mogoč, če ne damo vsaj karakteristike tistih znanosti, ki jih povezuje s skupnim imenom *humanistične znanosti*.

Humanistične znanosti (ali vede, v tem primeru oba termina istovetim) *naj bi bile tiste znanosti o človeku, ki s strukturnega ali historičnega vidika raziskujejo človekove materialne in duhovne produkte, pri čemer je sam človek človekov produkt in je zgodovina človekovih produktov zgodovina človeka.*

Iz podane karakteristike (ki nima pretenzij, da bi bila definicija v pravem smislu besede, ampak ima bolj pomožno funkcijo) sledi, da lahko imenujemo »humanistično« vsako tisto znanost, ki raziskuje s posebnimi in lastnimi metodološkimi sredstvi človeka v njegovi človeški, tj. kreativni dimenziji, da bi jo ločili od tistih znanosti, katerih predmet je človek v svoji biološki in fiziološki funkciji.

S tem pa ne gre zanikati humanističnih vidikov teh znanosti, o čemer bo govora kasneje. Poudarjajoč kreativnost kot tisto bistveno človekovo dimenzijo, ki obravnava človeka kot človeka ter ga s tem ločuje od vsega tistega, kar ni človek, pa ne mislimo zreducirati človeško bitje samo na to dimenzijo. Kreativnost je pač tisti vidik, ki ga raziskuje humanistika. Ustvarjalnost človeka, njegovi plodovi so njen pravi raziskovalni predmet.

Odgovor na vprašanje po raznovrstnosti človekove kreativnosti (ki je evidentna) pa je hkrati že odgovor od kod razčlenjenost humanističnih znanosti. Razčlenjenost človekove ustvarjalnosti, njenih plodov, želenih in nezaželenih je tudi razčlenjenost humanistike, je v nekem smislu razčlenjenost same človekove totalnosti, katere velik del raziskuje prav antropološko (v filozofskem smislu) usmerjena znanost.

Razčlenjenost, o kateri je govora, ni enaka razčlenjenosti samega človeka, ne ustreza vsem njegovim ustvarjalnim dejavnostim, ali z drugimi besedami, znanost o človeku ne more izčrpati človeka kot totalnost, čeprav to poskuša — predvsem filozofija.

Razčlenjenost humanistike kot znanosti o človeku je razčlenjenost parcialnih vidikov, s katerimi raziskuje človek samega sebe, svojo preteklost in produkte svojega ustvarjalnega dela.

Ko smo dejali, da je predmet humanistike človek kot kreativnost, smo s tem ostali na nivoju splošnosti, ki ga je treba podrobneje določiti. Raznovrstnost človekove kreativnosti so hkrati tudi različni predmeti, objekti znanstvenega raziskovanja, so izseki človeka kot totalnosti. Ti se med seboj križajo, prepletajo, pa tudi ločujejo — v posamičnih primerih celo povsem.

Če je enotnost humanistike kot znanosti o človeku, človek sam v svoji totalnosti (ne samo kot posameznik ampak v vseh svojih bistveno človeških dimenzijah), potem je ta enotnost samo formalna, splošna, ker je takšna vez med znanstvenimi humanističnimi disciplinami večkrat preohlapna, da bi lahko ustvarjala most med eno in drugo vedo. Ta trditev zveni banalno, če se ne zavedamo, da je potrebno iz formalne splošnosti ustvariti, kreirati konkretno splošnost, tj. zediniti humanistiko v dialektično sintezo znanosti, védenja o človeku. To zedinjenje pa lahko opravi samo véda, ki razpolaga z ustreznim instrumentarijem, in sicer s posebno metodologijo in zanjo specifičnim jezikom. Filozofska osmislitev enotnosti humanistike bi morala (seveda kot projekt) prodreti skozi humanistične znanosti, izluščiti iz njih tisto povezujoče enotno in edinstveno, kar se nam kaže kot človek v svoji totalnosti v tkivu znanosti o človeku. To pa ne pomeni nič manj, kot z dialektično analizo razkrivati, prodirati in reflektirati to, česar humanistične vede niso sposobne zagledati in ujeti v svoj pojmovni aparat.

Med takšnim in filozofskim vdorom v znanost in med samimi vedami obstaja odnos vzajemnega vzratnega delovanja, ki bi moral, pravilno izveden, oplajati filozofijo in posamezne humanistične vede. V tem tudi tiči potreba po filozofskem raziskovanju enotnosti humanistike in interdisciplinarnem delovanju med samimi humanističnimi vedami.

Vsaka klasifikacija je pretežno umetna, vsaj v tem smislu, da je v bistvu Prokrustova postelja. Ni klasifikacije, ki bi mogla natančno opredeliti meje med znanostmi, ali pa npr. mejo med filozofijo in drugimi znanostmi. Razlog tega je predvsem v tem, da mora imeti vsaka klasifikacija svoj kriterij delitve. Ta pa seveda ne more zajeti vseh tistih bistvenih, razlikujočih se točk, ker se znanosti vsebinsko med seboj prepletajo, še bolj pa metodološko. Razen tega pa je še en dejavnik, ki onemogoča totalno klasifikacijo. Znanost je nameč dinamična struktura, ki jo klasifikacija omrtvi. Zato so tudi meje med posamičnimi humanističnimi vedami zabrisane, posamezne discipline se prelivajo ena v drugo in tvorijo mejna področja (lingvistika in logika, sociologija in psihologija — npr. industrijska psihologija itd.). Ponekod so zamegljene meje tudi med naravoslovnimi, eksperimentalnimi vedami

in vedo o človeku (psihologija kot empirična znanost in kot teorija, psihoanaliza in filozofija itd.).

Prav zato, ker vsaka disciplina mora seči po rezultatih druge ter jih po možnosti prevesti v svoj jezik, je tu pravi izvor enotnosti humanističnih znanosti — ne samo človek kot predmet v svojih parcialnih človeških odnosih, ampak tudi znanost kot enotnost različnosti, ki jo znanost v konkretni obliki vsak dan sproti rešuje. Tendenci po enotnosti, ki je enotnost uporabe, nasprotuje tendenca po specializaciji. Obe sta nekaj objektivnega, vendar divergentnega. Odtod tudi sama postavitev problema. Problem enotnosti znanosti se pokaže v dialektičnem protislovju med tendenco po enotnosti in tendenco po specializaciji, ki pa ni znan samo v razvoju znanosti, ampak tudi v človeku samem, saj je njen predmet.

Človek je kot raziskovalni predmet bistveno dinamičen, njegove strukture ni mogoče ujeti v neko formulo ali obrazec. Človeka po njegovi ustvarjalnosti in plodovih njegovega dela ni mogoče klasificirati, formalizirati. Temu se upira prav to, kar je bistveno človeška poteza — kvalitativnost ustvarjalnosti in njegovih odnosov. Zato se tudi humanistične znanosti le v nekaterih primerih poslužujejo kvantifikacijskih metod, ki so v naravoslovju že dolgo udomačene. Dinamičnost strukture človeka pa pomeni tudi njegovo *mnogoznačnost*. Človek je *mnogoplastna* struktura, njegove plasti se nam ne razkrivajo enoznačno, ker imajo različne pomene, ki so odvisni od raziskovalčevega zornega kota in stališča, s katerega raziskuje (lahko je to ekonom, lahko filozof, sociolog itd.). Če filozofija te pomene pojasnjuje zgolj v svoji abstraktni splošnosti, ne da bi skušala pojasniti pomene tudi konkretno dialektično, ostaja sama, ujeta v mrežo lastnih konstrukcij. Zato ostanejo njene refleksije na nivoju abstraktni misli, ki je sama sebi zadostna. Da bi pomene (plasti človekove strukture) lahko konkretno dialektično pojasnila, mora prisvajati (čeprav prevajati v svoj jezik), prodirati skozi pomene tudi z orodji drugih humanističnih ved, mora najti takšno strukturo, da se njene razlage, predvidevanja in analize strnejo s konkretnimi dosežki drugih znanosti. Da bi lahko to dosegla, mora predelati in preanalizirati ne samo svoj predmet, ampak tudi tiste znanosti (npr. ekonomijo), brez katerih ostane abstraktno splošna. To pomeni, da mora prodirati v človekove plasti mnogodimenzionalno, kot je to uspelo npr. Marxu po ugotovitvi sodobnega češkega filozofa K. Kosíka v knjigi *Dialektika konkretnega*. Samo tako dobi filozofija, tj. védenje o človeku, o njegovem mestu v svetu, o njegovih odnosih in perspektivah, integralno dimenzijo.

Pa tudi drugače. Poméni, ki jih razkrivajo nefilozofske humanistične znanosti, so sicer lahko sami zase sistemi, celote, vendar dobijo svoj globlji (integralni, sintetični) smisel šele tedaj, ko njihov vidik integrira konkretno dialektična filozofija (ki pa ni nujno da je deklarativno dialektična ali marksistična!).

Znanost je kot celota človekovega umskega védenja sistem stavkov. Stavki izgovarjajo razkrite pomene človekove dinamične, dialektične, mnogodimenzionalne strukture. Prav ta večznačnost, mnogodimenzionalnost, se kaže v različnosti jezikov znanosti. Zato se postavlja problem sodelovanja med posameznimi vedami (ne samo med humanističnimi) kot problem prevedljivosti. Tu ne gre za problem enotnega jezika znanosti — ta težnja je že od tridesetih let tega stoletja pokopana (npr. fizikalizem v neopozitivističnem gibanju). Ne gre za prevedljivost jezika kot sredstva izražanja, ampak za prevajanje, spoznanje pomenov, ki jih jeziki izražajo. Prevedljivost jezikov je torej vprašanje vrednosti enotnosti predmeta znanosti, in prav pri humanističnih znanostih, kjer tak predmet eksistira, je poseganje v pomene, doumevanje pomenov v bistvu proces prevajanja in možnost prepoznavanja istega problema izražene v različnih jezikih znanosti. Ne prevajamo torej jezika, ampak to, kar je v jeziku izraženo.

Logična struktura jezikov humanističnih znanosti je poseben način preslikave strukture človekove biti. Filozofska analiza logične strukture jezikov humanističnih znanosti bi nam razkrila ne samo enotnost znanosti, ampak tudi enotnost človekove

biti, ki je razdrobljena in atomizirana, kar specializacija znanosti o človeku še bolj pospešuje. Od tod torej tudi potreba po interdisciplinarnem študiju in filozofskem študiju logične strukture humanistične znanosti.

Banalna trditev o enotnosti humanistike glede na enotnost njenega predmeta torej le ni tako banalna, kot se zdi na prvi pogled. Razkriva, ali vsaj omogoča razumevanje integracijskih in dezintegracijskih objektivno ugotovljenih procesov; odkriva nam možnost tistega kompleksnega vpraševanja in odgovarjanja, ki mu pravimo filozofija; omogoča logično analizo človeka, znanosti in filozofije kot posebne samorefleksije človekove zavesti o samem sebi.

Raziskovanje neenotnosti humanistike nam torej pomaga spoznavati dialektično strukturo tiste celote, ki ji pravimo totalnost človekove biti.

THE UNITY OF THE HUMANISTICS SCIENCES

by dr. Frane Jerman

In spite of increasing specialisation the humanistic sciences retain their unity because from their structural and historical aspect they investigate Man's physical and spiritual products. Since Man himself is a product of Man, the history of the products of Man is the history of Man himself.

Philosophy, the philosophical investigation of the unity of the humanistic sciences, should be concerned to find their common essence, that essence which the humanistic sciences themselves are unable to find because they lack necessary conceptual apparatus.

The relation between the humanistic sciences and philosophy, however, is not one-sided. Philosophie is, and ought to be, influenced by the results of the humanistic sciences (and not only by them) just as humanistic sciences are influenced by philosophical knowledge. Hence the need of inter-disciplinary studies, above all the study of the logical structure of the humanistic sciences. The research into the unity and disunity of the humanistic sciences enables us also to recognize the dialectic structure of Man himself.

Nekatera odprta vprašanja o mestu današnje etnologije sredi humanističnih ved

dr. Slavko Kremenšek

Kadar govorimo o etnološki vedi s poudarkom na njenem današnjem teoretičnem in praktičnem usmerjanju, je treba posebej upoštevati nekaj dejstev, med njimi zlasti naslednja:

1. V vrsti nacionalnih etnologij se nekako zadnji dve desetletji (ponekod pa tudi že znatno dlje) pojavljajo teoretična utemeljevanja in praktične izvedbe širjenja etnoloških predmetnih mej. Tovrstna prizadevanja so marsikje sprejeta brez ovir z ustreznim razumevanjem. Drugje so mnenja glede upravičenosti in nuje širjenja etnološkega zanimanja za današnje ljudskokulturne pojavne oblike, tudi za način življenja po mestih in industrijskih naseljih, deljena. V Jugoslaviji smo pri razreševanju tega vprašanja po rezultatih tako rekoč na začetku.

2. Bodisi da gre za ameriške kulturnoantropološke okvire, za angleško socialno antropologijo ali za našo evropsko etnologijo, povsod prihaja pod pritiskom objektivnega kulturnega razvoja do brisanja mej med »etnološkimi« raziskavami tako imenovanih »primitivnih« etničnih skupin in »etnografskimi« obravnavami tako imenovane »ljudske« kulture v okvirih visokociviliziranih evropskih narodov. Najmanj premikov je v tem pogledu, kot vse kaže, pri delu Nemcev z njihovima tradicionalnima in zato nič manj problematičnima strokovnima okviroma: Volkskunde in Völkerkunde. Za nas je že iz praktičnih razlogov to vprašanje znatno manj pereče; sicer pa je neobveščenost v tem pogledu zunaj stroke očitna.

3. Za nadaljnji razvoj etnologije je zelo pomembno opuščanje folklorističnega raziskovalnega izhodišča. Namesto predmetov in posameznih kulturnih sestavin postajajo izhodišče etnološkega zanimanja vse bolj njihovi nosilci, ustvarjalci, ljudje. Med razlogi za to dokaj pomembno spremembo navajajo tudi vpliv sociologije in psihologije. Vsaj v teoretičnem pogledu pri nas temu preusmerjevanju v etnologiji nihče ne nasprotuje.

Nobenega dvoma ni, da so navedeni in še nekateri drugi procesi v okviru etnološke znanstvene discipline predvsem plod povsem upravičenih in tudi nujnih prilagojevalnih poskusov spričo zgodovinskih sprememb v predmetu etnološke obravnave. Medtem ko je bilo v prvem obdobju razvoja etnološkega zanimanja za tako imenovano ljudsko kulturo istovetenje le-te s kmečko kulturo in nekaterimi z njo tesno povezanimi oblikami bolj ali manj upravičeno, so se s spreminjanjem socialne strukture v okvirih posameznih etničnih skupin pojavili poskusi revizije do tedaj veljavne etnološke teorije in prakse. Razumljivo je, da so se vse bolj pogosto pojavljala vprašanja o tem, ali je umestno puščati zunaj etnološke obravnave način življenja in kulturo različnih socialnih in profesionalnih skupin, ki so v novih družbenih strukturah številčno rasle in so bile tudi vse bolj pomembne. Povsem naravno se je porajal dvom v ustreznost dotodanjih etnoloških mej, v upravičenost odrekanja »ljudskega« in s tem etnološkega značaja, na primer delavskemu razredu. Nadaljnje omejevanje le na tako imenovane tradicionalne in občestveno vezane kulturne sestavine, ki naj bi bile v neki meri ohranjene le še na vasi, je postalo za številne etnologue in nekatere nacionalne etnologije tako rekoč v celoti problematično. Na osnovi spremenjenih naziranj o predmetu etnologije je postopoma prihajalo do nekakih dopolnilnih strokovnih okvirov, ki so dobili tudi svoja imena kot velemestna etnologija, industrijska etnologija, etnologija delavstva, tudi etnologija sedanjosti in podobno. Posamezna dela iz te problematike so v nekaterih nacionalnih etnoloških disciplinah znana že iz časa med obema vojnoma. Širši razmah so tovrstne

etnološke raziskave doživele šele po drugi vojni. Spremljajo jih tudi poglobljena teoretična utemeljevanja takega dela. Nekatere začetke raziskovalnih prizadevanj v tej smeri poznamo že tudi pri nas.

Kakor so naznačeni premiki na prvi pogled vsakomur nesporni in pozitivni, vsaj tako se zdi, se med nekaterimi etnologi vendarle pojavljajo pomisleki glede razvijanja etnološkega raziskovalnega dela v to smer. Poglavitni razlog za tovrstne pri drške je seveda skupek obstoječe prakse, teoretičnih naziranj, ki so ob tej praksi rasla in seveda vseh tistih družbenih motivov, na katerih in ob katerih se je razvijala dosedanja etnološka raziskovalna dejavnost. Argumenti, ki so bili proti nakazanemu širjenju etnološkega raziskovalnega dela izrečeni v času zadnjega četr t stoletja, na primer na Slovenskem, so temeljili na kvalitativnem ločevanju tako imenovane ljudske kulture in tako imenovanih civilizacijskih oziroma mestnih ali industrijskih pojavov. O obsegu pojmov ljudstvo, ljudski, ljudskost, tečejo med etnologi razprave že desetletja in bodo še tekle, kajti opredelitev ljudske kulture je etnologom imanentna naloga. Tega ni mogoče prevaliti na kaka druga ramena. Interdisciplinarni problem pa nastane takrat, ko skušamo uokviriti preučevanje načina življenja in kulture, recimo, neagrarnih in pismenih družbenih plasti v socio logijo, etnosociologijo, etnopsihologijo, v nekaj, kar bi bilo podobno ameriški kulturni antropologiji in tako dalje. O teh pri nas znanih in tudi manj znanih družboslovnih disciplinah je bil namreč govor takrat, ko se je zdelo preučevanje urbanega življa oziroma industrijskih naselij v okvirih obstoječe etnološke vede odveč¹.

Morda bi kazalo na tem mestu navesti nekaj tujih primerov, kjer obstoječi etno loški okviri omenjeno tematiko brez težkoče prenašajo. Seveda pa bi utegnili biti ti argumenti slabotni spričo dejstva, da imajo lahko interdisciplinarni odnosi na področju družboslovja v različnih kulturnih prostorih tudi različno podobo. Tako je npr. zaradi neizoblikovanosti sovjetske sociologije opravljala nekatere raziskave, ki bi jih utegnili označiti kot sociološke, sovjetska etnologija. In tako dalje. Dokaj zakoreninjena je po navadi od prejšnjih generacij prevzeta delitev dela. Tako nas tudi v našem primeru močno zanima, kaj je v okviru prej omenjenih in še drugih ved pri nas že storjenega pri odkrivanju razvojne podobe načina življenja in kulture npr. slovenskega delavskega razreda. Gre namreč za vprašanje, kaj nam je doslej nadrobnega znanega o materialnih razmerah, v katerih so živele slovenske delavske družine skozi posamezna desetletja. Tu gre namreč za njihovo stanovanjsko, oblačilno in živilsko kulturo, za njihov družinski budžet, da navedemo samo nekatera najvažnejša tovrstna poglavja. Kaj vemo nadalje o pojavnih oblikah njihovega družinskega življenja, življenja v rudniških kolonijah in predmestnih soseskah, pa o njihovi običajski in drugi duhovnokulturni podobi, o njihovem kulturnem življenju v ožjem pomenu besede? Seveda so vse to vprašanja, ki so iz etnološkega preučeva nja vaških naselij bolj ali manj znana. Prav tako gre tukaj za dejstva, katerih raz krivanje zahteva načelno enake metodične prijeme, ki so etnologom poznani že iz njihovega dosedanjega dela. Ne glede na dokaj pogosto pridajanje nezgodovinskih oznak problemom, ki naj bi bili za etnologijo edino zanimivi (ali pa morda prav zaradi tega), še nismo naleteli na poskuse tlačenja prej navedenih vprašanj v kake historiografske okvire. Spričo zelo široko zastavljenih nalog zgodovinopisja, ki naj bi bilo sintetična veda o človeku, o življenju in razvoju ljudi, rekonstrukcija življe nja človeštva itd.², pa se moramo vendar ob pretresu vprašanja, kam obravnava sporne etnološke problematike z največjo upravičenostjo sodi, ustaviti najprvo ob

¹ Prim.: Rajko Ložar, Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen. Narodopisje Slo vencev I, Ljubljana 1944, str. 12; Branimir Bratanić, Regionalna ili nacionalna i opća etno logija. Slovenski etnograf X (1957), str. 7; Dr. Niko Kuret, Nove smeri v nemškem narodo pisju. Naši razgledi 7. VIII. 1965, str. 303.

² Prim.: Bogo Grafenauer, Struktura in tehnika zgodovinske vede. Ljubljana 1960, str. 8 sled.

njem. Dejstvo je namreč, da obstaja ob navedeni historiografski širini vsakršno iskanje prostora etnološkimi raziskavam zunaj historiografskega konteksta tako rekoč brezpredmetno. Tudi etnologe zanima življenje ljudi, med njihove naloge sodi rekonstrukcija načina življenja, življenjskega stila posameznih etničnih skupin. Ob določeni metodološki orientaciji tudi pristop k tem problemom ne more biti drugačen kot genetičen, zgodovinski. Ker se zgodovinopisje, kot nam je znano, v okviru določenega etničnega in kulturnega prostora ne omejuje le na nekatere socialne sloje ali le na nekatere kulturne oblike, je urejanje odnosa med historiografijo in etnologijo z mestnimi, industrijskimi, civilizacijskimi in podobnimi pojavi ali brez njih enoten problem. Zato nas seveda tem bolj preseneča, če se tudi med nekaterimi zgodovinarji pojavljajo teze, da je npr. etnološka obravnava (tj. raziskava načina življenja in kulture) novejših neagrarnih naselij z nekmečko populacijo po svoji koncepciji bolj sociološka tematika oziroma za etnologijo le perifernega pomena. Začudenje je tem večje, ker si zgodovinarji obravnave omenjene tematike ne prilaščajo, pač pa jo iz neznanih razlogov postavljajo v nejasno začrtane sociološke okvire. Pri tem pa ostajajo historiografski pregledi, tudi tisti šolski (kar je še posebej pomembno), brez prepotrebne upoštevanja »vsakdanjega« življenja »povprečnega« človeka. Takšna stališča zgodovinarjev bi bila pač razumljiva, če bi v imenu kake socialne zgodovine nastopali proti nepotrebnemu dupliranju strokovnih raziskav. Kolikor nam je znano, socialnohistoriografske raziskave na temo razvoja stanovanjske, oblačilne, prehranske kulture, družinskih in soseskih odnosov, običajne podobe itd., vse z vidika, ki je lasten etnologom, vsaj v slovenski historiografiji niso posebej razvite. Prav zaradi tega si dovoljujemo brez strahu, da bi posegali v interese in delo historikov, tudi na tem mestu zabeležiti misel, da je etnološka raziskava načina življenja industrijske dobe specializirano historiografsko prizadevanje (historiografsko v najširšem pomenu besede), ki skupaj z drugimi zgodovinskimi panogami razkriva novejši zgodovinski proces. Pri tem smo vsaj za domačo zgodovinopisno prakso prepričani, da tako usmerjeno etnološko delo ne ovira nobene druge specializirane historiografske vede, pa čeprav so etnološke meje v vse smeri odprte. Nasprotno; spričo prej nakazane ekstenzivnosti zgodovinopisnih mej se nam celo zdi, da je etnološko preučevanje načina življenja industrijske dobe tudi z vidika razvoja historiografije neizogibno.

Kot je bilo omenjeno, prisojajo tematiki tako imenovane »etnologije sedanjosti« največkrat sociološki značaj. Treba pa je ob tem takoj tudi pripomniti, da srečujemo take kategorizacije takorekoč izključno le med nesociologi. Sociološki odmevi na te probleme nam niso znani. Pač pa je bilo glede opredeljevanja odnosa med etnologijo in sociologijo med etnologi že moč srečati navedbo nekaterih Fiamengovih misli, ki so bile sprejete kot dovolj oprijemljivo napotilo za razreševanje tega problema³. V A. Fiamengovem delu »Osnovi opće sociologije« namreč beremo, da je naravneje, če je tematika raznih posebnih sociologij vključena v raziskovalne naloge posebnih družbenih ved, kolikor so za posamezna področja take vede razvite⁴. Seveda ostaja odprto vprašanje, kakšen je odmev takih Fiamengovih postavk med ostalimi sociologi. Razprava o teh in podobnih vprašanjih med sociologi in etnologi bi bila zato za naš kulturni prostor resnično potrebna, kajti enostransko razpravljanje, opredeljevanje, razmejevanje itd. bi ne vodilo nikamor. Kljub tej konstataciji pa bi si vendarle usodili še izraziti misel, da se glede na prejšnje opredeljevanje spornega dela etnološkega raziskovalnega prizadevanja v odnosu do zgodovinopisja razprava o razmerju med etnologijo in sociologijo nujno širi na relacijo sociologija — zgodovinopisje. To pa je tema, o kateri se v vsej njeni kompleksnosti pri nas odločno premalo razpravlja. Pri takem disputu si bo etnologija (tudi njen »civil-

³ S. Kremenšek, O etnologiji in sociologiji. Naši razgledi 21. III. 1964, str. 106; Angelos Baš, Opomba o naši etnografiji. Sodobnost XIII (1965), št. 1—3, str. 177.

⁴ Dr. Ante Fiamengo, Osnovi opće sociologije. Sarajevo 1962, str. 101.

zacijski« del, morda ta še posebej) hočeš nočeš, morala iskati svoj prostor v široko pojmovanem historiografskem okviru. S to in tako ugotovitvijo pa so na neki način vendarle nakazani najosnovnejši etnološki koncepti opredeljevanja odnosa do obče sociologije in posebnih sociologij še posebej. Ljudska kultura (tako ali drugače pojmovana), način življenja (ne glede na konkretnjšo predstavo tega pojma), obravnava z razvojnega, zgodovinskega vidika pač v kontekstu s celotnim zgodovinskim dogajanjem preučevanega etnosa, to bi bila nekaka predmetna in metodološka orientacija v iskanju mesta sedanje etnologije sredi humanističnih ved. Prav ta zgodovinski, bolj zgodovinopisni vidik, ta historiografska usmerjenost etnološkega raziskovalnega dela utegne biti najboljša opora pri delitvi dela s sociologi. Nobenega dvoma pa ni, da je v predmetnem pogledu med vsemi zgodovinskimi vedami etnologija sociologiji v številnih poglavjih najbližja. To pa ne velja le za problematiko industrijskih naselij in mest, temveč velja tudi za kulturo podeželja.

Povezanost etnologije s sociologijo je bila nadalje nešteto krat izpričana pri obravnavi v kulturnem razvoju zaostalih etničnih grup zunaj razvitih svetovnih kulturnih središč. Seveda ni treba posebej poudarjati, da je do danes prišlo na takih območjih do tehtnih kulturnih sprememb. Mimo tega se poleg nekoč osamljenega etnologa zanimajo za tako imenovana klasična etnološka področja danes še predstavniki številnih drugih ved. Etnologija je tudi v Oceaniji, v Afriki, med Indijanci itd. ostala le ena od njih. Tako postaja tudi njen tamkajšnji položaj vse bolj podoben tistemu v Evropi. Delitev na posebno disciplino, ki se ukvarja s tako imenovanimi »primitivnimi« kulturami in na vedo, ki se posveča evropski tako imenovani ljudski kulturi, postaja, kot smo v uvodu rekli, anahronizem. Ugotovili pa smo, da je informacija o tem vendar potrebna.

Brez interdisciplinarnih nasledkov, ki bi vzbujali naš poseben interes, ostaja tudi sprememba v akcentu, navedena uvodoma pod zadnjo točko. Lahko pa jo vendar razumemo kot opozorilo, da velja dopolnjeno zanimanje za ustvarjalce in nosilce kulturnih sestavin, s katerimi se srečujemo v novejši etnologiji, tolmačiti tudi kot zavračanje vloge nekakšne viroslovne discipline, kakršno so želeli etnologiji prisoditi nekateri zastopniki nekaterih sosednih ved. Zelo anahronistično in zgrešeno bi namreč bilo pojmovanje, da pristaja etnologiji v pomenu narodopisja le zbiranje in opisovanje nostalgичno občutenih sestavin domačijske kulture.

SOME OPEN QUESTIONS CONCERNING THE PLACE OF THE PRESENT-DAY ETHNOLOGY AMONG THE HUMANISTIC DISCIPLINES

by dr. Slavko Kremenšek

The article calls attention to the following facts characteristic of the present-day theoretical and practical directions in the ethnological research-work: (1) very much alive in the contemporary ethnological research topics is the interest in the present-day phenomena of culture, also in the life in towns and industrial settlements; (2) the boundaries between the »ethnological« investigations of the so-called primitive ethnic groups and the »ethnographic« discussions of the native culture within the frame of nations with high civilization are on the decrease; (3) instead of the objects and instead of the individual cultural components it is rather their creators and mediators who are the starting point for the interest of ethnologists.

These phenomena are the result of the historical changes in the subject of ethnology. In view of the radical shifts in the society it is namely difficult to continue to deny the people's and, in this way, the ethnological character, say, to the working class. Where the ethnologists do not seem to favour work in this direction, the cause has to be sought in the practical activities in the past, in the theoretical views that these activities have been

generating, as well as in all those social motives through which and on which the ethnological work has developed so far. This is why the problems of this kind are sometimes considered as belonging to the work of sociologists. More difficult to understand is the attitude of some historians who fail to see that ethnological investigations of the way of life in the industrial period are indispensable also from the point of view of the development of historiography. Although ethnology and sociology are here (just like in many other problems) close to each other, a simple identification of their respective tasks remains unacceptable. A historiographic orientation of the ethnological research work may prove here to be of valuable help in the delimitation of the provenance of sociologists. Rather anachronistic and missing the point would be in our time the view that in the sense of recording the folk culture ethnology should be concerned merely with collecting and describing nostalgically felt components of the home culture.

Nekaj o možnostih sodelovanja med ekonomskimi in drugimi družbenimi vedami, posebno med politično ekonomijo in sociologijo

Matjaž Mulej

1. Skupne poteze humanističnih ved v primeri z ostalimi znanostmi

Predmet znanstvenega spoznavanja bi mogli razdeliti na tri dele objektivne stvarnosti: 1. na prirodo, 2. za zadovoljevanje človekovih potreb predelano prirodo ali delovna sredstva v najširšem pomenu besede, 3. na človeka oz. ljudi, povezane v sistem medsebojnih odnosov, imenovan družba. Glede na takšno razdelitev obravnavanega predmeta lahko govorimo tudi o raznih znanstvenih panogah, ki bi jih mogli enako razporediti v globalno razdelitev na prirodoslovne, tehnične in družbene znanstvene panoge. Medtem ko nas prvi dve skupini zdaj ne zanimata, bi lahko za družbene znanosti rekli, da obravnavajo poseben del objektivne stvarnosti, človeka oziroma družbo. Družbo pa sestavljajo najrazličnejši odnosi med ljudmi in ti odnosi jo preoblikujejo v posebno kvaliteto objektivne stvarnosti. To je temeljna skupna poteza družbenih znanosti, vsaka izmed njih pa ima pri obravnavanju družbenih odnosov drugačno izhodišče in zaradi tega povezuje v poseben sistem različne dele celotnega kompleksa odnosov med ljudmi. Različni odnosi med ljudmi se kot značilnosti ljudi in družbe med seboj tako prepletajo, da jih moremo obravnavati le kot posebne teoretične sisteme. Ti pa so v praksi vedno povezani interaktivno. Ta stalnost interaktivnih učinkov je nadaljnja skupna osnova sodelovanja humanističnih ved, saj je interaktivnost v praktičnem življenju tako močno vidna, da mnoge izmed družbenih ved ne morejo razvijati raziskav svojega specializiranega področja brez upoštevanja izsledkov in raziskav drugih družbenih ved. Takšne direktne povezave so zelo močne npr. med psihologijo in vrsto ekonomskih specializiranih ved, zlasti ekonomsko propagando, vodenjem podjetij, komercialnim poslovanjem in drugimi, pa med politično ekonomijo in sociologijo, med ekonomsko politiko, ekonomiko podjetij ipd. ter ustreznimi panogami pravnih znanosti. Takšne direktne povezave med specializiranimi in na videz povsem samostojnimi panogami znanosti si nujno morajo utreti pot iz praktičnega življenja tudi v teoretično, znanstveno obravnavanje v večji meri, kot je doslej bilo pri nas doseženo.

2. Mesto ekonomije in še posebno politične ekonomije med družbenimi znanostmi

Ekonomija obravnava tisti del odnosov med ljudmi, ki nastajajo pri našem vsakdanjem naporu, da bi del tistih potrebnih dobrin, ki so produkt človekovega dela ter so pridobljene iz narave in imajo obliko materialnih produktov ali produktivnih storitev. Pri podrobnejši razčlenitvi bi lahko tudi tu ugotovili veliko različnih družbenih, torej medčloveških odnosov; zato ekonomske znanosti delimo na dve glavni skupini:

1. na ekonomsko-tehnične vede, ki se ukvarjajo z najrazličnejšimi vprašanji organizacije postopkov, potrebnih za doseganje učinkovitejšega zadovoljevanja čedalje večjih človeških, torej družbenih potreb;

2. družbeno-ekonomske vede, ki se ukvarjajo s človekovim položajem v procesu zadovoljevanja njegovih materialnih potreb od pridobivanja oziroma izdelovanja preko razdeljevanja in (v sodobni družbi) tudi menjavanja vse do uporabe materialnih dobrin.

Tudi spoznavne predmete posameznih ekonomskih znanosti si lahko predstavimo kot sisteme teoretsko izločenih odnosov med ljudmi s področja ekonom-

skih dejavnosti. Prva skupina je po razvejanosti in številu specializiranih ved mnogo večja od druge. Podrobneje se sedaj s tem ne bi ukvarjali. Opozorili bi še na dejstvo, da se v drugi skupini ekonomija v praksi enako pogosto prepleta z drugimi družbenimi znanostmi kot tudi s tehničnimi, nekoliko pa še s prirodoslovnimi. Tehnika naj s sredstvi in postopki pomaga človeku do lažjega in učinkovitejšega zadovoljevanja potreb. Torej ima tehnika v osnovi enak namen kot druga skupina ekonomskih ved; ima le različen aspekt: pri ekonomskih vedah gre za odnose nad ljudmi, pri tehničnih pa za odnose do prirode, tiste v prvotni in tiste v predelani, človekovim potrebam že prilagojeni obliki.

Družbeno-ekonomske vede so po svojem spoznavnem predmetu na videz bližje današnji temi kolokvija. Pravim navidez, ker to velja le za odnos do osnovne vede, sociologije, medtem ko so stične točke drugih ekonomskih in drugih družbenih ved mnogo česče in jasnejše. S tega vidika je politična ekonomija kot družbeno-ekonomska veda le ena od ekonomskih ved, po svoji povezanosti z drugimi družbenimi vedami morda prav nič intenzivnejša od mnogih drugih.

Ekonomija obravnava tisti del človeških dejavnosti, ki so po znanem razmerju med ekonomsko bazo in družbeno nadstavbo osnova vsem drugim dejavnostim in odnosom, torej vsem družbenim oblikam, zato lahko rečemo tudi, da ekonomija na svoj način povezuje vse družbene znanosti. Le-te imajo razen skupnega nosilca raziskovanih značilnosti, to je človeka oziroma družbe, tudi vrsto združevalnih teoretskih osnov v tem, da različne vede obravnavajo iste ali zelo podobne značilnosti družbe kot celokupnega sistema odnosov med ljudmi. Različno med njimi je le to, katere aspekte bolj uveljavljajo in katere oblike odnosov med ljudmi povezujejo v svoj poseben sistem.

3. Razmerje med politično ekonomijo in sociologijo

V zadnjem odstavku sem navedel misel, ki diši po vulgarni ekonomiji, če bi jo napak razumeli in če je ne bi podrobneje razložili. Rekel sem, da ekonomija na svoj način povezuje vse družbene znanosti. S tem je nisem mislil postaviti na kakšno imaginarno primarno mesto med družbenimi znanostmi; želel sem le reči, da menim, da ekonomija kot širok splet različno specializiranih panog sodeluje z veliko drugimi družbenimi znanostmi. Ta ugotovitev mi kaže, da se najbrž prav ekonomija prepleta oziroma ima zlasti v praktični dejavnosti ljudi sorazmerno največ stičnih točk z drugimi družbenimi vedami. Takšen sklep bi moglo potrjevati tudi dejstvo, da človek posveča sorazmerno največ časa prav dejavnostim, ki jih znanstveno obravnava ekonomija. Ob tej dejavnosti razvija tudi vse ostale družbene stike, ki jih obravnavajo druge družbene znanosti, ti odnosi sami pa se neprestano prepletajo s tistimi, ki jih izloča v poseben spoznavni sistem ekonomija. V tem smislu bi pa najbrž res smeli reči, da ekonomija povezuje vse družbene znanosti, obenem pa sodeluje in se povezuje tudi s tehničnimi vedami; s takšno trditvijo niti ne tvegamo, da bi zapadli na pota vulgarne ekonomije. Nikakor torej ne merim na imaginarno mesto ekonomije med družbenimi znanostmi niti na ekonomski determinizem in upam, da me nihče ni tako razumel.

Med napisanimi prispevki, ki smo jih prejeli pred nekaj dnevi, je tudi eden, ki govori o razmerju med sociologijo in zgodovino. To me je pripravilo do odločitve, da sem za današnji kolokvij nekoliko uredil svoja razmišljanja o razmerju med sociologijo in politično ekonomijo. To razmerje je zanimivo iz več razlogov. Vemo, da splošna sociologija obravnava temeljne zakonitosti odnosov med ljudmi. Vemo tudi to, da ekonomisti v študijskih programih ne dajejo veliko na spoznavanje študentov s sociologijo v posebnem predmetu, ki bi bil sistematično posvečen tem vprašanjem. Verjetno na to v precejšnji meri vpliva mnenje, da ekonomisti pri ostalih predmetih zvedo kar dovolj o zakonitostih družbenega razvoja iz različnih aspektov in da zaradi tega ne kaže obremenjevati omejenega fonda snovi in časa še s posebnim družboslovnim predmetom. Ne želim razpravljati o argumentih za

svoje stališče, saj so med njimi gotovo takšni, ki govorijo zanj, in takšni, ki govorijo proti njemu. Bolj me zanima neposredno razmerje med politično ekonomijo in sociologijo glede na spoznavna predmeta teh dveh specializiranih družbenih ved.

Tov. Čarni v svojem prispevku pravi, da sociološki aspekt zgodovinske dobe ali formacije odraža prevladujoči produkcijski način in na njem temelječe družbene in politične osnove in pojave v nadstavbi. Prav produkcijski način je temeljna vsebina ekonomije, kajti ekonomija je znanost o družbenih pogojih in oblikah, v katerih so ljudje producirali potrebne materialne dobrine. Kaj pa je tisto, kar ima najbolj bistven vpliv na konkreten produkcijski način? Tudi tu je potrebno samo spomniti na Marxovo ugotovitev, bolje — na Marxovo odkritje, da so to produkcijski odnosi, kajti v njih se izražajo omenjeni družbeni pogoji in oblike.

Produkcijski odnosi, torej odnosi med ljudmi v produkcijski oziroma ekonomski dejavnosti tvorijo temelj oziroma glavno vsebino politične ekonomije kot specializirane družbene znanosti. Pojem produkcijskih odnosov mora zajeti prav vse odnose, do katerih ljudje pridejo pri ekonomski dejavnosti, ki je vedno družbena in torej vedno zahteva najrazličnejše oblike odnosov med ljudmi. Zaradi masovnega značaja pojava ekonomskih oziroma produkcijskih odnosov je potrebno tudi tukaj strniti tiste odnose, ki so si po konkretni obliki in vsebini podobni, izločiti bistvenejše v poseben sistem ter jih proučevati. Taka politična ekonomija izloča bistvene produkcijske odnose treh tipov, od katerih vsak velja za temelj ene od osnovnih faz ekonomskega procesa oziroma produkcijskega procesa v širšem smislu besede.

Za fazo produkcije, to je pridobivanja potrebnih dobrin s predelovanjem prirode, je temeljnega pomena produkcijski odnos upravljanja s produkcijskimi faktorji¹.

Če pogledamo, kako zelo različni so konkretni načini upravljanja s produkcijskimi faktorji, kako zelo različna je stopnja sodelovanja različnih družbenih skupin pri upravljanju s produkcijskimi faktorji, pri odločanju o tem, za kakšne produkte se naj uporabijo dani produkcijski faktorji v posameznih podjetjih in družbah, lahko kaj kmalu pridemo do sklepa, da bi bilo zelo koristno, ko bi se s problematiko produkcijskega odnosa upravljanja s produkcijskimi faktorji ne ukvarjali samo ekonomisti, ampak tudi sociologi, psihologi in morda še kdo. Pri tem produkcijskem odnosu je torej mogoče zelo hitro najti možno in dejansko že navzočo povezavo spoznavnega predmeta sociologije, psihologije, politične ekonomije, skratka jasno osnovo za sodelovanje humanističnih ved.

Za drugo fazo človekove ekonomske dejavnosti, kot je definirana v politični ekonomiji, je značilen produkcijski odnos razdeljevanja. To je namreč faza razdelitve, torej faza, v kateri se določa, kakšen delež ustvarjenega produkta bo pripadel posameznim udeležencem produkcijskega procesa kot odškodnina za njihovo sodelovanje in kot osnova za njihovo kritje oziroma zadovoljevanje lastnih potreb, bodisi individualnih, bodisi družbenih. Pri tem produkcijskem odnosu je zanimivo, kdo je tisti, ki določa kriterije razdelitve, kdo nadalje odloča o konkretni razdelitvi produkta, po kakšnih kriterijih se produkt deli med udeležence produkcijskega procesa in potem tudi med ostale člane družbe, ki so bili aktivni v drugih koristnih dejavnostih ali pa celo sploh niso bili aktivni, niso ničesar prispevali k zadovoljevanju človekovih potreb, a take potrebe vendarle imajo in jih morajo zadovoljiti. Tudi pri tem spletu vprašanj bi lahko rekli, da je njihov značaj takšen, da ne more biti zanimiv samo za ekonomista, ampak je pri njih pomemben prav tako tudi sociološki aspekt. Torej tudi pri tem spoznavnem predmetu lahko že s

¹ V zvezi s tem bi rad opomnil, da se mi zdi napak govoriti le o upravljanju s produkcijskimi sredstvi in torej izpuščati delovno silo. Ta predstavlja človekovo delovno sposobnost, ki jo je enako kot produkcijska sredstva potrebno upravljati, da bi jo najkoristneje uporabili za proizvodnjo dobrin.

kratkim razglabljanjem zagledamo osnove za sodelovanje različnih humanističnih ved, najbrž zopet predvsem sociologije.

Tretja faza gospodarskega procesa, za katero se oblikuje tudi poseben produkcijski odnos, je faza menjave, za njo karakteristični produkcijski odnos je produkcijski odnos narodnogospodarskega povezovanja gospodarskih entot oziroma povezovanja gospodarskih entot nasploh. Ta faza ima namreč nalogo konkretizirati razdelitev med posamezne udeležence gospodarskega procesa in ostale člane družbe s posebnimi, tržnimi stiki med posameznimi gospodarskimi entotami. Glede na to, da v njih sodeluje veliko ljudi v vlogi ponudnikov in povpraševalcev po veliko najrazličnejših produktih, imajo konkretni tržni odnosi svoje posebne ekonomske zakonitosti — od zakona vrednosti in zakona ponudbe in povpraševanja kot dveh temeljnih zakonitosti pa do vrste specialnih zakonov. V to skupino spada Stalinov zakon planiranja in negiranja zakona vrednosti ter razne druge oblike vnaprejšnjega usklajevanja ponudbe in povpraševanja pa Sayov itd. skratka tudi pri tem produkcijskem odnosu bi mogli ugotoviti vrsto razlik, ki se enako kot ostali dve temeljni obliki produkcijskih odnosov nanašajo na tako različne konkretne oblike produkcijskih načinov v različnih dobah, da bi bilo mogoče reči, da tudi to področje medčloveških odnosov ni nujno omejeno zgolj na ekonomski aspekt, ampak je lahko prav tako zanimivo področje dejavnosti in sodelovanja različnih humanističnih ved, zopet predvsem (poleg ekonomije) sociologije in psihologije.

Ugotovitve, ki sem jih sedajle nanizal, seveda ne morejo pomeniti, da imajo največkrat omenjene družbene vede, politična ekonomija in druge ekonomske vede ter sociologija nujno skoraj povsem enotno spoznavno področje. Zavedati se moramo venomer, da je skupnih, stičnih točk za raziskovanje v sodelovanju raznih humanističnih oziroma družbenih znanosti veliko, saj gre vedno za spoznavanje značilnosti istega nosilca — človeka oziroma družbe — vendar pa se s tem spoznavna področja, predmeti in aspekti posameznih znanosti nikoli ne morejo v celoti prekriti, ampak vedno ohranijo svoj samostojen predmet in aspekt raziskovanja. Z ugotavljanjem stičnih točk sem hotel le opozoriti na možnosti za sodelovanja in tudi na to, da bi takšna sodelovanja v bolj organizirani in urejeni obliki mogla prispevati k boljšemu spoznavanju zakonitosti, ki v družbi delujejo lahko tudi anarhično, torej škodljivo namesto koristno, dokler ne spoznamo vseh značilnosti in načinov ter smeri učinkovanja.

ÜBER DIE MÖGLICHKEITEN DER MITARBEIT DER ÖKONOMISCHEN UND ANDEREN SOZIALWISSENSCHAFTEN, BESONDERS DER POLITISCHEN ÖKONOMIE UND SOZIOLOGIE

Matjaž Mulej

Der Autor versuchte es zuerst die gemeinsame Linien der Sozialwissenschaften zu finden, denn nach sie von den anderen Wissenschaften verschieden sind. Dabei fand er, dass verschiedene Beziehungen unter den Menschen so verflechten sind, dass sie nur als theoretisch eigenartige Systeme besonderer Beziehungen verhandelt werden können, die aber in Praxis immer interaktiv verbunden sind. Genau das gleiche gilt für die ökonomische Beziehungen, die ausser mit anderen Sozialwissenschaften ihrem wissenschaftlichen Gegenstand nach auch mit den technischen Wissenschaften im engen Zusammenhang steht, aber immer von einem verschieden Aspekt herausgeht. Wenn man die klassische Produktionbeziehungen mit den Phasen des wirtschaftlichen Prozesses verbindet (Produktion — Produktionbeziehungen der Verwaltung über die Produktionsfaktoren, Verteilung — Produktionsbeziehungen der Verteilung oder der Verwaltung über die Produkte, Wechseln — Produktionsbeziehungen des Binden der wirtschaftlichen Einheiten), kann man sehr schnell viele Beispiele finden, die gute Möglichkeiten für eine Zusammenarbeit verschiedener Gesellschaftswissenschaften bieten.

Govoril bom o razpravljanju tovariša Čarnija: o razmerju med sociologijo in zgodovino.

Mislím, da sta vsakomur, ki se ukvarja z razvojem človeške družbe, potrebna dva pogoja: prvi je sposobnost teoretičnega poglobljanja, drugi pa je sposobnost empiričnega ugotavljanja dejstev na podlagi virov. Oboje je nujno potrebno vsakomur, pa naj bo sociolog ali zgodovinar. Kdor zna samo ugotavljati posamezna dejstva, pa v sebi nima kompasa za oceno njihove pomembnosti, ni ne samo nikak sociolog, ampak tudi nikak zgodovinar, temveč samo antikvar. Tisti, ki se omejuje samo na teorijo, pa nima sposobnosti, da bi svoje teze kontroliral empirično po vseh virih in po vseh znanih metodah, torej človek, ki pozna samo en aspekt, in če nima možnosti, dekretirati svoje nazore drugim, je vedno podvržen kritiki znanstvenikov na konkretnih področjih, ki ga nenehno opozarjajo, da teorija v obliki, ki si jo sam predstavlja, ne velja. To je po mojem osnoven problem.

Mislím, da ta problem ne moremo uspešno reševati z ustvarjanjem dveh vrst disciplin — historično in sociološko — ki bi proučevali isti objekt. Uspeh je mogoče doseči samo, če isti raziskovalci združujejo smisel za oboje, teoretično poglobljanje v zakonitosti človekovega razvoja in sposobnost najti, kritizirati in uporabljati vire, na katerih sloni vsako znanstveno delo. Zato mislím, da je tu končna delitev vendar v tem, da predstavniki številnih zgodovinskih področij združujejo smisel za kritiko virov, za ugotavljanje na podlagi virov in smisel za vsa vprašanja teoretskega poglobljanja.

Kaj je področje sociologije v ožjem smislu besede? Tovariš Čarni je končal z zelo točno ugotovitvijo, ki bi jo bilo moč še razširiti: sociologija je teorija ne samo zgodovine, ampak vseh družbenih ved. Jaz bi rekel: metodologija, teorija družbenih ved v zelo širokem smislu besede. Med te teoretske probleme spadajo celo problemi, ki niso samo problemi družbenih ved, ampak celo biologije, na primer problem dednosti, rase itd. v svojih družbenih aspektih. Sem spada — da opozorim samo na diskusijo med zastopniki geografskega determinizma in geografskega posibilizma — osnovni problem geografije, ki je eminentno problem, ki mora zanimati sociologijo, sem spadajo problemi številnih družbenih ved, pravnih, ekonomskih itd. Mislím, da je to eno od področij sociologije, ona je teorija družbenih ved. Pri tem nikakor ne mislím, da bi smeli biti predstavniki konkretnih družbenih ved glede teh problemov nezainteresirani. Nočem tudi sociologom odrekati pravice konkretnega študija konkretnih zgodovinskih dob družbenega razvoja na podlagi virov, konkretnega raziskavanja itd. Vendar mislím, da bi bilo preveč vse to zahtevati od sociologov, ker se nobena znanost ne more razvijati na supoziciji, da je področje samo genialnih ljudi, saj ni vsakdo Marx, Max Weber itd. To ostajajo zelo zaželeni pobude posameznikov.

Drugi problem razmejčitve med zgodovino in sociologijo, ki se ga tovariš Čarni ni dotaknil, je v zraku in v praksi tudi današnjega časa in bi ga bilo mogoče formulirati preprosto tako: zgodovina naj se ukvarja s preteklostjo, sociologija pa s sedanostjo. Ob tem nastaja tudi vprašanje, kdaj se konča preteklost in kdaj se začne sedanost; pa tudi vprašanje, kaj je področje študija zgodovinarja in kaj področje študija specialnih družbenih ved, npr. vprašanje, ali se naj z gospodarsko zgodovino bavijo zgodovinarji ali ekonomisti. Tu so lahko teoretične debate zelo dolgotrajne in sterilne; praksa je

pokazala, da je gospodarska zgodovina, če so dobe bolj oddaljene, v glavnem postala domena zgodovinarjev, kolikor gre za dobe, ki so bližje današnjemu času, pa jo skoraj izključno raziskujejo ekonomisti. To je torej drugi aspekt sociologije. Pri prvem aspektu seveda ne mislim na teorijo družbenih ved, ampak obenem na zgodovino družbene misli, družbenih teorij, pač v takem smislu, kakor tudi filozofija goji zgodovino filozofije, pri čemer se metodično ravna po istih principih kot vse ostale historične discipline.

dr. Janez Jerovšek:

Takoj v začetku naj povem, da se z osnovnimi postavkami prispevkov tov. Čarnija ne strinjam. Tov. Čarni obravnava namreč sociologijo normativno in zahteva, da bi postala nekaj, kar danes ni in kar po mojem mnenju tudi ne more postati. Ko to trdim, imam v mislih sodobno sociologijo, kakršna se je razvila na zahodu, pri nas in deloma tudi v vzhodni Evropi (npr. v Poljski).

V prispevku tov. Čarnija je rečeno, da je naloga sociologije in zgodovine, da proučujeta človeško družbo v celoti — poudarjam: celoto vseh družbenih pojavov in procesov. Njuna naloga je v proučevanju zakonitosti razvoja človeške družbe.

Razvidno je, da se od sociologije in tudi zgodovine zahteva nekaj, kar ti vedi danes nista in tudi ne moreta postati. Če je naloga sociologije in zgodovine predvsem v tem, da odkrivata zakonitosti družbenega življenja, bi vprašal, katere zakone družbenega razvoja je v zadnjih dvajsetih letih odkrila naša ekonomska, sociološka in zgodovinska znanost. In: če te zakone poznamo, potem bi z lahkoto obvladovali dogajanje v družbi in jo tudi učinkovito usmerjali. Ob vsem poznavanju »zakonitosti« družbenega življenja nismo sposobni, npr. niti da bi istočasno obvladali in kontrolirali inflacijo in vzdrževali hitro rast družbenega bruto produkta. Zgodi se naslednje: če kontroliramo inflacijo, nam stagnira gospodarstvo; če pa poživimo gospodarstvo, pa ne moremo več kontrolirati inflacije. Kako delujejo tukaj zakoni družbenega razvoja?

Ekonomska in sociološka znanost sta dali v Jugoslaviji v zadnjih petnajstih letih (za zgodovino ne vem, ker jo premalo poznam) zelo pomembne in koristne analize o raznih vidikih družbenega dogajanja (ne pa o celoti vseh družbenih pojavov in procesov). Zanimivo je, da analize, ki so obravnavale isti pojav ali isti segment družbenega dogajanja, niso bile vedno identične. Torej prihajajo ekonomisti in sociologi v svojih raziskavah in analizah do različnih ali celo nasprotujočih rezultatov. Zato je tudi razumljivo, da predlagajo različne alternative pri uvajanju sprememb.

Ne bi trdil, da te analize in raziskave odkrivajo zakonitosti našega družbenega razvoja, pač pa nekatere elemente v tem razvoju in dogajanju in skušajo pokazati na razne indikatorje, ki ovirajo razvoj. Zato so lahko zelo koristne pri spreminjanju in usmerjanju družbe, predvsem pa pri obvladovanju številnih nezaželenih in nepredvidljivih dogodkov.

Seveda trčimo pri tem na vprašanje, kaj je to zakonitost. Prispevek tov. Čarnija precej govori o zakonitosti, vendar je ne definira. V sociologiji govorimo lahko o socialnem sistemu tedaj, ko se v odnosih med ljudmi in skupinami pojavlja neka stalnost v obnašanju, ko torej ugotovimo neko ponavljajočo se obnašanje. Ali lahko na osnovi dejstva, ko se formira neki vzorec obnašanja in se določeno dogajanje ponavlja, že zaključujemo, da smo odkrili zakonitost? Poleg tega se vzorec obnašanja včasih zelo hitro menja. Skratka, mislim, da

moramo zakonitost definirati, ne pa da jo znanosti normativistično prisujemo.

Tov. Čarni citira profesorja Zwitterja, ko pravi, da mora zgodovinar poznati teorijo področja, ali kot je dejal profesor Zwitter v diskusiji, da je treba imeti kompas, s katerim dejstva interpretiramo. S tem se strinjam. Toda če je naloga sociologije in zgodovine v tem, da odkrivata zakonitost človeške družbe, se mi vendar poraja naslednje vprašanje. O določenem področju obstajajo različne ali tudi nasprotno teorije in torej različni kompasi. Obstaja velika verjetnost, da bomo na osnovi različnih teorij videli v isti stvari različne stvari in prišli do različnih in tudi nasprotnih rezultatov. Kateri rezultat bo pravilen, točen oziroma kateri bo predstavljal odkrito zakonitost družbenega življenja? Mislim, da je to zelo težko ugotoviti, posebno če teorija še ni empirično preverjena ali se določene predpostavke te teorije sploh ne morejo empirično testirati.

Druga točka, s katero se v prispevku tov. Čarnija ne strinjam, je njegovo identificiranje sociologije z metodologijo. Po njegovem mnenju sociologija ni le metoda zgodovine, ampak vseh družbenih disciplin. Take ambicije sociologiji ne morem pripisati, ker je ne izpolnjuje in je tudi ne more. Ne vem, če se psihologi strinjajo s tem, da je sociologija metodologija psihologije. Sodobna sociologija in psihologija sprejemata razne metode iz statistike in celo biologije. Sociologija ni veda nad vsemi ostalimi družboslovnimi vedami.

Tretja točka razhajanja je v naslednjem: Iz prispevka in diskusije je razvidno, da tov. Čarni pojmuje formacijo kot temeljno sociološko kategorijo. Nisem zgodovinar, vendar sem mnenja, da ima ta kategorija za preteklost lahko določeno uporabnost, zelo pa dvomim, da je uporabljiva za razlago sodobnih družb (tako kapitalističnih kot socialističnih). Bistvo formacije je namreč v tem, da je vsaka zgodovinsko kasnejša formacija v vseh pogledih superiorna v odnosu do prejšnje. Iz tega sledi, da je vzhodni blokovski »socializem« v vseh pogledih superioren zapadnemu »kapitalizmu«. Uporabnost kategorije formacija je izredno vprašljiva, v kolikor socializma ne definiramo z blokom ali državnimi mejami.

V dvanajsti številki Naših tem (1968), ki je posvečena blokovskemu socializmu in intervenciji na Čehoslovaškem, so številni avtorji pokazali, da je vzhodni blokovski »socializem« v odnosu do zapadnega »kapitalizma« na številnih nivojih inferioren, ne pa superioren, da na področju življenjskega standarda v naslednjih tridesetih ali štiridesetih letih ni nobenega upanja, da bi blokovski »socializem« dosegel zapadni »kapitalizem«, od tod njegova potreba, da se izolira in zapre vase.

Končno menim, da formacija kot sociološka kategorija ne predstavlja primerne in uspešne analitičnega sredstva za razlago sodobnih družb. Kaže, da je to bolj ideološka kategorija.

dr. Zdravko Milnar:

Zelim povedati nekaj pripomb z vidika razmerij med sociologijo in zgodovino. Treba bi bilo omeniti dejstvo, da družbene znanosti kot vse ostale discipline ne nastajajo po nekem logičnem vnaprej zamišljenem sistemu (tako da bi v teku časa sistematično izpolnjevale posamezne prekate), ampak dejansko nastajajo bolj pragmatično, bolj z vidika potreb, ki se pojavljajo v družbah v določenem času. Verjetno ni niti smiselno iskati niti ne bomo mogli najti nekega logično popolnega sistema, kjer bi vsaka od do sedaj nastalih znanstvenih disciplin našla svoje mesto brez prekrivanja z drugimi discipli-

nam. Če gledamo stvarnost takšno, kakršna je, v njej obstajajo določena prekrivanja med znanstvenimi disciplinami. Zato bomo še dolgo časa imeli takšne razprave, kot je današnja, ker ta razmerja pač niso čista.

Ob tem gre za splošno tendenco, ki je simptomatična tudi glede na nastanek zgodovine in sociologije. Najprej so se pojavljali konkretniji pojmi, konkretniji opisi posameznih konkretnih pojavov; šele postopno se je uveljavljala tendenca bolj abstraktnih konceptualizacij itd.

Mislím, da nam to na neki način pojasnjuje dejansko stanje na področju zgodovine kot predhodnice oz. discipline, ki je nastala dosti prej kot sociologija. S tem ne izključujem dejstva, da so se paralelno z bolj deskriptivnim gradivom (ki lahko služi le kot nujno sredstvo za izgrajevanje določene znanosti) pojavljali tudi razni špekulativni, abstraktni sistemi. Med enim in drugim pa se prebija pot razvoja posameznih znanstvenih disciplin.

Tov. Čarni omenja v svojem referatu, da mora sociologija izhajati samo iz konkretne realnosti. Ali to pomeni samo induktivni pristop in s tem izključujemo deduktivni pristop v graditvi določene znanosti (seveda spet v zvezi s stanjem na področju sociologije in zgodovine danes)? Prof. Zwitter pa je razne sociološke ankete in opise posameznih pojavov označil za mikrosociologijo. S tem se ne bi strinjal, ker mikrosociologijo ne opredeljuje metoda, pač pa predmet in določen nivo obravnavanja pojavov.

Pri deskriptivnem prikazovanju določenih pojavov je treba ločevati, koliko gre pri tem enostavno za stopnjo izgrajenosti discipline in koliko gre za določeno koncepcijo discipline. Pojavlja se določeno protislovje, razlikovati bi bilo zato treba med tistim, kar določena disciplina v danem trenutku dejansko je, in tistim, kar se pojavlja kot intencija. To se mi zdi aktualno v zvezi s referatom tov. Čarnija in tudi diskusijo prof. Zwittera. Če vzamemo namreč eno od razmejitev med sociologijo in zgodovino (R. Lukić), bi se le-ta glasila: zgodovina je splošna »singularizirajoča« znanost, torej znanost, ki sicer pokriva celotno področje družbe, vendar ne posplošuje svojih ugotovitev, temveč ostaja pri posameznostih. Sociologija pa naj bi bila splošna, posplošujoča znanost. Verjetno se zgodovinarji s tem ne bodo strinjali. Pri tem pa postavljam vprašanje, koliko je to strinjanje vprašanje *intencij* in koliko je to vprašanje *dejanskega stanja*? Kakšna je zgodovina do zdaj bila, kakšna je danes in kakšna želi biti? Tendence, odtrgati se od faktografskega prikazovanja vseh mogočih posameznosti in ugotavljati neke splošne zakonitosti, je sicer pozitivna za razvoj neke znanosti, se pa dejansko potem postavlja vprašanje razmejitve. Kolikor gre npr. za problematiko družbene dinamike — ali se potem zgodovina in sociologija povsem poistovetita? Če ima namreč tudi zgodovina tendence k ugotavljanju splošnejših zakonitosti in ne samo k opisovanju konkretnih posameznosti itd.!?

V zvezi s tem bi pritrtil tov. Jerovšku. Ne bi se strinjal, da je sociologija samo nekakšna obča metodologija družbenih ved. Tisto, kar je danes obča metodologija na področju sociološkega raziskovanja, v velikem delu služi tudi vrsti drugih disciplin. V tem pa ne vidim specifičnosti sociološkega pristopa. Iz najnovejšega razvoja na področju metodologije nam je znano, da se naj sodobnejši metodološki postopki v enaki meri pojavljajo na vseh področjih družboslovnega raziskovanja. To ni neki specifikum sociologije. Torej ne bi bilo smiselno govoriti — argumentov pa je še več — da je sociologija samo metodologija družboslovnega raziskovanja.

Nekaj, na kar tovariš Čarni ni opozoril v svojem referatu, ostaja v določenem smislu nesporno, to je, da sociologija vsaj z vidika strukturne analize družbe, z vidika razkrivanja determinacijskih sistemov in z vidika določenih medsebojnih zvez med pojavi v sedanjem času (zlasti z vidika družbene struk-

ture sodobnosti) nesporno obravnava — vsaj del svojega predmeta, če že o vprašanju zakonitosti razvoja nimamo jasne razmejitev.

Opozorim naj samo še na bolj praktični vidik obravnavanega vprašanja. Mislim, da je današnja diskusija zelo potrebna. Danes verjetno ne bomo rešili številnih spornih vprašanj, ki se nakazujejo pred nami. Vendar bi bilo treba razpravo vseeno nadaljevati. V praksi sem že večkrat ugotavljal (nazadnje na svetovnem kongresu za ruralno sociologijo), da tiste discipline, ki se šele v zadnjem času razvijajo, kažejo tendenco po interdisciplinarnem sodelovanju oz. raziskovanju. Takšno interdisciplinarno raziskovanje problemov in določeni pojavov, ki so vedno kompleksni in zadevajo več disciplin, je sicer potrebno. Vendar je treba opozoriti, da ni vsako interdisciplinarno raziskovanje a priori nekaj dobrega. Takšne analize se neredko sprevržejo v neko neprebavljivo gradivo, ki dejansko ne predstavlja koristnega efekta z vidika katerekoli od prizadetih znanosti. Če sem konkreten — tisti, ki pripravijo analizo npr. z vidika ruralne sociologije, zlasti v deželah v razvoju (kjer ta disciplin ni razvita), pogosto vnašajo gradivo, ki je demografskega, geografskega, psihološkega, zgodovinskega značaja itn., pač z motivacijo, da je ta interdisciplinarnost potrebna. Dejansko pa niso uspeli opredeliti svoje specifične vloge v tej kooperaciji. Želel bi poudariti, da je zelo potrebno *sodelovanje med družboslovnimi disciplinami*, vendar *s pogojem in na osnovi razčiščenih vlog posameznih sodelujočih disciplin oz. strokovnjakov s teh področij; sicer se tako sodelovanje lahko sprevrže v nekaj, kar je bolj v škodo kot v korist.*

Mislim, da v našem pedagoškem delu, pri pouku prav tako nismo uveljavili potrebnega sodelovanja, kot je bilo že omenjeno. Pri tem bi izhajal iz tega, da je pouk zasnovan disciplinarno, da pa je stvarnost, s katero ima strokovnjak v praksi opravka — problemska, zelo kompleksna, interdisciplinarna. Tu gre za določeno razhajanje, obenem pa tudi za razliko od sistemov pouka, ki je uveljavljen v nekaterih drugih državah. Pri nas še nismo prišli do tega, da bi dejansko vzpostavili izredno različne kombinacije znanstvenih disciplin pri pouku, tako kot je to v praksi dejansko potrebno. Mislim, da bi bilo treba o tem bolj razmišljati in čimprej omogočiti *bolj sproščeno povezovanje različnih področij* v takšne problemske sklope, ki jih diplomanti dejansko tudi v praksi potrebujejo.

dr. Fran Zwitter:

Zgodovinar, ki se ukvarja s pravno zgodovino, mora poznati pravne pojme; če se ukvarja z ekonomsko zgodovino, mora poznati pojme politične ekonomije itn. Na vprašanje, katere teorije mora poznati (ker so teorije različne), odgovorjam, da bi se vsaka znanost nehala, če bi se postavili na stališče, da so teorije različne. Znanost mora pač znati izbrati tiste teorije, za katere misli, da so dobre.

Ne bi se hotel dotakniti še drugih zanimivih misli tovariša Jerovška; o tezi, da se zgodovina ukvarja s tem, kar je singularizirajoče, poudarjam, da je to stara teza: zgodovina naj ugotavlja samo dejstva, kaka druga znanost pa naj ugotavlja zakone. Mislim, da tako togo razlikovanje stvari ne vodi nikamor.

O problemu splošnega in konkretnega je moje mnenje tako: zgodovina ne proučuje, ampak le suponira tisto splošno, ki ni relativno z ozirom na čas in prostor, z ozirom na razvoj človeške družbe. Naloga zgodovine ni raziskavati obče človeške lastnosti, ampak jih suponirati, študirati pa njihovo relacijo

v prostoru in času. Ni naloga zgodovine govoriti o tem, da je egoizem verjetno ena od splošnih človeških lastnosti brez ozira na čas in prostor. Ni pravilna miselna smer, ki je iz te teoretske predpostavke človeškega egoizma zgradila čisto določen sistem politične ekonomije, klasični liberalizem, ki je pa tipičen samo za čisto konkretno fazo družbenega razvoja. V tem vidite razliko med splošnim in relativnim v družbi. Ni naloga zgodovine raziskovati, da je spolni nagon lastnost človeka brez ozira na čas in prostor. Stvar zgodovine je raziskovati oblike družine npr. in spolnih odnosov, ki so relativni v prostoru in času. Stvar zgodovine tudi ni raziskovati take razlike med ljudmi, kakršne niso pogojene same po sebi po prostoru in času, kakor so določene lastnosti, ki so zvezane s spolom, starostjo itn. Vse, kar je preko tega, kar je relativno v prostoru in času, je predmet zgodovinskih raziskav. Koliko gre pri tem za nižje ali višje stopnje abstrakcije, je seveda odvisno od samega predmeta in v veliki meri od usmerjenosti zgodovinarja. Zgodovinar je tu zame vsakdo, kdor se s temi problemi ukvarja, pa najsi pripada cehu zgodovinarjev ali ne. V tem smislu so tudi družbene formacije in vprašanje zakonitosti njihovega razvoja stvar zgodovinarja. Seveda je res, da se z nekaterimi zelo globokimi in splošnimi teoretskimi pojmi, ki so pa vendar historično relativni (na primer kapitalizem, fevdalizem itd.) ukvarjajo tudi druge discipline; to ni nič hudega in to je treba samo pozdraviti. Na vsak način pa pojmovanje, da naj bi zgodovina samo ugotavljala, kar je singularnega, posameznosti itd., ne vodi nikamor, pripeljalo ne bi do konstituiranja nobene pomembne znanosti. To bi bil nominalizem, ki ne vodi nikamor, do nobene sinteze. Spominja me na debato v francoski znanosti že pred dolgimi desetletji, ko je nekdo v nastopu proti tezi, da v resnici v svetu obstoji samo singularno, samo posamezno, in da so vsi splošni pojmi abstrakcije, opozoril na to, da so tudi v zoologiji samo konkretne živali, vsaka živalska vrsta je pa abstrakcija. Pes kot vrsta ne eksistira, je samo konkreten pes. To pa ni dokaz, da zoologija ni mogoča. Spособnost znanstvenika se pokaže v tem, da ustvarja dobre abstrakcije, ne pa slabih.

Drugega aspekta sociologije to je znanosti o sedanosti, ki se ukvarja z istimi problemi kakor zgodovina za pretekle dobe, ne bi obravnaval. Dovolite mi samo eno kritično pripombo. Zgodovinarjem dostikrat očitajo, deloma upravičeno, da ostajajo preveč pri posameznih empiričnih ugotovitvah, da se ne poglobljajo zadosti. Kolikor morem ta pojav opazovati, imam vtis, da danes pri delu sociologije preti v nekem smislu nevarnost. Mislim na določene strani tako imenovane mikrosociologije, ki se iz Amerike širi tudi k nam. Spominjam se razgovora s francoskim sociologom Gurwitschem pred petnajstimi leti v Ljubljani. Ta je pripovedoval o ameriški maniji anketiranja npr. o tem, da so med ameriški vojniki v Evropi po drugi svetovni vojni naredili anketo, ki je stala mnogo milijonov dolarjev in naj bi ugotovila, ali so ti vojniki zadovoljni v Evropi ali ne. To vprašanje je bilo seveda kombinirano z vsemi mogočimi drugimi vprašanji. Anketo so potem reševali z računskimi stroji itd. Končni rezultat je bil, da bi vojak, ki je imel urejeno rodbinsko življenje in eksistenco v ZDA, želel iti domov, tisti vojak, ki vsega tega ni imel, pa se je v Evropi čisto dobro počutil. Določena mikrosociologija dobro živi, ko se ukvarja z vsemi mogočimi problemi. Ne zagovarjam zgodovinarjev, mislim pa, da bi se zgodovinarji, ki proučujejo devetnajsto stoletje, kjer imajo veliko virov, verjetno uprli, če bi jim kdo postavljali take probleme, ki jih študirajo nekateri mikrosociologi in za to trošijo eventualno tudi velika sredstva. Človek se ob tem vpraša, ali imajo za hierarhijo pomembnosti posameznih problemov občutek, da je življenje kratko in delavec malo in da se je treba zato omejevati na pomembna vprašanja, ne pa se izgubljati v vseh mogočih detajlih, kjer tudi veliko število podrobnih rezultatov na koncu

ne bo privedlo do ničesar pomembnega. Zdi se mi, da je v tem smislu pojmovana sociologija tudi pred nevarnostjo, v katero pride znanstvenik, ki nima kompasa o pomembnosti problemov. Zdi se mi, da je problem sociologije treba reševati v teh dveh smereh: teorija družbenih ved in izkustvena veda o sodobni družbi. Teorijo ima vsaka od družbenih ved. Celo naravoslovne vede, ki so v zvezi s človekom kot naravnim družbenim bitjem, imajo svoje teoretične probleme; verjetno pa predstavniki posameznih ved ne vedo za teoretične probleme drugih. Taka sociologija lahko zelo plodno vpliva na vse družbene vede, tudi če se odreka tistim ambicijam, ki prihajajo do izraza, kadar hočejo sociologi podati po neki shematični obliki kar ves razvoj človeške družbe, in se potem gimnazijci vprašujejo: saj se to vendar učimo že pri zgodovini in zdaj ponavljamo isto še pri sociologiji. Torej ni potrebno neko dupliranje. To so problemi teoretskega poglobljanja in problemi sodobne družbe, ki pa se jih tudi ne da obvladati z nekakšno mikrosociologijo, ampak samo s teoretskim poglobljanjem in smislom za pomembnost ali nepomembnost problemov.

Božidar Debenjak:

Tov. Jerovšek izhaja v svojih pripombah iz polemične poenostavitve, da je *ena sama* sociologija. Temu moram oporekati: mimo diamatske simplifikacije obstojita vsaj dve zoperstavljeni orientaciji sociologije — tu ne govorim o posameznih šolah ali o tej ali oni raziskovalni metodi, temveč o temeljni teoretski zastavitvi. V Zahodni Nemčiji npr. sta ti dve orientaciji prišli tako zelo vsak-sebi, da je komajda še mogoč dialog in da se je sociološki kongres razdelil na dva čisto paralelna kongresa. Obe sociološki orientaciji — empiristična sociologija, frankfurtska orientacija — sta usmerjeni v empirično raziskovanje, samo da frankfurtska šola pri tem izhaja iz globalnega koncepta, ki je nedvomno marksističen. Že iz tega je razvidno, da tista sociologija, ki se ukvarja z občo problematiko, nikakor ni omejena samo na svet, ki ga imenujemo »socialistični tabor«, in na njegove radiacije. Navajam primer, ki ga bolje poznam, že omenjeno frankfurtsko šolo; kritično je usmerjena tako proti diamatskim simplifikacijam kot proti sociološkemu pozitivizmu in se nikakor ne odreka nalogi postaviti sociološko teorijo. Nikakor torej ni, kot polemično poenostavlja tov. Jerovšek, samo »historični materializem kot razrešitev tez dialektičnega materializma« kot edina »obča sociologija« sploh. Ta »histomat« ni niti edina *marksistična* obča sociologija, saj obstaja vsaj še frankfurtska orientacija. Naša diskusija spet načenja vprašanje o značaju »Kapitala«; ta je v podnaslovu označen kot »Kritika politične ekonomije« in ne kot »politična ekonomija«. Ekonomisti na zahodu ga štejejo za sociološko delo in ne pretežno za ekonomsko. Bigo je v »Marxisme et humanisme« (1960) razlikoval v »Kapitalu« elemente »znanosti« in »metafizike«; ker je v »Kapitalu« upoštevana vsa družbena znanost in ker je njegova osnova globoka filozofska analiza, se je patru Bigoju zazdel zmes znanosti in metafizike. Seveda izhaja tu iz tradicionalne pozitivistične opredelitve znanosti, za katero je npr. problem odtujitve problem, ki se znanosti o človeku ne tiče. Take teze so npr. frankfurtski orientaciji tuje.

Bistveno za omenjeno marksistično orientacijo v sociologiji je, da je kritična tako do poznomeščanske kot do neostalinistične apologetike in do obeh tehnokratizmov. Zato je bila vrsto let obsojena na položaj brezdomovinske levice. Brez njenega teoretskega delovanja pa si je težko zamisliti današnjo podobo nove levice. In tu se srečujemo z drugo bistveno značilnostjo diferenciacije v sociologiji: so orientacije, na vzhodu in na zahodu, ki pristajajo na

svet, kot je, in je orientacija, ki na osnovi znanstvenih spoznanj, močno okrepljenih z empirijo, zahteva njegovo revolucioniranje.

dr. Vid Pečjak:

Psihologija je veda, ki še posebno prodira v druge vede. To razodevajo že nazivi njenih poddisciplin, npr. socialna psihologija, pedagoška psihologija, medicinska psihologija, sodna psihologija, etnopsihologija, psiholingvistika itd. Mnoge od teh disciplin posegajo celo v prirodoslovno območje, npr. fiziološka psihologija, zoopsihologija. Praktično skoraj ni človekove dejavnosti, kjer psihologija ne bi imela svojega mesta. To je razumljivo, saj je psihologija ena od ved o človeku.

Podobno (ali pa še bolj) sovпада psihologija z drugimi vedami v pogledu metodologije, ki je včasih enaka kot v empirični sociologiji, včasih enaka kot v biologiji, od koder je merjenje sploh prodrlo v psihologijo.

Podrobneje bom skušal opredeliti odnos med psihologijo in sociologijo, ali bolje, med »posebno« sociologijo in socialno psihologijo, kajti ti disciplini sta most med obema vedama. Prav na teh področjih pa so se pojavljali nesporazumi. Dejansko moram priznati, da psihologi in sociologi proučujejo na teh področjih nadvse podobne probleme s sličnimi zaključki. Lahko se npr. vprašamo, kam spadajo problemi vodenja v malih skupinah, problemi grupne dinamike, javno mnenje — ali v »posebno« sociologijo ali v socialno psihologijo? Vendar ne moremo reči drugega kot to, da je razdelitev bolj ali manj poljubna, približna, vsaj kar se tiče vsebine problemov in raziskovalne metode.

Kaj pa vidik? Ta bi vsekakor moral biti drugačen, kajti psihologija izhaja iz duševnih zakonitosti človeka, medtem ko sociologija iz bolj splošnih družbenih zakonitosti. Psihologija in sociologija imata torej pri proučevanju te problematike drugačno ozadje; od tega je odvisna specifična interpretacija celo istih podatkov. Toliko o stiku med psihologijo in sociologijo.

Enake probleme pa bi našli, če bi govorili o odnosu psihologije do drugih družbenih ved, npr. do pedagogike, kjer imamo spet mnogo nesporazumov ne samo o tematskih mejah, ampak tudi v praktičnem delu.

Do neke mere bi našli podobne interdisciplinarne probleme celo v odnosu psihologije do prirodnih ved, saj se lahko vprašamo, kam spada problematika utrujenosti, ki jo proučujejo tako psihologi kot fiziologi.

Meje so torej zabrisane, mi jih bolj ali manj samovoljno postavimo tam, kjer se nam zdijo najprimernejše, dostikrat celo na osnovi takih dejstev, kot je laboratorijska oprema ali kadrovska zasedba te ali one stroke.

dr. Marjan Britovšek:

Ko poslušam razpravljanje o odnosu zgodovine in sociologije, bi želel opozoriti na nekaj dejstev, ki se jim zelo radi izognemo. Vodiло zgodovinarja pri raziskovanju in razčlenjevanju zgodovinskega dogajanja ne smejo biti aprioristični sklepi, temveč solidna, na virih zgrajena zgodovinska razčlenitev z zaključki. V ospredju zgodovinarjeve kritične raziskave mora biti iskanje historične resnice in njeno vrednotenje. Takšna izhodišča pri raziskovanju bodisi s področja gospodarske bodisi politične zgodovine lahko sociologom pri njihovih posplošitvah mnogo koristijo. Pomembnim teoretikom mednarod-

nega delavskega gibanja je prav temeljito poznavanje in preučevanje zgodovine postalo izhodišče za njihova dela in politično aktivnost. Mnoga izrazita zgodovinska dela Lenina, Trockega, Marxa, Engelsa, Kautskega in drugih kažejo, kako so znali povezovati svoje zgodovinske raziskave z aktualnimi sociološkimi posplošitvami. Vzemimo samo primer Engelsovega dela O nemški kmečki vojni. Delo, kot vemo, je nastalo na osnovi minucioznih predhodnih zgodovinskih arhivskih raziskav cele vrste zgodovinarjev. Engelsova zasluga pa je bila, da je izluščil bistvo razrednih bojev in to dobo približal bralcu s stališča aktualnih političnih bojev evropskega demokratičnega gibanja, ne da bi pri tem »ogrozil« zgodovinsko resnico, kot je to storil stalinizem, ko je nekritično in popačeno kanoniziral zgodovino v Prokrustovo posteljo svojih shem za časa frakcijskih bojev.

Predgovorniki so načeli vrsto vprašanj, ki zadevajo odnos zgodovine in sociologije. Žal moram ugotoviti, da pri mnogih opažam veliko nepoznavanje zgodovine in raznih njenih šol. Zgodovino istovetijo s starimi predstavami iz srednjih šol. Pomen in vloga razrednih bojev v fevdalizmu in meščanskih revolucijah, da o delavskem gibanju iz obdobja prve in druge internationale ne govorimo, ostajajo na površini nejasnih predstav.

Po mojem mnenju kritične zgodovinske raziskave nikakor ne izključujejo sociologije, ampak jo vključujejo oziroma nudijo sociologom solidne temelje za njihova posploševanja.

dr. Vojan Rus:

V nasprotju z govorniki pred menoj menim, da nova sinteza humanističnih ved, ki temelji na njihovi razviti različnosti in samostojnosti, že nastaja, v malem tudi v naši diskusiji.

O tem bi govoril zlasti z vidika odnosa med drugimi humanističnimi vedami in filozofijo. Diskusija odkriva razveseljivo dejstvo, da vsi znanstveniki iz drugih ved predstavljajo tudi filozofe. Ni bilo niti enega govornika, ki ne bi zastavljal izrazitih filozofskih problemov in iskal odgovore nanje. Taka izrazita filozofsko-ontološka vprašanja so odnos najsplošnejšega, posebnega in posameznega, struktura zakonitosti nasploh. Potem slede izrazita filozofsko-metodološka vprašanja, ali so možni popolni logični sistemi kot izhodišče določene znanosti, kakšen je odnos splošnih in posebnih metodologij in podobno.

Da bi bilo naše sodelovanje plodno, bi morala filozofija napraviti še posebne napore. Tu ne gre za bontonsko samokritiko in bontonsko skromnost filozofije do drugih ved. Precejšen del evropske filozofije je namreč že dolgo eden od glavnih krivcev za razcep med filozofijo in drugimi humanističnimi znanostmi, in to je nujno premagati zlasti v teoriji.

V precejšnjem delu evropske filozofije je namreč prišlo do izredno trdih absolutizacij, ki niso bile nikoli tako globoke v posebnih znanostih, do absolutizacij posameznih strani človeka in do razcepa med njimi. To so absolutizacije in razcepi med občim in posameznim, med empiričnim in teoretskim ter bistvenim, do absolutizacij in razcepov med indikativno-deskriptivnim na eni in normativnim na drugi strani. Na tej osnovi menijo, da naj bi bili pravo, etika in logika samo normativne, psihologija in sociologija pa samo deskriptivno-indikativne znanosti. Prav tako so nastale tudi ostre in trde ločitve med zgodovinskim in sistematskim.

Tu seveda ni mogoče dati teoretske rešitve vseh teh odnosov. Naj samo ugotovimo, da so tudi v Jugoslaviji in Sloveniji omenjene absolutne delitve,

ki so jih prinesli iz znanih smeri evropske filozofije, da je to tudi pri nas pripeljalo do odtujitve filozofije in posebnih znanosti in otežilo njihovo sodelovanje z neutemeljenimi tezami, da je samo filozofija najsplošnejša znanost in je zato kraljica nad drugimi, ki obdeluje apriorne in za vse znanosti obvezne predpostavke. To stališče korenini v enostranski, površni in absolutni delitvi med apriori in aposteriori, med teoretskim in empiričnim, med normativno in indikativno sodbo. Take principialne ločitve je zdaj že skrajni čas teoretsko premagati. V vsaki, najbolj enostavni empirični sodbi, ki še ni znanstvena sodba, so vedno abstraktni elementi. Če kdo reče, da je v tem času na tem mestu videl neki človeški pojav, so v tej sodbi že vključeni abstraktni pojmi prostora, časa in pojava. Prav tako je tudi v vsaki normativni sodbi vedno prisotna tudi indikativna, vsaj implicitna trditev, da je oseba, ki to normativno sodbo izreka ter da je ta sodba. Teoretsko so torej omenjene delitve povsem nevzdržne in mislim, da mora filozofija samokritično prerasti te razcepe, ki omejujejo njeno sodelovanje z drugimi znanostmi.

Zelel bi govoriti tudi o odnosu med splošnejšimi in manj splošnimi metodami na področju humanističnih znanosti. Seveda ni samo ene metodologije in enega predmeta humanističnih ved. Nujne so tudi različne posebne metodologije in predmeti posameznih ved. Toda iz teh posebnih metodologij rastejo kot relativno samostojne splošnejše metodologije (predmeti) in obrnjeno.

To lahko pokažemo na primeru zakonitosti družbenih konfliktov. Konflikti družbenih skupin obstajajo od prvotne skupnosti do današnje razvite družbe in tudi socializem verjetno ne bo brez tega. Zato utemeljeno trdimo, da je ta konfliktnost obča družbena zakonitost. Vsaka taka obča zakonitost pa se pojavlja v obliki posebnih zakonov, ki zmeraj, čeprav so nujna oblika občega zakona, s svojo posebnostjo to občost preraščajo. Iz tega sledi, da ima tudi tista posebna veda, ki se peča s posebno zakonitostjo, kreativno vlogo in nalogo, saj je na primer nemogoče z občo trditvijo o konfliktih v človeški družbi pojasniti tiste posebne oblike konfliktov, ki se pojavljajo sedaj in tukaj. Vsak individualni konflikt ima svoje individualno bistvo, ki prerašča bistvo obče konfliktnosti.

Zato je nemogoče, da bi obči logični sistemi in spoznanja občih socioloških, psiholoških ali filozofskih zakonitosti že pojasnila drugim vedam njihove posebne zakonitosti, četudi se pojavljajo omenjeni obči zakoni v teh posebnih področjih. Druge humanistične vede morajo biti kreativne, četudi je resnična in je v njihovem predmetu prisotna obča filozofska, sociološka ali psihološka zakonitost, saj morajo odkrivati individualno bistvo svojega posebnega predmeta.

Na drugi strani pa velja, da se obče vedno pojavlja tudi v posameznem, da sploh ni posamezno povsem izolirano od občega. Spoznanja o občem niso nikoli logični sistem, ki bi bil dokazan že pred odkritjem posameznih dejstev in posebnih teorij, ampak so na začetku samo sistem hipotez, ki so le delno dokazane in so zato nujno le heuristika, ne pa zakoni, iz katerih bi lahko apodiktično deducirali posebne zakone in posamezne pojave. Če rečem, da obstaja obča konfliktnost, lahko na osnovi zgodovinskega izkustva trdim, da je to zgodovinsko utemeljena obča hipoteza. Tezo o konfliktnosti mora poznati vsak, kdor hoče na svojem posebnem sociološkem področju doseči optimalne rezultate. Toda ta hipoteza mu lahko samo pomaga, nič več in nič manj, nikoli pa ni najvišja premisa, ki bo že sama odkrila vse posamezne hipoteze, zakone in pojave.

Isto velja za odnos filozofije do drugih posebnih, ožjih in širših humanističnih ved. Izhajajoč iz teoretskih principov, ki sem jih omenil, menim, da smo filozofi lahko samo sodelavci drugih znanosti. Sodelavci v tem smislu, da

jim lahko nudimo nekatere obče hipoteze, toda z njimi ne garantiramo in ne pretendiramo na neposredno odkritje bistva posebnega in posameznega pojava; to lahko naredijo le posebne vede same. Smo torej lahko samo pomočniki.

In obrnjen: filozofom je potrebna pomoč drugih znanosti, saj se obče v posebnem razvija in dobiva vedno nove oblike. Na primer človekova ustvarjalnost ko najsplošnejše človekovo bistvo ima v vsaki zgodovinski dobi nove oblike. Brez odkritij zgodovine, psihologije in sociologije o teh posebnih oblikah ustvarjalnosti se tudi obča filozofska teorija o človeku ne more razviti, saj mora filozofija pokazati svoje obče tudi v njegovih najsplošnejših posebnih oblikah, sicer ni teorija.

V teh dejstvih so zaobjeti objektivni temelji za povsem drugačen odnos filozofije in drugih ved, kot je danes pri nas v navadi. Enotnost v različnosti filozofije in posebnih ved ni akademska fraza, ampak je zasnovana v sami stvari, samem objektu.

Menim, da je neutemeljen predsodek, po katerem so vse filozofske vede najsplošnejše in da so samo ene v tem smislu ustvarjalne do drugih ved. Etika in estetika na primer sta in ostaneta tipični filozofski vedi (čeprav bosta v prihodnosti postali še bolj samostojni). Sta pa manj obči vedi kot obča sociologija in obča psihologija. Zato dobimo in tudi bomo dobivali iz sociologije in psihologije nekatere hipoteze za etiko in estetiko, ki so bolj splošne kot etične in estetske zakonitosti. Zato sta psihologija in sociologija sodelavki, ki dajeta tudi obče hipoteze etiki in estetiki. Menim pa, da je filozofska antropologija zaradi svojega predmeta (ne ker je bolj ali manj razvita) bolj splošna kot sociologija in psihologija, saj mora obdelati človekovo bistvo v celoti.

Se danes vladata dve enostranski frazi glede odnosov humanističnih ved. Ena je, da so povsem ločene, druga pa je »dialeksična« fraza o prepletanju teh ved, ki gre skoraj do njihovega stapljanja. Ne vidim utemeljenosti samostojnosti vsake humanistične vede, njene posebne metode in posebnega predmeta v tem, da bi bil njen predmet popolnoma izločen iz področij drugih ved. Samostojnost vsake posamezne humanistične vede je, da se objektivne zakonitosti, ki prihajajo s področij drugih ved, v njenem področju tako prepletajo, da s tem nastajajo nove objektivne kvalitete, ki so najneposrednejši predmet tiste vede. Zaradi tega je vsaka humanistična veda v odnosu do drugih ved dostavitelj faktološkega materiala in hipotez, sama za sebe pa ima svoj predmet, ki ga določajo njegove objektivne kvalitete. Če je etika po svoji definiciji zavestno in zamišljajsko oblikovanje človeških odnosov, potem sta za etiko splošnejša veda tako psihologija (ker gre za *zavestno-zamišljajske* odnose) kot tudi sociologija (saj gre za *družbene* odnose); obe dajeta obče hipoteze in materiale etiki. Ker pa zavestni človeški odnosi (za razliko od stihijskih in od nasilno-državnih) zares obstojajo, sodim, da ima objektivno področje etike svoje posebne kvalitete in zato ima etika kot znanost poseben predmet in metodo. Te izhajajo iz dejstva, da iz področij drugih ved prihajajo v etično posebni psihični in socialni materiali, ki ustvarjajo v medsebojnem delovanju tisto novo kvaliteto, ki jo imenujemo objektivni moralni pojav. V teh samostojnih kvalitetah, ki nastajajo iz drugih kvalitet, vidim možnost relativno točne ločitve kot tudi povezanosti ene humanistične vede z vsemi drugimi. Te ločitve in povezave so zelo različne. Včasih so to odnosi ved, ki so druga poleg druge kot posebne, včasih te posebne vede horizontalno sekajo bolj splošni predmeti in vede, na primer obča sociologija posebne sociologije, etiko (kot sociologija etike), gnoseologijo (kot sociologija spoznanja) itd.

V najavljeni temi naše današnje diskusije je tudi vprašanje o teoretskih osnovah *vloge* humanističnih ved. Mislim, da je ta podtema danes ostala pre-

več v ozadju. Glede te vloge smo na pomembnem razpotju po vsem svetu, ne samo pri nas v Jugoslaviji, ampak tudi na zahodu in na vzhodu.

V našem razdobju izraziti absolutistični družbeni sistemi razpadajo. Ti sistemi so od posameznih znanosti zahtevali služabniško podrejenost in apologetsko slavljenje.

Zdaj pa prihaja druga nevarnost za humanistične vede, ki je bila že mimoregde omenjena. Vladajoče monopolistične sile — mislim na monopole kakršnekoli moči — poskušajo danes humanistične vede uporabljati na drug način. Ker postaja svet bolj dinamičen in ker nad njim ni možno več vladati absolutistično-statično, oblastniki dopuščajo in včasih spodbujajo, da humanistične vede zbirajo dejstva na objektivni način in da ta resnična dejstva dajejo vladajočim, da bi le-ti svoje manipulistične namere laže izvajali. Od humanističnih ved ne zahtevajo vedno, da lažejo ljudstvu in da olepšujejo stvarnost, ampak da so »koristne« ne kot sluge, ampak kot servisi vladajočih. Vladajoči namreč rabijo točne podatke, da bi čim bolj učinkovito manevrirali.

Če posebne, »empirične«, humanistične vede ne mislijo kritično o tistih svojih predpostavkah, na osnovi katerih zbirajo dejstva, se lahko znajdejo na pozicijah obstoječega tudi nehote, tudi pri navajanju delno resničnih, toda absolutiziranih podatkov. Saj lahko najdemo relativno resnična dejstva za potrditev vsake od dveh nasprotnih tez. Na primer, najdemo lahko empirične dokaze tako za trditev, da so konflikti kot za trditev, da je sodelovanje v Jugoslaviji, ali za to, da so ljudje za vladu ali proti njej. Saj je dialektična resnica človeka, da je lahko istočasno za sodelovanje in nagnjen h konfliktom, da so ljudje v nekem smislu za vladu in v drugem proti njej. Vsako tezo je lahko »dokazati«, če hočemo, zlasti, če je nekritična in ohlapna predpostavka.

Če sami ne mislimo kritično o svojih predpostavkah empiričnih raziskav, se lahko vsi nehote pojavimo v vlogi servisov, ki menijo, da se samostojno ukvarjajo z resnico, v bistvu pa služijo trenutnim razmeram.

Pri kritičnem razmišljanju o naših raziskovalnih predpostavkah pa nam lahko dosti pomagajo druge vede, saj smo ugotovili, da drug drugemu dajemo predpostavke-hipoteze.

dr. Janez Jerovšek:

Imam vprašanje: rekli ste, da so bile skupine v konfliktu skozi vso zgodovino. To je obča zakonitost. V vsaki konkretni zgodovinski situaciji bivajo skupine v specifičnem kontekstu, ki poraja različne konflikte. Hočem vprašati tole: če se neki pojav ponavlja, ali lahko rečemo, da je zakonitost? Ali ni to samo enostavno dejstvo.

dr. Vojan Rus:

Vprašanja Jerovška, usmerjena na moj račun, so utemeljena, in dokazujejo, da tudi tovariši sociologi lahko sodelujejo v razvijanju filozofije.

Strinjam se, da je vprašanje, kako pojmovati zakon v najsplošnejšem smislu, nerešeno. Evropska filozofija je problematiko zakonitosti sorazmerno siromašno obdelala, zato je spet eden od grešnikov za težave v odnosih med znanostmi in med »teoretskimi« in »empiričnimi« deli posameznih znanosti.

Zato je na primer prišlo do znanih razcepov na znanstvenike deterministe in indeterministe. Oboji so pojmovali zakon napak in metafizično kot tisto

obče, ki velja povsod enako in ki je ponavljanje popolnoma istih in istovrstnih situacij.

Mislím pa, da bi bil točnejši drugačen pojem zakona, ki sploh izključuje možnost vrste popolnoma istih situacij in popolno veljavnost kateregakoli zakona za pripadajoče mu posameznosti; to drugačno pojmovanje zakona meni, da ga sestavlja pojavljanje samo bistveno enakih odnosov (ne pa absolutno enakih odnosov) med vzroki in posledicami. Kakor hitro pa uvidim, da zakon vključuje večkratno pojavljanje bistveno enakih — ne absolutno istih — vzrokov in posledic, lahko v tak pojem zakonitosti vključim tisto, kar je tovariš Jerovšek menil z izrazom o »ponavljanju vzorcev«. V okviru dialektičnega pojmovanje zakona ponavljanje vzorcev ni zakonitost, ki bi lahko sama odkrila kakršnokoli individualno situacijo. Vzorec-zakon lahko pri odkrivanju individualne situacije samo hipotetično pomaga.

Če ugotovim zakonitost, da se v evropski družbi pojavljajo konflikti v zvezi z veliko delitvijo družbenega dela in z oblikovanjem posebnih družbenih skupin, potem lahko pri vsaki tako razčlenjeni družbeni skupnosti predpostavim, da so tudi v njej konflikti in nič drugega. Tak miselni vzorec ali zakon je sicer pomemben metodološki pristop k novemu družbenemu pojavu, vendar pa ostane samo hipoteza. Kakšni so ti konflikti v neznani skupnosti, odkrije seveda lahko šele posebna znanstvena analiza, ne pa ustrezni najsplošnejši zakon-hipoteza. Da več ne bi bilo nesporazumov o zakonih, bi se morali torej domeniti, da bi obči zakoni imeli veliko manjše pretenzije kot doslej, saj je treba končati z iluzijo, da zakoni lahko vse pojasnijo. Njihova edino upravičena pretenzija je, da so nujni pomočniki, nujne hipoteze pri odkrivanju individualnih pojavov, saj smo gotovi, da ima vsako obče v svoji konkretni situaciji tako individualno obliko, pri katere odkrivanju se ne morem zadovoljiti s tolažbo, da je ta individualnost »odstopanje« od občega zakona in samo majhen »popravek« v naših spoznanjih o njem. Potreben je poseben ustvarjalni napor, da bi to individualno obliko občega odkrili, na primer, kako se obči zakoni kapitalizma manifestirajo v predvojni slovenski družbi, kako v imperialni matici Angliji, kako v koloniji Indiji. Te posebne raziskovalne napore glede posebnih oblik razredne borbe v posameznih deželah ne more zamenjati nobena še tako točna obča ugotovitev o obstoju razredne borbe v kapitalistični družbi.

Moral bi podati cel sistem pojmov o vzročnosti, večvzročnosti in večposledičnosti, o zakonu, o nujnosti in neizbežnosti, o kausalnem nizu in začetnih pogojih, če bi hotel ilustrirati novo pojmovanje zakona, ki se razlikuje od metafizičnega pojma zakona.

Govorniki pred menoj imajo tudi prav, ko trdijo, da bi bilo nujno še bolj razjasniti tezo o servisni vlogi sodobnih humanističnih in družbenih ved. Strinjam se, da ni nobene neizbežnosti, da bi se mikrosociologija ali aplikativna psihologija ali pedagogika ali katerakoli podobnih ved znašla samo v vlogi servisa vladajoče skupine. Točna je ugotovitev tovariša Mlinarja, da v raznih deželah nastajajo manjše ali večje razpoke v strukturah družbene moči. In če se večajo razpoke v teh monopolističnih zgradbah, v njih lahko najdejo tudi humanistične vede več svobode in odgovornosti.

Da bi pa to večjo svobodo in ustvarjalnost uresničile, je nujni teoretični pogoj, da so bolj kritične glede svojih predpostavk in da razmišljajo, kot je rekel prof. Zwitter, o celoti človeških problemov. Nujno je, da imata mikrosociologija in mikropsihologija celoto problemov pred očmi, da mislijo kritično o predpostavkah, ki prihajajo bodisi iz drugih ved bodisi z naročilom raziskave. Verjetno dosti »empiričnih« raziskovalcev nekritično porablja take predpostavke, ki koristijo trenutnim razmeram, ne z željo, da bi mu delali usluge, ampak zato, ker o predpostavkah ne razmišljajo zadosti. V mnogih

manjših »empiričnih« raziskavah so vključene nezavestne in enostranske predpostavke, da je dobra tista družba, v kateri ni konfliktov in v kateri je posameznik čim bolj prilagodljiv. Te predpostavke so pa seveda močno vprašljive. Ali niso konflikti v vsaki družbi nujni; ali ni dobro tako razlikovanje posameznika od družbene povprečnosti, ki žene družbo naprej? Gre torej za to, da ne zapadamo raznim enostranskim solidarnostnim teorijam, teorijam prilagajanja in podobno.

Ne razpravljam torej o moralnih dispozicijah sodobnih raziskovalcev, ampak o teoretskih vzrokih, ki lahko povzročijo, da filozofi, sociologi, psihologi, pedagogi in drugi zaidejo nehote v položaj servisa.

mgr. Slavko Podmenik:

Vključujem se v razpravo o »zakonitosti«, o »socialnem sistemu« in o možnosti, da »znanost postane servis za manipulacije«.

Znano je, da v znanosti ne moremo omejiti »zakonitosti« samo na vzročno-posledično zvezo, temveč je treba upoštevati celoto vrst in nivojev (horizontalnih in vertikalnih) zvez. Sicer je nujno, da zaidemo v pozitivistično zanikanje zakonitosti in teorije.

Dober primer je tudi problem, ki ga je načel dr. Jerovšek, to je problem trajnosti skupin v socialnem sistemu. Ne moremo dovolj zanesljivo ugotavljati homogenosti in trajnosti določene skupine, če se omejimo samo na en ali drug nivo ali na vrsto povezave (odnosa) med ljudmi. Čvrstost, trajnost in s tem nujnost določenih zvez, ki lahko pomeni določeno »zakonitost«, se tudi v sociologiji — kot v vseh drugih znanostih — kaže tudi tako, da moramo razlikovati vrste in nivoje skupin glede razmerja med sestavinami (deli), deli in celoto, drugimi celotami in njihovimi deli. Zato moramo razlikovati: skupek, množico, agregat, skupino (razred, sloj), družbeni sistem oz. ureditev, človeški rod in vrsto... Med tem ko »skupek« lahko pomeni tudi čisto slučajno, nepovezano število različnih in enakih pojavov, »množica« že pomeni začasno povezavo zaradi določene skupne lastnosti, »agregat« pa je že bolj čvrsta združitev zaradi določenih zunanjih vplivov. Med trajnimi skupinami, ki skupaj tvorijo »socialni sistem«, pa moramo razlikovati »razrede«, »sloje« in druge skupine glede tega, katere temeljne vrste pogojev življenja in dela, bistvene aktivnosti človeka, potrebe, interesi, sposobnosti in nazoni so (in koliko so) enotni, homogeni ali različni, heterogeni ali celo nasprotni, ali pa gre za razlike in enotnost v določenih nebitvenih, vendar nujnih lastnostih. Vse nujne sestavine in odnosi (zveze) med skupinami na osnovi zgodovinsko ustvarjenih pogojev dela in z določeno celoto organiziranih oblik zavestnega upravljanja tvorijo še višjo celoto — sistem (ureditev); ta sistem pa je spet podsistem v razmerju z razvojem (zgodovino) celega rodu-človeštva (ki pa je biološka vrsta v razmerju do celega biološkega razreda sesalcev, itd.). Zato menim, da tudi empirična sociologija mora upoštevati teorijo in njene metode, če hoče dovolj celovito interpretirati svoje podatke in omogočiti njihovo uspešno in ne samo enostransko uporabo.

Zdaj lahko neposredno navežemo na razpravo dr. Mlinarja o tem, da lahko tudi podatki raziskovalnega dela postanejo »servis za manipuliranje«. To se lahko dogaja tem bolj, čim manj je raziskovanje teoretično osmišljeno in čim manj je interpretacija podatkov teoretično domišljena. Zato je tudi s teorijo mogoče tem bolj manipulirati oz. špekulirati, čim bolj je to teoretiziranje brez empiričnih izhodišč in utemeljitev.

Tako npr. iz enakih podatkov, ki jih različni raziskovalci ugotavljajo o distribuciji »politične moči«, (da je le-ta porazdeljena v prid vodilnim strokovnim skupinam) izvajajo popolnoma nasprotno sklepe: da s sistemom samoupravljanja ni mogoče dosegati zadostne učinkovitosti in je treba odločanje o bistvenih zadevah omogočiti najožji skupini strokovnega vodstva na čelu z direktorjem; ali da je možno in nujno izpopolniti samoupravni sistem s popolnejšo razčlenitvijo odločanja in odgovornosti. Pri tem pa ne moremo ugotoviti zadostne celote pogojev, dejavnikov in pravih vzrokov (tj. zakonitosti), če se omejimo samo na funkcijo »odločanja« ali upoštevamo samo še »informiranost« in še nekaj drugih dejavnikov »politične moči«. Treba bo ugotavljati tudi druge dejavnike in njihove zveze (npr. obseg in način oz. značaj dogovarjanja in vplivanja v ožjih, tudi neformalnih skupinah in osebnih zvezah, vlogo političnih organizacij, strokovnih služb itd.) in zveze s temeljnimi pogoji (značajem in delitvijo dela, potrebami, interesi itd.). Vse to pa se ne more ugotavljati samo preko izjav v anketah, temveč predvsem z opazovanji dejanj, obnašanja v določenem načinu prilaščanja in delitve dobrin in v delu samem. Samo če zajamemo zadostno celoto podatkov, lahko dovolj celovito razlagamo strukture in zveze, to pa je spet odvisno od teoretične orientacije, ki usmerja raziskavo. Samo tako potem ne bo mogoče tako lahkotno manipulirati s podatki. Politična praksa pogosto kaže, kako za manipuliranje služijo predvsem nedodelani in teoretično nedomišljeni podatki. Nasprotno pa lahko dovolj celoviti podatki ob uporabi zadostne celote znanstvenih — tudi teoretičnih — metod z interdisciplinarnim povezovanjem in omišljanju celote najbolj omogočajo, da se znanstveni delavci samostojno uveljavljajo v soodločanju o rešitvah družbenih problemov. Sicer pa tudi sami omogočajo manipuliranje v korist vnaprej »določenim« predpostavkam. Menim, da je to v direktni zvezi s problemom, ali so in kaj so »zakonitosti« v družbenem razvoju: tudi zanikanje ali poenostavljanje zakonitosti in teorije je lahko vrsta oz. sredstvo manipulacije.

Rudi Rizman:

Vključil bi se v sedanjo polemiko, ki je izraz nasprotja med »željeno« in »opredeljeno« sociologijo, pri čemer si pod prvo predstavljam prizadevanje za neko idealno sociologijo, ki bi s svojo občo naravnostjo hkrati zadostila vsem posameznim socialnim pojavnostim, in pod drugo sociologijo (nekateri jo imenujejo tudi mikrosociologijo), ki ostaja na nivoju deskripcije in partikularnih pojavov v družbi brez temeljnejše refleksije.

Eni in drugi danes nastopajo z dokaj neprepričljivimi argumenti, ki so v bistvu funkcija ene in iste krize, v kateri se danes nahaja sociologija. Srečujemo se tedaj s sociologijo, ki znotraj tradicionalnih opredelitev išče sodobne odgovore in vprašanja na probleme moderne družbe in njenih protislovij ter zaradi tega vedno prihaja do spoznanja o svojih nemožnostih in teoretični samoblokadi.

Tako kot se ne morem zadovoljiti, da bi sociologija ali katerakoli od družboslovnih disciplin nosila s seboj kriterij izbire tistih danih variant, ki so »dobre«, tako sem skeptičen tudi do tega, da bi sociologija temeljila samo na tistem, kar je v določenem času možno. Ali še manj, da bi se zadovoljila le s pavšalno ali kategorično oceno, češ da spoznavanje zakonitosti družbenih procesov ni možno. To je lahko sicer realna dimenzija družboslovca, ki pa tudi sama izgubi realno osnovo, če ne ohranja ustvarjalnega tveganja v odnosu do nemožnega. Tisto, kar bo šele jutri realno in možno je prav tako znotraj

družboslovnega preučevanja. Eno izmed osnovnih prednosti sociologa ali politologa vidim v tem, da teoretično uresničuje nemogoče in s tem širi delovni prostor (tudi) znanstvene metodologije in socialnih vsebin.

Pri »opredeljeni« sociologiji posebej pogrešam utemeljitev njenih lastnih predpostavk. Morda je pristajanje na obstoječi družbeni model in ekonomsko rešitev najustreznejša pot. Vendar potem moramo dobiti odgovor, ki bo zadovoljivo pojasnil tako opredelitev. Ne pozivam na novo revolucijo v družbenih znanostih, govorim le o odsotnosti teoretične osnove, ki bi dokazala, da je »opredeljena« sociologija sama sebi zadostna.

Ne moti me, če družboslovci na različnih področjih različno odgovarjamo na iste ali podobne dileme. Popolnoma adekvatno je, da različni svet predpostavlja različne odgovore. Končni cilj našega razgovora je pravzaprav v tem, da se te razlike, različni odgovori, razvijajo, evidentirajo in soočajo ter da se šele na tej osnovi ugotavlja delovna enotnost, ki je v interesu družboslovnih disciplin in posameznikov. Nostalgije po pretirani enotnosti nas morajo spomniti, da smo nekoč že imeli enotni ali bolj rečeno uniformni nazor z legalno možnostjo spreminjanja sveta, ki pa se je izkazal kot neustrezen in nefunkcionalen.

dr. Zdravko Mlinar:

Mislím, da se pojavlja v principu več nejasnosti glede problema razmejitve med družboslovnimi disciplinami. Še prej pa gre sploh za razmejitev med viri, gradivom in tistim, kar dejansko predstavlja znanost. Pogosto je tisto, kar se tretira za znanost, dejansko samo gradivo itd. To bi bilo treba upoštevati. Recimo, ko Rizman govori o mikrosociologiji, v tem primeru gre za razne ankete itd., in ne za mikrosociologijo. Ne vem, kaj vam ta pojem pomeni? Tudi prof. Zwitter je prej dejal, da dostikrat ne gre za nobeno sociologijo, ampak dejansko za gradivo. Sicer pa tudi bolj za vprašanje sposobnosti, zmožnosti in stopnjo razvoja znanosti kot pa za vprašanje različne interpretacije, različnih intencij itn.! Mislím, da gre največkrat predvsem za problem stopnje razvoja znanosti, ki na določenem področju omogoča, ali pa še ne, določena teoretična posploševanja, induktivno na osnovi določenih podatkov itn. Vidím problem, ki se je pojavil tudi v zvezi s tako imenovano »middle range theory«. Mislím, da tipično nakazuje krizo, ki je nastala v tem stoletju na sociološkem področju ob poskusih, da bi spekulativne sisteme povezali z možnostmi, ki jih uvaja in nudi moderna metodologija na osnovi elektronskih strojev in vseh sodobnih postopkov obdelave podatkov.

Na drugi strani bi želel opozoriti na vprašanje o odnosu med psihologijo in sociologijo. Tu imamo nivo individuuma, človeka in imamo socialne sisteme, skupine itn. Tudi s tega vidika se stvari pogosto mešajo. Sociologija primarno nastopa z vidika determinacijskih sistemov, ki se pojavljajo — ne z vidika posameznika in ne kot seštevke karakteristik posameznikov. Raziskave pa pri nas delajo največkrat ravno to. Če izberemo po različnih statističnih postopkih, na osnovi slučajnega vzorčenja, posameznike iz različnih socialnih okolij in jih sestavljamo skupaj, s tem tvorimo neke skupke, neke aglomerate, ki ne predstavljajo nekih realnih socialnih sistemov, ampak gre dejansko za seštevke posameznikov. V sociološkem smislu ne odkrivamo tistega, kar bi morala sociologija odkrivati kot socialni determinizem. Na tem nivoju dejansko ostajamo še bolj na nivoju ugotavljanja, v kolikšni meri različne karakteristike posameznikov determinirajo določeno obnašanje, ne pa karakteristike sistemov. V tem smislu so številna raziskovanja lažno sociološka, dejansko

bolj ostajajo na nivoju psihologije kot sociologije. Torej bolj upoštevajo celo karakteristike posameznikov, niso pa še sposobne ali si še niso postavile za cilj, da bi razkrile različne skupinske determinizme, kjer bi skupina nastopala kot enota opazovanja, enota analize itd. in bi obravnavale kolektive kot množični pojav.

Zdi se mi nekoliko problematično govoriti o dveh sociologijah, kar je omenjal tovariš Debenjak, — če se pojavljajo različne teorije. Ali bomo potem govorili tudi o dveh biologijah itn.? Verjetno se je opiral na povojno delitev na dve ločeni sociologiji, na buržoazno in marksistično. Toda, naj je mislil na karkoli že, pa se mi vendar zdi sporno deliti znanosti že na osnovi tega, ker se pojavljajo različne orientacije in interpretiranja določenega stanja. Različne interpretacije, različne teorije še niso razlog, da bi govorili o različnih znanostih.

Tovariš Jerman je govoril o humanistiki, znanosti o človeku itn. Mislim, da sociologi ne bi mogli popolnoma sprejeti oz. postaviti vse v en koš; saj je le drugo, govoriti o »humanistiki«, ali o različnih izsekih vitalnosti človeškega bitja itn. kot pa o predmetu sociologije. Ne vem, če bi lahko sociologi brez zadržkov prevzeli tako terminologijo oz. se vključili v tako nakazano tematiko.

dr. Janez Jerovšek:

Rad bi odgovoril na vprašanje tovariša Rizmana. Ali ne gre v obeh primerih za manipulacijo, bodisi ko politik manipulira brez podatkov, ali če manipulira na osnovi podatkov, raziskav in podobnega.

Čimbolj je družba zapletena, tem bolj nujno potrebuje neke centre za koordinacijo. Zato sem mnenja, da bo vedno nekdo zasedel položaj, ki mu bo dal funkcijo koordiniranja, v nekem smislu tudi »manipuliranja«. To se pravi, da bo »manipuliranje« ostalo. Vendar mislim, da na osnovi analiz in podatkov manipuliranje znatno bolj ustreza moderni družbi kot pa »manipuliranje« in koordiniranje na osnovi intuicije in vrednot, ki niso realizirane.

Rudi Rizman:

V tej zvezi se mi zastavlja cela vrsta dvomov in vprašanj. Predvsem je pojem manipuliranja preveč enoznačen. Če ga postavimo v povsem konkreten socialni prostor, šele lahko vidimo, kakšna je njegova vrednostna funkcija. Še vedno ne vidim kvalitetnega premika, ki naj bi bil v tem, da je v preteklosti določeval smer družbenega razvoja birokrat oziroma politični vladar, medtem ko naj bi bila sedaj manipulacija prepuščena strokovnjakom, ki za razliko od preteklih improvizacij manipulirajo z ljudmi na podlagi znanstveno verificiranih resnic. V tem premiku gre le za razliko med manj ali bolj prosvetljenim manipuliranjem, medtem ko ostaja vsebina še naprej manipulantska. Dejstvo, da danes odločajo o družbenih odločitvah (v večjem ali manjšem obsegu) strokovnjaki, zahteva odgovor na vprašanje: prvič, ali je dejansko družba na sedanji stopnji demokratičnega razvoja že omogočila oziroma zagotovila strokovni vpliv na spreminjanje družbenih relacij, in drugič, ali je strokovnjak lahko apriori odrešen suma oziroma nevarnosti avtokratičnega manipuliranja nad družbo in njenimi sestavnimi deli?

Pojem manipuliranja označuje vse takšne individualne in kolektivne odnose, v katere morajo posamezniki vstopati zaradi subjektivnih volja in

interesov vladarjev, vladajočih skupin ali kakšnih drugih avtoritativnih centrov. Marksizem je prevzel iz utopičnega socializma vizijo cilja, ko se bo upravljanje ljudi nad ljudmi preneslo na nivo odločanja ljudi nad stvarmi. Danes smo tako priče še vedno klasični represivni situaciji, kot tudi novi kvaliteti represije, ki jo v obdobju znanstvene in tehnične revolucije opredeljuje vladavina stvari nad ljudmi. Mislim, da bi bilo potrebno temeljito premisliti dejstvo, da se je stara utopija človekove svobode uresničila na tak način diktata stvari nad človeškimi voljami in usodami.

dr. Vojan Rus:

Strinjam se s tovarišem Jerovškom, da se je pri empiričnih socioloških in psiholoških raziskavah možno izogniti nevarnosti, da bi služile oblastniški manipulaciji.

Zdi se mi pa, da ni zadosti poudarjeno, kako je, da bi se temu izognili, nujno paziti na teoretske predpostavke raziskave (kar je omenil že tovariš Podmenik). Poglejmo že zastavljanje vprašanj za anketo. Če zastavimo vprašanje: ali so nekateri ljudje v Jugoslaviji za vpletanje države, in vprašanje, ali so nekateri ljudje v Jugoslaviji proti vpletanju države — bomo gotovo našli podatke, od katerih eni potrjujejo eno vprašanje, drugi pa nasprotno vprašanje. Če pa bomo ti dve vprašanji postavili mnogo preciznejše (na primer zaradi česa so ljudje za ali proti), je jasno, da bomo dobili relativno enoznačne odgovore na obe vprašanji in da ti odgovori ne bodo v nelogičnem protislovju. To prav dokazuje, kako pomembno je kritično raziskovati predpostavke raznih »empiričnih« študij.

dr. Zdravko Mlinar:

Tovariš Rizman je prej govoril o tem, da se sociologija pri nas predvsem pojavlja kot servis, da pristaja na dano, ne presega okvirov danosti in s tem via facti ali zavestno postaja sluga, se na neki način udinja, je služabnik sistema itd.

Mislim, da je bistvena razlika, če gledamo na empirično sociologijo pri nas ali pa v kakšni zahodni državi. Če gre za vprašanje — koliko družbene znanosti služijo določenemu političnemu usmerjanju kot osnova za politično odločanje — je za naše razmere bistveno to, da smo imeli izredno poudarjen normativno programatski vidik, prav z vidika dolgoročnejših programov spreminjanja družbe. Vsa ta normativna programatska sfera pa je bila relativno povsem samostojna, ne oziraje se dosti na dejansko stanje. Res smo lahko zelo kritični (z vidika znanstvene vrednosti) do številnih rezultatov empiričnih raziskav itn. Ti različni podatki lahko nimajo nikakršne znanstvene vrednosti.

Če pa pogledamo na to z vidika vloge v danem političnem sistemu, mislim, da gre ta vloga bolj v smeri razkrivanja konformizma v političnem odločanju; da torej bolj razbija atmosfero avtokratičnega odločanja, ki ni vezano na nobeno bazo (ki bi mu služila za osnovo tega odločanja). Torej je bolj razkrivanje, bolj kritika kot pa kakršenkoli sluga režima, sistema itn. Ravno zaradi specifičnih razmer, v katerih se naša družba nahaja, zaradi razmer stalnega eksperimentiranja, zaradi vseh programov, ki se pojavljajo neodvisno od realnega dogajanja, zaradi dominacije normativizma itn., tudi empirična sociologija, takšna, kakršna je, lahko prispeva k učinkovitejšemu usmerjanju družbenega razvoja pri nas.

Skrbno spremljam dosedANJI potek kolokvija. Ob vsem tem pa se mi zastavlja sledeče vprašanje: Res je, da se umetnost ne more od vseh dogajanj izolirati, odprto pa je vprašanje, kaj daje umetnosti kvaliteto. Zanima me, kdaj in zakaj je mogoče imeti kvalitetno umetnost, polno, izrazno in sugestivno, kdaj pa ne. Govorim zato, ker zgodovinarji v svojih delih vse premalo namenajo prostora prav umetnosti. Vprašanje je tudi, ali je sploh smotrno in možno ob tako širokem krogu udeležencev pričakovati odgovore na taka vprašanja.

mgr. Igor Pleško:

Znanstveno in predvsem filozofsko razreševanje umetnostne problematike je v jugoslovanskem prostoru izredno šibko, zlasti še na Slovenskem. To pojasnjujejo vsi dosedANJI kolokviji, simpoziji itd. Pred nami je torej konkretna možnost, da bi v najbližji prihodnosti predvideli simpozij ali kolokvij o filozofskih pogledih na umetnost. Mislim, da je za to skrajni čas. Med drugim vidim argument za to tudi v izjavi dr. Sumija, umetnostnega zgodovinarja, ki dobro pozna slovensko preteklost, naše sedanje okoliščine in potrebe po znanstveno ekvivalentni obravnavi pretekle in sedanje umetnosti in umetnosti sploh. Doumeti je treba, da se je dejansko težko z umetniško problematiko vklopiti v strokovne razprave ved, ki so za umetnost mejne, obrobne, vendar pa ne povsem bistvene za konstituiranje umetnosti same.

Moja druga misel zadeva *vprašanje manipuliranja*, ki ga je predstavil kolokvij kot odpravljivo ali pa nujno zlo današnjega časa. V mislih imam mednarodni filozofski kongres na Dunaju leta 1968, ki je med važne aktualne probleme postavil tudi odnos človeka in družbe do modernih računskih in miselnih strojev kompjuterjev. Kompjuterji imajo sposobnost milijonskih operacij, ki jih posameznik ne zmore niti po obsegu niti natančnosti niti drugih dimenzijah. Posesnik kompjuterja nastopa torej kot manipulant. Prav ta kongres je nakazal nujnost razreševanja problema moralnih, etičnih in socialnih aspektov glede na dejansko relacijo človek — družba — kompjuterji. Pri nas se bo podobna tematika pojavila nekoliko kasneje.

Izjava tovariša Čarnija mi je potrdila utemeljenost pripomb, ki sem jih napisal, ko sem prebral celotno gradivo za ta kolokvij. Tovariš Čarni pravi, da ni z referatom imel namena zavzeti določenih stališč, ampak samo povzročiti diskusijo. Avtorji so referate zelo različno obravnavali. Nekateri med njimi menijo, da je že vsak problemček tudi že problem in znanstvena teza. Danes štejemo za tezo znanstveno postavko, ki jo je treba dokazati. V dialektiki je teza znanstvena trditev, ki ji nasprotuje antiteza. Prispevki tudi niso zavzeli enakih stališč do literature. Nekateri zvesto navajajo literaturo, ki so jo uporabili za svoje referate, drugi pa kratkoma lo razpravljajo sami s seboj in zato ne dosegajo kvalitete problema na današnjem nivoju. Če bi se namreč le malo odmaknili od utirjenih steza znanstvenosti in pričeli obravnavati problematiko nekoliko nesistematično, bi dobili neko novo, dejal bi, polemično obliko razprave, ki pa bi morala dobiti relevantno šele na posamičnih toriščih znanstvenosti in strokovnosti. Na današnjem kolokviju so se zbrali filozofi, ekonomisti, sociologi, pravniki in zgodovinarji, umetnostni zgodovinarji, psihologi, literati itd. Vsi so pričakovali, da bodo v kolokvijskih referatih zasledili določen odnos avtorjev do take ali drugačne rešitve problema. Tako pa vidimo, da nekateri referati ne zavzemajo jasnega stališča. Zaradi nepre-

čiščene materije nekaterih referatov so diskutanti v naglici primorani poiskati relevantno, njihove implikacije in relevantno za svoje stroke. Čarnijev referat bi moral biti prispevek, ne pa samo pobuda za prispevanje. Forum kolokvija ni tu zato, da pojasnjuje avtorju probleme njegove stroke, ker v tem smislu ni konzultativen. Forum je tu zato, da do posameznih stališč zavzame svoja ter iz določenih stališč in gradiva vseh *prispevkov* oceni najpomembnejša, poglobi, razširi, aktualizira problematiko itd. Predstavitev dobro ugledanih aporij bi bilo najmanj, kar bi moral predočiti avtor referata. Le tako bi bila mogoča kakršnakoli sinteza, vsekakor pa je premalo samo njihovo lansiranje v nakazani obliki. Zato ločim med referati take, ki so sami prispevali in take, ki samo pričakujejo prispevanje drugih.

Na tem našem kolokviju naj bi razpravljali tudi o dejanskih prispevkih. Zato mislim, da bi morali referate ocenjevati kot prispevke avtorja ali prispevanje avtorju. Do slednjega bi prireditelj moral imeti določena stališča, ker niso vsi na enakem znanstvenem nivoju.

Med diskusijo je bilo nakazanih več različnih pogledov na zgodovino in sociologijo. Ugotavljam določeno obliko razrahljanosti v pristopu k zgodovini in sociologiji. Diskusija nam je namreč nakazala več stališč:

1. Stališče dr. Pečjaka, ki zagovarja psihološki vidik.

2. Stališče dr. Zwittera, ki dodeljuje zgodovini in sociologiji nasprotni smisel časovne usmerjenosti. Trdi, da velja za zgodovino časovna orientacija nazaj, za sociologijo pa časovna orientacija naprej.

3. Stališče razlik med zgodovino in sociologijo z ozirom na občost in posamičnost zagovarja tovariš Čarni.

4. Stališče dr. Britovška govori o rekonstruiranju in prevrednotenju; o potrebi, da bi zgodovina rekonstruirala in prevrednotila. Torej gre za različne vidike, ki pa so tako različni, da pravzaprav implicirajo tudi filozofsko problematiko v hermenevtski in antropološki zasnovanosti. Prednostno pa ta problematika zajema predvsem metodološki vidik na relaciji človek, družba, zgodovina, razvoj, možnosti, realizacije, implikacije, imputacije, adekvatnosti. Različne interpretacije navzočih diskutantov dokazujejo neenotnost glede razlik v tem, *kaj je predmet zgodovine* kot znanosti in *sociologije kot znanosti*, kakšen je njun medsebojni odnos. Močno je seveda vprašljiva relevantnost več različnih interpretacij.

Avtorja kolokvijskega referata bi rad vprašal, kaj je hotel povedati z izjavo: »Znanost zakone samo odkriva, a jih *ne* ustvarja« in s trditvijo: »Znanstveni delavec potrebuje sposobnost kritične uporabe virov, *vseh* smislov, se pravi za vsa vprašanja znanstvene sinteze«. Vprašujem namreč, kaj avtor sodi o mehanično-materialističnem psihofizičnem paralelizmu in njegovem današnjem prevaliranju, kar pravi v prvi izjavi — in ali ni samo princip kritičnosti v odnosu do virov vseh smislov za znanstveno metodo premalo, kar meni v drugi izjavi. Za zaključek bi me tudi zanimalo, kaj avtor na osnovi doslej nakazanega pojmuje kot *znanstveno sintezo*?

Božidar Debenjak:

1. *O manipulaciji*: Včasih umetniški aforizem, umetniška metafora seže mnogo globlje, kot to zmore definicija. Tako je z vprašanjem manipulacije: najbolje in najostreje jo je zarisal Bertolt Brecht z besedami, da se dandanašnji svet ne deli več na izkoriščevalce in izkoriščance, pač pa na »Unternehmer« in »Unternommene«, na »podjetnike« in »podvzemance«. V teh izrazih je zdaj zapopadeno vprašanje manipulacije, tako ekonomske kot politične, tu

je in nuce zajeto vprašanje demokracije, kako in koliko nastopamo kot subjekti; tu je vprašanje, kako se vse znanosti o človeku zavzemajo za to, da bi razlika med »podjetniki« in »podvzemanci« nehala obstajati, da bi ne bilo več individua, ki bi še bil »podvzemanec«. Vsa prizadevanja, ki merijo na odpravljanje položaja »podvzemanca«, vrednotim kot revolucionirajoča, kot prizadevanja *kritične* znanosti, tista pa, ki teoretsko ovekovečajo položaj podvzemanca, so pristajanje na obstoječe, so apologetika, so »pozitivizem« v smislu zgodnjega Marxa.

2. *O sodelovanju družbenih znanosti:* samo bežna misel. O znanostih, ki se ukvarjajo z umetnostjo, doslej še nismo diskutirali; do zdaj je bil omenjen šele en pojem: znanosti o umetnosti izhajajo iz *kvalitete*. Pojem kvalitete nas postavlja pred eno težkih teoretskih vprašanj. Niti za samo umetnostno zgodovino najbrž kvaliteta ni kot enkrat za vselej dana reč ali pa kot take vrste realnost, kot je za biologijo živo bitje, za kemijo molekula, za fiziko atom, sila, energija. Pa še ti pojmi so v nihanju, v gibanju. Tem bolj pa je kvaliteta pojem, ki zahteva teoretske utemeljitve in zato bi bili hvaležni vsem tistim, ki bi nam iz svoje prakse v znanosti prispevali teoretsko opredelitev, kaj razumejo pod kvaliteto.

Prepričan sem, da je umetnost kot zgodovinski fenomen zapletena zadeva, da so v njej sprepletene vsa vprašanja: zgodovinska, psihološka, sociološka, filozofska itn. In kako je umetnost sprepletena z družbo! Dejstvo, da so prireditve kot beneški bienale ipd. predmet direktnih napadov levih študentov, zgovorno dokazuje, kako zelo in kako kompleksno je tista realnost, ki je predmet konkretno umetnostne zgodovine, vpletena v socialno dogajanje 20. stoletja.

Vprašanje, ki mora zanimati tako umetnostne zgodovinarje kot filozofe, psihologe in sociologe, je npr.: kako to, da je čedalje več manijakov, ki z noži ipd. uničujejo slike, obešene v galerijah. Seveda gre tu za osebne deviacije individuov, ki izvršujejo taka dejanja. Toda kako ločiti deviacije od »normalne družbe«? Analiza te deviacije recimo bi morala pritegniti široke sektorje psihološkega, sociološkega, filozofskega raziskovanja — in vendar bi govorila o tem, kako se tista realnost, ki je bila tu imenovana »kvaliteta«, obnaša v kompleksu družbenega življenja. Mislim, da ni strahu, da bi nam zmanjkalo materiala za diskusijo, saj se tu odpirajo naravnost neskončna področja, kjer lahko samo skupno kaj povemo. Začnimo diskusijo o tem — najboljše takoj, morda že danes.

Ludvik Čarni:

V prispevku za današnjo diskusijo ni bilo mogoče obravnavati niti vseh vprašanj, ki so neposredno povezana z obravnavano problematiko, kaj šele tista, o katerih so razpravljali drugi. Zato se bom omejil le na pripombe, ki sem jih zapisal že v prispevku.

Ne bom razpravljajal o pojmu zakona, zakonitosti, metodologiji in metodah, ker k diskusiji prof. Rusa nimam bistvenih pripomb. Ne kaže razpravljati o nujnosti induktivne in deduktivne metode v znanosti, ker tega nisem zanikal. Poudariti moram, da sociologije ne enačim samo s splošno teorijo o družbi ali z občo sociologijo ali s teoretično sociologijo ali z občo znanostjo o družbi ali kakorkoli jo že imenujemo.

Prepričan pa sem, da se vsako znanstveno spoznanje začne pri dejstvih. Pojem formacije sem opredelil in zapisal, da obsega le to, kar je obče vsem strukturam na določeni stopnji zgodovinskega razvoja. Tovarišu Je-

rovšku to ni neznan, saj je pred leti sam pisal o tem*. Nekatero njegove formulacije in stališča so zelo podobna mojim, ki sem jih zapisal v tezah. Zaradi tega ne gre za nerazumevanje. Zato mislim, da njegove pripombe niso namenjene le stališčem v predloženih tezah. Vendar menim, da ni mogoče soglašati z vsem, kar je bilo v polpretekli dobi zapisano o teoriji formacij. Spoznanja zadnjega desetletja so zavrгла marsikatero tezo, ki so jo imeli za občeveljavno in jo čestokrat povsem napačno enačili z Marxovimi stališči.

Uvrstitev družbenih struktur v določeno formacijo je pogojena s kriteriji, ki jih pri tem uporabljamo. Po moji opredelitvi pojma formacije najrazvitejše države 19. stoletja in sodobne kapitalistične države opravičeno uvrščamo v isto formacijo. Kvantitativne in kvalitativne spremembe niso take vrste, da bi zahtevale uvedbo nove formacije, če ostanemo pri istih kriterijih. Strinjam se, da so sodobne najrazvitejše kapitalistične države tehnično razvitejše od socialističnih. Opozoril pa bi rad, da so tudi tehnično manj razvite evropske države prej odpravile fevdalni sistem kot tehnično razvitejše in da je v zgodovinskem razvoju zelo težko določiti ostre meje med formacijami. Zaradi tega nekateri avtorji uvajajo prehodna obdobja za samostojne faze celo med razrednimi formacijami. Toliko bolj pa bi upravičeno uvajali prehodna obdobja iz dorazredne v razredno in brezrazredno družbo, ker gre za mnogo globlje družbene spremembe. O tem so pri nas večkrat razpravljali sociologi, filozofi, ekonomisti in drugi. Ne bom govoril o pojmu socializem, čeprav bi zaradi pripomb to kazalo. Upiram se tehnokratskim konceptom, ki socializem enačijo z visokorazvito tehnično bazo, ki je samo pogoj za socializem. Za kriterij superiornosti socialnih sistemov, naj gre za preteklost ali sedanost, ne bi uporabljal le ekonomskega faktorja v ožjem smislu besede.

Ugovori, ki smo jih slišali, me niso prepričali o tem, da se družba ne razvija po določenih zakonih. Zato še vedno trdim, da je naloga znanosti, da jih odkriva in kaže človeku realne možnosti ustvarjanja. Ne zanikam, da si to čestokrat predstavljamo zelo preprosto in že površno oceno štejemo za najtehtnejše znanstveno odkritje.

Iz dejstva, da je pri nas inflacija kljub nasprotnim težnjam (vseh?), ne bi sklepal preveč. To še ne priča, da je sploh ni mogoče odpraviti. Zakaj inflacija? Kje so vzroki?

Strinjam se s tovarišem Mlinarjem, ki trdi, da zgodovinska znanost še ni dosegla take stopnje, da o njej ne bi imeli kritičnih pripomb. Vem, da današnje stanje čestokrat ne sovпада s cilji, ki si jih zgodovinarji zastavljajo pri opredeljevanju svoje znanstvene discipline. To tudi sami ugotavljajo. Praksa kaže, da so vedno bolj vidne težnje po celotnem obravnavanju zgodovinskega razvoja. Vedno bolj se tudi uveljavlja prepričanje, da je zbrano gradivo (kronistika itd.) le pogoj znanstvene sinteze. Le jasno zastavljeni cilji s kritično oceno doseženega vodijo k uspehu.

K pripombam tovariša Pleška samo naslednje: besede lahko vedno razumemo različno. Ugotoviti moram, da je tovariš Pleško zelo površno prebral prispevek, ki sem ga dal za osnovo, vzpodbudo itd. današnjega razgovora. Nedvoumno sem določena stališča zavrnil, drugim vsaj pritrdil. Zato se čudim, da je to spregledal. Določenih postavk nisem utemeljeval, ker sem menil, da so splošno razumljive, upoštevaje vsaj vsebino socioloških učbenikov. Mislim, da se na tej osnovi razgovor lahko prične. Ker sem tudi »disciplinirano« navedel literaturo, bi diskutant lahko prebral eno od citiranih del ali katero drugo, saj jih ni malo, in nam posredoval svoja stališča. Če ne sodim preveč, je med branjem in branjem očitna razlika.

* Vodnik skozi čas in družbo. Ljubljana. Mladinska knjiga, 1960.

V svoji diskusiji sem govoril o kompasih in sem dejal, da imamo lahko več kompasov oziroma teoretičnih pristopov. Nikakor nisem hotel reči, da tovariš Čarni nima pravice do kompasa. Če je na koncu dejal, da je zakonitost razvoja kapitalizma ugotovljena, trdim nasprotno, da ni ugotovljena. Kam bo šel ameriški kapitalizem, kam francoski itd., meni ni znano.

Glede inflacije ugotavljam dejstva. Opažam, da inflacije ne moremo kontrolirati. Nekaj časa smo jo, zdaj pa jo zopet izpuščamo iz rok. Tovariš Čarni, če inflacije ne kontroliramo, še ni rečeno, da se sploh ne da kontrolirati. Ugotavljam le dejstvo, da je ne moremo kontrolirati in da jo tudi drugod težko.

Slovenski narod danes

dr. Vojan Rus:

Verjetno izražam mišljenje vseh udeležencev razprave, ko od nje ne pričakujemo vseh teoretskih odgovorov na sodobna vprašanja slovenskega naroda, ampak le nekaj ugotovitev, kateri so danes naši najpomembnejši problemi in oblikovanje nekaj hipotez za njihovo teoretsko in praktično rešitev. Če uresničimo le en del tega, bomo v razpravi svoj cilj dosegli — da namreč spodbudimo teoretično misel na tem področju, ki je skoraj povsem zamrla, saj nimamo še nobenih zaokroženih socioloških, ekonomskih, politoloških in drugih raziskav o sedanji posebni strukturi in duhovnosti slovenske družbe in nobenih izdelanih konceptov o posebnostih našega bodočega nacionalnega razvoja.

dr. France Černe:

Najprej glede naslova »SLOVENSKI NAROD DANES«. Mnenja sem namreč, da je razlika, ali govorimo o slovenskem narodu (v tem primeru se teže udeležujem takšne diskusije), ali pa tudi o slovenski nacionalni samoupravni skupnosti z vidika vseh njenih organizacijskih oblik, preko katerih le-ta živi — to konkretno pomeni, da se moramo srečati s problemi naše republike oziroma z razmerjem republike do zveze, z odnosom matične republike do zamejskih Slovencev ipd.

Če govorimo o slovenskem narodu danes, menim, da moramo dodati tudi včeraj in jutri. Ne moremo namreč uiti stvarnosti oziroma tendenci razvoja, ne da bi vedeli, kakšna je bila ta stvarnost pred vojno in po vojni in če nimamo pred očmi daljše perspektive razvoja slovenske nacionalne samoupravne skupnosti.

Ne glede na ti dve uvodni pripombi pričenjam pogovor z vprašanjem, kateri svetovni tokovi se odražajo in kako se odražajo v naši družbi, v kakšni meri je naša revolucionarna skupnost bila preveč zaprta oziroma ni dala odjeka na napredne tokove v svetu in, ali se nekatere zakonitosti, ki jih je Marx formuliral, v določeni meri reflektirajo tudi pri nas.

Naj spregovorim o prvem vprašanju, to je o stopnji razvitosti svetovnih proizvodjalnih sil v zahodnem svetu in v kolikšni meri Slovenija oziroma slovenski narod zaostaja za njimi; ali je temu vzrok v njegovi slabši ustvarjalni samobitnosti, ali pa je vzrok v tem, da smo v določeni meri morali v okviru zveze reševati nekatera vprašanja, predvsem gospodarska, za lastni hitri razvoj pa je zaradi tega zmanjkalo sredstev, časa, skratka možnosti, da smo morali marsikateri del narodnega dohodka investirati v druga področja.

Če kdo natančneje zasleduje znanstveni razvoj tj. razvoj produkcijskih sil v svetu, če gleda bolj ali manj znanstvene prognoze o njihovem nadaljnjem razvoju, potem vidi, da se ta svet danes spreminja na enem polu v razvito industrijsko družbo, na drugem polu pa se še niso pričele niti priprave za industrializacijo.

Napravimo projekcijo naraščanja narodnega dohodka v ponazoritev. Če bo le-ta v Ameriki znašal leta 2000 čez 10.000 dolarjev (to je minimalna projekcija, kajti že Japonci predvidevajo, da bodo leta 2000 uspeli producirati 16.000 dolarjev narodnega dohodka na enega prebivalca) in če z druge strani predvidevamo, da bo Kitajska takrat producirala kakšnih 310 dolarjev, Indija 270,

pomeni, da se bo v naslednjih desetletjih razlika v ekonomskih pogojih med enim in drugim delom sveta večala. To pa z drugimi besedami pomeni, da se Marxov zakon splošne kapitalistične akumulacije potrjuje, samo ne več izolirano v posamezni državi, ampak na vsem svetu. To je zakon diferenciacije: na eni strani bogastvo, na drugi strani pa revščina materialnih dobrin, še vedno deluje z vso ostrino. Vprašam se, ali je ta zakon pri nas odpravljen, ali pa je nasprotno še živ tako v Jugoslaviji kot v Sloveniji. Pri tem ne mislim samo na regionalno razmestitev proizvodjalnih sredstev, ampak tudi na socialno strukturno diferenciacijo. To vprašanje ni obrobno, kajti na podlagi takšnega ali drugačnega bomo lahko potem razložili marsikatera gibanja in ideološka previranja.

Z druge strani vemo, da Marx tega zakona ni razumel samo kot zakon diferenciacije v materialnih dobrinah, ampak tudi v družbeno nacionalnem pomenu. Saj pravi, da delavski razred postaja z akumulacijo kapitala vse bolj moralno razvrednoten, siromašen v nematerialnih življenjskih pogojih.

Vprašujem se le, ali smo pri nas — in sedaj je vprašanje naslovljeno tudi na Marxa — kljub razvoju, zlasti v Sloveniji, uspeli preko kopičenja le materialnih dobrin (to je življenjskega standarda) zmanjšati razmak med razvojem materialnega in kulturno etičnega, mentalnega, biološkega blagostanja. Ali se le-ta ne večja?

Po mojem mnenju vsi podatki, ki sem jih zbiral in primerjal z Ameriko, kažejo, da se zelo hitro približujemo po številu negativnih posledic moderne civilizacije prehoda iz industrijske družbe v družbo množične potrošnje, z vsemi tipičnimi fizološkimi in duševnimi bolezenskimi nekulturnimi pojavi kot jih pozna zahod. Če sem primerjal število srčnih obolenj, obseg nervoze itd. se podatki približujejo že Ameriki. Če gledamo število prostitucije, kriminalnih dejanj, samomorov, ubojev itd., potem je Slovenija kar krepko zakoračila v tako imenovano etično-kulturno siromaštvo. Ravno tako, če gledamo pojav druge nekulture (npr. število strani t. i. plaže izdane na prebivalca) nasproti drugim kulturnim vrednotam, potem vidimo, da gre pri nas kar za zakonitost, da s kopičenjem materialnega blagostanja raste sorazmerno tudi število teh pojavov.

Sedaj pa se vprašam, ali smo mi za te negativne tendence in pojave imuni, ali smo dovolj storili, da jih ne bi bilo, ali pa jih ne vidimo? Zastavil bom celo sistemsko vprašanje: lahko se strinjamo z Marxovo ugotovitvijo, da se kolektivismom širi oziroma da se z razvojem proizvodjalnih sil širi racionalni kolektivismom. Zanj je bila že delniška družba prva oblika kolektivnega gospodarstva in ukinjanje zasebne lastnine, čeprav še vedno na kapitalistični osnovi. Toda s tem ni hotel reči, da je kapitalizem kot sistem odpravljen oziroma da so že odpravljeni kapitalistični odnosi, če managerji (direktorji) prevzamejo podjetje, namesto lastnikov, kapitalistov. Profitni interes, stari odnos človeka do človeka kot povnanjenje lastnega egocentričnega teženja itd. se še vedno ohranja.

Sedaj pa pogledjmo v luči te ugotovitve našo družbo. Pri nas je šel ta formalni kolektivismom gotovo globlje tudi s pravnega vidika. Vendar, če definiramo znanstveni socializem tudi kot racionalni humanizem, ki omogoča bolj znanstveno upravljanje proizvodjalnih sil, hkrati pa razvija konkretno odnose človeka do človeka globlje in globlje (kot povnanjenje človekovega bistva in bivanja), potem sem mnenja, da je ta problem pri nas še bolj odprt. Z vidika perspektive slovenskega naroda se moram vprašati, ali se kljub institucijam, ki smo jih pravili (zlasti samoupravljanje) ne zavedamo dovolj tega vprašanja, to se pravi, pobistvenje socializma z dejansko humanejšim, kulturnejšim odnosom človeka do človeka. Prav zaradi tega, ne vodi »bombardiranje« človeka z materialnimi dobrinami avtomatsko — zaradi samega izobilja dobrin

— k novim odnosom. Kolikor mi je znano, je Marx to — zlasti v pismih — še posebej poudarjal. Marx in Engels sta resda poudarjala ekonomski faktor, toda le kot v poslednji instanci odločujoč faktor, predvsem zaradi tega, ker sta se tedaj ostro borila proti idealistični filozofiji tedanjega časa. To je eden od razlogov, da nista toliko poudarjala vloge zavesti v razvijanju družbe. Še več, vsa teorija o neogibnem zlomu kapitalizma, ki se je razvila z Bernsteinovo kritiko Marxa itd., je pokazala, da Marx ni nikoli postavil teorije avtomatskega zloma kapitalizma, to je, da bodo proizvodne sile avtomatsko pripeljale do novih družbenih odnosov. Nasprotno, v delavskem razredu, v njegovi zavesti je Marx videl poglavitni faktor te transformacije. Če te zavesti ni, potem po mojem mnenju tudi takšnega razvoja ne more biti. Kaj hočem s tem reči? Da bi morala biti z ekonomskim razvojem, s prehajanjem slovenskega naroda iz industrijske družbe v družbo z množično potrošnjo, in morda malo kasneje celo v poindustrijsko družbo, aktivno prisotna družbena zavest za transformacijo gospodarskih gibanj v naprednejše družbeno stanje.

dr. Vladimír Klemenčič:

Dotaknil bi se na videz lokalnega elementa nacionalnega vprašanja: odnosa razvoja strukture prebivalstva in prestrukturiranja družbe nasploh. Nimamo ugotovljenih hitrih sprememb v socialni strukturi prebivalstva, ki so povezane s pomembnim vprašanjem izumiranja kmečkega prebivalstva in s popuščanjem emocionalne navezanosti na zemljo. Delež kmečkega prebivalstva se je v Sloveniji znižal na dobrih 20 %. V skupini aktivnega prebivalstva, ki je staro od 20 do 40 let, je gotovo delež aktivnega kmečkega prebivalstva porazno nizek, precej pod 10 %.

Nastaja vprašanje, zakaj se je delež kmečkega prebivalstva tako znižal in kakšne so širše nacionalne posledice tega pojava. Zemljiška posestna struktura v Sloveniji je tako neugodna, da ne daje osnov za racionalno tržno kmetijsko gospodarstvo. Kako te probleme reševati?

Kmetijstvo ima v Sloveniji izredno slabe naravne pogoje. Na drugi strani imamo veliko konkurenco drugih republik, ki imajo ugodnejše pogoje za razvoj modernega kmetijstva. V drugih republikah je kmečka delovna sila cenejša. Kmečka delovna sila iz Slovenije ima možnosti zaposlitve na boljše plačanem delu v inozemstvu. Prepletenost vseh teh dejavnikov na slovenskem prostoru povzroča odseljjevanja in praznjenja obsežnega dela slovenskega prostora ter koncentracijo prebivalstva na majhnem prostoru. Za slovensko nacionalno vprašanje je še posebej pomembno to zato, ker so obširna področja praznjenja obmejne pokrajine tako na avstrijski, madžarski, italijanski kot na hrvaški meji. O tem vprašanju je nujno več razpravljati, saj po merilih tržnega kmetijskega gospodarstva, ki v Evropi trenutno prevladujejo, slovenski prostor ne nudi pogojev za razvoj modernega kmetijstva.

Po sedanjih tendencah staranja prebivalstva na nekaterih hribovitih področjih moramo pričakovati, da se bodo nekatera področja že v naslednjem desetletju razselila. Imamo področja, kjer znaša povprečna starost prebivalstva preko 50 let in lahko v kratkem pričakujemo popolno razselitev, popolno izpraznjenje. Prav zato se moramo vprašati, kaj je potrebno ukreniti, da bi ta obsežna področja ostala tudi v prihodnje naseljena.

dr. Janez Jerovšek:

Ob problemu, ki ga je načel tov. Klemenčič, se vprašujem, ali je dobro, da bi bila ta področja praznjenja naseljena tudi če naseljenost ni ekonomsko rentabilna, če ni ekonomsko utemeljena.

Jaz pa zastavljam vprašanje, ali smo v preučevanje tega problema vložili dovolj energije. Menim, da je napačno to, ker se prehitro zadovoljimo z mnenjem da karkoli ni racionalno, ni ekonomično. Temeljno vprašanje je, če res ni ekonomično. Zdi se mi, da je ravno o tem, kaj bi bilo potrebno storiti in kakšne raziskave so potrebne, premalo diskusije, ki naj bi odgovorila na vprašanje, kakršno je bilo meni zastavljeno.

Zdi se mi, da so pri nas socialne vede sorazmerno slabo razvite in da pogosto prepuščamo kmetijstvo agrarnim tehnokratom. Kmetijsko sfero smo prepuščali zgolj agronomskim in političnim analizam. Če pogledamo svetovno literaturo, ki se ukvarja s kmetijstvom, pa v njej srečamo prispevke strokovnjakov različnih disciplin, agrarnih sociologov, agrarnih ekonomistov, agrarnih geografov itd. Ti se združujejo pri svojem delu tudi interdisciplinarno in interregionalno v svetovnem merilu. Čeprav so obmejna področja tudi področja, ki meje na sosednje dele zamejske Slovenije, puščamo ta nerazvita področja procesu razseljevanja in s tem vrzel v naselitvi etničnega ozemlja Slovenije. Nekatera, sicer zelo skromna opazovanja kažejo, da so področja onstran meje, ki so po prirodnih pogojih podobna našim, ekonomsko manj kritična. Prav zato si moramo postaviti vprašanje vzrokov praznenja nekaterih predelov Slovenije. Malo preveč smo se navadili na kratkoročne ekonomske odločitve. Zdi se mi, da bi morali to vprašanje presojati z analizo socialnih in političnih dejavnikov in ne nazadnje tudi glede na položaj Slovenije v mednarodnem prostoru. Iz obmejnih področij Slovenije dela občasno onstran meje v Avstriji okoli 3000 ljudi, ki kot delavci niso registrirani, čeprav opravljajo najtežja in zdravju najbolj nevarna dela.

Naj vam povem nazoren primer. Če boste šli v poletnih mesecih, ko je več dela na polju in gradbeništvu, v jutranjih urah v Cmurek, boste lahko srečali več kot 600 ljudi, ki na mejnem prehodu na mostu čakajo na delo. Delodajalci izbirajo svojo delovno silo po zunanjem fizičnem izgledu, tako kot se je godilo pred 100 leti slovenskim delavcem v Trstu ali v Gradcu in se godi še danes delavcem v nerazvitih azijskih in afriških deželah.

Te probleme jemljemo enostavno in jih vse premalo analiziramo. Pri njihovem odkrivanju in proučevanju je potrebno terensko proučevanje, ki zaradi specifičnih metod raziskovalnega dela zahteva poleg umskih tudi fizične napore. Na izvore uradnih statističnih podatkov se pri tem ne moremo nasloniti.

Probleme sem nakazal nekoliko nesistematično. Za njihovo preučevanje bomo morali pripraviti koncepte in metodologijo, ki bo upoštevala probleme našega specifičnega družbenega razvoja.

dr. Vojan Rus:

Nekaj malega bom dodal k vprašanju tov. Jerovška, tako da bo lahko prof. Cerne odgovoril obema hkrati.

Menim, da si nekateri izolirani ekonomisti nekako takole predstavljajo bodoči slovenski prostor: v nekaj mestih, v Ljubljani, Mariboru in še kje, bomo zbrali celotno slovensko prebivalstvo, ker je baje današnja disperzija v Sloveniji (veliko število ljudi se vozi na delo iz dežele v mesto) ekonomsko nerentabilna. Dejstvo pa je, da se danes na razvitem zahodu vozijo ljudje vsakodnevno celo na večje razdalje. Verjetno je taka hitra koncentracija, kot

jo nekateri zamišljajo, celo manj ekonomična, ker bi morali zaradi nje ogromno vlagati v komunalne naprave, ker ne bi imeli dodatnega prehranjevanja in ker ne bi izkoristili posebne možnosti naših tal, prostora, prirode.

dr. France Černe:

Tega vprašanja bi se dotaknil s stališča projekta razvoja Slovenije, ki ga delajo že več kot celo leto. V teh razpravah takšne teze skoraj ni ali vsaj jaz ne vem zanjo oziroma je nisem zasledil. Nasprotno, je teza, da naj bi cela Slovenija postala eno samo mesto s takim gostim komunikacijskim omrežjem, da z njim rešimo vprašanje zlasti ekstenzije, težnje k privatizaciji in zasebnim hišam (ki je bila v Ameriki zlasti v 30. letih, toda tam iz drugih razlogov), tako da slovenske razdalje ne bodo pomenile več nobenega problema.

Problem je torej drugačen in mu pravimo problem tako imenovane »zelene Slovenije«. S tega vidika pa sem mnenja, da smo v kritičnem položaju ne samo zaradi agrarne proizvodnje, ampak predvsem rekreacije, da smo prišli do tiste točke, ko tudi že strokovnjaki ugotavljajo, da smo močno zastrupili tako vode kot gozdove.

Kje je rešitev? Tov. Klemenčič je omenil, da od kmetijstva živi v Sloveniji 20 % ljudi. Če pogledamo naprej, smo na dobri poti, da bo kot v industrijski družbi (npr. kot v Ameriki), kmečkega prebivalstva morda 6 do 8 %, v sekundarni dejavnosti pa morda za polnih 15 %. Kar pomeni, da bo vprašanje zaposlitev ljudi vedno večje. Kje je rešitev? Rešitev je v tem, da kmet ne bo več preprosti preskrbovalec prebivalstva z živili, ampak da bo njegova dejavnost postala neke vrste kombinatorična dejavnost. Gre za to, ali smo, prvič, sploh izdelali koncept tega novega tipa kmeta, kjer bo terciarna dejavnost ozko povezana z materialno produkcijo, po drugi strani pa bo imel ta novi kmet vlogo ohranitve nekaterih vrednot (npr. kulturnih, da ne govorim o obrambnih itd.).

Če bi te prostore izpraznili, bi se vanje zagotovo naselili drugi. Po mojem je problem v odsotnosti vseh aspektov razvoja tega agrara, ki se mora seveda tudi sam kvalitativno spremeniti.

Tudi obrt (itd.) se bo spet »vračala«, čeprav v novi kakovosti osebnih storitvenih dejavnosti, kot nam pripoveduje sodobna Amerika.

Drugo vprašanje je, ali je bil naš razvoj rezultat nekega nujnega toka, organski po vsebini, ali pa je bil pretežno rezultat neorganskih zunanjih posegov. Mislim, da to ni bil pretežno organski razvoj, da so se npr. ljudje odseljevali z vasi zaradi našega formiranega planskega sistema, ki je favoriziral industrijo itd. Zato se moramo vprašati, kakšna bo naslednja faza cikla migracije. Mi gledamo na ta proces danes zelo od strani. Zelimo, da bi čim več ljudi ostalo v kmetijstvu, ker v industriji nimamo novih delovnih mest itd. Dejansko pa se ljudje odseljujejo v Zahodno Nemčijo ali drugam. Menim, da imajo ti migracijski pojavi svoje cikle, ki niso niti sinhronizirani z gospodarskim razvojem. Kolikor danes razumem, se na sami vrhnji plasti že pojavlja ideja tako imenovanega »retour a la nature«. Najbogatejši sloji že kupujejo zidanice, kmetije. Jutri se bo pojavil morda cel sloj upokojencev z dobro pokojnino, ki bodo novopečeni kmetovalci (kot v Ameriki), le da ne vemo, kdo bo na teh kmetijah delal.

Se eno, kar je gotovo odgovor tov. Jerovšku. Mnenja sem, da ni nujno, da tržne zakonitosti vedno končno odločajo o strukturalnih spremembah. Imamo nekatere neekonomske vrednote, ki jih ne moremo izmeriti z dinarji, čeprav

nam lahko pri valorizaciji kvalitet mnogo več pomenijo. Recimo vprašanje vloge misije, ki jo lahko kmečki živelj izvaja na mejah. Naj opozorim pri tem na Švico, ki danes gorske kmetije vzdržuje prosto na bazi subvencij. Zaradi regeneracijske in rekreacijske funkcije itd.

dr. Vladimir Klemenčič:

Tov. Černe je odprl vprašanje socialne regionalne diferenciacije Slovenije, ki je povezana z razkrojem primarne ter oblikovanjem terciarne civilizacije. Mislim, da smo v Sloveniji, če drugo ne, vsaj na pragu tega procesa.

Mestno prebivalstvo se je že pričelo razseljevati na obrobja mest. Premožnejši sloji so si pa vsaj ponekod v agrarnih področjih praznjenja pričeli oblikovati svoja vikend naselja. Tako je vsaj v nekaterih področjih pod vplivom ekonomsko premožnejših slojev prebivalstva ustavljen proces razseljevanja. Vprašanje je, kako te procese pospešiti v področjih, kjer so zaradi staranja prebivastva dosegla visoko stopnjo izumiranja. Zavedati se moramo, da bo naselitev izpraznjenih področij terjala večje napore, kot lahko terja kakršenkoli načrten poseg za obdržanje kontinuirane poselitve.

Kako postopati v tem prehodnem razdobju? Treba bo hitreje odkrivati in opredeljevati družbene ekonomske procese. Potrebno bo analizirati ter ugotoviti posamezne faze tega procesa in pri tem upoštevati, da je značaj teh procesov od področja do področja različen. Vprašati se moramo, kako preprečiti izpraznjenje tistih delov Slovenije, za katere so dani vsi pogoji gospodarskega razvoja že v sedanjosti ali v bližnji bodočnosti.

dr. Vojan Rus:

Položaj slovenskega naroda je danes kritičen.

Toda kritičen je na obrnjen način, kot je bil 1941. leta. Takrat je bilo naše bivanje ogroženo neposredno, toda imeli smo jasne pojme o svoji nacionalni situaciji in izhodu. V nasprotju s tem smo danes ogroženi posredno in dolgoročno, jasnih pojmov o nacionalni situaciji in izhodu pa nimamo.

Zdi se mi, da so to nacionalno dezorientacijo povzročile tudi nekatere teoretske nejasnosti in metodološke enostranskosti. Gotovo ni brez koristi, da so se naše družbene vede razvile v tako imenovani mikroempirični smeri. Toda njihova velika pomanjkljivost, ki se močno občuti pri raziskovanju našega sodobnega nacionalnega položaja, političnega sistema in mednarodne politike, je zapuščenost makroanalize. Nimamo niti sociološke niti politološke makroanalize sprememb v celotni slovenski socialni strukturi in o njenem vplivu na našo nacionalno vsebino. Nismo raziskovali tistih sociološko-teoretskih presekov in pojmov — odnos slojevnega in etničnega sestava, zveza mednarodnih odnosov in nacionalnih vsebin — ki so tudi danes nujne predpostavke temeljite analize nacionalnega organizma. Prav tako nimamo analize o spremembah v mednarodnih odnosih in zlasti še o položaju Slovencev v teh spremembah.

V našem prostoru, posebno v tako imenovanih publicističnih revijah, so danes pogoste teze, da je slovenska enotnost samo še prazen mit, češ da zginava, ker smo v fazi popolne notranje diferenciacije ter absolutne mednarodne integracije, kar naj bi bilo edino napredno. Te teze so med tistimi teoretskimi enostranskimi, ki so že na začetku zavrle temeljito makroraziskovanje.

V nasprotju s tezo o popolnem pluralističnem razpadu slovenskega naroda pa je skoraj očitno, da v vsaki družbeni skupini — pa naj bo gangsterska družina ali nacija ali cerkev, naj bo velika ali mala — vedno obstaja relativna enotnost pluralizma in monolitnosti, vse dokler taka skupina je. Vsaka skupina ima neki objektivni skupen interes, neki objektivni združujoč dejavnik, drugače sploh ne bi obstajala.

Zato mislim, da je — vse dokler slovenski ali katerikoli narod obstaja — povsem nemogoče, da je tak narod ali samo zbir različnih interesov ali povsem monolitna celota. Pač pa je važno, na kakšen način je naš narod danes različen ali enoten: kateri so na primer danes tisti skupni objektivni interesi in procesi, ki nas kot skupnost istočasno ločijo in še vežejo — ne glede na to, ali so dobri ali zli. Druga stvar pa je ovrednotenje te različnosti in enotnosti: kakšna je s stališča občin ljudskih vrednot in kakšna naj bi bila v bodoče s stališča teh vrednot — za razliko od današnje.

Med enostranskosti, ki zavirajo raziskovanje sodobne slovenske nacije, spadajo tudi poenostavljene teze o svetovni integraciji, o vseobčem svetovnem odpiranju, o svetovnem tehnološkem zlivanju in tudi enostrane teze o internacionalizmu.

Povedal bi nekaj hipotez o tem.

Nekatere osnovne mednarodne konstante, ki so določale stoletja okvire slovenskega ljudstva in kasneje slovenske nacije, veljajo v glavnem še danes in bodo še zelo dolgo veljale. Smo in bomo še dolgo mali narod, ki bo stalno ogrožen od ekonomske, številčne in vojne moči drugih večjih skupin. Povrhu tega smo pa še na takem geografskem mestu, da smo in bomo še dolgo bolj ogroženi kot Norveška, Švedska ali Švica, ki niso na pomembnih geopolitičnih križiščih.

Zato smo in bomo še dolgo ostali narod, ki bo vedno posebno zainteresiran za prevlado naprednih družbenih sil v svetu, ker so le-te proti diktatu močnejših mednarodnih sil in nosilec mednarodne demokratizacije, ki je očitno edina možnost trajnejšega svobodnega dihanja in manevrskega prostora posebno za vsak mali narod, zlasti za tiste na geopolitičnih križiščih. Vsaka krepitev agresivnosti v svetu nam zmanjšuje ta življenjski prostor.

Bistveno pa se spreminjajo mednarodni odnosi, ki nas določajo, v tem, da je dinamika njihovih sprememb in nasprotij danes že kar divje napeta v primerjavi z napetostjo pred sto in tudi petdeset leti. Slovenci živimo na robu razvitih zahodnih dežel tako geografsko kot tudi po stopnji ekonomskega razvoja. Tempo gospodarsko-tehničnega razvoja v teh razvitih deželah pa je tak, da se ga večinoma ne zavedamo in da nas Slovence potiska v nevarnost, da tu lahko zakasnimo kljub našemu velikemu napredku. Gospodarski in tudi izobrazbeni razvoj Zahoda je danes zelo hiter, brez večjih prekinitev v obliki ekonomskih kriz. Živimo pa geografsko in družbenopolitično tudi na robu Vzhoda. Tudi v vzhodnoevropskih državah je gospodarski in izobrazbeni razvoj razmeroma hiter.

Naslednja bistvena sprememba v tisočletni slovenski vsebini je v tem, da smo prešli iz statusa relativno nerazvite v status razvite dežele. Ta prehod vpliva na našo celotno strukturo, na vse sloje od inteligence do delavskega razreda, na socialno-politična in nacionalna pojmovanja vseh slojev — torej na celo nacionalno vsebino. Ena takih sestavin, ki je nastala šele sedaj in ima močan vpliv, je znano potrošništvo. Danes mnogi Slovenci ne glede na slojevne in svetovnonazorske razlike v svojem političnem in nacionalnem obnašanju nastopajo predvsem kot potrošniki in ne kot delovni ljudje, čeprav so delavci ali intelektualci. Vzrok je seveda ta, da smo danes dosegli takšno ekonomsko raven in standard, da se zdaj lahko obnašamo kot potrošniki.

Izhajajoč iz potrošniških vidikov često ocenjujemo mednarodne tokove in naš položaj takole: tista nacija, ki ima največje avtomobile, je sploh najboljša, vodi najboljšo mednarodno politiko, je mednarodni »kulturträger« in mi ji moramo slediti. S tem ne tako redki Slovenci že izgubljajo politični smisel za svoj še vedno tesnobni položaj malega in potencialno ogroženega naroda, ker postajajo slepi za to: so in ostanejo naši zavezniki vsi tisti — ne glede na to, ali so bogataši ali ne — ki zastopajo napredna mednarodna stališča. Sem spadajo tudi številne nerazvite države. Tudi danes pa ogrožajo slovenski narod vsi, ki vnašajo sestavine nasilja v mednarodne odnose.

Primerjava našega današnjega potrošniškega stanja z nastankom in uveljavljanjem Slovencev kot nacije pokaže tudi, kakšne resne težave lahko nastanejo znotraj naše nacionalne skupnosti s prevladovanjem potrošniške slepote.

Za Slovence je bila vse od Trubarja do 1941. leta — ob vsej politični, geografski in gospodarski razbitosti — značilna predvsem kulturna in dobrovoljna, nedržavna demokratična integracija (ki seveda nikoli ni bila izključna, popolna). Slovenci se nismo formirali kot »državni narod« (to pa velja za precejšnje število evropskih narodov), ampak so nas oblikovale predvsem kultura v širšem smislu in take ljudsko-demokratične organizacije, kot so se začele z narodnimi shodi okoli 1860. leta in kulminirale v OF ter z razširjeno mrežo dobrovoljnih kulturnih in družbenih organizacij, ki so bile prehod v moderno življenje in niso bile podrejene staremu kmečko-patriarhalnemu življenju. Ker smo kot nacija zgradili predvsem tako notranjo integracijo, je le-ta danes še posebej ogrožena zaradi potrošništva. Zaradi zabubljenosti in razcepljenosti vse več slovenskih družin ob privatnem televizorju, v lastnem avtomobilu in hiši se drobi tista kulturna in družbeno-demokratična zgradba, ki je vse do včeraj bila nosilec slovenske nacionalne zavesti. Vzporedno s tem pa zaradi birokratizma ter potrošniške in tržne atomizacije samoupravljanje še ni zraslo do tiste ravni, ko bo najpomembnejši temelj nove, višje nacionalne integracije.

Ni moč zanikati zgodovinskih pridobitev Slovencev po 1941. letu: združitev skoraj nas vseh pod eno streho, odstranitev trdnjav tujega kapitala in mednarodne reakcije, oblikovanje samostojne države in gospodarski skok. Te pridobitve še žive in so pomembne nacionalne možnosti za bodočnost. Toda lahko rjave in postopno razpadajo, če jih omejujejo in slabe obstoječe in dolgotrajne izrazite slabosti (zaostajanje socialistične demokracije, načinov političnega in gospodarskega vodenja, vodečih kadrov, šolstva in dela znanosti, morale in politične zavesti) in če jih ne oživljajo in nosijo v sebi jasni nacionalni cilji in živa dejavnost za njihovo uresničevanje. V tem smislu je razumeti uvodno hipotezo o novi nacionalni ogroženosti in krizi.

Zadevam torej ob isto vprašanje, na katerega je že odgovoril prof. Černe. Menim, da ni nikakršne absolutne nujnosti, da bi sodobni procesi potrošništva, privatizacije in atomizacije morali imeti tako velik obseg kot pri nas. Ti procesi so seveda nujni na prehodu iz nerazvite v razvito deželo, ki se odvija prav sedaj. Toda zaradi naših velikih »subjektivnih« napak, zaradi nezadostnega delovanja subjektivno-političnih sil so nam ti procesi pljusnili daleč preko nujnih meja.

Zdi se mi, da je dosti več možnosti za novo demokratično-politično integracijo (če bi razvili socialistično demokracijo na višji ravni), za novo kulturno in duhovno integracijo; to so že nakazali Černe, Klemenčič in drugi diskutanti.

Naše nacionalne težave so tudi v tem, da verjetno že dolgo nismo imeli tako nejasnih predstav, kot jih imamo danes o bistvenih nacionalnih problemih in ciljih. Res sta samoupravljanje in družbena reforma nekaj naprednega in življenjskega tudi za nas Slovence. Toda te obče težnje ne odkrivajo, kaj je specifično za sedanji slovenski nacionalni položaj in kateri so sedanji posebni slovenski nacionalni cilji, tisti cilji, ki so seveda sestavni del svetovnega in jugoslovanskega napredka, ki pa so po svojih oblikah, intenziteti in strukturi značilni prav za sodobno Slovenijo.

Značilen primer za te nejasnosti so že omenjene strani mednarodnega razvoja in notranjih sprememb Slovenije, pa tudi nejasnost, kaj nam danes nacionalno in socialno pomeni izobrazba in vzgoja. Slišimo izjave nekaterih, da izobrazba Slovencev ni vsebinsko vprašanje našega napredka, ampak da je lahko prav tako oblika napredka kot oblika konzervativnosti in reakcionarnosti. To je pa povsem zgrešeno. Političnega in socialnega bistva tega pojava pa ne vidijo tudi tisti, ki samo frazersko poudarjajo pomen izobraževanja.

Glede deleža ljudi s srednjo in visoko šolo v strukturi vseh zaposlenih smo Slovenci danes na zadnjem mestu v Jugoslaviji. Po uradnih podatkih je Slovenija marca leta 1967 imela med vsemi zaposlenimi le 16,2 % s srednjo in visoko šolo in smo bili s tem procentom za vsemi republikami v Jugoslaviji. Kakšno veliko nacionalno zaostajanje v mednarodnih odnosih predstavlja teh 16 % danes, ko postajamo razvita dežela, kaže dejstvo, da imajo druge malo bolj razvite dežele med vsemi zaposlenimi že 30 % in več ljudi s srednjo in visoko šolo.

To ogromno zaostajanje je tudi bistvena rakasta rana na našem nacionalnem in socialnem telesu. Borba proti takemu zaostajanju v izobrazbi in vzgoji je med bistvenimi revolucionarnimi nalogami, je bistvena sestavina prepoveda vseh slojev, ki želijo imeti vlogo v našem socialnem in nacionalnem napredku. Če slovenski delavski narod ne bo razumel za eno od svojih bistvenih revolucionarnih nalog, da se izobrazbeno in vzgojno preporedi tako, kot zahteva neposredna bodočnost, potem v integraciji in napredku slovenskega naroda več ne bo mogel imeti take vloge kot doslej. Če ne bo naša izobrazba krenila hitro naprej, bomo v tekmi s svetom vse bolj zaostajali, ne bomo mogli voditi politike relativne odprtosti in aktivnega sodelovanja, ampak bomo le provincialni privesek tega ali onega.

Zapostavljanje izobraževanja je precej oslabilo, popačilo in razcepilo naš nacionalni organizem in vse njegove ustvarjalne sile ter grozi, da zaostanemo v svetovni tekmi. Sestav študentov in rastoče slovenske inteligence je, kot nam je znano, socialno in regionalno močno enostran, saj vanjo ne doteka zadosti »sveže krvi« iz vseh slovenskih pokrajin in slojev. Zato je ona objektivno — po tem svojem sestavu — skoraj bolj proizvod razkroja in zaostajanja nacije kot dejavnik združevanja in rasti slovenske skupnosti.

Nazadnje naj omenim še odnos med sodobnim razvojem nacij in svetovno tehnološko integracijo ali internacionalizmom. V nekaterih razlagah internacionalizma na Vzhodu kot v zahodni tezi o svetovni tehnološki integraciji se skrivajo večkrat napačni pojmi, ker nekateri internacionalizem razumejo kot popolno podrejanje ali likvidacijo nacij, svetovno tehnološko integracijo pa tudi kot hitro izginjevanje nacij. Mislim, da za vse narode in tudi za nas Slovence velja, da se razvoj nacionalne individualnosti, bogatitev nacionalnega na eni ter internacionalizacija in svetovna integracija na drugi strani ne izključujejo, ampak da se lahko dopolnjujejo.

Mislim, da se bodo nacije v svetu še naprej razvijale, če bo prišlo do globlje mednarodne integracije in demokratičen in ploden način, z odstranjevanjem dosedanjega mednarodnega nasilja in izkoriščanja. Svetovna in-

tegracija kapitalizma je bila zgrajena — in še obstaja — predvsem na tej osnovi, da je bila večina nacij prisiljena ukvarjati se z zelo ozko proizvodnjo. Večina nerazvitih dežel — ki so bile in so še največji del človeštva — je morala proizvajati za mednarodno menjavo samo eno ali dve surovini in se je samo s tem ter s svojo politično podrejenostjo vključevala v svetovno gospodarstvo in mednarodne odnose. V svetovno družbo, v združeno človeštvo pa ni mogla vnašati niti svojih najboljših kulturnih dosežkov niti tistih gospodarskih proizvodov, za katere ima največ prirodnih in človeških možnosti. To pa delno velja tudi za razvite dežele.

Če pa bo v bodoče vključevanje posameznih nacij v svetovno družbo demokratično, se ne bo razvijalo v smeri take enostavne in parazitske internacionalne ekonomije in državno-oblastniškega nasilja, pač pa v smislu vključevanja bolj diverzificiranega in razvitega nacionalnega življenja v celotno človeštvo. Tako bogato nacionalno življenje v dosedanjih mednarodnih odnosih — ki so bili ozko izkoriščevalski in nasilni, ozko ekonomski in ozko državni — ni moglo priti do izraza in tako povzdigniti internacionalizem in svetovno integracijo na višjo raven. Zato je izražanje in bogatitev kulturnih in ekonomskih individualnosti posameznih nacij pogoj za bogatejši internacionalizem.

Povsem je zmotno pri nas ter pri drugih manjših ali gospodarsko zaostalih narodih razširjeno mnenje, da bo katerakoli sodobna nacija — razvita ali nerazvita — hitreje napredovala, če se bo nemočno prepustila svetovnemu tehnološkemu, kulturnemu in ostalemu »univerzalizmu«, če se bo vanj utopila. Z mehanično-dogmatskim sprejemanjem tujih tehnoloških in drugih dosežkov ne bo uresničen niti optimalni napredek posamezne nacije niti celotnega človeštva. Optimalno je samo spajanje internacionalno-obče in nacionalno-specifične ustvarjalnosti, je samo tako nacionalno absorbiranje tujih dosežkov, ki je nacionalno ustvarjalno in ki je zato obenem tudi lastno razvijanje vsake nacije, ne pa njeno utapljanje v svetovnem morju. Nacionalno in internacionalno je plodna le taka poraba tujih pridobitev, ki jih posamezna nacija naprej individualno razvija, tj. v skladu s svojimi specifičnimi prirodnimi in kulturnimi pogoji, v skladu s specifičnim mednarodnim geografsko-ekonomskim položajem in s posebnostjo nacionalnega prostora, v skadu s specifično delovno tradicijo (z delovnimi »komparativnimi prednostmi«) in podobno. Očitno je za svet neplodna, za nas pa lahko usodna slepa poraba nekega tujega znanstveno-tehničnega dosežka (tehnika proizvodnje, arhitekture, »prostorskega planiranja« itd.), ki je predviden za povsem drugačne, na primer za ogromne in prirodno nerazčlenjene geografske in gospodarske prostore. Mesto veličine Maribora in posamezni koščki naše dežele so morda res za ameriške ali ruske širine in za njegovo prostorsko planiranje zanemarljiva velikost, za nas pa so bistven nacionalni položaj.

dr. Jože Goričar:

Tovariš Rus je v svoji diskusiji omenil potrebo po globalni analizi sodobnega dogojanja v slovenskem narodnem prostoru, se pravi po tako imenovani makrosociološki analizi tega dogajanja. V tem kratkem prispevku bom skušal nakazati dva ali tri elemente, ki jih je po mojem mnenju pri takšni makroanalizi potrebno upoštevati. To so elementi, ki niso nastali na naših tleh, marveč prihajajo od zunaj in imajo določen vpliv na dogajanje pri nas.

Prvi tak element je proces, ki ga nekateri zunaj imenujejo proces »mondializacije« kulture. Mislim, da mimo tega procesa ne moremo, kadar razmišljamo o slovenskem narodu danes in o njegovem možnem razvoju in obstoju v

bodočnosti. Mimo njega ne moremo že zaradi tega, ker je kultura med bistvenimi vzdrževalci, če ne sploh edini vzdrževalec naroda kot samostojnega pojavnosti. Evropski narodi so začeli nastajati v dobi poštnih kočij. Proces njihovega formiranja so se končali nekako v dobi prve industrijske revolucije, se pravi v dobi parnega stroja in lokomotive. V tej dobi se je pri evropskih zgodovinskih narodih začel pojavljati tudi že nacionalizem in se izživljati na mednacionalnih oz. mednarodnih relacijah.

Slovenski narod je začel nastajati nekoliko pozneje, šele v dobi prve industrijske revolucije in se niti ni mogel razviti v politični narod z lastno državnostjo, ne nazadnje tudi zaradi nacionalizmov svojih velikih sosedov. Perspektive zgodovinskega naroda so se nam odprle leta 1918, uresničile pa so se šele v letih 1941—1945, ko smo tudi Slovenci dobili svojo državnost. Vendar tudi to državnost določajo posebne okoliščine jugoslovanske federacije, ki je seveda spričo mednarodnega položaja, pa tudi spričo politične ureditve, za katero smo se odločili med revolucijo skupaj z ostalimi narodi Jugoslavije, edina realna možnost našega obstoja kot naroda.

Doba poštnih kočij in parnega stroja je že daleč za nami. Smo v času reaktivnih motorjev, medcelinskih raket. Ta pojav je navrgla znanstvenotehnična revolucija. Ta je skupaj s sredstvi množičnega obveščanja najbolj dinamični element procesov, ki jih označujejo za procese »mondializacije« kulture. Tako označujejo procese, ki jih mi bolj poznamo pod imenom kulturna integracija sodobnega človeštva. Belgijski sociolog Henry Jean je o tem napisal tole: »Človeška vrsta se začena prvič v zgodovini zavedati svoje enotnosti. Problemi, ki nastajajo s tem v zvezi, dobivajo smisel samo na ravnini takšne zavesti. Nič več na stopnji človeka kot abstrakcije, marveč na ravnini celotnega današnjega konkretnega človeštva«.

Narod, kakorkoli je že velik, je takšen, kakor ga tradicionalno razumemo in pojmuje, vendarle tvorba izza časov poštnih kočij in parnih strojev. Reakcijski motorji in medcelinske rakete (žal tudi vodikova bomba) z vsem, kar je z njimi zvezano, prav gotovo povzročajo določene učinke tudi v biti tistih tvorb izza časov poštnih kočij in parnega stroja, ki jim pravimo narod.

Kako te okoliščine vplivajo na narodovo bit? To je seveda zelo kompleksno vprašanje. Menim pa, da ti vplivi nastopajo samo na enem področju. Zdi se mi namreč, da ima vse dogajanje, ki ga označujemo z izrazom znanstvenotehnična revolucija in moderna komunikacijska sredstva, danes tak vpliv, da je vsak pomembnejši dogodek tako rekoč v trenutku posredovan zavestim več milijonov ljudi. Vse, naj se zgodi kjer koli na svetu, ima posledice za druge ljudi. Ekonomska odvisnost današnjega človeštva je očitna. Vsaka vojna, tudi čisto obrobna, sleherni resnejši pretres v svetu, zadeva varnost in svobodo vseh ljudi — vsaj potencialno. Vsi vemo, kaj se danes po svetu dogaja. Slika, glas, beseda vsakomur posredujejo vednost o tem, kako drugi živijo.

Torej imajo sredstva za množično obveščanje prav posebno pospeševalno vlogo pri »mondializaciji« kulture. Danes odraža že generacija, ki ima opravka s televizorjem pravzaprav, odkar se zaveda. Spričo tega pridemo do take ugotovitve: če je šola večini izmed nas pomenila poglavitno, čeprav ne edino okno v svet, prinaša šola mlajšim generacijam le majhen del njihovih intelektualnih pridobitev. Od njihovega otroštva naprej jih bombardirajo serije atomiziranih slik, glasov, v eni in isti minuti prihajajo od Kennedyjeve smrti k avtomobilski dirki ali kakšnemu folklornemu spektaklu. Temu bombardiranju razdrobljenega, nekategoriziranega in nehierarhiziranega znanja podlega. Ne poznajo pa ne analize ne sinteze.

Mlada generacija, ki jo to bombardiranje zajema v svoj vrtinec, bo jutri poglavitni demografski substrat tudi slovenskega naroda. Zaradi tega je več

kot nujno začeti upoštevati vplive procesov, ki se razvijajo v sodobnem svetu in jim podlegamo vsi, najbolj pa mlade generacije. Računati moramo z njihovimi vplivi na notranjo podobo slovenskega naroda.

To sicer ni edina resnica, ki jo kaže upoštevati pri razmišljanju o slovenskem narodu, je pa gotovo ena izmed zelo pomembnih in močno učinkovitih silnic.

Drugi dejavnik, ki tudi vpliva na današnjo notranjo podobo naroda — dejavnik, o katerem je bilo govora pravzaprav že v sleherni dozrajši intervenciji v našem besedovanju — pa je razvoj potrošniške družbe. Ta razvoj se je očitvidno začel tudi že na Slovenskem.

Mislím, da lahko na podlagi neposrednega opažanja učinkov, ki jih ima proces nastajanja potrošniške družbe pri nas, postavimo hipotezo o obratnem sorazmerju med rastjo materialne in duhovne kulture. Hipoteza je: z naraščajočo usmerjenostjo k materialni kulturi pada v danem družbenem okolju zanimanje za duhovno kulturo. Sledi tega obratno sorazmernega procesa opažamo danes pri nas tako rekoč na vsakem koraku, vsepovsod, na vseh ravneh našega družbenega življenja.

Ko sem prej v zvezi z integracijskimi procesi oziroma v zvezi s tako imenovano »mondializacijo« kulture govoril o kulturi, sem mislil na tisti sklop, ki zajema tako materialno kot duhovno ustvarjalnost in njene tvorbe. Obe sestavini tega kulturno-antropološkega sklopa pri posameznih narodih že dolgo izgubljata svoje izrazito nacionalne posebnosti. Razlike, ki so bile na tem področju očitne nekoč, postopoma izginjajo. Ta proces je materialno kulturo zajel mnogo prej in intenzivneje kot duhovno. Zdi se pa, da so tudi le-to v zadnjem času zajeli intenzivni izenačevalni procesi.

Ali smem v zvezi s tem postaviti hipotezo, da pomeni sodobno izenačevanje duhovnih kultur pri posameznih narodih hkrati tudi siromašenje njihovih nacionalnih kultur? Takšna hipoteza bi bila upravičena, kolikor pritegnemo ugotovitvi, da je narodova duhovna kultura njegov najznačilnejši produkt, hkrati pa poglobilni razločevalni znak njegove individualnosti nasproti drugim narodom. Samobitnost duhovnih kultur posameznih narodov, prav tako seveda tudi slovenskega naroda, je danes ogrožena z dveh strani. Z ene strani izničuje to samobitnost razvoj potrošniške družbe, z druge pa proces izenačevanja nacionalnih kultur v svetu. Vplivi z obeh strani vodijo, vsaj zaenkrat, k siromašenju specifično nacionalnih duhovnih kultur. In kaže, da je ravno to učinek tako imenovane »mondializacije« kulture.

Velja pa pripomniti, da je tudi razvoj potrošniške družbe sam po sebi svetovne, se pravi planetarne narave.

No, če bi po vsem tem postavili še futurološko ali pa prognostično vprašanje, bi se glasilo nekako takole: kaj bi slovenskemu narodu v prihodnosti še ostalo od njegove svojske duhovne kulture spričo izenačevalnih in osiromašujočih procesov, o katerih sem govoril?

Odgovor na to vprašanje bi bil: slovenski jezik bo še zmeraj ostal najzlahtnejši sad naše nacionalne kulture, do konca bo edini garant naše nacionalne samobitnosti in edini razločevalni znak nasproti drugim narodom. Nedavno tega je Jože Javoršek zapisal: »Pravzaprav sem le v materinem jeziku tak kot sem. Le materin jezik je jezik mojega duha, vse drugo je maškarada.«

Ne bi rad, da bi kdo imel moje razmišljanje za nostalgичno oziranje v minulost. Daleč od tega. Proces, ki sem jih omenil, so v našem svetu že lep čas objektivna družbena dejstva, prav tako kakor posledice, ki jih povzročajo. Na nas je, da v skladu z njimi naravnamo našo družbeno in politično dejavnost.

Z mnogimi vašimi nazori se strinjam. Toda zadnji sklep o jeziku mi ni jasen. Ali mislite, da bi samobitnost slovenskega naroda in jezika tudi v procesu mondializacije zagotovila že zadostna materialna in institucionalna sredstva, ki bi omogočala ohranitev in čistost slovenskega jezika?

dr. Jože Goričar:

Ne gre toliko za čistost in za samobitnost ter za sredstva, ki bi bila potrebna, da to čistost in samobitnost slovenskega jezika dosežemo. Gre preprosto za obstoj slovenskega jezika kot specifičnega komunikacijskega sredstva enega naroda v sklopu komunikacijskih sredstev drugih narodov.

Ob zvezi med jezikom in nacionalno samobitnostjo sem mogoče nekoliko preveč poudaril samobitnost, ne da bi jo vezal na samobitnost narodove duhovne kulture. Namreč: v izenačevalnih procesih, ki se v sodobnem svetu nesporno odvijajo, postajajo vsebine duhovnih kultur modernega sveta druga druga močno podobne. Vzemite ne le recimo znanstvena spoznanja ampak tudi tako specifično kulturno tvornost, kot je umetnost. Poglejte literaturo, likovno umetnost, gledališče na Slovenskem. Kaj je danes na tem področju naše družbene zavesti specifično slovenskega, če ne predvsem in v prvi vrsti oblika, če hočete, način izražanja? Ravno pod vplivom tega dejstva sem poudaril velik in morda danes celo edini pomen nacionalnih jezikov za ohranjanje kulturne samobitnosti posameznih narodov. Vse drugo se izenačuje, s čemer pa ni rečeno, da mi samo sprejemamo.

Tudi slovenski narod kulturno ustvarja in bo zmeraj ustvarjal. Kolikor bodo njegove stvaritve res nove, originalne, bodo zelo hitro postale sestavni del svetovne kulture. Samo da bo Slovenec tisti, ki bo dognal te nove dosežke; o njih bo razmišljal in jih oblikoval v materinščini, to je v slovenskem jeziku.

Mislím, da je nacionalni jezik zelo pomemben. Kajti recimo pred 150 ali 200 leti so bile naše narodne noše, narodni običaji, kmečke ohceti in vse tisto, kar danes doživljamo kot turistični spektakel, razpoznavni znak naše nacionalne samobitnosti. Danes ni več tako. Nimamo več narodnih noš ne svojega stila kmečke hiše, stara slovenska kmečka arhitektura se izgublja. Namesto tega rastejo »škatlice«, ki jih lahko vidite ali v Afriki, ali v Južni Ameriki ali pa v Kanadi. Ti znaki nacionalne samobitnosti se izgublajo in — vsaj tako kot jaz gledam — edino jezik ostaja.

dr. Vojan Rus:

Ob besedi profesorja Goričarja bi zastavil nekaj vprašanj.

1. Ali bi vse današnje mednarodne procese morali označiti za procese svetovnega »izenačevanja«? Kjer so ti procesi dosegli višjo raven, bi bil morda boljši izraz mednarodno »sodelovanje«. Tedaj bi ga razumeli v tistem smislu kot profesor Goričar, ko je govoril o originalnih nacionalnih prispevkih, ki se hitreje vključujejo v svetovni proces.

2. Ali se na svetu ne odvijajo kvalitativno zelo različni procesi omenjenega »izenačevanja« ali »sodelovanja«? Res je, da nekateri procesi izenačevanja potekajo v tem smislu, da prehaja en del vsebin mnogih narodov na skupno nižjo stopnjo potrošniške lažne kulture. Precejšen del Evrope sprejema na

primer nižjo stopnjo ameriške zabavne glasbe, literature, filmov in drugega okusa. Bistveno različno od tega pa je tako živo mednarodno sodelovanje, v kakršno je na primer vključena slovenska grafika. Ta je poseben, originalen slovenski kulturni prispevek, ki pa se je sočasno verjetno bolj hitro in razsežno afirmiral v svetovnem prostoru kot katerikoli naš drugi kulturni dosežek. Pred sabo imamo torej dva procesa »mondializacije«, toda po svojih smereh in rezultatih bistveno različna.

In še zadnje vprašanje: ali tako imenovana folklorna kultura ne more preiti v višjo, predelano in sodobno obliko? Ali je nujno njeno popolno uničenje? Vzemimo Skandinavijo — tam folkloro v predelani obliki še kako gojijo in vključujejo v sodobnost, je ne uničujejo. Ali ni uničevanje folklore del parvenijskega primitivizma posameznih naših »modernizatorjev«, ki mislijo, da bodo Slovenci lahko »moderni« le, če bodo pomedli »z vsem starim« na primitiven način.

dr. Jože Goričar:

Na kratko bom odgovoril le na nekaj teh vprašanj, na vsa pa najbrž niti ne bi mogel.

O alternativni izenačevanje — sodelovanje mislim, da ni kontradiktorna. Primarno je seveda sodelovanje, v procesu tega sodelovanja pa prihaja do izenačevanja. Sodelovanje omogočajo sodobna prometna in komunikacijska sredstva.

Glede različnih procesov izenačevanja v različnih družbah — ti so nesporno različni in se tudi različno razvijajo. Ne nazadnje tudi po kvantitativni plati. Nekatere družbe bolj podlagajo temu, čemur sem rekel izenačevanje, lahko pa bi poiskali ustrežnejši izraz.

Na koncu še glede jezika. Rusovo omembo slovenske grafike sem razumel tako, da so vendarle razen jezika tudi še druga področja samosvoje duhovne tvornosti, ki reprezentirajo slovensko nacionalnost. Nisem umetnostni zgodovinar niti likovnik in bo to, kar bom povedal, iz mojega čisto osebnega, amaterskega doživljanja slovenske grafike.

Namreč: prav gotovo bi bila zanimiva raziskava, kaj je v slovenski moderni grafiki tipično in specifično slovenskega, kaj je takšnega, kar tole grafiko nacionalno razločuje od drugih. Nesporno ima slovenska grafika danes izredno visoko mesto v svetovnem merilu. Meni se zdi, da iz Miheličevih grafik vendarle še diha slovenska lirika, kaj pa je v grafikah Bernika, Hoze, Jakija takšnega, da bi jih kot slovensko grafiko razločevalo od grafik kakšnega drugega modernega slikarja? Tudi tu, kot na vseh drugih področjih, prihaja do procesov izenačevanja kulturnih stikov, okusov, prijemov in tako dalje. Meni se dopadejo Bernikove grafike, toda jaz v njih ničesar več tipično slovenskega ne vidim, kot vidim pri Miheličevi grafiki le še dih tipično slovenske lirčnosti.

Zakaj je dandanašnji toliko razprav o nacionalnosti in nacionalizmu? Gre mar za oživiljanje nečesa »predpotopnega«, kar se bije s temeljno usmeritvijo »industrialne družbe« in je zato anahronizem?

Ko skušamo zajeti »duha časa«, ne smemo pozabiti, da bržkone ni naključje, da je naš čas doba plime nacionalnih gibanj — in to nikakor ne samo v »tretjem svetu«, temveč tudi na evropski celini in v Veliki Britaniji. Ni naključje, da se ta plima pojavlja prav sedaj, v trenutku svetovne integracije. Dokončuje se namreč tisto gibanje, ki se je v Evropi začelo z razkrojem Avstroogrske monarhije, z razpadom otomanskega imperija, z razpadnimi procesi v britanskem in vzporedno v francoskem imperiju, z osamosvojitvijo Irske, obnovo Poljske in odcepitvijo štirih držav od Rusije, od katerih je ena samostojna še danes. Dandanašnji imamo opravka z emancipatoričnimi gibanji Valežanov, Skotov, Bretoncev, Baskov, Kataloncev itn. Dalje ugotavljajo v Nemčiji, kakšne velike prednosti ima nemški federalizem pred francoskim unitarizmom — prednosti ne od enotnosti, ampak od kultiviranja vseh posebnosti: da niso kot Francija, kjer se je razbohotil center — Pariz, ki je izsesal vso Francijo in jo spremenil v gluho prazno provinco, v kateri ni ničesar itd. itd. V vseh teh in drugih oblikah se transcendirata tisto, kar je označevalo formiranje meščanskih nacij; ta proces transcendiranja prav tako označuje Evropo 20. stoletja kot integracija.

Ugotavljam tudi to: kot je bila v tridesetih letih točna Kardeljeva teza, da je rešitev nacionalnega vprašanja zatiranega naroda stvar revolucionarnega progressa, tako velja tudi dandanašnji, da vsa ta dogajanja niso porajanje nekakšnega predpotopnega kulturništva, temveč da se prav v tem transcendirata tisto, kar je označevalo formiranje meščanskih nacij — formiranje represivnih vladajočih nacij. Na to dvojje ne smemo pozabiti.

Kako naj iz naših slovenskih diskusij, v katerih znova in znova nastopa teza o nujnem odmrtju naroda in o svetovni integraciji, ki da to zahteva, razložimo pojav, da se je v Evropi naenkrat oglasilo toliko narodov, ki hočejo participirati na evropskem kulturnem življenju, narodov, ki so bili do kraja zatrti pod vladajočo meščansko kulturo? To je prav nasprotna perspektiva od tiste, ki odseva v naših diskusijah, namreč, da smo pravzaprav majhni, kako bi bilo najbolje, da sami čimprej končamo s svojim obstojem, ker s svojo partikularnostjo samo oviramo procese svetovne integracije. Na srečo na našem posvetovanju takih tez ni bilo, v naši javnosti so bile pa že velikokrat izrečene. Nacionalno življenje je bojda luksus in ga je torej treba v imenu nekih ekonomskih procesov spraviti s sveta.

Razvoj 20. stoletja teče povsem drugače:

Francoska reforma, zaradi katere je odšel De Gaule, je — kot vse tisto, za kar se zavzemajo veliki konservativci 20. stoletja — nenavadna zmes reakcionarnih in revolucionirajočih tendenc. Med te druge spada ideja o decentralizaciji Francije, kakorkoli je bila polovična. Po vsebini se ujema z omenjenimi procesi prebujanja subkultur.

Da bi bilo slovaško vprašanje vsaj približno rešeno, je moralo priti do revolucionarne spremembe na Češkoslovaškem. Neostalinistična manipulacija je to dogajanje seveda zmaličila.

Slejkoprej ostaja nacionalno vprašanje eden od zanesljivih kazalcev za revolucionarnost socialnih sistemov, zakaj nacionalno vprašanje je po svojem bistvu vprašanje po represiji, po diskriminaciji; ne pojavlja se, kot so marksisti včasih zmotno mislili, predvsem ali celo izključno kot vprašanje po zaključenosti trga,

marveč kot vprašanje po monopolu kot *tujem* monopolu — v vsem družbenem življenju. Nacionalno vprašanje se pojavlja samo kot vprašanje po represiji — po represiji manjšinskega, podvrženega naroda v vsem njegovem vsakdanjem življenju, v vsej njegovi kulturi.

Sistem gospodstva je sploh, če uporabim kategorije, ki jih je izoblikovala »frankfurtska šola«, mogoče vzdrževati le s predpostavko potrebe po zatiranju. Diskriminacija, zatiranje in uničenje so nujni spremljevalci represivne družbe sploh. Represivna ideologija jih legitimira in razglasi za »naravni tok stvari« (k temu se bom še povrnil). Kulture, ki sedaj stopajo izpod nekdanje represivne kulture večinskega naroda, nosijo prav zato v sebi elemente konkretne negacije obstoječega reda in so za revolucioniranje starega sveta bistvene in neopustljive.

Seveda velja za to diskriminacijo, da se ji je — vsaj pri evropskih narodih — individuum vedno lahko izmaknil. Posameznik se je preprosto razglasil za člana večinskega naroda — in s tem trenutkom je diskriminacija zanj odpadla. (Tu ne upoštevamo cene, ki jo je tisti človek moral plačati za to). Dejstvo, da je individuum lahko odšel, hkrati pa nemožnost, da bi to pot ubral narod — to je pomembna tema za razmislek.

Marksistom se je včasih zdelo, da ta represija izvira iz strahu večinske buržoazije, da bo izgubila del trga, ker da so meje njenega jezika meje njenega trga. Takih motivacij seveda ne gre spregledovati, vendar pa bi jim težko priznali osrednjo vlogo. Bolj bistven bo motiv, ki sega v jedro sistema, v kulturo, ki vzdržuje obstoječi red. V ideologemih, ki so odor specificus te kulture, nam je iskati tiste globlje motivacije za nacionalno represijo.

Prva značilnost je, da meščanski način produkcije sam zahteva unifikacijo, serijo, velikoserijsko produkcijo — v ideološki samorefleksiji torej vsebuje isto tendenco: unificirati ljudi v enotne potrošniške serije (iz tega je izpeljana zahteva po unifikaciji jezika »iz praktičnih razlogov«). Ta unifikatorska tendenca, karakteristična za kapitalistično produkcijo in kapitalistično ideologijo, to je eden od glavnih ideoloških momentov v represiji podprivilegiranih nacionalnih skupnosti.

Bogastvo socialnih form, ki je prišlo do začetkov meščanskega veka, je meščanstvo čutilo za čisti nasledek fevdalizma in za tujo, čisto fevdalno pisanost — in storilo je vse, da bi jo čim bolj do kraja izkoreninilo — vse to v korist nove enoličnosti, ki naj bi ustrezala procesom v produkcijski bazi in s tem »naravi človeka«.

Druga značilnost kapitalističnega socialnega reda je ideologija pravičnosti: vse podprivilegirane družbene plasti in grupacije so — pred očmi te ideologije — same krive svojega položaja. Ker tu stoje kot zgovorne priče neenakosti, nerazvitosti celih socialnih regij, podprivilegiranosti, skratka *vrzeli v umni zgradbi sveta*, je zato vladajoči zavesti tem bolj potrebno pokazati, da so same krive svojega položaja, da je v njihovi lastni manjvrednosti razlog za podprivilegiranost — z drugimi besedami, da s svojim podrejenim, neenakim položajem potrjujejo *umnost svetovnega reda*. Na tem temelji diskriminacija in iz te temeljne predpostavke dobiva hrano. Ideologija trdi, da niso diskriminatorične značilnosti same kapitalistične produkcije vzrok podprivilegiranosti, temveč da je manjvrednost tisto, zaradi česar se podprivilegirani *sami* diskriminirajo.

Od narodov so v kapitalistični družbi bili podprivilegirani vsi tisti, ki so se znašli v zgodovinskem sožitju z velikim narodom. To se je dogodilo potem, ko so se s prevlado kapitalistične produkcije oblikovale meščanske *nacije* z vladajočim *večinskim narodom*. Na tleh Habsburške monarhije je imel ta razvoj nekatere značilnosti, ki so bile v marksizmu vse pre malo upoštevane: poleg tega, da je bil razvoj zakasnel, je nemštvo — vladajoči narod — do konca ostalo v absolutni manjšini; najkasneje od razsvetljenega absolutizma dalje je imelo vse pogoje, da postane narod — nosilec nacije, manjkal mu je samo eden — številčna moč in moč

lastne produkcije. Zato, ker je moral dohitevati zamujeno, se je v 19. stoletju formiral s tem bolj surovo diskriminacijo, ki ji v Evropi skorajda ni primere. Ideologija pravičnosti, ki je pridigala manjvrednost prikrajšanih, je morala biti enako surova; prikrajšanim nikakor niso dajali čutiti manjvrednosti na fini francoski način, kot ga izraža znano reklo, češ, kako so Bretonci zaostali, se vidi po tem, da tam še celo župniki verjamejo v Boga. Ker je relativna slabost preprečila nemško-avstrijskemu narodu, da bi se »mirno« konstituiral, podobno francoskemu, in dodelil malim narodom vlogo avstrijskih Bretoncev, Baskov, Valežanov, je avstrijsko meščanstvo — potem, ko je z zamudo prišlo na potezo — pričelo načrtno (to je značilno za nacionalno vprašanje v tem prostoru) dohitevati Evropo. Tega specifičnega duha avstrijskih razmer sta tudi Marx in Engels v svojih analizah vse premalo upoštevala, ker sta vse preveč aplicirala model francoske etnogeneze.

Zamudniško hitenje vladajočega naroda (in kasneje obeh vladajočih narodov) se je izražalo v tem bolj brutalnih formah represije; njihovo izzvenevanje na Koroškem in po l. 1948 v Porabju spada še v današnje slovensko narodno izkustvo.

Ne smemo pozabiti, da so se najbolj brutalni nacionalizmi, ki jih poznamo iz 19. in 20. stoletja, rodili ravno v avstrijskem prostoru. Nemškega nacionalizma avstrijskega tipa niti Drugi Rajh ni poznal, čeprav je bila tudi tu diskriminacija Poljakov nadpovprečno brutalna. Z nemškoavstrijskim nacionalizmom se je v surovosti kosal madžarski; tu je bilo leglo antisemitizma (Hitler ni bil po naključju Avstrijec!) in v odgovor nanj se je razvil cionizem, ki je bil nemškemu židovstvu zelo zelo dolgo tuj. Do konkretnih sadov se je cionistični nacionalizem razvil v Izraelu, vendar pa je nemški židovski profesor Victor Klemperer (1881—1960) v svoji pretresljivi analizi nacističnega jezika (v znamenitem delu »LTI«) ugotovil, da je celo v delih Theodorja Herzla v mnogočem in nuce vsebovan taisti brutalni nacionalizem.¹ Tako kot je nemškoavstrijski nacionalizem izzval cionistični nacionalizem, tako je izzval tudi češki nacionalizem (zaradi njega je bila CSR odločilno oslabljena ob Münchnu) ter velikohrvaški nacionalizem in jugoslovanski unitarizem nekdanjih habsburških podložnikov.

Slovenec in (podobno) Slovacom je pripadal v tem dogajanju sanjarski panslavizem in z njim povezane sanjarije, kako si pridobiti nazaj zgubljeno slovansko ozemlje. Namesto da bi bili sposobni realistično do kraja premisliti slovenski nacionalni interes (ta nesposobnost kajpak ni samo slabost mišljenja!), je Slovenec v meščanskem veku ostala samo ta sanjarska ideologija »predzidja Slovanstva«; z njo si seveda ni bilo kaj pomagati. Bila je bolj opij za razbolele duše tistih, ki so jim kratili osnovno človeško dostojanstvo. To sanjarsko slovanstvo, to ideološko maščevanje za vsakdanje zatiranje, je morda pomagalo preživeti, nujno pa je odpovedalo pri vsaki konkretni operacionalizaciji. Na njem je temeljila precejšnja pripravljenost odpovedati se svojemu jeziku in svoji kulturi, toda ne v korist nemškega jezika in kulture, marveč v korist umetnega slovanskega jezika in prabitne slovanske kulture, pragozdov ob Bugu in ruskih step. (Ker je jedro naroda ogrožal nemški nacionalizem, so vse druge nevarnosti zginile nekam na rob zavesti; prim. izgubo Slovenske Benečije 1866 in odnos do Madžarov 1867 in od 1918 sèm, pa še marsikaj drugega.)

Ce so bile te sanjarije poskus ideološkega kosa z vladajočim narodom, pa ima zavest naroda pod okoliščinami represije še drugo plat: dolgotrajna diskrimi-

¹ Victor Klemperer je bil svetovno znan profesor-romanist, ki ga je pred koncentracijskim taboriščem nekaj časa varoval zakon z ženo-arijko, ko pa to ni več zadoščalo, zmeda po bombardiranju Dresdena. Bil je deležen vseh preganjanj in poniževanj. Odrezan od vseh knjižnic, oropan lastnih knjig, prisilni delavec v tovarni, je analiziral degeneracijo jezika pod nacizmom in njene korenine. Kot tak je prav gotovo nepristranska pričva v zadevi cionizma. Njegovo delo LTI (kratica za Lingua tertii imperii) s podnaslovom »Filologova beležnica« je izšlo lani že petič.

nacija ima za nasledek, da se agresivnost obrne navznoter. Ta navznoter obrnjena agresivnost se razodeva predvsem v dveh značilnostih slovenske narodne zavesti.

Ena je klasični slovenski perfekcionizem: skrb, da bi bila vsaka kritika že vnaprej in popolnoma brezpredmetna, da bi jo potem lahko razglasili izključno za zlohotno — pa čeprav potem ne bo nič manj bolela. Redka je bila pri nas suverenost, ki jo je izpričal recimo Vodnik s stavkom: Kaj, če Slovenci ne govorimo perfektne nemščine, saj smo Slovenci in ne Nemci. To je redek in izjemen prodor iz te navznoter obrnjene agresivnosti.

Na drugi strani pa nas že precej časa spremlja obrnjeni perfekcionizem, lahko bi rekli »poražena zavest«: interiorizacija meščanskega ideologema, da smo sami krivi za neuspeh — da smo namreč pač majhni, da bo za nas že dobro, samo skromnost je potrebna, ne postavljajmo si prevelikih ciljev, saj so za nas megalomanija, samo vzdržati je treba itn. — skratka vse tisto, kar Parkinson označuje za zanesljiv dokaz za težko ogroženost institucije, katere se je ta bolezen polotila. To vnaprejšnje slavljenje skromnosti, to vnaprejšnje omejevanje samega sebe na poprečni in podpoprečni je intimno sprejemanje vladajoče ideologije o tem, da si si za svojo majhnost in za svoje neuspehe popolnoma, od začetka do kraja sam kriv. Ta druga plat interiorizacije je še bolj uničevalna.

Bojim se, da nas ta druga plat še nikakor ni zapustila, in bojim se tudi, da se zrcali v precej neambicioznih načrtih za gospodarski in socialni razvoj Slovenije: sprejemanje vloge »obcestne gostilne in servisa« je interiorizacija manjvrednosti, je poražena zavest. Zrcali se v velikanskem političnem pomenu, v rompu in pompu, ki se pritiča takim popolnoma obrobim manifestacijam, ki utegnejo pripeljati peščico turistov v Ljubljano (npr. evropska športna prvenstva, »kmečke ohceti« in druge circenses). Velikanski politični pomen, ki se tem prireditvam pripisuje, je v premem nesorazmerju z njihovo dejansko veljavo.

Druga stvar pa je, da se nas danes polaščajo tendence, značilne za meščanske nacije (za vladajoče narode) pretekle dobe: danes, ko je to anahronizem, mi mirno sprejemamo razliko med centrom in provinco (to je tisto, kar se je Marxu in Engelsu kazalo kot razlika med »mestom« in »vasjo«, med razvito in podrazvito regijo). Le redki avtorji nas opozarjajo (tu sta to storila prof. Klemenčič in profesor Černe), da gre vendar za potrebo po enotnem razvoju vsega slovenskega prostora. V podzavesti nas vsaj že 10 let spremlja nenehno pritrkavanje o tem, da je vse, kar je zunaj centrov (Ljubljane, Maribora in mogoče še Celja) ekonomsko neinteresantno, zato naj se opusti in sprazni (nekaj podobnega so svetovali menda ameriški svetovalci, ki so dobili zaslužen odgovor od slovenskih geografov). Skratka, na našem majhnem teritoriju, kjer je vse to docela nefunkcionalno, naj z zgodovinsko zakasnitvijo posnamemo procese, ki so jih prestale nekatere velike nacije v meščanskem veku.

Vse premalo pa govorimo o nevarnosti, da dejansko postanemo »vas« v tistem pomenu, ki ga ima ta kategorija pri Marxu. Tu in tam in izjemoma se analizira (kot recimo zadnjič v Naših razgledih), ne samo, koliko je kvalificiranih kadrov v slovenski industriji, ampak tudi, kakšna bo Slovenija jutri, koliko imamo študentov na število zaposlenih, koliko imamo študentov na število prebivalstva; po enem in po drugem kazalcu se Slovenija znajde na zelo poraznem mestu celo v Jugoslaviji, kaj šele v svetovnih okvirih. To so nasledki bolezni, ki jo opisuje Parkinson.

Preden zaključim, bi rad nekoliko posegel v diskusijo.

Rečeno je bilo, da so narodi nastali v času poštних kočij in da gre zdaj za »mondializacijo« kultur. S prvim delom tega stavka bi se težko strinjal: ljudje so govorili različne jezike in pripadali različnim kulturam že zelo dolgo pred poštними kočijami; kvečjemu so se v veku poštних kočij formirale meščanske nacije.

Saj nimamo meščanskih in proletarskih nacij.

Božidar Debenjak:

Slovesno prisegam, da nisem na poziciji Stalinove teorije o meščanskih in proletarskih nacijah. Ločim pa *narod* od *nacije*, ki je politično-teritorialno-ekonomska skupnost. In nacije v svoji meščanski formi so nastale v dobi poštnih kočij, ne narodi. Na meščansko nacijo se nanaša tisto, kar je bilo prej rečenega o represiji. Slovenci pa so obstajali mnogo pred časom poštnih kočij in upam, da bodo obstajali tudi še po koncu raket.

Eden najpomembnejših elementov narodne kulture je jezik: v njem je okamenelo subjektivno doživljanje, v besedah in njihovih zvezah hrani izkustvo represije, prikrajšanosti, zatiranja kot tudi izkustvo revolucionarnih hotenj, izkustvo vse narodove zgodovine. Ta jezik, socialna skupnost, kateri pripada, sta mnogo starejša od formiranja nacij v meščanskem veku.

Na str. 16 Speransa stoji stavek, ki ga pogrešam na str. 14 Kardelja: »Govoriti isti jezik se pravi tudi misliti na isti način.« Ta stavek izraža zelo globoko resnico, zato se čudim, da je v drugi izdaji izpuščen.

Zakaj menim, da je v procesih »mondializacije« kulture bistvena ohranitev konkretne vsebine nacionalnih kultur, kot je shranjena v jeziku in ne samo v jeziku? Zato, da bi ta nacionalna kultura lahko postajala del svetovne kulture.

To je pozitiven pomen ideje velikega konservativca našega časa De Gaulla o »francoski skupnosti«, ki bo ostala *po* integraciji produkcije v en sam produkcijski proces: v prihodnjo svetovno kulturo naj ne pride samo tisto, kar nosijo v sebi vladajoče nacije z vladajočo kulturo — končni zmagovalci ekonomskega veka — temveč tudi vse tisto, kar je zgodovinsko izkustvo drugih (tu francosko narodno izkustvo). Ta ideja velikega konservativca govori tudi nam:

Gre za to, da se obogati kolektivno izkustvo človeštva oziroma da delujemo v smislu znamenitega Prešernovega izreka v pismu Vrazu: »Zato, da bo Gospod (Tò Ilāv) na sodni dan mogel ločiti dobro od slabega«. To prispeva k jutrišnji humani družbi, to je tradicija, ki jo je treba hraniti in ki je nikakor ne gre izgubiti ob vsem upoštevanju integracije, mondializacije etc. etc.

dr. Ivo Juvančič:

Strinjam se z nazeri prof. Goričarja o mondializaciji, smeri sodobnega razvoja, ki se na politični in socialni ravni danes pozitivno izraža v internacionalizmu. Pripomnim da, sem še pristaš dialektike, vendar ne staliniistične! Zame je dialektika bila in je možnost in zmožnost spoznavanja konkretnega življenja. Mondializacija ima v Evropi svoja nasprotja, svoje polaritete v *gibanju ljudstev, narodnosti*. Omenim naj Baske, Provansalce, naše sosede Furlane in ostale Retoromane, ki vsi zahtevajo, naj priznajo njihov obstoj. Npr. nekateri Furlani se po l. 1945 sklicujejo na OZN in hočejo popolno priznanje enakopravnosti furlanščine in priznanje Furlanov kot naroda. Resna, uresničljiva zahteva Furlanov italijanski vladi je: Dajte nam vsaj kakšno uro pouka furlanščine v osnovnih šolah. — Ta zahteva je enaka zahtevi naših Beneških Slovencev.

Mondializacija ima torej svoje polaritete na ravni ljudskih in narodnostnih gibanj, ki so zdrava.

Mogoče je prof. Rus gledal na televiziji slikarja Bernika, ki je o svoji *modernej umetnosti* svetovne ravni trdil, da nosi specifičnosti slovenske lirčnosti.

Bernik je govoril o sebi. Tudi Spacal ima tipično slovenske poteze, dasi ga Italijani proslavljajo kot svojega, čeprav je na mondialni ravni.

Tudi slovenska *pop evka* — *ta mondialna zvrst* — ima svoje specifičnosti, svoje slovenske nacionalne glasove. Zopet polaritete mondializacije, v katero znamo vnesti kaj svojega. Zdi se mi, da bi naša *moderna arhitektura* mogla in morala pri nas vnesti elemente okolja in časa, priznane elemente estetske ustvarjalnosti. Npr. Gorenjska in ves alpski svet ima svoje dognane stavbarske elemente. Ali niso naši arhitekti nekaj zamudili, ker jih niso vnesli v naše stolpnice, v nove gradnje sploh? Kje najdeš v balkonih stolpnic poteze gorenjskih gankov?

In še tekstil, *oblačilna industrija* na splošno. Ali nimamo nekaj tipično slovenskega, česar se naš človek še drži kot svojega okusa, svoje linije in kroja? Bi se tega ne dalo vnesti v naše tekstilne proizvode? Ne merim samo na gorenjske stare noše, ki so dostikrat skrupucala.

Tov. prof. Klemenčič je govoril o izseljevanju, o žalostnem položaju Beneških Slovencev. — Žal je tako tudi v Sloveniji. Tostran Matajurja, v zgornji soški dolini izginjajo vasi. To področje Tolminskega naj bi pri nas reševal turizem. Toda prav za turizem, za tuje turiste je specifičnost naše dežele, naših vasi, naselij z njih posebnostjo edina prava privlačnost. Italija in Avstrija podpirata visokogorska naselja, kmeta, da bi ostal na zemlji. In mi? Pod Krnom sem srečal pastirja iz Lepene, bivšega Tigrovca in nato partizana, ki mi je dvignil ovco za volno v zrak: »Glej hudiča, 1000 din (starih) davka plačam, pa živi!«

Turizma ne bo, če ne bo ohranjeno specifično okolje, ki zanima tujca. Gre zopet za dialektiko. V Bovcu n. pr. holandski turist ni fotografiral hotela, Alp, pač pa bovške »ganke« in tipične hiše, kmetico, ki krmi kure, domačina, ki s kravo vozi gnoj... (to delo je občinski modri birokrat celo prepovedal, vsaj za dne), napajanje živine ob javnih koritih, ki vedno bolj zginjajo.

Slovenija postaja odprta. *Slovenščina* zopet živa *potreba za italijanske* trgovce, gostilničarje Gorice, Trsta, ki iščejo nameščence, ki znajo po naše. Tu je ena izmed strani reševanja manjšinskega vprašanja. Živa dialektika, povezava nasprotij! V Benečiji se slovenski duhovni (malo jih je) udeležujejo sestankov društva I. Trinko, dasi ga vodijo levičarji. Benečani prepevajo slovenske pesmi, poslušajo naše radijske oddaje. Pri nas pa naj bi kot v pozni fevdalni dobi nastale »opustele« kmetije, cele prazne vasi in zaselki v Posočju?

Mondializacija prinaša *tujke, kovanje novih besed*... Razvoj nas je našel zopet v položaju zaostalega naroda. Je mondializacija posledica zaostajanja v duhovni kulturi, ko napreduje, raste materialna? Zaostajanje duhovne kulture je dejstvo. Vsepovsod ob mondializaciji.

Pred leti sem bral, da sta se v Italiji ob štrajku profesorjev srečala neofašist in komunist. »Vendar enkrat«, pravi fašist. »Da,« odgovarja komunist, »naj ti razložim, zakaj«. In razlaga, govori o kulturi, nadstavbi itn. Fašist zmiguje z rameni, ne razume... Nato pa zagrmí komunist: »Kultura, nadstavba, vidiš, to je podstrešje. Pozimi mraz, poleti vročina, in vse leto se tu pode ščurki, stenice, podgane, miši.« »D'accordo!«, pritrđi tudi fašist.

Kaj nam bo pomagalo, če bo imel vsak Slovenec svoj avto, hišo, vikend, televizor, če bo *duhovna kultura* zaostala. Treba bi bilo bolj prisluhnti

klicem naših filozofov, resnih literatov, klicem šolnikov. Tu je *os vseh vprašanj!*

Imamo dobre šolske programe? Imamo kakšno socialistično pedagogiko? Kako pa, ko so še nedolgo tega bile šole z nekvalificiranimi močmi. Ali so še? Ali se po l. 1945 nismo prehitro zagnali v ustanavljanje šol, razširjevanje učnih programov itn.?

Nametal sem nekaj svojih pogledov, vprašanj; o vsakem je treba razmisliti...

dr. France Černe:

Rad bi poudaril še enkrat, kar sta tov. Debenjak in tov. Juvančič pred menoj že povedala, namreč, ali sploh lahko dialektično mislimo oz. govorimo? Ali je literarni jezik sploh dialektični jezik, zasnovan na enotnosti nasprotij? Nobena trditev, ki je generalizirana, hkrati nima osnove za negacijo. Zlasti velja to za generalizacijo, ki ni evidentiranje trenda, ki skratka ni verificirana. Torej gre za metodologijo testiranja naše diskusije. Iz splošne dialektike nam je znano, da se noben proces ne razvija kot enotnost, ampak kot borba protislovij. Drugič menim, — morda malo pod vplivom filozofov, ki pristajajo na ciklični razvoj — da ima vsaka dolina svoj vrh kot nasprotje, vsaka plima oseko, in obratno. Vsak pojav se razvija v protipojav, čeprav v skrajnosti na daljši rok nikoli. Vendar dokler bo obstajala človeška družba, ne moremo iz podobnosti oblik aglomeracij ali razpustov zatrdno sklepati, kakšna bo konkretno prihodnost. Če pogledamo v zgodovino, opazimo, da velikim centraliziranim obdobjem slede decentralizirana; velikim totalitarnim obdobjem sledi vera v vrednote demokracije. To je mogoče biološki pristop h gibanju, toda zgodovina mi to misel bolj in bolj potrjuje. Zakaj to trdim?

Poglejte našo sedanjo situacijo. Prejšnje stanje smo gradili na drugih vrednotah: centralizirana enotnost federacije, Slovenija kot administrativna enota, centralno planiranje, ideologija skrajno politiziranih vrednot itd. Sedaj pa prihaja do decentralizacije, ekonomizacije, itd., s čimer gremo v negacijo prejšnjega. To se pravi, moramo razumeti protipojav, hkrati ga pa seveda nakazati kot tendenco razvoja. Pri tem sem mnenja, da je eno uveljavljanje tendenc, drugo pa je kriterij za testiranje progresivnosti tendence. Kajti v primeru, da ugotovimo, da je neka tendenca, ki jo lahko valoriziramo celo kot večinsko, kot vitalnejšo, perspektivna, je pa po vsebini (razvojno) lahko regresivna in ne progresivna.

V diskusiji je tekel govor tudi o »mondialnosti«. Na problem mondialnosti gledam osebno kot na proces ciklične faze prevladujoče tendence. V kompleksni valorizaciji mondialnosti še vedno ostane vprašanje, ali je ta tendenca absolutno neogibna za tisočletja. Ali je ne bo nadomestil neki val »anti-mondialnosti«? Strinjam se namreč, da se danes vse bolj pojavlja problem nacionalnosti celo pri manjšinah ali pri že skoraj izumrlih nacionalnostih, ki prav gotovo ni v smeri mondialnosti. Drugo pa je v imenu progressa testirati gibanje Baskov ali kogarkoli in videti, ali bo ta novi val nacionalizma, ki je danes na pohodu predvsem zaradi centralističnih teženj meščanske ali birokratske družbe deloval progresivno ali regresivno. Razumem ga vsekakor kot reakcijo.

S tega vidika je za zgodovino poučen tudi naš primer. Oglejmo si tendenco razvoja tako imenovanega »nacionalizma« v Jugoslaviji. V nasprotju z našo uradno trditvijo smo le priznali, da imamo še vedno nacionalni problem. Tov. predsednik Tito je sicer večkrat poudaril, da je edino, kar smo za trdno

ustvarili v Jugoslaviji, nacionalno bratstvo in enotnost. Zadnji govor, ki ga je imel v Titogradu, pa je očitno opozorilo, da gre še za nacionalno kot odprto vprašanje, da ne bomo dopustili, da bi se neki procesi odvijali še naprej. Po mojem so ti procesi nekako logični, ker so objektivno nujni; to je, reakcija na premočno centralno urejeno državo (federacijo), s prehitrim poskusom negiranja nekaterih nacionalnih posebnosti. Zdad pa se takšna federacija kot institucija razvrednotuje. Opažamo namreč, da je ta federacija, zlasti zaradi ekonomskih neučinkov, postala v očeh, predvsem mlade generacije, utelešenje birokracije, nekaj, kar je politično negativno. Očitno je, da so sedaj privlačnejše druge vrednote in institucije, kar se kaže v obrambi republiškega narodnega dohodka, v borbi za ekonomizacijo republike, za državnost republike itd. Ta proces je po mojem mnenju zajel danes mnoge Slovence in igra v vseh slojih našega naroda zelo veliko vlogo. V tem pogledu sem prepričan, da ima naš izvršni svet dobre pozicije tako pri delavcih, kot pri kmetih ali pri inteligenci. Zato je moje stališče, da moramo čimprej »zrušiti« mit stare »dobre« federacije. Namreč, ne moremo prej zgraditi nove, dokler ne zrušimo stare stavbe. Seveda ko rušimo, bi bil popolni nesmisel, če bi ostali le pri rušenju. To bi bil dejansko nacionalističen eksces. S tem, da bi govorili, da Sava vedno teče navzdol, da je zato treba državo odpraviti in napraviti konfederacijo, bi ustvarjali razmere za drug prazen prostor.

Na podlagi povedanega sledi, da se, prvič, ta tako imenovani »nacionalizem« pojavlja tako v najbolj razvitih kot v najbolj zaostalih predelih, torej v ekstremnih, ker sta tu represija ali dobrobit centra najbolj občutna. Slovenija je bila med prvimi, drugi pa se bodo, kot reakcija proti Sloveniji in proti njenim konceptom pričeli »nacionalno osvoboditi«. Ali je to izhod? Mislim, da bi moral imeti slovenski narod, kot najrazvitejši, oziroma točneje slovenska inteligenca, prvi neki novi koncept »jugoslovanstva«; morali bi prvi postaviti v ospredje problem novega sožitja narodov. Morali bi biti torej nosilci novega koncepta federacije v ekonomskem, političnem in kulturnem pogledu. Če tega ne bomo storili mi, ga bo ustvarila birokracija v Beogradu, administrativno, zaradi česar bomo prav gotovo »gor plačali«; ali pa nam ga bodo vsilili od zunaj, kot se danes pojavljajo številni prišepetovalci. Zaradi tega je zelo pomembno razumeti situacijo, smer razvoja in zaviranje takšnega negativnega razvoja, ki bi degradiral že ustvarjeni progres.

Drugo je seveda odnos do drugih narodov in do drugih republik. V tem pa je potrebno razvijati nacionalno samobitnost ob hkratnem usklajenem družbeno ekonomskem razvoju.

V neki diskusiji sem namreč navrgel teorijo dvojnih ali celo trojnih... zrezkov. Namreč, če gremo v to, da bo vsak narod koncipiral (celo tajno) svoj razvoj mimo razvoja drugih, se potem nujno pojavlja šest električnih, železniških, šolskih itd. sistemov. Tako bo prišlo do dubliranja kapacitet, zaradi česar bomo vsi živeli slabše.

Poglejmo elektroenergetske presežke v Bosni. Tam so ljubosumno gradili svoje termocentrale, da bi rešili svoje rudarje, računajoč, da bodo tako pritisnili na federacijo, da ne bo pustila graditi nove šoštanjske elektrarne, elektrarn na Dravi itd. Ker pa energijo potrebujemo, jo bomo pač prisiljeni kupovati pri njih. Mi pa smo, kot odgovor na to, hoteli proizvesti vso potrebno energijo doma. Celo Soško dolino smo bili pripravljeni zaradi tega uničiti. To početje sicer razumem le kot skrajno reakcijo, ker se je rodila iz »kompromisa« v smislu skupnega družbenopolitičnega in gospodarskega razvoja. Povsem razumljivo je, da sedaj v Bosni naslavljajo kritike na »naš« nacionalizem. Podobno je s Hrvati. Tudi oni po tistem razvijajo v svojih kabinetih neke »svoje« panoge (npr. živilsko, naftno industrijo itd.). Ko pa

bomo mi začeli s kemično industrijo, bodo zavpili, »kakšen smisel ima to, saj je že vse pri njih izgrajeno«. Tako pride do nasilja »status quo«.

Kaj sem hotel s tem povedati? Da nimamo mesta ne v Jugoslaviji in ne v Evropi, če se bomo ravnali samo po tako imenovani teoriji prilaganja. Kajti tisti narod, ki samo posnema, razen tega še slabo in ki nič ne prispeva v zakladnico kulture in razvoja gospodarstva in znanosti drugih narodov (Evrope in sveta), nima pravice niti posnemati in bo doživel še hujšo usodo. Zaradi tega sodim, da moramo v kulturno ekonomsko »agresijo«, toda dostojno tiste kulture, ki jo je slovenski narod vedno nosil in bil njen zastavonoša. Če pa bomo prevzeli le teorijo prilaganja drugim narodom ali pa federaciji itd., bomo vedno posnemali in zaostajali, ker nas bo prisiljeval »status quo«. Ne bomo modernizirali tekstilne industrije, ker imajo v drugih republikah dovolj moderno; drugod bodo zidali nove objekte, mi pa bomo brez denarja za modernizacijo cest itd. Mislim, da je tudi tu potreben kompromis med nacionalizmom in internacionalizmom. Končno ne vidim razloga, da ne bi rekel, da »neki« nacionalni egoizem ima prav tako svoj ustvarjalni moment. Ne moremo ga prosto nadomestiti z »nekim« altruizmom in internacionalizmom, ker ne moremo pri današnji konstelaciji sil nikdar vedeti, ali nas ne bo nekdo izrabil in da bomo morali zaradi »tega« altruizma skozi reakcijo še hujšega egoizma, ko se bomo zaprli kot jež in postali dejansko reacionarji.

Zaradi tega mislim, da je internacionalizem na današnji stopnji pravzaprav tudi uveljavljanje prioriteten nalog, ki stojijo pred narodom ne na račun drugega, ampak tudi ne v škodo samega sebe. Menim, da mora nova federacija izhajati iz take sinteze. V tem smislu se moramo vsi angažirati. V tej smeri se mora danes precej pozitivistična znanost v Sloveniji spremeniti v družbeno kritično znanost. Koncept razvoja slovenskega naroda, ki je v izdelavi, bi moral iz kabinetov IS ali pa posameznih institutov kot servisov, preiti »že tudi« na univerzo, na vse stolice, ki bi morale vsaka za svoje področje v skladnem sodelovanju dati pripombe na ta koncept razvoja. Osebnost sem to predlagal na kongresu ZKS kot stavek za resolucijo, ki pa ni bil sprejet. Potrebno se je namreč zavedati, da ni več podjetnik tisti, ki danes ustvarja progres, kot ga je oblikoval Schumpeter. Danes se precejšen del progressa ustvarja direktno v univerzitetnih laboratorijih. Za to so dokaz ZDA, Sovjetska zveza, Švedska, Švica, Japonska. Tam raste nova industrija. Ne finansira več univerze industrija in ji zapoveduje, kaj dela, ampak vse širša družba. Takega koncepta razvoja pa nismo uspeli pričeti izdelovati tudi iz razlogov, ker univerza sama ne čuti zadostnega razumevanja za to. Zato mislim, da bi morali to vprašanje čimprej sprožiti na univerzi, preko našega društva, ki je popolnoma mirno, rekel bi celo tolerantno do vseh negativnih pojavov, da bi tudi univerza dala svojo besedo o položaju in perspektivi slovenskega naroda. Dokler pa mi te osvestitve ne bomo imeli, vam odkrito povem, da bodo to samo kriki posameznikov, vpijoči v puščavi, ki jih potem bombardirajo z dobrinami in honorarji, ali pa proglašijo, da jih je treba morda poslati k psihiatru na pregled, ker ne razumejo časa.

Milan Štante:

Razpravljaj bom o nekaterih vidikih slovenskega nacionalnega vprašanja, ki so povezani z univerzalističnim, svetovnozgodovinskim poslanstvom.

Kot vemo, se je že pri Grkih in Judih rasna (danes bi rekli nacionalna) zavest spremenila v univerzalno poslanstvo. To ima pozneje velik vpliv na

ostale narode. Če izpustimo univerzalizem katoliške srednjeveške cerkve ter pred tem rimski univerzalizem, je za Amerikance značilno, da so svoj, spočetka religiozno pobarvan nacionalizem (sprva so se še identificirali z Izraelci in imeli Ameriko za Novi Izrael) pozneje spremenili v ideološkega, pri tem pa seveda ohranili svoje univerzalistično svetovnozgodovinsko poslanstvo. Ameriška nacionalna zavest temelji na prepričanju, da so Amerikanci najsposobnejši privedi človeški razvoj k popolnosti, v boljši, racionalni red, večjo osebno svobodo itd.

Tudi Angleži so se imeli za eno »izgubljenih izraelskih plemen«, verovali so, da bodo uresničili napovedi judovstva, prinesli svetu mir in mu zavladali. Pozneje so verovali, da bo vse človeštvo dobilo svobodo, ki bo nastala na angleških tleh.

Znano je, da so Francozi svoj krščanski univerzalizem spremenili v racionalni univerzalizem, iščoč svoje svetovnozgodovinsko poslanstvo v njem. Znan je španski, nemški in tudi ruski univerzalizem. Rusi so tudi najprej trdili, da je njihovo poslanstvo predvsem religiozno, danes pa smo priča določnemu ideološkemu nacionalizmu itd.

Vsak dozorel nacionalizem se ne omejuje samo na nekakšno samoobrambo svojega nacionalnega obstoja, temveč je obrnjen navzven v svet, vendar ne v negativnem smislu. Kolikor ga preveva univerzalistično vsečloveško svetovnozgodovinsko poslanstvo, je ploden in ustvarjalen za vse človeštvo.

Tudi o slovenskem narodnem poslanstvu so se že veliko spraševali. Kaj je smoter našega narodnega obstoja? Kaj je naše mednarodno, univerzalistično poslanstvo? Kakšna naj bo naša vloga v svetovni zgodovini? Za čem naj težimo, za kaj se borimo itd. Pred vojno so nekateri mislili, da je zato, ker smo majhen narod, lahko naša misija, naše poslanstvo predvsem umetniško, kulturno. Vendar ta umetniška misija slovenstva danes pri nas, posebno pri delu ekonomsko-tehnične inteligence, doživlja očitno krizo. Del te inteligence, in naroda sploh, je odtujen od take nacionalne misli; vidi se potreba po vrednotah, ki bi bile privlačne tudi za te dele našega naroda in bi vendarle izražale nacionalne, svetovnozgodovinske težnje. Potrebno bi bilo slovenstvo modernizirati, najti mu ideološko svetovnozgodovinsko poslanstvo, ki bo vsebovalo poleg kulturnih tudi naše politične, ekonomske in moralne interese in težnje. S tem bomo našo ekonomiko in politiko in ideologijo slovenizirali, slovenstvo pa modernizirali. Našli bomo svojo konkretno nalogo v zgodovini, nalogo, ki jo lahko slutimo, če se poglobimo v naše narodne simbole.

To nikakor ne ogroža našega jugoslovanstva, temveč ga podpira. Seveda, če jugoslovanska ideja obstaja dovolj močna in pomeni resnične težnje vseh naših narodov, če preko nje uresničimo naše nacionalne interese. Če pa ta ideja postaja oportuna, pa se nacionalna ideja od nje distancira. Tako je danes v Angliji.

Nacionalna ideja je v našem stoletju moč, ki sprošča ogromno energije, žal večkrat tudi uničujoče. To je seveda drugo poglavje, ki ga ne bi sedaj načenjal. Ne glede na to v celoti prispeva razvoju človeštva. Vidimo tudi, da se danes celo narodi, ki so manjši od slovenskega, ne pustijo več izkoriščati in zahtevajo popolno enakopravnost, svobodo, integracijo svojega ozemlja. Danes doživljamo eksplozijo zahteve po pravici in svobodi. Vendar kljub temu slovenski narod, čeprav živi v centru Evrope, ni v celoti uresničil nekaterih osnovnih zahtev vsakega naroda. Del našega naroda je pod sosednimi narodi, kjer jih raznarodujejo. NOB ni v celoti uresničila svojih ciljev, zato jo je potrebno nadaljevati in se boriti za tak svet, za tako Evropo, kjer bodo

naše težnje uresničene; ne samo naše, temveč tudi težnje drugih narodov, ki jih še niso uresničili. Tukaj je slovenska ideja najbližja jugoslovanski. Kralj Matjaž, Lepa Vida, Peter Klepec, so še vedno tragični simboli slovenstva, pa tudi naši upi in zagotovila prihodnosti. Nasilna preprečitev nacionalnih teženj lahko samo napravi te težnje še bolj privlačne in močne. Žal je danes del naše mladine zelo nihilistično razpoložen in ali popolno zanika nacionalne vrednote ali pa kaže upor proti tradicionalnim vrednotam. Izhod ni niti v enem niti drugem, temveč le v sintezi starega in novega. V taki sintezi iščejo izhod tudi drugi narodi. Seveda naše poslanstvo in delovanje navzven pa bomo lahko tem bolj uresničili, čim bolj bomo tudi navznotraj uresničevali ideje predvsem socialne pravičnosti. Mislim, da je eden izmed tako im. čudežnih razlogov obstoja našega naroda ta, da smo ohranili nekakšno plemensko demokracijo. Ker nismo imeli ne lastnega plemstva ne (v določenem času) meščanstva, je prevladala ideja o enakosti med Slovenci. In ta ideja je bila morda eden izmed glavnih razlogov, da smo se ohranili. To je delalo pripadnost slovenstvu privlačno. Tendence po socialni diferenciaciji, ki so se pri drugih narodih v Evropi realizirale in kjer je bila nacionalna ideja samo izraz teženj določenega razreda, se zaradi ekspanziranosti našega ozemlja in stalnih sprememb niso mogle uresničiti do tiste mere, ki bi osnovno enakost ogrožalo. Socialna revolucija pri nas je samo potrdila, da so te težnje v Slovencih bistveni sestavni del našega nacionalnega občutja. Slovenci ne prenesemo, da bi kdo izmed nas bil več kot drugi; to ni slabost. Zato je prevelika socialna diferenciacija, ki se ji slovenstvo podzavestno upira (vendar jo nekateri pri nas zagovarjajo in vzpodbujajo), čeprav za ostali svet normalna, pa za naš nadaljnji obstoj lahko usodna in lahko pomeni konec slovenstva. Ideja slovenstva bo dalje živela le, če se bodo vsi sloji zanjo navduševali. Bodo pa se le, če med njimi ne bo velikih razlik. To je tudi lahko eden izmed načinov, da se ohranimo v diaspori med drugimi narodi. Potrebno je graditi tako obliko slovenstva, ki se bo lahko ohranila zunaj naših meja in ne glede na slovensko državnost, ki je zaradi majhnosti našega naroda izpostavljena velikim pritiskom in ne more biti edina garancija našega nadaljnega obstoja.

Pri vsem tem pa ostaja bistveno naše univerzalistično poslanstvo, ki mora biti sinteza vseh naših teženj in s katerim mora biti seznanjen in prežet in v njem vzgojen vsak pripadnik našega naroda ter mu mora pomeniti osnovno orientacijo tudi za zasebno življenje.

dr. Vladimir Benko:*

Tradicionalna analiza mednarodnih odnosov je temeljila na razdelitvi moči med državami in na sposobnostih ter volji le-teh, da jo izkoriščajo kot silo in za prisiljevanje. Veljavnost takšne analize bi se zdela nesporna tudi danes. V vrhu svetovne hierarhije in koncentracije moči sta dve sili-velikanki, ZDA in Sovjetska zveza. Njune vojne in ekonomske kapacitete se nenehno razvijajo in krepijo. Le-te jima omogočajo, da sta praktično prisotni v slehernem delu sveta. Noben pomembnejši mednarodni problem ni rešljiv brez njunega pristanka; obe rešujeta — s Francijo in V. Britanijo kot statistoma — krizo na Srednjem vzhodu. Svojo voljo vsiljujeta majhnim državam, izkoriščajoč

* Diskusijske prispevke dr. Benka in dr. Paternua objavljamo v pisni obliki, ker se nista mogla udeležiti razgovora.

tako imenovane lokalne prednosti. Potemtakem bi se zdelo za majhne države in narode komaj tolažljivo, nikakor pa ne vzpodbudno tisto, kar je pred časom dejal nizozemski fizik in Nobelov nagrajenec H. A. Lorentz, namreč, »da je srečen, ker pripada narodu, ki je premajhen, da bi mogel početi velike neumnosti«.

Ta analiza — ki je pravzaprav tisto, kar razumemo kot politični realizem v mednarodnih odnosih — je dajala in še daje pomemben prispevek za razlago faktorjev in odnosov v mednarodni skupnosti. Toda, če naj bi bila moč pglavitni ali celo edini dejavnik, ki uravnava mednarodne odnose, kako sicer razlagati nekatere pojave v njih, n. pr., da se kubanski David še vedno upira ameriškemu Goljatu, ali pa, da ZDA kljub ogromnim virom in sredstvom ne morejo streti majhnega in nerazvitega naroda, kakršen je vietnamski? Od kod tolikšne težave Guliverjev s pritlikavci?

Vsaj o dveh spremembah v mednarodnem okolju bi veljalo govoriti, ko razmišljamo o veljavnosti in mejah tradicionalne analize mednarodnih odnosov, in sicer:

1. Danes je že splošno priznано, da jedrska strategija omejuje svobodo akcije obeh sil-velikank, in to ne samo v njunih medsebojnih razmerjih, marveč tudi takrat, ko bi po indirektni poti mogle priti v konflikt. Te omejitve glede na uporabo moči in prevajanja le-te v silo in prisiljevanje se pojavljajo tudi takrat, ko bi se uporaba politične in ekonomske moči vezala na silo.

2. Implikacije jedrske strategije glede na situacije, ko ne gre za tako imenovane vitalne interese sil-velikank, bi bile — po vsej verjetnosti — drugačne, če ne bi šlo za spremembe v mednarodni skupnosti. Nastanek novih držav, uveljavljanje njihove neodvisnosti, funkcija mednarodnih organizacij v utrjevanju njihove suverenosti in enakosti, prodor ideje o nevmešavanju v notranje zadeve drugih držav itn. so fenomeni, ki karakterizirajo meddržavne vidike mednarodnih odnosov. In ne samo to: predvsem gre za izredno bogastvo oblik in intenzivnosti v odnosih med posamezniki in nedržavnimi skupinami. Prav ti odnosi ustvarjajo tisto, o čemer govori francoski pisec P. Reuter, namreč, »da neposredni odnosi preprečujejo državam, da bi oblikovale zaprte družbe«. Intenzivnost komunikacij med posamezniki in nedržavnimi skupinami more na posreden in neposreden način odpirati pota k ustvarjanju svetovnega političnega konsensa okrog tistih vprašanj, ki so danes temeljna za svet, to je eliminiranja uporabe sile v mednarodnih odnosih in nevmešavanja v notranje zadeve drugih držav. Tu imajo svoje mesto in funkcijo majhne države in majhni narodi — še posebej kulturno in gospodarsko razviti — ki niso obremenjeni niti s kompleksom moči niti z ideologijami vodilnih sil današnjega sveta.

Zdi se, da je v tem tudi perspektiva slovenskega naroda in njegovega mesta v mednarodni skupnosti. Svoj položaj v njej utrjuje kot enakopraven subjekt v jugoslovanski socialistični federaciji, ki se v mednarodnih odnosih opredeljuje za politiko neuvrščeniosti, odprtih meja in sodelovanja z vsemi državami in narodi. Pomen politike neuvrščeniosti za slovenski narod je — po mojem mnenju — zlasti v tem, ker vzpodbuja zunanje stike, ki bi jih v blokovski politiki ne mogli razvijati glede na tendence zavestne izolacije od tistih, nasproti katerim se katera država blokovsko razvršča. V našem konkretnem primeru bi takšna izolacija pomenila intelektualno osiromašitev, skrajno omejene možnosti za izmenjavo idej in izkušenj, capljanje za tehnologijami razvitejših narodov, nizko produktivnost in v skrajni konsekvenci skrivanje lastne inferiornosti v vase zaverovani nacionalizem.

NEKAJ MISLI K PROBLEMOM SODOBNEGA SLOVENSTVA

Med neizogibne danosti, ki posegajo vse globlje v življenje evropskega in s tem tudi slovenskega človeka, je gotovo treba postaviti dva pojava: 1. prodor moderne tehnične civilizacije, ki poleg vsega drugega prinaša s seboj tudi novo, trdo in koristno preizkušnjo človekovih delovnih navad, njegove gospodarsko organizacijske pameti in tudi drugih, globljih umskih zmogljivosti; 2. razpad vseh velikih ideologij, ki poleg marsičesa drugega prinaša s seboj tudi preizkušnjo človekove zmogljivosti za resnično obstajanje, namreč obstajanje brez vnaprejšnjih čustvenih slepil, varnih miselnih dogem in zanesljivih družbenih utopij.

Ta dvojni pretres v smer stvarnosti in resničnosti je za Slovence najbrž nekoliko trši kot za narode z močnejšo civilizacijsko in svobodnejšo politično preteklostjo. Ze od svoje prve skupnostne zavesti naprej so bili Slovenci vedno znova ogrožen narod; čezenj so segle skoraj vse velike osvajalne pustolovščine evropske in deloma tudi azijske zgodovine; politična stvarnost je spet in spet zanikala njihov obstoj in njihovo bodočnost. Zaradi vsega tega so si Slovenci potrdilo za ta svet morali iskati tudi nekje zunaj prav tega sveta, najčešče v privzdignjenih, odrešujočih ideologijah. Ta navezanost na obstajanje, ki je bilo v bistvu verniško, dogmatično in notranje nesvobodno, je ostala močna sestavina naše notranje narave, pa naj se tega zavedamo ali ne.

Obdobje tehnične, urbanizirane in znanstvene civilizacije z vsem svojim novim življenjskim slogom že samo po sebi neprizanesljivo trga to našo lastnost in zahteva od nas novih človeških kakovosti, ki jih moramo razviti, če hočemo biti in obstati, tudi obstati kot narod. To sploh ni vprašanje izbire, marveč civilizacijske nuje, neizogibnosti. Naš dogmatični habitus pa je doživel poglavitni udarec že nekoliko prej na političnem področju. Med zadnjo svetovno vojno in tik po njej sta obe vodilni, zgodovinsko institucionalizirani ideologiji stoletja, ki sta imeli med Slovenci zelo goreče bojevnike, v resnici obrnili hrbet našim najbolj elementarnim upom in pravicam: Slovence je najprej izdal Rim, nato pa jih je izdala še Moskva.

Dobro bi bilo, da bi se iz teh zgodb kaj naučili. Pa ne zmede, umika ali celo obupa! In vendar se zdi, da znaten del naših razumnikov spet stopa na pota, ki so pota zbežanosti ali bega nekam nazaj. Dalo bi se spoznati vrsto pojavov, ki sodijo sem, tu naj jih omenim samo dvoje.

Najprej je tu naš nihilizem, tisti »filozofski« oziroma publicistični, ki je že kar opazen glas slovenskega razumništva. Toda ker je nekoliko preglasen, ga ne kaže jemati pretirano tragično. V vsem tem našem nihilizmu je tudi preveč domotožja po bivših verah in bogovih, da bi nas mogel pretresti kot nekaj čisto zaresnega in dokončnega, pa če si tudi nadene ime reizem. S svojo domiselno kritiko nam večkrat celo pomaga k odlaganju starodavnih utvar. Če pa ga presojava glede na našo splošno nagnjenost k duhovni dremavosti in vse bolj utrjenemu konformizmu, je naravnost blažilen, čeprav mu manjka zanesljivih moči za globljo, trajnejšo tvornost.

Popotniki one druge in drugam obrnjene poti so drugačni. Navzven so vse prej kot hrupni, v besedah spodobnejši, v dejanjih preudarnejši, predvsem pa mnogo bolj solidarni med seboj. Vračajo se trumoma in zanesljivo k dobri, stari, desni tradiciji, ki pridno polni naš prostor. Ta smer ima vrsto privilegijev: skoraj četrt stoletja je bila na Slovenskem daleč od oblasti, torej ni mogla delati očitnih grehov in napak, pa je že zato čista; pomeni

tudi opozicijo in zraven še prikupno, zmerno opozicijo, brez prehudega tveganja in za zdaj še tolerantno po vrhu; in navsezadnje gre za nekaj »domačega«, saj obnavlja stik z dogmatičnim habitusom naše najbolj daljne in po svoje množične tradicije.

Nobena od obeh strani v načelu ne zanika vključevanja Slovencev v žive tokove sodobnega sveta. In vendar vsaka po svoje — z redkimi izjemami — dokazuje nezmožnost resnično tvorne povezave s svetom in z zahtevnejšimi življenjskimi procesi. Ena stran želi biti neskončno odprta in se zato ne nehoma izničujati v dinamiki trpnega sprejemanja vsega. Druga se kljub za silo posodobljeni zunanji podobi trmasto zapira v duhovno povprečje provincialne varnosti in rovtarskega zdravja.

In vendar bomo Slovenci najbrž mogli obstati samo toliko, kolikor bomo presegli konservativno omejenost in hkrati premagali osebno ter narodno raztapljanje v histerični recepciji tujega.

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

Družboslovje in filozofija

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

Vas v procesih družbene integracije in vloga komune

Dr. Zdravko Mlinar

Za skupni imenovalec številnih sprememb na vasi lahko označimo procese integracije oziroma vključevanja vasi v celoten ekonomski in družbeno-politični sistem. Ena od osnovnih karakteristik sodobne družbene dinamike na vasi je vedno večje odpiranje vasi proti širši družbeni skupnosti in vedno širše povezovanje vasi z mestom. Lahko celo rečemo, da je stopnja in dinamika tega povezovanja hkrati tudi osnovna determinanta vseh drugih sprememb strukture vaške skupnosti in načina življenja na vasi. Kolikor bolj se vas aktivno vključuje v širšo družbeno skupnost, toliko bolj izrazito se pojavljajo notranja protislovja oziroma konflikti med tradicionalno patriarhalnimi strukturami, normami in vrednotami na eni strani ter zahtevami, ki izhajajo iz sodobne funkcionalne diferenciacije in načina organizacije dela na drugi strani. Ekonomski razvoj vasi lahko tretiramo v pogledu integracije vasi v globalno družbo kot sinonim za stopnjo tega razvoja. Rečemo lahko tudi obratno — kar je hkrati bolj očitno — kolikor bolj je vas zaprta in izolirana od mesta in družbe kot celote, toliko bolj zaostaja v svojem družbeno-ekonomskem razvoju*.

Ob splošnem objektivnem razvoju (ki se povsod v svetu pojavlja na relaciji mesto-vas in v okviru družbe kot celote, tj. vedno večja funkcionalna diferenciacija obenem s povezovanjem ljudi na vedno širših prostorskih področjih), se vendarle postavlja tudi vprašanje, kolikšna je vloga tako imenovanih »subjektivnih sil«. Ne gre samo za fatalistično sprejemanje določenih objektivnih smeri razvoja. Vključevanje vasi v življenje mesta, komune in družbe kot celote je v veliki meri odvisno tudi od ideoloških, političnih in drugih faktorjev, ki se pri nas konkretno manifestirajo napr.:

— v različnih normativnih rešitvah, ki npr. določajo različne možnosti nastopanja vaščanov-kmetov v predstavniških organih družbeno-političnih skupnosti ali v organih upravljanja kmetijskih zadrug.

— v normativnem okviru in regulativih, ki določajo večje ali manjše možnosti za organiziranje vaščanov-kmetov in vaškega prebivalstva na podlagi specifičnih potreb in interesov; glede na to pa tudi v različnih možnostih za zadovoljevanje teh potreb oziroma realiziranje njihovih interesov;

— v konceptiji komunalnega sistema in s tem v konceptiji določenega načina povezovanja vasi z mestom v okviru komune,

— v normativnem določanju vsebine izobraževanja oz. učnega programa v osnovnih šolah (ki za sedaj še ne upošteva posebnih potreb vaškega in kmečkega prebivalstva), kar bistveno vpliva na možnosti ostvarjanja potencialnih sil in sposobnosti za razvoj vasi in za razvoj proizvodnje, ki je lahko osnova za integracijo in izmenjavo dobrin z mestom,

— v organizirani ali neorganizirani službi za strokovno pospeševanje kmetijske proizvodnje, ki more v čim krajšem času plasirati rezultate znanstvenih dosežkov na vasi in v kmetijski proizvodnji ter s tem spet nudi osnovo za tesnejše funkcionalno vključevanje vasi v globalno družbo in njeno povezovanje z mestom;

* Referat na posvetovanju »Socialna struktura in osnovni procesi v naši sodobni vasi«, Zlatibor, maj 1969.

* S tem ne mislimo, da tehnični in ekonomski napredek v pogledu socialnega razvoja nujno pomeni v vsakem pogledu neko izboljševanje. Kljub temu tukaj mislimo predvsem na elemente splošno priznanih vrednot, kot so: izobrazba, zdravje, stanovanjski pogoji ipd. To pa ne izključuje možnosti (obstaja celo večja verjetnost) pojavljanja deliktov med mladino, kriminala oziroma drugih deviacij ipd.

— v odnosih do privatnega sektorja ter s tem v odnosih do prevladujoče privatne kmetijske proizvodnje in vasi sploh, tj. v splošni politiki do privatnega kmetijskega proizvajalca, ki lahko predvsem bodisi manipulira in odpira možnosti za napredovanje njegove proizvodnje, bodisi predvsem določa omejitve s stališča preprečevanja diferenciacije, neenakosti in nevarnosti eksploatacije. V zvezi s tem določa agrarni maksimum različne ukrepe, ki omejujejo nabavo mehanizacije individualnim kmetijskim posestvom (carine, takse, davčna politika) itd.;

— v splošni stabilnosti ali nestabilnosti pravno-normativnega položaja dežele, ki ali ustvarja atmosfero varnosti in omogoča dolgoročno planiranje in investiranje v nove programe razvoja kmetijske proizvodnje, ki so upravičeni samo v okviru velikega tržišča, znotraj ali celo preko meja države, ali pa tega ne omogoča;

— v politiki regresov in premij, ki obstaja ali ne, enako ali neenako tretira individualnega kmetijskega proizvajalca v primerjavi z zadrugo oziroma kmetijskim podjetjem v družbenem sektorju ter predstavlja osnovo za strokovno in ekonomsko racionalno usmerjanje poljedelstva tako, da lahko zagotovi najboljše rezultate v danih pogojih;

— v politiki cen, ki uspeva ali ne uspeva zagotoviti stabilizacijo cen in tržnih pogojev ter s tem direktno določa možnosti specializacije v poljedelstvu, tj. povezovanja oziroma vključevanja vasi v blagovno-denarne odnose;

— v pravnem reguliranju dedovanja zemlje, kar bistveno vpliva na stopnjo razdrobljenosti zemljiških posestev;

— v zakonskem reguliranju upravljanja v gozdarstvu glede na teritorialno-administrativno organizacijo tega upravljanja (velikost gozdno-gospodarskih podjetij) oz. koncentracijo upravljanja in vpliv direktno prizadetih (individualni posestniki, kmetijske zadruge in pd.);

— v stališču in politiki do kmetov-delavcev (polproletariata), s svojimi konkretnimi manifestacijami pri določanju višine otroškega dodatka;

— v politiki lokacije gospodarskih objektov ter s tem tudi določanja stopnje koncentracije industrije v mestih oz. stopnje disperzije industrije in njenega razvoja v ruralnih področjih.

Navedeni primeri nam ilustrirajo, kako bistveno lahko država in družba (oziroma posamezni organi in politične sile od federacije do komune pa vse do krajevne skupnosti) vpliva na integracijo vasi in mesta ter na tokove družbeno-ekonomskih sprememb na vasi. V tem kontekstu je potrebno analizirati tudi vlogo komune in našega komunalnega sistema. Pri tem gre zlasti za dve vprašanji:

— kako koncepcija komune in komunalnega sistema ter njenega uveljavljanja v naših pogojih vpliva na družbeno življenje in družbeno-ekonomski razvoj vasi;

— kakšna je vloga organov in organizacij, ki delujejo na nivoju komune. Pri tem gre tako za državne organe (kot je občinska skupščina s svojimi zbori, sveti in komisijami in pd.), kakor tudi za družbeno politične organizacije in usmerjevalno delovanje njihovih vodstev.

Že sama koncepcija komunalnega sistema lahko vpliva tudi na položaj vasi in njeno vključevanje v družbeno-politični sistem. Na drugem mestu smo že podali naslednjo definicijo komune: »Komuna predstavlja tip globalne (multi-funkcionalne) in visoko kohezivne teritorialne družbene skupnosti mesta in vasi, ki na samoupravni način ustvarja pogoje za zadovoljevanje skupnih potreb ter usklajevanje različnih interesov*. S to definicijo nakazujemo kot bistveno karakteristiko komune ravno povezanost mesta in vasi ter vključevanje prebivalcev celotnega območja v procese odločanja (samoupravljanja). Namreč, gre za dve predpostavki: za integracijo vseh občanov v družbeno politični sistem ter za integracijo mesta in vasi. Šele takrat, ko je izpolnjeno eno in drugo, bi lahko govorili o komuni v pravem pomenu besede.

* Zdravko Mlinar, Komuna kot predmet sociološkega raziskovanja, Inštitut društvenih nauka, Bilten 7, stran 10, Beograd, 1966.

To pomeni, da zgornja definicija komune bolj kaže na določen *idealni tip* teritorialne ljudske skupnosti ter pušča ob strani vprašanje, koliko je ta tip komune realiziran v konkretnih pogojih oz. situacijah. Z drugimi besedami: ta koncepcija komune istočasno predstavlja določen *model, ki kaže smer prizadevanj »subjektivnih sil«* pri nas. Hkrati je ta model komune — v odvisnosti od objektivnih razmer in delovanja občanov in njihovih vodstev — po posameznih področjih v zelo različni meri realiziran.

Splošna smer delovanja, ki jo ta model komune predstavlja, nujno vključuje prizadevanja za čim bolj vsestransko, čim intenzivnejše in čimbolj pospešeno vključevanje vaških skupnosti, vaščanov in kmetijske proizvodnje v integrirani sistem komune in družbe kot celote. V tem smislu bi moral komunalni sistem, bolj kot katerikoli na svetu, že v kratkem času doseči pomembne rezultate in v največji meri obvladati težave, ki ovirajo maksimalno angažiranje neizkoriščenih človeških potencialov na vasi (ustvarjalne sile, sposobnosti, pripravljenost za delovanje v okviru programa za družbeno-ekonomski razvoj in pd.). Ne bom razpravljal o vprašanju, koliko je bilo dejansko doseženo v zadnjih 15 letih. Za to bi bila potrebna kompleksna ocena vseh področij družbenega življenja. To terja kompleksne sociološke in politološke raziskave družbenih sprememb na vasi ter njihove odvisnosti od mesta in vloge komune.

Z ozirom na parcialne indikacije, s katerimi razpolagamo na osnovi nekaterih študij ali na osnovi problemov, ki jih zlasti v zadnjem času zastruje praksa, pa imamo dovolj razlogov, da se spustimo v iskanje vzrokov, zaradi katerih koncepcija komunalnega sistema dejansko ni imela večjega učinka na vključevanje vasi v družbeno politični sistem.

Tukaj bomo vsaj hipotetično navedli nekatere od razlogov, ki omejujejo integracijsko vlogo komune na relaciji vas-mesto.

a) Sama koncepcija komune je od začetka formiranja v Jugoslaviji pa do danes — doživljala določene spremembe več ali manj opazno. Verjetno bi lahko pokazali na tri karakteristične faze: V prvi fazi je bil na prvem mestu proces decentralizacije odločanja od zveznih in republiških na občinske organe ter vzporedno s tem povečevanje lokalne avtonomije, ki je istočasno dajala več možnosti za spoznavanje in reflektiranje specifičnih pogojev družbeno-ekonomskega razvoja v danih razmerah. Drugo fazo bi lahko označili za fazo konsolidacije komune in relativno največje ingerence njenih organov na vseh področjih družbenega življenja. Sedanji položaj bi lahko šteli za tretjo fazo. Zdaj je prišlo do novih sprememb predvsem iz dveh razlogov: proces deetatizacije, ki na vseh področjih zmanjšuje neposredno vlogo občinskih organov, se dosledneje uveljavlja; uvajanje ekonomske reforme — ki je v širšem smislu prav tako deetatizacija — pa je nova pobuda za prenos različnih pristojnosti občinskih organov na samostojne ekonomske in druge enote v komuni.

Tako proces deetatizacije kakor tudi ekonomska reforma, ki je pravzaprav njena zadnja faza, pomembno omeujeta oz. zmanjšujeta vlogo komune sploh in s tem, razumljivo, tudi njen pomen glede na položaj vasi v naši družbi*.

Zmanjšana vloga komune že implicitno pomeni, da se zmanjšujejo tudi tisti napori, ki jih je zahtevala koncepcija komune — kot idealni tip skupnosti mesta in vasi.

To nam kaže, da se v navedenih procesih zmanjšujejo sredstva in možnosti za sistematično in plansko delovanje za zblíževanje vasi in mesta. Obenem ekonomski kriteriji zastrujejo selektivnost tako znotraj komune kakor tudi med komunami.

* Danes npr. občinski organi ne razpolagajo s sredstvi, s katerimi bi lahko po svojih kriterijih usmerjali posamezna področja svojega teritorija ter bistveno vplivali na lokacijo gospodarskih objektov. Gospodarske organizacije sedaj praviloma po lastnih interesih določajo lokacijo novih obratov oz. objektov. Praktično to pomeni, da ekonomski kriteriji prevladujejo nad vsemi drugimi in tudi v primeru, ko so z drugimi (npr. socialne potrebe v zvezi z nezaposlenostjo) v nasprotju.

To pomeni, da se povečuje verjetnost ne le uspešne integracije vasi in mesta, ampak tudi popolne stagnacije in propadanja posameznih vaških področij in celo sedanjih administrativno določenih »komun«.

b) Protislovnost usmerjajoče oziroma potencialno integrativne vloge komune na relaciji vas-mesto se vidi tudi s stališča možnosti ustvarjanja *najustreznejše ekološke strukture komune*. Ta protislovnost se kaže na naslednji način: privrženost principom samoupravljanja pomeni popolno soudeležbo vseh državljanov v komunalni samoupravi in popolno upoštevanje vseh njihovih interesov; temu nasproti pa se pojavljajo izredno velike razlike oz. neenakosti v življenjskih pogojih v posameznih tipih naselij, obenem pa tudi način naseljevanja stanovalcev, ki daleč odstopa od ekološke strukture, ki bi omogočala najpopolnejšo realizacijo idealnega tipa komune.

Problem je v tem, da sprejemanje samo spontanega izražanja potreb in interesov državljanov na vasi in v mestu v določenem smislu krepi tendence konserviranja sedanje (ekološke) strukture ter s tem še naprej podaljšuje razkorak med idealnim modelom komune kot skupnosti in realnim stanjem. Po drugi strani težnje za spremembo dejanskega stanja v določenem smislu predpostavljajo zanemarjanje oziroma celo aktivno *preprečevanje realizacije interesov* stanovalcev v tistih naseljih, ki jih po planu ustvarjanja optimalne ekološke strukture ne bi bilo potrebno naprej razvijati. Stanovalcem določenih »brezperspektivnih« naselij bi morali odvzeti pravico na samoupravljanje, ali pa bi se — na osnovi lastnih spoznanj in privrženosti splošnim interesom — morali odpovedati razvoju svojega naselja ter prostovoljno prenašati sredstva v sklade za razvoj »perspektivnih« naselij.

Iz navedenega dovolj jasno izhaja zaključek o prilično *omejenih možnostih usmerjanja* ekološke strukture komune v smeri doseganja maksimalno mogoče integracije mesta kot središča komune in vaških področij kot njegovega gravitacijskega zaledja.

Planske intervencije vodijo h krepitvi oblasti in s tem do oddaljevanja od principov komunalne samouprave. Po drugi strani sprejemanje obstoječe strukture naselitve stanovalcev spet pomeni sprejemanje družbene atomizacije in ločenosti vasi od mesta. Poslednje posebno izstopa glede na vprašanje kolikšni del prebivalcev določene komune je skoncentriran in mestu, ki je istočasno njen sedež. Praviloma ima večja koncentracija stanovalcev v sedežu komune za posledico tudi pojavljanje večje funkcionalne integracije, oziroma pojav te integracije na večjem prostorskem področju. Lahko bi rekli tudi obratno: čim manjši del občanov komune živi v mestu, v sedežu komune — pri nespremenjenih ostalih pogojih — toliko nižja je stopnja povezovanja ruralnih področij s centrom komune.

Z drugimi besedami: jugoslovanska koncepcija komune je v povsem ruralnih področjih — brez mestnih centrov — neizvedljiva. Zaradi tega tudi koncentracija prebivalstva, kapitala, znanja in uslug v malem številu velikih mest pomeni oddaljevanje od najustreznejšega modela prostorske organizacije in od take lokacije investicij, ki bi lahko maksimalno integrirala vas in mesto ter s tem maksimalno prispevala k uveljavljanju komunalnega sistema. Velika koncentracija na enem mestu zmanjšuje možnosti posameznika, da bi obvladal svojo okolico in svoj življenjski prostor. To pa je nezdržljivo s principi komunalne samouprave. Pri tem je povsem vzporednega pomena — kakor kaže praksa nekaterih velikih mest — kakšna je administrativna delitev naselja in teritorija na posamezne občine. Upravno-politična delitev velikih mest na več občin je nenehni predmet diskusij in nesoglasij, v nekaterih primerih pa jo celo opuščajo.

Razlog bi lahko bil v tem, da se nobeno od dveh najpomembnejših pričakovanj ni realiziralo. Po eni strani administrativna delitev velikega mesta na manjše segmente ni imela pomembnejšega vpliva na zблиževanje meščanov z upravljanjem. Problem, ki se pojavlja v zvezi z nizko družbeno-politično udeležbo »navadnih«

meščanov, v bistvu ostaja takšen, kakršen je bil. Vendar se tudi niso izpolnile pričakovane prednosti take delitve s stališča zблиževanja mesta in vasi. Če se vas veže na mesto, se veže predvsem na ves kompleks njegovih služb in institucij celotnega mestnega naselja. Samo administrativno vezanje vasi na en mestni segment nujno ostaja dodobra nepomembno in umetno. Kolikor bolj prevladuje koncentracija — npr. finančnih sredstev za investicije v nove gospodarske objekte, toliko večja je hkrati družbena atomizacija in neizkoriščeni potenciali prevladujoče agrarnih vaških področij, ki so preveč oddaljena, da bi lahko izkoristila stimulans velikega mesta za »dinamiziranje« svojega razvoja.

Poleg komun v velikih mestih se pojavlja tudi drug ekstrem, tj. veliko število administrativno določenih »komun«, ki ali sploh nimajo enega izrazito gravitacijskega jedra ali se teritorij komune glede na dejansko, funkcionalno medsebojno povezanost stanovalcev deli na dve ali več področij, ki gravitirajo na manjša ruralna naselja. Jasno je, da v takih primerih komuna ne obstaja niti kot kohezivna teritorialno-družbena skupnost niti — takšna kakršna je — ne more opravljati integracijske vloge na relaciji vas — mesto. Stopnja družbene delitve dela (ki se, poenostavljeno, lahko ugotovi že na osnovi odstotka nekmečkega prebivalstva) je v takih teritorialnih enotah zelo nizka in prevladujoči način povezovanja ljudi ne temelji na njihovi različnosti, komplementarnosti ter medsebojni izmenjavi dobrin in uslug, temveč na podobnosti oziroma istovetnosti (tako kot Emile Durkheim označuje tip povezovanja pod imenom »mehanska solidarnost«).

Funkcionalna nediferenciranost je osnova za zapiranje ljudi v majhne prostorske enote, to je osnova družbene atomizacije na določenem teritoriju, ki ni združljiv s skupnostjo tipa komune.

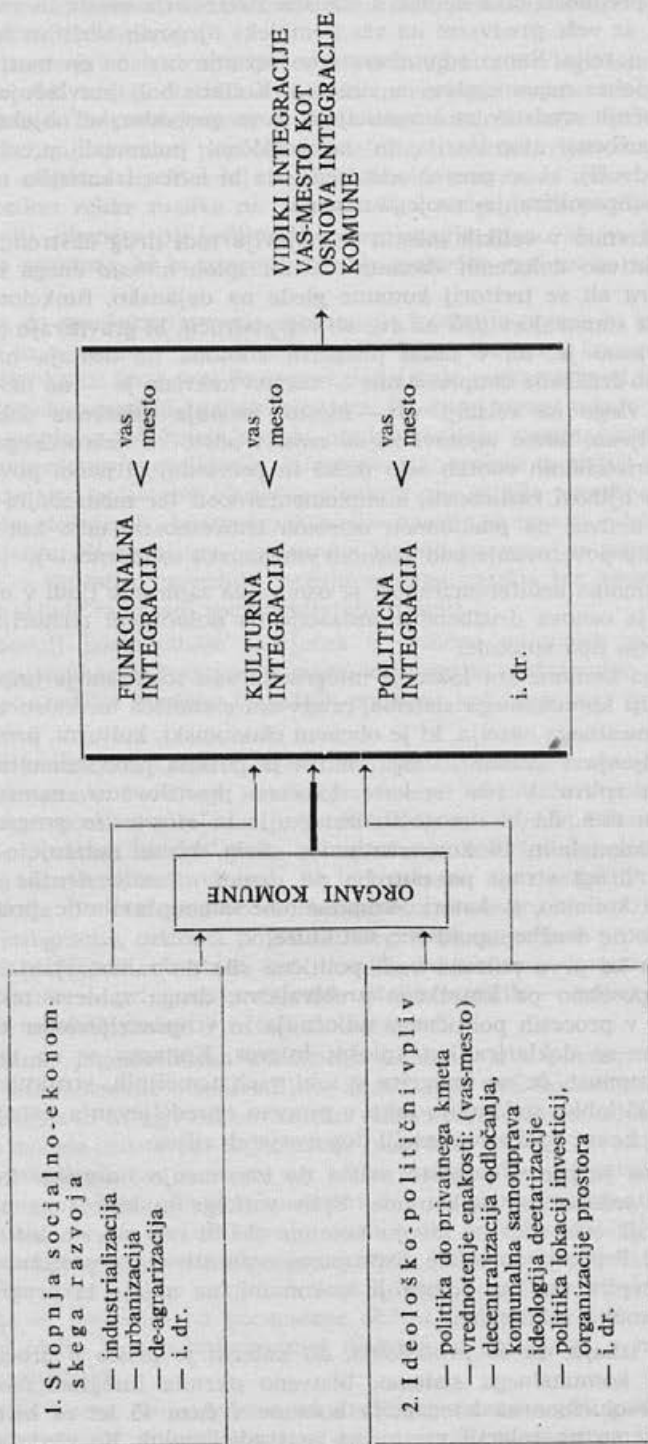
c) Vloga komune kot faktorja integracije vasi in mesta je implicitno vsebovana v koncepciji komunalnega sistema, predvsem s stališča možnosti afirmacije progresivnih sil mestnega naselja, ki je obenem ekonomski, kulturni, prosvetni in politični center življenja v komun. Vloga centra je postala predominantna vsaj s stališča političnega vpliva. V tem se kaže določena protislovnost, namreč: na eni strani potrebe po tem, da bi omogočili izstopanje in afirmacijo progresivnih sil centra proti tradicionalnim in konzervativnim silam, ki se zadržujejo v zaledju, tj. v vaseh; na drugi strani pa potreba po demokratizaciji družbe na vseh nivojih, vključujoč komuno, v kateri »komunalno« samoupravljanje predstavlja temeljni kamen celotne družbenopolitične strukture.

Medtem ko prva potreba vodi politične sile do zanemarjanja interesov vaških področij, posebno pa kmečkega prebivalstva, druga zahteva terja enako sodelovanje vasi v procesih političnega odločanja in v opredeljevanju konkretne vsebine tistega, kar se deklarira kot splošni interes. Komuna se ne more tretirati kot ljudska skupnost, če ne integrira v sebi vseh temeljnih, strukturnih in interesnih kategorij, ki lahko sodelujejo tako v procesu opredeljevanja tistega, kar je skupno in splošno, kakor tudi v realizaciji dogovorjenih ciljev.

Dejansko je precej pogosto prišlo do istovetenja interesov komune z interesi mesta kot sedeža, centra komune. Vpliv vaškega in kmečkega prebivalstva se je po revoluciji, celo tudi na nivoju komune (ki bi mu morala biti najbližja) stalno zmanjševal. Prišlo je do velike disproporcionalnosti; tudi v pretežno agrarnih področjih je bil vpliv vasi na odločanje v komun, na akcije in programe nadaljnega razvoja komune, minimalen.

Iz tega izhaja, da so protislovja, do katerih je prišlo v procesu uveljavljanja koncepcije komunalnega sistema, bistveno okrnila integracijsko vlogo komune. Nova in revolucionarna koncepcija komune v času 15 let ni bistveno spremenila odnosov, ki so na relaciji mesto-vas že tradicionalni. Ne glede na stopnjo družbeno-ekonomskega razvoja, ki predvsem objektivno določa možnosti vključevanja vasi v širše socialne sisteme, obstajajo znaki, da komune pri nas niso popolnoma

**HEMA FAKTORJEV IN OBLIK INTEGRACIJE VASI IN MESTA
Z OZIROM NA VLOGO KOMUNE**



izkoristile svojih potencialnih možnosti za vključevanje vasi v družbeno dinamiko sodobnega življenja. Zadržale so — in več ali manj še vedno zadržujejo — dominancijo mesta nad vasjo.

d) Omenjena dominacija mesta nad vasjo pri nas je v veliki meri — vsaj kolikor gre za vpliv »subjektivnih sil« — določena s *prioriteto nekaterih temeljnih družbeno-političnih vrednot*. S tem je globalno določen okvir funkcioniranja komunalnega sistema in njegova vloga v odnosu do vasi. Ne glede na konkretne pravno določene pristojnosti občinskih organov je njihovo delovanje bistveno pogojeno z ideološko klimo celotnega globalno-družbenega konteksta.

Ti ideološki vplivi se v relativno majhni meri opredeljujejo na lokalnem nivoju; predvsem kažejo na vpliv subjektivnih sil družbe kot celote in vsaj do določene mere omejujejo samostojno vlogo komune.

Gre zlasti za določeno nasprotje oziroma za konflikt vrednot, ki naj bi istočasno služile za osnovo usmerjanja nadaljnega razvoja, čeprav se medsebojno — bolj ali manj — izključujejo. Katere so te vrednote?

Za odnos vas-mesto je velikega pomena predvsem *vrednotenje družbene enakosti*. Glede na to, da je program socialistične revolucije postavil za enega od osnovnih ciljev izenačevanje pogojev življenja, pa najsi bo znotraj vasi ali v odnosu vas-mesto, pomeni, da je vrednotenje enakosti dobilo neposredno akcijski karakter. Zaradi tega je lahko najboljše vplivalo na gospodarsko, kulturno in politično vključevanje vasi v globalno družbo kakor tudi na njeno povezovanje z mestom. S tega stališča bi se morala specifičnost naše družbe odlikovati v pospešeni eliminaciji nasprotij med mestom in vasjo, v polni afirmaciji vseh človeških potencialov, ki se v preteklosti na vasi niso mogli razvijati, izražati in uresničevati.

Toliko, kolikor je enakost služila za kriterij izvajanja revolucionarnih družbenih sprememb in usmerjanje nadaljnega razvoja, je npr. tudi konkretno vplivala na odločitve o lokaciji novih investicij za gradnjo industrijskih objektov.

Težnja po zmanjšanju razlik oziroma neenakosti v distribuciji bogastva je narekovala potrebo po intenzivnejšem razvijanju industrije izven sedanjih mestnih in industrijskih centrov. To je pomenilo približevati mestne pogoje življenja vasi in hkrati tudi večjo razpršitev novih industrijskih objektov v ruralnih področjih in tako dalje.

Kolikor bi vrednotenje družbene enakosti bilo glavni kriterij družbenega usmerjanja, bi to bistveno vplivalo na položaj naše vasi. Če današnje stanje ni popolnoma v skladu s takšnimi pričakovanji, pomeni, da je potrebno iskati tudi nekatere druge faktorje, ki so na to vplivali.

Vzporedno s težnjo po uveljavljanju družbene enakosti je bila odločilnega pomena tudi orientacija v smeri podružbljenja sredstev za proizvodnjo, vključujoč tudi *podružbljanje zemlje* na vasi. V določenem smislu je podružbljanje sredstev za proizvodnjo bilo samo način oziroma sredstvo za ustvarjanje večje družbene enakosti in odpravo eksploatacije. V tem smislu sta družbena lastnina in družbena enakost med seboj povsem v skladu. V praksi je kljub temu prišlo do različnih pogledov in do konfliktov med tema dvema političnima ciljema.

Pri ustvarjanju družbenega lastništva nad sredstvi za proizvodnjo je prišlo bolj do razdvajanja kot do povezovanja vasi in mesta. Progressivne sile, ki so nastopale kot nosilec akcij za podružbljanje zemlje, niso izhajale iz vasi, pač pa so neposredno prihajale iz mesta. Program teh sprememb ni v prvi vrsti izražal konkretnih potreb in specifičnih pogojev različnih vaških okoliščin, temveč v večji meri nekatere splošne in globalne predstave ter modele o dolgoročnih smereh družbenega razvoja. Na tak način je nujno prišlo do zaostrovanja konfliktov med vasjo ter organi upravljanja, ki so se več ali manj istovetili s splošnimi interesi posameznih teritorialnih družbenih skupnosti.

Zaradi tega konflikta (in v nasprotju od teženj, ki izhajajo preprosto iz vrednotenja družbene enotnosti), je prišlo do odtujevanja vasi od celotnega družbeno-

političnega sistema. Akcije za podružbljanje se niso omejevale samo na ustvarjanje enakosti in odpravljanje eksploatacije na vasi, pač pa so imele — na koncu koncev — za cilj popolno odpravo privatne lastnine (zemlje), čeprav je šlo za srednjega ali malega kmeta. Glede na to, da te akcije niso dosegle zastavljenih, zelenih ciljev, se je pojavila nekakšna preostala »pat« situacija, ki pravzaprav definira imanentni in permanentni konflikt med vodilnimi subjektivnimi silami naše družbe in v osnovi nespremenjenim značajem vasi, ki niti ni šla po poti revolucionarnih sprememb niti se ne razvija po logiki kapitalističnega gospodarstva.

Nerazrešeno nasprotje med — bolj ali manj radikalnimi — tendencami po podružbljanju zemlje kot sredstva za proizvodnjo in privatnim sektorjem kmetijske proizvodnje, ki še vedno dominira in karakterizira našo vas, verjetno bolj kot karkoli drugega določa in vpliva na odnose med mestom in vasjo v Jugoslaviji po revoluciji. V takšni situaciji je prišlo do še večjega medsebojnega oddaljevanja nasprotnih si strani. Privatni sektor kmetijske proizvodnje (blizu polovico celotnega prebivalstva) se pojavlja kot tuj element, kot ostanek preteklosti, kot simbol tradicionalizma, konservativizma in primitivizma, ki se iracionalno in vztrajno poskuša obdržati tudi v socialistični družbi. Zaradi tega vas vse bolj postaja samo objekt družbenih sprememb. Na vseh področjih so sprejeti ukrepi, da bi se preprečil konservativni vpliv in krepitev privatnega sektorja kmetijske proizvodnje.

Imanentno takemu reševanju je zapiranje že tako šibkih integracijskih kanalov za vključevanje vasi v globalno družbo. Preprečevanje krepitve privatnega sektorja kmetijske proizvodnje se ne more izogniti tudi preprečevanju uvajanja mehanizacije individualnih kmetijskih proizvajalcev. Ali gre pri tem za nianso — preprečevanje ali ne podpiranje — ni bistveno. Tako v enem kakor v drugem primeru ideološko definirani odnos »progresivnih subjektivnih sil« — ki simbolizirajo mesto — pravzaprav vas še bolj oddaljuje od mesta kot v kapitalističnih državah s podobno stopnjo ekonomskega razvoja.

V blagovno-denarnem gospodarstvu se vas postopoma usposablja ter se lahko razvije v atraktivno tržišče industrijskih proizvodov iz mesta. Različne oblike akumulacije kapitala na vasi ustvarjajo kupno moč, ki je ekonomska osnova za njeno povezovanje z mestom*. Industrija se prilagaja dani lastniški strukturi in proizvaja npr. poljedelske stroje, ki so uporabni tako na velikem kakor tudi na malem posestvu, torej za velikega, srednjega in malega kmeta.

Industrija v Jugoslaviji — vsaj v času do ekonomske reforme — se, nasprotno temu, ni dosti naslanjala na specifične potrebe naše vasi. V prvi etapi se je v celoti vključila v centralistično določene akcije 5-letnih planov. Zaradi tega se je tudi proizvodnja za potrebe vasi orientirala v prvi vrsti na potrebe družbenega sektorja, ki bi se moral — čeprav je bil takrat majhen po svojem obsegu — perspektivno hitro širiti in prevladati obseg individualne kmetijske proizvodnje.

V drugi fazi, vzporedno s krepitvijo avtonomne vloge delovnih organizacij, je industrija pričela bolj upoštevati dejansko stanje v kmetijstvu ter se manj naslanjati na preveč optimistično definirane perspektive podružbljanja zemlje. Vendar pa na tem področju opažamo vse do najnovejšega časa veliko omahljivost in neiznajdljivost. Bodisi, da je šlo za direktne manifestacije politikov državnih organov v odnosu do individualnih kmetijskih proizvajalcev ali pa za nesposobnost industrije in drugih terciarnih dejavnosti, ki niso znale izkoristiti povsem prazno (in potencialno ogromno) tržišče, dejstvo je, da je kmetijstvo zaradi te sinhroniziranosti z industrijo vedno bolj zaostajalo in stagniralo.

* Tukaj se ne spuščamo v vrednotenje, v politično ali moralno ocenjevanje teh poti akumulacije kapitala in razvoja blagovno denarnih odnosov na vasi; velika uspešnost in učinkovitost v tem pogledu pa lahko prikriva tudi grobo eksploatacijo.

Izključenost kmetov iz političnega odločanja je na svoj način pripomogla, da je takšno stanje na vasi ostalo nespremenjeno vse do zadnjih let. Sele sedaj, v fazi ostvarjanja ekonomske reforme, so se pričeli jasno kazati povsem ekonomski kriteriji. S tem se je bistveno spremenila vloga subjektivnih sil: namesto, da bi bile tudi v tej situaciji avantgarda v skladu z novimi spoznanji in novimi izkušnjami, jih sedaj bolj označuje praksa *popuščanja in dopuščanja* tistega, kar se s težavami prebija kot nujnost na osnovi iniciative in kritike iz »baze«.

Lahko bi se zdelo, da z detajlnim razčlenjevanjem teh vpašanj že prekoračujemo okvir naše teme. Vendarle gre za osnove, ki bistveno določajo vse ostale oblike integracije vasi v komuni in družbi kot celoti. Obseg oziroma produktivnost kmetijske proizvodnje v glavnem še določa okvir mogočega vključevanja vasi v širše družbene skupnosti. V tem smislu vse, kar zmanjšuje kmetijsko proizvodnjo, zmanjšuje tudi stopnjo integracije vasi v širše socialno-ekonomske sisteme; zmanjšuje njeno povezanost z mestom in zastruje probleme v zvezi z njenim marginalnim položajem v družbi.

Ironija sedanjega »reševanja« vasi je v tem, da se kljub konservativizmu kmetov, ki bi »moral biti« glavna zavora v razvoju vasi in pri integraciji vasi v širšo družbo, na koncu koncev pokaže, da vsaj določene intervencije od zunaj — in celo v imenu progressa in progresivnih sil — povzročajo neke vrste »bumerang efekt« in same sebe spreminjajo v zavoro razvoja.

Verjetno je napaka ravno v tem, da v začetku nismo dovolj poznali objektivne teže posameznih faktorjev, ki zavirajo razvoj vasi, in sicer še preden je bila formulirana politika usmerjanja tega razvoja. Določena aprioristična stališča o tem, da so formule za reševanje problemov kmetijstva že dane in znane, da gre pravzaprav samo za akcije in njihovo realizacijo vzporedno s preventivnimi ukrepi, da bi ne prišlo do vpliva konservativnih sil, so odpravila potencialno vlogo socioloških, politoloških in ekonomskih raziskav in njihovo potencialno integracijsko vlogo*.

Precej à priorna sodba o konservativnosti kmeta, je kmeta samega diskvalificirala in mu onemogočila tudi aktivno nastopati kot subjekt pri določanju družbeno-ekonomskih sprememb na vasi; do zdaj je bil le njihov predmet. S tem v zvezi je opazna razlika v primerjavi s sprejetimi potmi družbene integracije delavskega razreda oziroma zaposlenih v družbenem sektorju kot tudi odstopanje od določenih temeljnih zahtev oziroma predpostavk za funkcioniranje komunalnega sistema.

* Več kot 10 let npr. neštivilne javno izražene zahteve »iz baze« za ustvarjanje (oz. vsaj ne preprečevanje) možnosti za nakup majhnih poljedelskih strojev, so državni organi odklanjali oz. ignorirali. Ne samo kmetje, temveč tudi veliko število občinskih skupščin, se je zavzemalo za odpravo raznih oblik diskriminacije individualnih kmetijskih proizvajalcev. Vse občine iz Slovenskega Primorja — kjer so razlike v tretiranju kmetov in v njihovem zaostajanju v primerjavi s stanjem v sosednji Italiji najbolj izjavljajo — so se zaradi visokih carin na uvoz majhne kmetijske mehanizacije (čeprav se pri nas ne proizvaja) obrnile na zvezni izvršni svet. Kljub urgencam več let niso dobile niti odgovora.

Na velikih, celo specializiranih sejnih malo — če sploh — upoštevajo tudi specifične potrebe drobne kmetijske proizvodnje. Sele v zadnjem času na osnovi evidentnih možnosti velikih zaslužkov in zaradi ogromnega zanimanja kmetov nekatera zunanje trgovinska podjetja naglo povečujejo svojo posredovalno vlogo med tujo industrijo in domačim poljedelstvom.

* Glede na to, da ima vaško, posebno pa kmetijsko prebivalstvo najmanjše institucionalne in situacijske možnosti za izražanje svojih potreb in glede na to, da so tudi ti ljudje najmanj usposobljeni za javno nastopanje, bi morala biti vas bolj kot katerekoli druge strukturne kategorije v naši družbi predmet družbenih raziskovanj. S tem bi aktivirali učinkovito metodo za izražanje in vključevanje specifičnih potreb vasi v celotni družbenopolitični sistem. Pri tem ne bi šlo samo za nove zahteve vasi v odnosu do družbe. To je samo prva faza, ki bi — ob določenih dodatnih pogojih — omogočila definirati optimalni program usmerjanja razvoja vasi in kmetijstva na način, da bi do največje možne mere izkoristili za sedaj še neizkoriščene potenciale. S tem bi se tudi vas pojavljala vedno bolj v aktivni vlogi, s svojimi proizvodi in prispevki, v odnosu do širših družbenih skupnosti.

Strategija integracije delavcev v podjetje, komuno in širšo družbo (kakor je institucionalizirana pri nas), je v tem, da zahteva večjo odgovornost in več aktivnega nastopanja delavcev v procesu reševanja konfliktov med različnimi interesi. Tako nastopanje razširja obzorje vsakega posameznika, ker se seznanja in spopada tudi z drugimi potrebami in interesi in se svobodno, *na osnovi lastnega spoznanja nujnosti vedno bolj približuje identifikaciji s splošnim interesom*. To je pot integracije družbenega sistema, ki temelji na samoupravljanju.

To je tudi pot, ki zahteva, da lahko milijoni državljanov vedno vplivajo na način reševanja konfliktov, ki nastajajo med individualnimi in skupnimi interesi. To je način družbene organizacije, ki vsakega državljanja postavlja v situacijo, da v vsakdanjem življenju šola svojo socialistično zavest in si razširja svoje družbeno obzorje. To je tudi osnovni smisel komunalnega sistema ter komunalnega in delavskega samoupravljanja.

Edvard Kardelj pravi, da se pomen komune v našem družbenem sistemu kaže tako, da je komuna takšna družbeno ekonomska skupnost, v kateri je mogoče doseči osnovno usklajevanje interesov delovnih ljudi s kolektivnim interesom družbene skupnosti; vendar je ravno zaradi tega tudi najustreznejša politična oblika, preko katere je mogoče pritegniti najširši krog delovnih ljudi k neposrednemu sodelovanju v družbenem upravljanju*.

V praksi se kljub temu pojavlja velik razkorak med stopnjo in načinom vključevanja delavcev in uslužbencev na eni strani in kmetov na drugi strani. Medtem ko so prvim odprte ne samo konvencionalne oblike — kot v drugih državah — temveč tudi popolnoma nove možnosti soudeležbe v upravljanju, imajo kmetje kljub navedenim splošnim principom še naprej pasivno vlogo, ki ne kaže, da bi že postali pomemben subjekt v družbeno-političnem življenju na vasi, še manj pa v komuni in globalni družbi.

Zdi se, da gre za pretirano bojazen pred konservativnostjo kmeta; kot da bi to bila njegova prirojena lastnost (v primeri z drugimi kategorijami ljudi), ne pa predvsem rezultat objektivne situacije in pogojev življenja, ki v osnovi oblikujejo značilnosti njegove osebnosti. Ali lahko pričakujemo bistvene spremembe v razvoju vasi, če pri tem puščamo ob strani tiste ljudi, ki so najbolj direktno prizadeti, pa jih seznanjamo s sklepi od zunaj?

* * *

Premalo prostora nam ne dovoljuje, da bi zdaj podrobneje analizirali vključevanje vasi v posamezna funkcionalna področja v komuni in družbi, kot so: gospodarstvo, zdravstvo, izobraževanje (prosveta), kultura, urbanizem, komunalna in stanovanjska vprašanja, socialno skrbstvo, politika ipd. V našem razpravljanju smo se omejili na določena vprašanja, in to predvsem s *stališča* različnih *pomankljivosti*, ki so na poti hitremu razvoju vasi in kmetijstva ter njihovemu vključevanju v integracijske družbene procese. V tem smislu je slika, ki jo tukaj dajemo, nujno *enostranska* in *nepopolna*.

Organi upravljanja v komuni in v krajevnih skupnostih sprejemajo veliko število iniciativ in akcij za njihovo uveljavitev na najrazličnejših področjih. Domena njihovega delovanja se pojavlja med nekaterimi okvirnimi omejitvami: Po eni strani, čeprav so dovolj avtonomni, se kljub temu na mnogo načinov vežejo in vključujejo v sistem globalne družbe ter zaradi tega ne morejo bistveno odstopati od dominantnih orientacij in tokov. Po drugi strani pa so se v procesu deetatizacije in ekonomske reforme gospodarske organizacije osamosvojile ter tako lahko neodvisno od komune po lastnih kriterijih vplivajo na odnose med vasio in mestom.

Tretji aspekt, ki dopolnjuje okvir delovanja komune, je stopnja dejanske soudeležbe vasi in vaščanov v procesih upravljanja. Tudi to določa način in dinami-

*) Edvard Kardelj: »Problemi naše socialistične graditve«, Ljubljana, 1960, Knjiga IV, stran 276.

ko reševanja sedanjih problemov na vasi in usmerjanja nadaljnjega razvoja na vseh področjih družbenega življenja.

RURAL AREAS IN PROCESSES OF SOCIAL INTEGRATION AND ROLE OF COMMUNE

by dr. Zdravko Mlinar

Processes of the integration of rural areas into the broader economic and socio-political systems represent a common denominator of the various dynamic changes in rural areas. A village represents less and less a type of a closed rural community, paralelly with the tendency for rural population to produce more for the city and to consume more of goods and services provided by the city.

The processes of integration of city and country, however, are not only an automatic reflection of the level and rate of the technological development. To a large extent the processes are determined also by general ideological orientation and such or another priority of socio-political values of local and national leadership. Author presents numerous aspects of the role of »subjective forces« in Yugoslavia after the revolution which seem — at least indirectly — to affect the interrelationship between city and country.

In this regard special attention is payed to the role of Yugoslav »communal system«. Commune is analyzed as an ideal type of integrated, self-governed community of urban center and rural hinterland. It is also analyzed from the point of view of the actual effect of this system on the integration of rural communities into larger territorial units.

Different predominant values and interests, and their inconsistencies or incompatibilities are analyzed (status quo tendencies in terms of ecological structure and differentiated development in terms of rational planning, withering away of governmental coercive functions and needs of directed change, equality of living conditions in all areas and different economic attractiveness of different areas, etc.). Special attention is payed to the issue of »progressive« and »conservative« forces in urban and rural areas, and to the role which the interpretation of the role of these forces determines the policy toward the private sector of agriculture and through this — the rural urban relationships.

Oris nekaterih vidikov pojmovanja časa v filozofiji in znanosti

mgr. Andrej Kirn

Problematika časa je pomenila za filozofsko zavest enega najpomembnejših elementov pojmovanja sebe v svetu in sveta v sebi; tudi za znanost v zadnjih dvesto letih razvoja je značilno vnašanje časovne dimenzije v svoje raziskave. Fizik J. L. Lung je izjavil npr. da je od vseh fizikalnih meritev osnovna izmeritev časa in da nas je Evklid usmeril na napačno pot, ker je za prvi pojem vzel prostor, ne čas. Da bi časovni odnosi zavzeli enakovredno mesto kot prostorski in bili deležni enake pozornosti sistematičnega raziskovanja, se je nasproti geometriji oblikovala tudi veda o času — hronometrija.

Čas v zgodovini filozofije

Razumevanje časa je bilo vedno povezano z razumevanjem biti in bivajočega ter obratno. Za homerskega Grka čas ni bil homogen, ampak kvalitativno razčlenjen. Tu sploh ni bil mogoč tak način izražanja kot »stvari so v času«, »čas teče«, ker človekov jezik in ne mišljenje še nista imela abstrakcijske moči, da bi časnost bivajočega odvajala od bivajočega in jo spreminjala v nekaj samostojnega. Letne čase so npr. tretirali kot značilnost samih predmetov. Časnosti tu še ni obvladovalo predikativno mišljenje v tem smislu, da bi se čas lahko nečemu dodal ali odzvel. Velikanski preobrat v odnosu do tega obdobja pa se nam že odkriva v kozmogoniji Ferekidesa, kjer čas nastopa kot eden samostojnih principov poleg Zeusa in Zemlje. Čas (»kronos«) je tu postavljen za tvorni princip, ki iz svojih semen dela ogenj, vodo in dih (»pneuma«). Čas je tu izenačen z večnim (»aion«). V nadaljnji poti grške misli pa prihaja čas v vse večje nasprotje z večnostjo in se ohranja tudi v kasnejšem grškem razvoju evropske misli. Ta razkol je povezan s poenotenjem in reduciranjem vseh razlik na eno, na arhe, ki je protistavljen množtvu. Pri Ksenofanu Kolofonskemu je »vse eno« večno, negibljivo, ni izpostavljeno nobeni spremembi in je v vsakem oziru enako.

Nastajanje in minevanje je pri Parmenidu proglašeno za prazno ime. Bivajoče je izenačeno z resničnim, nastajanje z mnenjem. V takem razumevanju biti mora tudi čas izpasti kot mnenje. Parmenid izključuje, da bi bivajoče kdaj moglo biti v bodočnosti ali da je kdaj bilo.

Pitagorejci so vzeli za arhe število in količinska razmerja so že vzpostavili odnos med številom in časom in s tem naredili prvi korak k matematizaciji časa in naredili konec raznorodnega in kvalitativnega pojmovanja časa. Arhitas je že pred Aristotelom določil čas kot število določenega gibanja oziroma kot interval, lasten narodi univerzuma. Aristotel je poznal doktrino Arhitasasa. Sofista Antifon in Kritolaos pa sta mislila, da je čas le predstava in ne realna stvar, zatorej je čas lasten le človeku.

Platon

Cas je bog ustvaril skupaj s človekom. S časom je svet postal bogu toliko podoben, kolikor je mogoče. Čas je gibajoča slika neminljivosti (bewegliches Abbild der Untergänglichkeit). V francoski jezik so to »neminljivost« prevajali tudi z »večnostjo« — l'eternité). Čas je torej imitacija večnosti, njegova slika. Po Platonu oblike časa »je bilo«, »bo« nepravilno prenašamo na samo bit. »Biti« v pravilnem načinu izražanja pripada le »da jek«. »Je bilo« in »bo« se spodobi govoriti le

o nastajanju, ki napreduje v času, toda ne o stalnem samo sebi enakem in negibnem vztrajanju, kajti s časom ne postaja ono niti starejše niti mlajše (2, 160)*. Platon je že postavil neločljivo zvezo med časom, številom in enakomernim gibanjem nebesnih teles. Čas je pri njem postal posrednik med bitjo in nastajanjem (Sein in Werden), med popolnostjo in nepopolnostjo, in je zgolj slika te popolnosti.

Aristotel

Pri Aristotelu preide zveza med časom, številom in gibanjem v direktno formulo: čas je število gibanja. Za razumevanje časa pri Aristotelu je treba torej razumeti, kako on dalje razčlenjuje število in gibanje. V »Metafiziki« čas ni obravnavan kot posebno poglavje, temveč v »Fiziki«. V »Organonu« pa sta posebej obravnavani le »istočasnost« ter »prej in kasneje«. Iz »prve filozofije« je čas izključen, ker se ukvarja s prvimi počeli, ki niso časovni, temveč večni. Število sodi v območje matematičnega, matematiko pa je opredelil kot teoretično znanost, ki razpravlja o neizpremenljivih, — toda ne oddvojenih stvareh.

Predmet matematike so razne vrste količine, a količine se spozna skozi eno, ki je predvsem sicer mera količine, a je tudi mera vseh stvari, ker je substanca sestavljena iz elementov s pomočjo količinske delitve. Količine so se prvobitno spoznale s pojmom enega in eno je pravzrok števila. Izvor števila je torej v enem, eno pa opredeli kot nedeljivo. Število je diskretna veličina, ker ni nobene skupne meje med njegovimi deli. Čas je, nasprotno, kontinuirana veličina, ker je trenutek meja med deli časa.

Gibanje je nekaj vmesnega med resničnim in neresničnim, je vedno prehod iz enega nasprotja v drugo. Gibanje je prehod iz možnosti v dejanskost, toda, kar je večno, pa ne obstaja kot možnost. Čas je torej neločljiv od gibanja, toda ni isto kot gibanje. Fizis je bistveno določen kot sfera gibanja, torej je jasno, zakaj je čas obravnavan v »Fiziki« in ne v prvi filozofiji. Čas ne more biti vzet kot gibanje in sprememba, ker je sprememba vedno ali hitrejša ali počasnejša, kar pa za čas ni mogoče reči. Čas ne more biti definiran s »hitro« ali »počasi«, ker so ti pojmi sami definirani s časom. Čas ni tisti, s čimer se šteje, ampak je tisto, kar je štet. Čas je število stvari, ki so štete. Število »sto« je npr. isto, čeprav so štete stvari različne. Čas je povsod isti, ker je število enako. V tem se kaže odločilni pomen grške matematične misli za njihovo razumevanje časa. V tej zvezi je jasno, da se je moral dati primat enakomernemu krožnemu gibanju nebesnih teles, ker je njihovo gibanje najbolj ustrezalo naravi števila, da »v matematičnem številu ni nikakršne razlike med eno in drugo enoto« (3, 324). Edino krožno gibanje je popolno, ker tu ni razlike med izhodiščem in koncem. Je tudi večno, medtem ko je linearno gibanje nepopolno, ker ni neskončne premočrtne linije, pa četudi bi obstajala, bi bilo nemogoče preiti neskončno razdaljo. Ker je krožno gibanje nebesnih teles edino regularno, je tudi mera vseh ostalih gibanj. S tem, ko je prostorsko, mehansko gibanje postala mera, je izražena misel o redukciji vseh ostalih vrst gibanj, ki jih Aristotel navaja, k prostorskemu gibanju in s tem h kvantifikaciji. Čas dveh sprememb je zanje isti, če je tudi njihovo število enako. Čas in gibanje sta pri Aristotelu tako obojestransko določena, da uporablja obe definiciji, enkrat, da je čas mera gibanja, drugič, da je gibanje mera časa. Toda ta obojestranska odvisnost ni popolnoma simetrična, kajti, če je nekaj v času, še ne pomeni, da se tudi giba, ker čas ni gibanje, ampak število gibanja, ker biti v času pomeni biti merjen s časom. Tudi tisto, kar je v mirovanju, je lahko v času, ker čas ni samo mera gibanja, ampak tudi mera mirovanja.

* Prva številka v oklepaju pomeni citirano delo iz seznama »Uporabljena literatura«, druga pa stran navedenega dela.

Aristotel je metrične, kvantitativne lastnosti časa postavil na prvo mesto in ni raziskoval dalje odnosa med dušo in časom, marveč se ga je samo dotaknil. Duša je namreč tista, ki ima sposobnost štetja; in če se v naši duši sploh ni ničesar spremenilo ali sploh nismo opazili nobene spremembe, si ne moremo predočiti, da je minil čas. V »Fiziki« se je Aristotel izognil vsemu, kar je rekel o času, v poglavju »O spominu in reminiscenci«, kjer trdi, da je organ spomina isti kot za apercpcijo časa.

Skeptiki

so svojo metodo aplicirali tudi na problem časa in trdili, da imajo vsa mnenja o naravi časa enako veljavo, tako da je čas neka stvar (da je telesen) kot tudi, da ne eksistira (da ni telesen). Skeptiki so se predvsem dotaknili končnosti in neskončnosti časa, njegove deljivosti ter minljivosti, ter s svojimi antinomijami v marsičem nadaljevali problematiko, na katero naletimo v Zenonovih aporijah in kasneje v Kantovih antimonijah. Po Sekstu Empiriku ni mogoče dognati, ali je čas končal. Odtod pa izhaja naslednji absurd: da je bil čas, ko čas ni eksistiral, in bo čas, ko čas ne bo eksistiral. Do absurda pa pridemo tudi, če je čas neskončen, ker tedaj morajo biti neskončni preteklost, sedanost in bodočnost, toda v tem primeru pa do sedanosti sploh ni mogoče priti, ker bi bila s tem neskončnost preteklosti ukinjena.

Čas ni deljiv, ker je podeljen. Ni tudi deljiv, ker je vse deljivo lahko merjeno z drugimi svojimi deli, za čas pa to ne velja. Kajti če bi sedanost merila preteklost, bi se nahajala v preteklosti in bi nehala biti sedanost. Enako velja za ostale kombinacije. Sekst Empirik še posebej obravnava problem deljivosti in nedeljivosti sedanosti. Ta ne more biti nedeljiva, ker se ničesar ne more spreminjati v nedeljivem času. Če pa je deljiva, pomeni, da že vsebuje momente preteklosti in sedanosti. Čas tudi ne more nastati iz česa drugega. Iz preteklosti nastane samo preteklost, ne pa sedanost. Skeptiki so s temi razmišljanji opozorili, da merjenje časa skriva v sebi bistveno zapletenejši problem kot npr. merjenje prostora in teže. Naša podelitev časa pravzaprav čas izključuje in ukinja ravno tisto, kar hoče povedati. Mi npr. na izgovor besede gledamo kot na »sedanjost«, čeprav je jasno, da je ta izgovor podeljen, da je bilo za izgovor potrebnih več momentov časa. Vendar to podeljenost znotraj celote zanemarimo in jo vzamemo za sedanost. Toda v tem primeru ravno izgovor besede, celota, »sedanjost«, sploh ne bi mogla nastati.

Plotinova kritika Aristotelove teorije in obramba Platona

Plotin strogo loči večnost in čas. Razmerje do večnosti ustreza razmerju čutnega univerzuma do intelegibilnega sveta. Čas je slika večnosti. Klasificira tri doktrine:

- čas je gibajoča stvar, ki pripada gibanju,
- čas je gibanje, in sicer ali gibanje posebne vrste ali gibanje univerzuma,
- čas je interval gibanja in mera gibanja ali nekaj, kar gibanje samo spremlja.

Plotin pokaže nezadostnost vseh teorij o času, osnovanih na fizikalnem svetu, neodvisno k relaciji duše in k večnosti. Čas kot število gibanja zanj ni bolj vezano na gibanje kot število deset na lase ali pse, ki jih prešteva. Ko govorimo o »treh dnevih«, nam število »tri« ne govori ničesar o intervalu časa, označenega z besedo »dan«. Čas je za Plotina manifestacija akcije duše. Univerzum je v času, ker je obdan z dušo, ta duša je povsod po svetu, kot je naša duša v vsakem delu telesa; zato je tudi čas povsod. Za Aristotela je bila merljivost časa posledica njegove kontinuiranosti, Plotin pa je kontinuiteto pripisal sami akciji duše.

Avguštin

Avguštin razčlenjuje dalje razmerje med časom in dušo. Sprašuje se: »Kaj je torej čas? Če me nihče ne vpraša, ga dobro poznam, toda če kdo zahteva, naj ga poskušam eksplicirati, odkrijem, da ga ne poznam«. Gibanje teles ni čas. Edino duša je tisti kraj, kjer so vsi trije časi, preteklost, sedanost in prihodnost hkrati prisotni. Le tu je pričakovano že navzoče in hkrati še v prihajanju. Trojnosti časov ustrezajo tri zmožnosti človekove duše: spominjanje (*memoria*), opazovanje (*contuitus*), pričakovanje (*exspectatio*). Primat daje spominu, ki ga opisuje kot centralno sposobnost človeka. Čas temelji v spominu. Spominjanje ima dvojni značaj:

a) pasivna ohranjujoča zmožnost, s katero ostaja vse ohranjeno, kar smo doživeli, mislili in storili (*«spatium memoria»*),

b) moč spominjanja, ki to, kar je v spominu ohranjeno, spet lahko prikljče v aktualno zavest (*«vis memoria»*).

Bistvo te sile je po Avguštinu uganka, čeprav je predpostavka vsega duhovnega delovanja. Ona učinkuje hkrati v obe smeri: v preteklost in v prihodnost. Pogled v preteklost je identičen s potjo v neizmerno notranjost bitja. Človek je razklan med preteklostjo in prihodnostjo, v bogu pa je ta razdvojenost ukinjena, ker je bog večnost. Z verovanjem v večnost tudi pri sebi ukinja to razklanost.

Z odločilno vlogo spomina odgovarja Avguštin tudi na problem, kako meriti čas, kako meriti tisto, česar ni več, ali tisto, česar še ni — sedanost pa tako nima nobene razsežnosti, ker bi se v nasprotnem slučaju lahko delila na preteklost in prihodnost. Merimo impresije, ki so ostale v duši, ne pa stvari. Minuli čas je samo podaljšano spominjanje preteklega časa, kot je prihodnji čas samo podaljšano pričakovanje bodočega časa.

Da je med časom in spominom globoka zveza, brez dvoma drži. Predstavimo si človeka, pri katerem bi bila miselna sposobnost tako šibka, da bi v izredno kratkih intervalih pozabljal vse, kar dela, misli in govori. Tedaj ne bi bil več sposoben smiselne govorenja in smotrnega ravnanja. Z izgubitvijo spominske sposobnosti izgubi človek sposobnost ne samo miselno obvladati preteklost, ampak tudi prihodnost. Lahko sicer izgovarja posamične besede, izvaja posamične kretnje in akcije, toda ne more več izvesti celote, smisla, povezave. Sem seveda ne sodijo patološki primeri, ki bi zaradi določene bolezni ali nesreče »izgubili« svojo preteklost, toda sama spominska intenziteta je ostala več ali manj neokrnjena od tega tragičnega obdobja dalje. Patologija mišljenja, ki raziskuje različne oblike deformiranega mišljenja, bo prispevala k boljšemu razumevanju »normalnega, zdravega« mišljenja. Pa ne samo to! Prispevala bo tudi k pojasnitvi zveze med jezikom in mišljenjem in k zgodovinski genezi nastajanja jezikovnih in miselnih form.

Čas in spomin sta bistveno povezana preko jezika. To se potrjuje tako v historičnem razvoju civilizacije kot v individualnem razvoju otroka. Ustrezne gramatične kategorije za izražanje časovnih odnosov se v primerjavi z drugimi pojavijo dokaj kasno. Pri otroku se časovne predstave razvijejo šele tedaj, ko je sposoben tvoriti relativno preproste stavke. Če je čas opredeljen s spominom, potem je prav tako opredeljen s pozabljanjem, ker je pozabljanje bistven pogoj spominjanja. Avguštinov pristop k času je inspiriral številne psihološke, empirične teorije časa v Novem veku.

Teorija Tomaža Akvinskega o času

Njegovo razumevanje časa je dokaj jasno povezano s temeljnimi ontološkimi predpostavkami. Bog, ki je popoln, celota, ki mu ničesar ne manjka in je neispremenljiv, je večnost, je vse hkrati in vsaka sukcesija je izključena. Je brez začetka in konca. Večnost je posledica neispremenljivosti. Vse ostalo, razen boga, je toliko večno, kolikor je deležno neispremenljivosti. Časnost stvari je mera distance od

večnosti (boga). Čim bolj se kaj oddaljuje od večnosti, toliko bolj je podvrženo spremembam in s tem časom. Čas je mera nepopolnosti bitij. Bistvena razlika med časom in večnostjo ni v tem, da ima čas začetek in konec, večnost pa ne, ampak v tem, da je večnost vsa naenkrat (»ganz auf einmal ist«). Kajti večnost je mera »ostajanja biti« (»Bleibesein«), čas pa je mera gibanja in posledica gibanja. Med večnostjo in časom pa Tomaž Akvinski vrine posrednika: nenehnost (»Immerheit«), ki je lahko povezana s »prej« in »kasneje«. Z nenehnostjo so merjena trajanja nebesnih teles, čigar nespremenljiva bistvena bit je vendarle povezana s spremenljivostjo kraja. Isto velja tudi za angele, ker ti imajo nespremenljivo bit s spremenljivostjo svobodne izbire. Nenehnost je tudi vsa naenkrat, toda zaradi tega še ni večnost, ker trpi pri sebi še »prej« in »kasneje«.

Odnos med časom in substancami je pri Akvinskem pomembno spremenjen v odnosu do Aristotela. Pri Aristotelu so bila samo bog in večna bitja izvzeta iz toka časa, pri Akvinskem pa je vsaka ustvarjena substanca v tem smislu zunaj časa in neskončna, ker ne najde konca v drugem.

Novoveško razumevanje časa

Pogojeno je z novim razumevanjem prirode in mišljenja. Fizis se izenačuje s prostorom, fizika se geometrizira. Nastajanje je pregnano iz prirode, ker je vse nastajanje reducirano k prostorskemu premeščanju. S tem tudi čas ni našel več mesta v fizisu. Pri Descartesu je čas način mišljenja, način, s katerim si predstavljamo nekaj, kar ohranja svojo eksistenco. Pri Descartesu je postala odveč sholastična razlika med:

- a) permanentnim trajanjem in
- b) časovnim trajanjem.

Descartes trdi, da ni razlike med »trajanjem negibne stvari« in časom. Brisanje te distinkcije pa je potegnilo za seboj spremembo v pojmovanju večnosti. Ne Leibniz, Locke ali Newton niso povsem razlikovali med večnostjo boga in večnostjo sveta. Večnost se je pri njih pomešala s »tokom časa« (»flux temporel«), ki je brez začetka in konca. Pri sholastikih pa bistvo večnosti ni bilo v tem, da je brez začetka in konca, ampak da je vse hkrati. Za T. Akvinskega ni bilo izključeno, da tudi svet nima začetka in konca, toda zaradi tega še ni bil večnost. Marsikateri ugovor proti neotomizmu, ki »brani« svet brez začetka in konca, pomeni zaletavanje v odprta vrata prav zaradi zanemarjenja te razlike.

Čas sukcesija idej

Čas je pri Hobbesu definiran kot »predstava štetega gibanja« (»phantasma motus numerati«). Čas je slika gibanja, narejena v našem duhu z gibanjem teles. Čas ni zunaj nas, v stvareh.

Pri Locku ideje o času, trajanju in večnosti izhajajo iz refleksije na naš tok idej. Razdaljo med dvema idejama imenuje trajanje. Trenutek je delec trajanja, med katerim ne zaznavamo sosledja, in ustreza pretečenemu času ene same ideje v našem duhu. Gibanje idej ima določeno stabilnost in red. Tok idej mora v določenih okvirih imeti minimalne in maksimalne hitrosti, drugače ne naredi ideje sosledja. Gibanje samo tedaj naredi v nas idejo sosledja, če povzroči v nas nepretrgan niz RAZLOCNIH IDEJ. Tok idej — čeprav ne vsebuje v sebi nobene ideje gibanja — nam daje vendar jasne ideje niza in trajanja. Idejo trajanja bi torej pridobili, čeprav ne bi imeli nobenega občutka gibanja.

Čas je samo del neskončnega trajanja, kolikor je izmerjen s pomočjo obstoja in gibanja velikih nebesnih teles. Idejo večnosti pa dobimo, če določeni ideji o dolžini časa dodajamo v neskončnost druge. Trajanje je podobno liniji in déli trajanja nikdar ne obstajajo istočasno. Za dele prostora pa bi se lahko reklo, da so vsi v istem trenutku časa a prav tako je vsak del trajanja v vsakem delu razsežno-

sti. V bogu kot večnem trajanju se to neskočno trajanje združuje z neskončnim znanjem in neskončno močjo, ki lahko vidi vse pretekle in bodoče stvari.

Lockovo razumevanje časa oziroma trajanja, čeprav je njegov pristop k pojasnitvi izvora ideje časa psihološki, ostaja v okvirih matematično-geometrijske predstave časa: trajanje je zanj prav tako neke vrste oddaljenosti ali dolžine. Trajanje kot razsežnost se lahko sešteva in deli in infinitum. Čas, toda ne ideja časa, po Locku ne pripada le človeku, temveč vsem končnim eksistencam. Čas, pojmovan neodvisno od toka idej, se mu spremeni v gibanje. Če ne bi bilo utrjenih delov oziroma periodičnih gibanj v čutnem svetu, naš končni razum ne bi bil sposoben vzpostaviti nikakršnega reda med stvarmi.

Pri Berkeleyu in Humu zasledimo prve reakcije proti univerzalnemu, uniformnemu, matematičnemu, astronomskemu času. Za Berkeleyja čas, izoliran od sukcesij idej v našem duhu, ni nič. Psihološki čas ne dopušča univerzalnega časa, skupnega vsemu, ker si lahko v enem duhu ideje sledijo dvakrat hitreje kot v drugem in zato tudi ni enotnega psihološkega časa.

Za Huma je čas način pojmovanja impresij, vendar sam ni impresija. Neskončne delitve časa po njegovem ni, ker naše impresije ne dopuščajo neskončne delitve.

Leibniz prav tako kritizira univerzalni matematični čas Newtona, toda ne s psihološkega stališča, temveč prav tako s fizikalnega. Sosledje percepcij v nas samo vzbudi idejo trajanja, toda dela je ne. Čas in prostor nista substanci, ampak sta relaciji. Čas je red sukcesij. Trajanje (»durée«) je spoznano s številni enakih periodičnih gibanj. Kritiko teorije absolutnega časa je Leibniz razvil v svojem dialogu s Clarkom, s katerim je izmenjal pet pisem v letu 1715—1716. Za Clarka je bil čas nujna posledica eksistence boga. Ustvarjenje sveta ne dodaja k temu ničesar. Leibniz pa je naredil razliko med časom, ki eksistira s svetom, in časom kot idealno možnostjo, vsebovano v ideji boga. Za Leibniza čas kot relacija nima ničesar opraviti z večnostjo boga.

Kant je razvil dalje Descartesove zasnove razumevanje časa kot načina, s katerim si nekaj predstavljamo. S Kantom postane čas apriorna sintetična sila naše čutnosti, in na tej osnovi lahko sploh nekaj razlikujemo kot posamično. Je apriorni pogoj vsakega možnega izkustva. V tradicionalni zvezi med gibanjem, časom in številom Kant poglavlja zvezo med spontanostjo uma in časom.

Obsežno obravnavanje časa najdemo v Schellingovem sistemu, predvsem v njegovem spisu »O odnosu realnega in idealnega v narodi« (1789). Čas je pri njem določen kot sintetična sila, ki zbira raztreseno in ga prinaša v enotnost. Šele z duhom in njegovo odločilno močjo, izgovorjeno besedo, je naroda postavljena kot preteklost. V duhu je totaliteta vseh sil in časov, primarna dimenzija pa postane bodočnost. Toda tako pri Schellingu kot kasneje pri Heglu se še vedno ohranja vladavina večnosti, brezčasnosti nad časnostjo. Čas je le eksplikacija brezčasne absolutne sinteze. Schelling je poudaril zvezo med jezikom in časom. V besedi je preteklost zbrana in postavljena kot preteklost in tako hkrati prisotna s sedanostjo in bodočnostjo.

V Heglovem sistemu je čas opredeljen kot usoda končnega duha. Končni duh pa je seveda samo moment v stopnjah absolutnega duha. Dokler traja fenomenologija duha, pojavljajoče znanje, to je pot do znanosti, toliko časa traja čas. Oziroma — sam pojavljajoči se duh je čas. Ko pa zgodovina končnega duha preide v »Logiko«, v znanost, pa o času ni mogoče več govoriti. Duh je ukinil vse časovne oblike in zapopadel svoj čisti pojem. Zaporedje (nacheinander) se je transformiralo v vzporedje (nebeneinander). Poznavanje absoluta, njegovo razvitje in ponovna vrnitev k sebi je mogoča le v času. Ne glede na to, da marsikatere Heglove formule časa ostajajo v tradicionalnem okviru matematično-fizikalnega razumevanja časa, je Hegel prvi sistematično razvil odnose med delom (aktivnostjo, samoproduciranjem duha) in časom.

Tudi Marx je svoje bistvene misli o času izrekel v zvezi z delom. Tako v Filozofskih-ekonomskih rokopisih imenuje čas prostor proizvodnje ali: »Delo je živi, oblikujoči ogenj; minulost stvari, njihova časnost-kot oblikovanje z živim delom«. (Grundrisse str. 266) v Prispevku h kritiki politične ekonomije določa čas kot kvantitativno obstajanje gibanja in je torej to v bistvu Aristotelova definicija časa. Delovni čas bi bil tako kvantitativno obstajanje dela. Mislim, da bi bilo napačno samo iz teh formulacij sklepati, da je Marx ostal ujet v kvantitativnem razumevanju odnosa časa in dela, kajti Marx samo izraža zgodovinski in s tem pretekli značaj takega odnosa. Delovni čas, ki dobi svoje merilo v naravnih merah časa, velja le za zgodovinsko obliko dela. To pomeni, da se proizvajajo produkti dela kot menjalne vrednosti, kjer enostavno delo (na katerega se reducirajo razne vrste dela), ki je indiferentno nasproti svoji obliki, vsebini in individualnosti, predstavlja največjo maso celokupnega dela buržuazne družbe. V »Grundrisse« pa Marx odkriva, da mora to merjenje dela s prirodnimi merami doživeti svoj zlom. »Kolikor je delo v neposredni obliki prenehalo biti veliki vir bogastva, preneha in mora prenehati biti delovni čas njegova mera in menjalna vrednost (mera) uporabne vrednosti... Sam kapital je protislovje v procesu, (s tem) da poskuša reducirati po eni strani delovni čas na minimum, medtem ko ga po drugi strani vzpostavlja kot edino mero bogastva«. (Grundrisse, str. 513). Dalje: »Delovni čas v lastnosti merila bogastva predpostavlja, da je samo bogastvo osnovano na bedi in da svobodni čas obstaja v protisloju in zaradi protislojstva z njegovim delovnim časom«. Te Marxove misli temeljijo na njegovi odkriti zakonitosti, da se z razvojem proizvodjalnih sil delež živega dela v produktu vedno bolj manjša, a delež minulega večja, toda tako večja, da se kljub temu celotna vsota dela v produktu manjša. To je omogočeno s tem, da se vse več opredmetenega minulega dela izkorišča analogno prirodni sili in s tem posamezniki ne trošijo več svoje sile primarno kot individualno fizično silo, ampak primarno, odločujoče, kot univerzalno, akumulirano silo človekovega znanja. Minulo delo kot kapital preneha biti vladavina nad živim delom. Po Marxu se torej bistveno spremeni razmerje v strukturi časovnosti, ko se zamenja ena zgodovinska oblika dela z drugo. Razmerje med preteklostjo, sedanostjo in bodočnostjo je torej samo časovno in ni enkrat za vselej utrjeno razmerje — kot se nam ponuja v matematičnem razumevanju časa kot zaporedje točk (trenutkov, sedajev).

Najostrejši upor proti matematično-fizikalnemu razumevanju časa, ki ne doseže tistega kot Marxov, pa je v tekstih H. Bergsona. V svojem prvem delu »Neposredno dano« pripisuje čas izključno življenju. Očital je psihologom svoje dobe, da stremijo reducirati vse psihične kvalitete na kvantitete, toda s tem se jim psihično kot psihično ravno izmakne. V psihičnih fenomenih ni mogoče določiti nobenega utrjenega reda, ker so samo prežemanje (»pénétration«) kvalitete, medtem ko je za prostor bitvena numerična mnogostranskost, v kateri so stvari (choses) neprodorne in druga za drugo izključujejo; zato je štetje in kvantifikacija sploh možna. Fakti zavesti niso zunanji drug nasproti drugemu, ampak je med njimi intimno notranje prežemanje. Vsako merjenje časa reducira čas na prostor. Trajanje (durée, Dauer) je identično z ustvarjalnostjo življenja. Naše življenje je kreacija novega, nepredvidljivega. »Durée« je iznajdenje, ustvarjanje, izdelovanje absolutno novega. Trajanje pri Bergsonu ne pomeni permanentnega trajanja, ampak sukcesivno trajanje, v katerem ni mogoče ločiti tisto, kar ostaja, od tistega, kar varira. Sukcesijo omeji le na psihične procese, čaš da je vsaka druga sukcesija le derivat prostora. Resnična sukcesija je za Bergsona le organska sukcesija, čista heterogenost in zato brez sorodnosti s številom. V kasnejših delih (»Materija in spomin«) pa je svoj pogled na sukcesijo omilil pod vplivom del angleških fizikov Maxwella, Faradaya in Thomsona. Dopustil je možnost, da tudi organizacija zunaj naše zavesti ni brez analogije

s kontinuiteto naše zavesti. Prostora ni več pojmoval kot principa popolnega razdvajanja, ampak je tudi materiji pripisal značaj zlivanja, prežemanja. Bergsonova teorija v svoji izvorni obliki temelji na predpostavki, da psihični procesi ne morejo imeti nobenega kvantitativnega značaja. Zavest po Bergsonu ni stvar (»chose«), ampak je kreacija, dejavnost, proces, in zato je vsako merjenje izključeno.

Tudi Heideggerjevo razumevanje časa skuša odpreti nov pristop do časa in biti. Njegovo glavno delo »Bit in čas« se zaključuje ravno v vprašanju, ali se razodeva čas sam kot horizont biti in ali vodi pot do izvirnega časa k smislu biti. Vulgarno razumevanje časa pomeni Heideggerju niveliran čas »sedajev«. Čas je razumljen kot linija prihajajočih in odhajajočih sedajev.

To sosledje je neskončno in ni nikjer prekinjeno. Po Heideggerju ima to vulgarno predstavljanje časa svojo prirodno pravico in pripada v »vsakodnevni način bivanja« tu biti (alltäglichen Seinsart »Dasein«). Vulgarno razumevanje časa vidi temeljni fenomen časa v »sedaju«. Po Heideggerju tudi Hegel in Bergson ostajata v okviru tega razumevanja časa. Za Hegla je resnična sedanost večna. Ekstatična-horizontalna časovnost pa izvira primarno iz bodočnosti. »Dasein« je bistveno v svoji biti bodoč. Kot skrb je vedno »med«. Strukturni moment skrbi ima svojo izvorno konkretizacijo v biti k smrti. Pristna časovnost je hkrati končna in to končnost časovnosti Heidegger imenuje skriti temelj zgodovinskosti Daseina. Zgodovinskost mora biti osvetljena iz pristne časovnosti, ne pa obratno. »Analiza zgodovinskosti Daseina skuša pokazati, da bivajoče ni časovno, ker stoji v zgodovini, ampak da — obratno — zgodovinsko potem eksistira in more eksistirati, ker je v temelju svoje biti časovno« (Sein und Zeit, str. 376, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1957).

Geometrizacija — matematizacija časa

Matematizacija časa je potekala hkrati s spremenjenim razumevanjem prostora. Že davno pred nastankom matematične in mehanske znanosti je bil čas ne samo povezan s prostorom, ampak tudi izražen preko njega in je bila torej že tu skrita možnost, da bi se čas geometriziral, spremenil v premico. Izražanje časovnih odnosov z ustreznimi gramatičnimi kategorijami je veliko kasnejše kot s prostorninskimi. To pomeni, da so prostorski odnosi za človekov obstoj enostavnejši in hkrati elementarnejši in zato jih je človek tudi prej osmisлил. To se potrjuje tudi na individualnem-genetičnem nivoju otroka. Pri njem se najprej oblikujejo prostorske predstave, a zatem časovne. Šele otrok treh let more povedati, kaj se je zgodilo včeraj. Čas se izvorno pojavi kot sedanost in se skoraj v vseh slučajih zamenjuje s prostorskimi odnosi. Prostorska orientacija je bila za prvotnega človeka življenjsko pomembnejša od časovne. Zanj je bilo bolj odločilneje, kaj ga trenutno obdaja, kot pa, kaj se je zgodilo »včeraj« ali kaj se bo zgodilo čez »nekaj dni«. Prostorski odnosi, izraženi s predmeti, zahtevajo tudi manjši napor za oblikovanje abstrakcije kot časovni odnosi. Prostorske abstrakcije je bilo namreč mogoče vsak trenutek spustiti na nivo ponazoritve. Npr. »spredaj« je lahko vsak hip nadomestljiv z določenim predmetom, ki je pred nami. Istega pa ni mogoče storiti z abstrakcijo »včeraj«, »minulo«, ki jo je sicer res mogoče navezati na minuli dogodek, toda, njegova prisotnost je bila sedaj le še smiselna. Če bi poskušali preteklost ponazoriti s čim zares obstoječim, bi se nam spremenila v sedanost. Isto je veljalo za bodočnost.

Osmislitev časovnih odnosov izraža povsem povečano moč človekove zavesti, da minulo odsotnost spreminja v prisotnost. Razvoj časovnih predstav je lep pokazatelj, kako se je razvijala človekova delovna proizvodna dejavnost. V prevladujoči dimenziji časa »sedanjost« se izraža resnična človekova pogreznjenost v ozek krog prostora in v ozek krog dejavnosti. Človekova zavestna dejavnost ni bila sposobna kakršnegakoli daljšega predvidevanja niti zmožna zbrati minulo v besedi in jo tako

prepustiti razpolaganju. Njegova zavestna dejavnost je bila še razbita na kose, brez prave povezanosti.

Čeprav je bil čas na začetnih etapah podrejen prostoru, seveda ni bil popolnoma odstranjen, saj je dobivala za človeka vse večji pomen kombinirana situacija, v kateri je npr. moral odločiti ne samo, kam se bo umaknil ali napadel, ampak tudi kdaj. Ko je človek s kvalitetnejšimi orodji in kompleksnejšo proizvodno organizacijo obvladal obsežnejše odnose, si je s tem hkrati tudi odpiral pot k preteklosti in bodočnosti. Ko so bili ljudje sposobni v večjem številu koordinirati svoje akcije, sta postala aktualna dva elementa časovne strukture: zaporednost in istočasnost. Dokler so prostor imeli za neenoroden, se pravi, da ga človek še ni oddvajal od predmetov kot nekaj posebnega, ampak mu je položaj predmeta pomenil njegovo bistveno lastnost, so neenородno, kvalitativno obračunavali tudi čas. Ker prostor še ni bil kvantificiran, tudi ni bil vzpostavljen noben odnos med številom in časom. Šele ko se je izvršilo popolno poenotenje vseh razlik v eno, ki ostaja večno samo sebi identično, je identiteta zavladala nad različnostjo. S tem je mišljenje arheja dobilo matematicističen značaj — kajti nikjer identiteta ne izstopa v jasnejši obliki kot v kvantiteti, saj v »matematičnem številu ni nikakršne razlike med eno in drugo enoto (3, 324). Obrat se je izvršil tudi v razumevanju prostora, ki ni več zlit z bivajočim, ampak se izenačuje s praznino in je kot tak nebivajoče. V tej obliki je ohranjena resnica prejšnjega razumevanja: bivajoče in prostor ni mogoče razdvojiti; v tej razdvojenosti je prostor neresnica, nebivajoče. Kot se je prostor odtrgal od bivajočega, tako se je tudi čas. Čas je postal število gibanja. Hesoid je še učil, da so dnevi različne kvalitete, Heraklit pa je že izrekel, da so vsi dnevi enaki.

Očitno je, da so v grški družbi že nastajale težnje matematizacije, kot ugotavlja S. Bochner. To je prišlo najbolj do izraza pri Pitagorejcih. Toda Grki po Bochnerju niso prišli preko prve stopnje abstrakcije (tj. abstrakcije neposredne stvarnosti) k abstrakcijam abstrakcij itd., kar se kaže v odsotnosti algebričnega simbolizma. Neposredno po Aristotelu, ki predstavlja zlati vek grške matematike, je bil dosežen rezultat, ki je kasneje v Novem veku postal ideal znanosti, pa tudi filozofije; sistematika in dedukcija Euklida in Arhimeda. Pri Arhimedu je bil čas že eliminiran iz fizisa, zakaj zakone statike je projiciral na vso prirodu. Tako je obšel gibanje in s tem tudi čas. Matematizacija časa je pri Newtonu dosegla svoj najčistejši izraz. Za resnični čas se proglasi matematičen čas, ki je absoluten, to je poteka uniformno, brz odnosa k čemurkoli; relativen čas, izražen v dnevih, letih, urah, pa je navidezen in relativen. Mi jih obravnavamo kot enake, toda v resnici niso. Ideja uniformnega časa je po Zawirskem postala za Newtona nujna predpostavka za formuliranje fizikalnih zakonov, ker se je zrušila Aristotelova predpostavka, da obstaja strogo enakomerno gibanje nebesnih teles. Newtonov absolutni čas ni nič drugega kot skrajna idealizacija relativnega časa, nastala iz ideala prirodnoznanstvene eksaktnosti; kajti če nimamo periodičnih gibanj, ki bi se dala podeliti na natančno enake enote, jih je vendar mogoče postaviti v okvir popolnejših in daljših period, katerih razdelitev na enake enote je bolj popolna. — In sedaj je treba narediti samo logično ekstrapolacijo, da je v tej hierarhiji popolnejših period druga drugi enaka. Toda s tem skokom nastane težava, kako preveriti, da takšno gibanje res obstaja. Newton se je bil te težave zavedal, saj je ugotovil: »Resnično velika težava je odkriti in učinkovito razlikovati resnično gibanje posamičnih teles od navideznih, ker deli negibljivega prostora, v katerem se ta gibanja izvršijo, niso z nobenimi sredstvi podvržena opazovanju naših čutil« (5, 328). Prav s te šibke točke je E. Mach mnogo let kasneje kritiziral teorijo absolutnega časa: absolutni čas ne more biti merjen z nobenim gibanjem in nima zato nobene znanstvene in praktične vrednosti.

Matematizacija fizisa je fizis spremenila v prostor in s tem iz njega pregnala čas in tudi nastajanje. Kajti matematika, kot se je na začetku 19. stoletja izrazil

W. R. Hamilton, v večini primerov opazuje spremembe, ki jih raziskuje, neodvisno od časa. Toda zakaj ne v vseh primerih? Torej ostaja vendar še nek odnos med časom in matematičnim. Da ta odnos ni delen, ampak v resnici univerzalen, se je pokazalo, ko se je na matematične predmete tudi začelo gledati kot rezultat človekove dejavnosti. Tako L. E. Bruwer, eden glavnih predstavnikov intuistične smeri v matematiki, bivanje matematičnih bitnosti izenačuje z možnostjo njihovega konstruiranja. S tem se je zamajalo več kot dvatisočletno absolutizirano pojmovanje matematičnega. Matematično je prenehalo biti večnost; postalo je časovno, ki prav tako sodi v območje gibanja in s tem prehoda od možnosti k dejanskosti.

Razvoj drugih ved, zlasti fiziologije, psihologije in biologije, je vodil k zlomu ali vsaj spremembi gospodarstva matematičnega razumevanja časa. Psiholog Wundt je že očital svojim kolegom, da so pomešali abstrakten pojem časa, ki so ga ustvarile prirodne vede, s subjektivno percepcijo. Percepcija časa ne more biti nikdar reducirana na točko. Analiziral je Wundt vlogo posamičnih čutil glede na čas in prišel do sklepa, da se sluh lahko imenuje čutilo časa, ker med percepcijami tega čutila igra ritem najpomembnejšo vlogo za razvoj pojma časa. Takšna koncepcija je danes že ovržena, saj v resnici nimamo nobenega čutila za zaznavanje časa, kot imamo npr. nos za vonj. Čas je integracija različnih vrst percepcij. Izvor pojma je po Wundtu treba iskati v percepciji enostavnih ritmov. Že človekova hoja je primer kompliciranega ritma. Ritmični značaj naših gibanj pa spremljajo določena psihična stanja, npr. »napetost« in »sprostitve«, ki igrata važno vlogo v percepciji časa. Klasično in obsežno delo o problemu časa s psihološkega stališča je knjiga P. Janeta: *L'évolution de la memoire et de la motion du temps*, Pariz 1928.

Interesanten vpogled v značaj časovne zavesti je vneslo raziskovanje patološke zavesti. Bolnik, ki je izgubil sposobnost razlikovati preteklost od sedanosti in bodočnosti, medtem ko je preostala struktura zavesti ostala v glavnem nedeformirana, se počuti obvladanega od neposrednega vtisa. Ima odnos le do opazovanega predmeta, vse drugo pa pozablja okrog sebe. Zavest mu je zožena na drobne doživljaje, ki niso med seboj povezani. Počuti se identičnega s predmetom. Poskuse, da bi se osvobodil te suženjske neposrednosti, doživlja kot napor in muko. Gledano z zgodovinskega nivoja to pomeni, da je bila pot nastajanja zavesti napor in muka. Mnoge oblike patološke zavesti se v svoji regresiji približujejo elementarnim stopnjam zgodovinske zavesti.

Ker se je bolniku izgubil prejšnji jaz, je nastajal skupno z njegovim telesom, se mu sedaj njegovo lastno telo kaže, kot da ni njegovo. S tem, ko je postal ujetnik neposrednosti, je hkrati izgubil bodočnost in preteklost. Spremeni se mu tudi pomen sveta. V tej situaciji mu postaja grozeč, poln negativnih pomenov. Vsak korak doživlja kot praznino, kot strmoglavljenje v brezno. S tem, ko ga obvladuje neposrednost, je izgubil počutje varnosti in domačnosti. V tem se razkriva velikanski pomen časovnega karakterja zavesti za človeka. Ta patološka zavest ovrže tudi trditev, da je gibanje edini izvor pojma časa, kajti bolnikovo gibanje bistveno ni moteno, časovna struktura pa je kljub temu deformirana.

Biološki čas

Raziskovanje vpliva ritmičnosti bio-fizioloških procesov pri formiranju pojma časa je prispevalo k zrušitvi absolutnega, uniformnega časa. Pokazalo se je namreč, da imajo ljudje različne fiziološke čase, a tudi isti človek v različni starosti. Ta specifikacija je danes dosegla tako stopnjo, da mnogi biologi in fiziologi govorijo o »biological clocks« in »chemical clocks«, češ da ima celo vsaka celica lasten ritem (A. Carrel). Fiziologi menijo, da je zelo verjetno, da je konstantna temperatura človekovega telesa odločilni faktor, ki povezuje individualni čas človeka s fizikalnim,

astronomskim časom. Povišanje temperature telesa pospešuje kemične procese in zato se — obratno — zunanji čas kaže, da gre počasneje. Lecomte du Noüy («Biological Time», London 1936) je izračunal, da je čas, potreben za obnovo dane enote fiziološkega dela štiri krat večji v starosti 50 let kot v starosti 10 let, in sklepa, da astronomski čas teče štiri krat hitreje za starega človeka kot za desetletnega. G. Backmann pa daje celo utrjeno kvantitativno formulacijo med organskim in fizikalnim časom. Organski čas je logaritmčna funkcija fizikalnega časa. Isti fizikalni čas ima lahko različna gostoto pojavov, je različno »izpolnjen«. Človek od rojstva do zrelosti doživlja največ sprememb v biofiziološkem in psihološkem oziru, zato se tudi čas v mladosti doživlja kot daljši. Dejstva o odnosu fizikalnega in organskega-biološkega časa so postala praktično aktualna v obdobju raketne tehnike, ker se obeta, da se bo to razmerje dovolj očitno lahko praktično preverilo na tej materialni osnovi. Sodobna stopnja razvoja tehnične-materialne kulture je prvič pokazala, da človek s svojo prakso lahko spreminja tudi prirodna utrjena časovna razmerja, za katera je do sedaj menil, da so večna in neizpremenljiva. Možnost spremeniti ta razmerja se mu je zdela popoln logičen nesmisel. Teoretični izrazi eksplikacije časa so povezani z intenziteto potekanja družbenih procesov (statične, dinamične družbe!) ne samo v formalnem kvantitativnem oziru, temveč tudi v kvalitativnem, ko se korenito menja doživljanje in razumevanje časa v vsej človeški skupnosti. Raziskovanje časa v njegovem socialnem aspektu postaja vse bolj nujno in aktualno.

Usmerjenost časa

Ko rečemo »čas«, se nam običajno vzbudi predstava o »toku« časa od preteklosti preko sedanjosti do bodočnosti, ali vsaj, da je sedanjost tisto, iz česar nekaj postaja preteklo in bodoče. Toda ta predstava o času kot puščici je tuja in nikakor ne sama po sebi umljiva vsem starim kulturam. Vladavina linearnega predstavljanja časa se je uveljavila z nastopom krščanstva. V starejših kulturah prevladuje pojmovanje časa kot kroga. Nekateri menijo, da o usmerjenosti časa lahko govorimo le na makroskopskem nivoju ali kvečjemu za področje človekove dejavnosti; ker ima sama struktura človekove zavesti značaj usmerjenosti, je vedno usmerjena na nekaj, medtem ko bi za mikroskopski nivo npr. za fiziko in kemijo, zadostoval pojem simetričnega časa. To se je argumentiralo tudi s tem, da se enačbe klasične mehanike kot tudi enačbe Maxwella ne spremenijo, če se obrne smer časa. To se pravi, da na tem nivoju lahko poteka vsak proces tudi v nasprotni smeri, oziroma, da procesi v obeh smereh potekajo enako pogosto. O usmerjenosti časa in edinega univerzalnega časa ne bi bilo torej mogoče govoriti. To je mogoče le za posebne čase. E. Zermelo je l. 1896 spoznal, da morajo biti molekularni procesi krožni. Ta ugotovitev o simetričnosti mehanskih zakonov je zopet točna le toliko, kolikor te zakonitosti v idealizirani obliki izražajo naravo mehanskih pojavov. Toda v resnici ni mehanskih pojavov nikjer v čisti obliki, izoliranih od ostalih oblik gibanja, kjer simetričnost ne velja. Einstein je v tej zvezi opozarjal, da se ne sme pomešati prijem izračunavanja (kjer »t« lahko pridobi negativen predznak) s tem, kar je možno v stvarnosti. Tisti, ki so branili tezo, da za vse vesolje velja le asimetričen čas, to je enosmernost procesov, so se opirali predvsem na drugi zakon termodinamike in trdili, da se celokupno stanje vesolja vse bolj in bolj spreminja v določeni smeri. Takšni orientaciji so običajno oporekali naslednji argumenti:

a) zakon entropije je statističen zakon in bi popolnoma veljal le za absolutne zaprte sisteme. Če je ta zakon univerzalen, bi se entropija že realizirala v neskončno dolgem času;

b) ni sredstva, da bi ocenili spremembo entropije za vse vesolje, kot lahko storimo za vesoljske dele, ki imajo nekaj zunaj sebe; toda vesolje nima ničesar zunaj sebe;

c) nastanek življenja, organizmov, je antientropijski efekt, ker so organizmi ravno izrazito odprti sistemi, ne pa zaprti; za te velja zakon entropije v strogi obliki.

Asimetričnosti še ne smemo izenačiti z evolucijo. Padeč kamna je asimetričen časoven pojav, ni pa evlucijski. Evolucija pa vsebuje asimetričnost.

Obnovitev evolucije se ne sme izenačiti s simetričnostjo. Simetričnost biološke evolucije bi bila, če bi se vse višje vrste postopoma transformirale v nižje po istem zaporedju, kot so nastajale, vendar v obratni smeri. Toda iz vseh teh posamičnih primerov asimetrije in evolucije, pa čeprav v zelo velikih razmerjih, ni mogoče z nobeno gotovostjo ekstrapolirati, da ima »vesolje v celoti« asimetričen, enosmeren značaj. Seveda je tisti, ki vztraja na tej ekstrapolaciji, v toliko boljšem položaju od tistega, ki odločno zanika, da ima velikansko število primerov evolucije za posamične dele, čeprav seveda nikdar za celoto, medtem ko njegov nasprotnik sploh nima primerov zanikanja evolucije (ali pa jih je zelo malo). Zato je njegova ekstrapolacija na celoto še toliko manj utemeljena. Reichenbach v svoji študiji »Usmerjenost časa« razvija statistično teorijo časa, češ da se čas v mikroskopski sferi poraja v obliki statističnih odnosov, kjer so možne različne umeritve. Podobno stališče razvija A. Grünbaum, samo da ga ne omeji na mikroskopski nivo (»Time and Entropy«, v *American Scientist* 4/1955). Trdi, da je usmeritev časa v vesolju samo statistična in odvisna od statističnega obnašanja različnih vesoljskih sistemov in podsistemov, ki imajo različne usmerjenosti.

Čas in vzročnost

Odnos — vzrok — posledica ima zvezo s časovnim odnosom »prej — kasneje«. Vzročni odnos nujno vsebuje časovnega, ne velja pa obratno. To je uvidel že Leibniz: če se predpostavi množica stvari, ki se ne izključujejo, obstajajo simultano, če pa od dveh elementov eden vsebuje razlog drugega, bo prvi motren kot predhodnji. Podobno tudi Reichenbach izvaja časovno zaporedje iz vzročnega in ne obratno. Toda vseh časovnih odnosov seveda ni mogoče izvajati iz vzročnih, ker je npr. istočasnost, ki je vsekakor kategorija časa, v direktnem nasprotju z običajno predstavo »vzroka — posledice«. Tako istočasnost ravno izključuje vzročnost, pa zato ne more biti z njo pojasnjena. Toda Leibnizovo izvajanje posebnega slučaja časovnega zaporedja iz vzročnega zaporedja ni brez težav in vsebuje zaprt krog. Da smo lahko vzrok doumeli kot nekaj, kar je prej, že predpostavlja določeno razumevanje časa. Če pa iz časa popolnoma izključimo razumevanje vzroka, smo časovno zaporedje pretvorili v prostorsko. To pomeni, da je tisto, kar se je uvrstilo v časoven red, že nekje bilo, in se je samo od zunaj uvrstilo v določen red. Torej obstaja le večna sedanost, ker je vse istočasno. Kjer ni prostora za nastajanje (»Werden«), za vzrok, »ne bi moglo biti niti testega, kar je bilo prej, niti tistega, kar bo kasneje, če ne bi bilo časa« (3, 294).

Čas in logika

Za Aristotela je imel čas pomembno vlogo pri formuliranju zakona neprotislovnosti. Tega imenuje najvišjo resnico in izhodiščno točko za vse ostale aksiome. Protislovni predikati ne morejo istočasno pripadati istemu subjektu. Ne istočasno, temveč v času! Čas torej omogoča protislovje. Protislovja se lahko zvrstijo samo v času. Nobeden ostalih formalnologičnih principov nima pri Aristotelu odnosa k času. Zakaj ravno princip protislovnosti? Mislim, da zato, ker protislovje povezuje z gibanjem, gibanje pa s časom. Ker je človek kasneje prišel k predstavi časa, je na elementarnejših stopnjah princip istovetnosti in razlik imel dominantnejšo vlogo od principa protislovnosti, ker je protislovje višja oblika razvoja razlike in njenega razkroja.

Kant je kritiziral Aristotela, ker je zakon protislovja povezoval s časom, češ da je odvečen pogoj v »istem času«. Kant je čas odstranil zaradi tega, ker je logične zakone intrepretiral analitično. Zato je njihovo zanikanje razvidno iz zakona protislovja. Samo pri sintetičnih sodbah se znanje o predmetih tvori s pomočjo apriorne forme čutnosti prostora in časa. Če je logika postajala vse bolj matematična in vse manj ontološko osnovana, je čas v njej postajal vse manj potreben. Neumann je eksplicite izrazil, da se čas v logiki nikjer ne pojavlja, prisiljen pa je bil uvesti čas v logiko, ki je modelirana v avtomatih. Toda če čas ne bi imel nobene vloge v zakonih formalne logike, je težko razumeti, zakaj ga je potem treba uvesti v logiko, ki je modelirana v avtomatih. S. L. Janovskaja je to interpretirala tako, češ da sami principi formalne logike ne kažejo očitno na določeno število aktov v miselnem procesu, ki jih je mogoče izvršiti le časovno, da bi pridobili ta ali oni miselni rezultat. Nasprotno pa je pri avtomatih pridobitev tega rezultata povezana z EKSPLICITNIM strogo določenim številom zaporednih operacij. Torej se tu jasno razkrijejo prostorski-časovni odnosi kot strukturni elementi same logike.

Uporabljena literatura:

1. Wilhelm Capelle: Die Vorsokratiker, Akademie Verlag, Berlin 1961.
2. Platon: Sämtliche Werke, zv. 5, Rowohlt 1966.
3. Aristotel: Metafizika, Kultura, Beograd 1960.
4. W. D. Ross: The Works of Aristotle, Physics, Oxford 1953.
5. Philosophie of Science, str. 322—355, Cleveland and New York 1964.
6. Zygmunt Zawirski: L'évolution de la notion du temps, Krakov 1936.
7. Salamon Bochner: The Role of Mathematics in the Rise of Science, Princeton University Press 1966.
8. G. G. Whitrow: Estestvennaja filozofija vremena, Moskva 1964.
9. J. F. Askin: Problema vremena, ee filozofskoe istolkovanie, Moskva 1966.
10. V. Pavlov: Logičeskie funkcii kategorii prostranstva i vremena, Kijev 1966.
11. Friedrich Kümmler: Über den Begriff der Zeit, Tübingen 1962.
12. John Locke: Ogled o ljudskom razumu, Kultura 1962, str. 181—209, zv. 1.
13. F. W. J. Schelling: Sistem transcendentalnoga idealizma, Naprijed 1965, str. 125—135.
14. Ingeborg Heidemann: Spontaneität und Zeitlichkeit, Köln 1958.
15. Thomas von Aquino: Summe der Theologie, zv. I, Alfred Kröner Verlag.
16. Ferdinand Gonseth: Le probleme du temps — Essai sur le méthodologie de la recherche, Neuchatel 1964.

AN OUTLINE OF SOME VIEWS OF CONCEPTS OF TIME IN PHILOSOPHY AND SCIENCE

by Andrej Kirn

The study of time in all of its varied aspect is increasingly receiving the same systematic attention that was paid to the investigation of space two thousand years ago. In ancient cultures, time was essentially defined in a qualitative manner and undissociated from the nature of the object. A circular, and not a linear, conception of time was predominant. In ancient times, and particularly later on in the Christian era, two fundamental doctrines of time came into being: the mathematical-physikal one, and the psysical one, and the psychological-spiritualistic one. These two directions were to be developed and elaborated by the entire subsequent development of the European thought. In classical German philosophy, particularly with Hegel, is the relation between time and work (the active state of mind) that comes into the foreground. The conception of time was developed along this line also by Marx, although he took a view of work different from that of Hegel. The beginnings and the development of such different disciplines as biology, psychology, sociology, chemistry contributed towards the break-up of the one-sided mathematical-physikal conception of time. The material-technical culture involves a radical change in both the theoretical conception as well as in the practical experience of time inside the entire human community.

**1 Pomen besede in stavka kot univerzalije,
ki se nanaša zgolj na duševne procese
v spoznavajočem subjektu**

Russell se v svojem pojmovanju izkustva vrača nazaj na Berckeleya in Huma. Za izkustvo je edino relevantno tisto, kar se neposredno doživi. Tako pojmovanje izkustva ga sili, da razbije človekovo zavest na dva dela: na tisto, kar mu je dano v čutnem izkustvu — to je atomsko dejstvo, ki se izraža v bazični propoziciji — in na tisto, kar človek spozna s pomočjo sklepanja, torej notranje sposobnosti uma za urejanje zaznanih podatkov. Na kaj se nanaša atomsko dejstvo? »Konstituenti dejstev v tistem smislu, v katerem mi uporabljamo to besedo, niso druga dejstva, temveč stvari kvalitete ali relacije« (Our Knowledge, str. 61).

»Vse, karkoli je na svetu, imenujem ‚dejstvo‘« (Bertrand Russell, Human Knowledge, str. 150). Tisto, kar trdimo v propoziciji, ki izraža atomsko dejstvo, lahko zremo samo s pomočjo neposrednega izkustva. Včasih se sicer lahko zgodi, da atomsko dejstvo izvedemo iz drugih premis. Vendar atomski fakt nikoli ne more biti izveden iz premis, katerih atomski fakt je sam. Kaj pa je propozicija? »Če je dano katerokoli dejstvo, obstoja trditev, ki jo izraža. Dejstvo samo po sebi je objektivno, pa vendar odvisno od naših misli ali mnenja o njem. Toda trditev je tisto, kar vsebuje kakšno misel. Ta pa je lahko resnična ali napačna. Trditev je lahko pozitivna ali negativna... Dana forma besed, ki more biti ali resnična ali napačna, je propozicija. Tako je propozicija enaka tistemu, kar lahko *smiselno* trdimo ali zanikamo. Propozicija, ki izraža to, kar smo imenovali dejstvo (to je kar trdimo), trdimo, da ima določena stvar določeno kvaliteto, ali da imajo določene stvari določeno relacijo...« (Our Knowledge, str. 62). (S tem je mišljeno, da propozicija, ki govori o relaciji A in B in tudi o relaciji B in C, ni atomsko dejstvo, temveč sta to dve drugi dejstvi. Relacija $A = C$ ima za svoj konstituant drugi fakt, namreč, da je $B = C$. Propozicijo, ki izraža eno atomsko dejstvo, Russell pozneje, pod Ayerjevimi vplivom, imenuje bazično propozicijo. Ayer jo je uporabljal kot ekvivalent za nemški izraz Protokollsatz. »Bazično propozicijo lahko definiramo tako: to je propozicija, ki nastane s percepcijo; ta je dokaz za njeno resničnost in ima tako formo, da ni dveh propozicij, ki bi imele to formo in bi bile lahko medsebojno neskladne, če bi bile izvedene iz različnih občutkov.« (An Inquiry, str. 139). Celota empiričnega znanja človeštva je sestavljena iz takih bazičnih propozicij. Te označujejo neko časovno prigradnost. Vse so samo osebne. Bazična propozicija je material za logiko, ki se z njeno pomočjo ne more niti sprejeti niti ovreči. Bazične propozicije prinašajo človeku edino znanje, ki ga ima o zunanjem svetu. Zato so najmočnejše merilo za resnico ali neresnico. Zaradi tega se je Russell obrnil proti logičnim neopozitivistom, ki so merilo za resničnost videli samo v sintaksi. Zavrnil je Protokollsatz, ki ga lahko kdo sprejme ali pa tudi ne zaradi osebne odločitve. Ta odločitev naj bi po Hempelovem in Neurathovem mnenju bila odvisna od stopnje človeške civilizacije. Človek spozna svet s pomočjo dveh »moči«. Ena je »moč«, ki mu je dana z neposrednim doživljanjem občutkov; s pomočjo občutkov pride do »svežih podatkov« o svetu. Druga moč pa je moč čiste logike. Ti dve »moči« sta med seboj popolnoma ločeni. Te stvari so, po mojem mnenju, najvažnejše za razumevanje Russellovega pojmovanja glede pomena besed in pomena stavkov (univerzalij), kar bom dalje skušal dokazati.

Imena lahko neposredno doživimo (tudi kvalitete ali relacije med kvalitetami, na katere se ime nanaša glede na zunanji svet in svet subjektovega notranjega

izkustva). Da se beseda nanaša na določen predmet, se začnemo zavedati s pomočjo navade. Navada je mišljena kot pojem, ki se popolnoma ujema s pogojnim refleksom (če otrok večkrat vidi določeno stvar in pri tem sliši, da so odrasli spregovorili določeno besedo, pride do asociativne zveze med tistim predmetom in besedo). Vendar pri tem moramo poudariti, da ob določenem predmetu lahko mislimo na kvaliteto ali odnose med kvalitetami, ki so razred podobnih predmetov. To podobnost izkorišča nominalistična teorija z razlago načina formiranja pojma univerzalije ali kako pride do oblikovanja pojma razreda, v katerem so ti predmeti. Nominalistična teorija o podobnosti ne razlaga formiranja pojma razreda, v katerega spadajo predmeti, ki so si podobni, z njihovo objektivno podobnostjo. Razlika med tem in Russellovim nominalizmom je, da Russell priznava obstoj dejstev po sebi. To smo lahko videli iz njegovega pojmovanja dejstva in bazične propozicije, ki se nanj nanaša. Russell razlaga asociativni lok med predmetom in besedo, ki je vezana na mnenje, se pravi na določeno stanje subjekta ali pa na predstavo v Lockovem ali Humovem smislu. Vendar se razlikuje od behavioristov glede pojmovanja asociativne zveze med subjektom in določenim stanjem, ki ga imenuje mnenje kot Hume (believe). Razlikuje se v tem, da predvideva tudi predstavo, ki veže predmet in besedo, posebno kadar se ta nanaša na izkustvo, ki ga subjekt še ni doživel. Te predstave po njegovem ni mogoče zreducirati na stanje subjekta, saj o stanju, v katerem je določen subjekt, ne moremo sklepati samo iz enega samega obnašanja. Predstave se ne dajo razložiti z obnašanjem ali navado, zato je striktni behaviorizem nemogoč.

Pomen besede torej temelji na kavzalni zvezi ali pogojenem refleksu. Ta predstavlja na eni strani znak, na drugi pa stanje duha in telesa. Npr. nekdo opazi, da leti proti njemu bomba in pričakuje določen dogodek. To pričakovanje ga spravi v določeno stanje, ki ga Russell imenuje verovanje ali mnenje (believe). Za tako stanje ni potrebno, da bi vključevalo besede. »Z besedami ali stavki ljudje izražajo svoja verovanja (mnenja).« »Izgovorjeni stavek je ‚smiseln‘ (significant), kadar je možno verovanje, ki ga izraža.« Stavku »S«, ki ga slišimo, lahko verjamemo ali ga zavrnamo ali dvomimo vanj. Če mu verjamemo, je verovanje izraženo z istim stavkom »S«. Če ga zavrnamo, je verovanje »izraženo« s stavkom »ne — S«, če dvomimo vanj, »menda-S«. Stavek S, ki ga slišimo, je smiseln, če lahko povzroči katerikoli od treh vrst izraženo stanje s »S«, »ne S«, »menda S«. (An Inquiry, str. 193).

Vsa ta dejstva temelje na psihologiji behaviorizma, ki jo je anticipiral že Hume s teorijo o asociativni povezavi posameznih idej in na te ideje nanašajoče se besede.

Izgovorjeni stavek ali predmetna beseda (object word) se nanaša na idejo tistega, ki ga posluša, tisti, ki govori, pa opisuje svojo impresijo. Beseda objekt se lahko nanaša na senzibilno izkustvo in se tako aplicira na impresijo, če jo kdo samo sliši, pa na idejo. Ideja in impresija imata mnogo skupnega, saj bi drugače ne bile mogoče smiselne informacije (S predpostavko o eksistiranju idej Russell prerašča behaviorizem, kakor smo nakazali prej).

Tudi stavki, ne samo objektivne besede, se lahko nanašajo na dejstva, ki jih je subjekt dobil po receptivni poti. Kakšna je potem razlika med stavkom in propozicijo, če se oba nanašata na iste podatke? Razlika je v tem, da so stavki lahko smiselni, to se pravi, da se nanašajo na določeno verovanje ali stanje subjekta, medtem ko se propozicije nanašajo sicer na verovanje subjekta, vendar obenem še na dejstva. Ta dejstva so atomski fakti, to se pravi, da je z njimi določena relacija med dvema kvalitetama ali skupkoma kvalitet. Struktura te relacije ustreza strukturi propozicije, ki atomsko dejstvo samo izraža. Stavek vsebuje tudi logične besede, ki se ne nanašajo na nobeno dejstvo izven subjekta, temveč samo na stanja subjekta. Stavek je v vsakem primeru smiseln (četudi je nesmiseln), saj v tem primeru ničesar ne izraža, torej ne vsebuje nobenega verovanja. Da ni verovanja,

je tudi smiselno, saj ustreza temu, da ni določenih kvalitete v posameznikovem verovanju ali stanju. Resničnost stavka se nanaša na njegovo pravilno ali nepravilno logično formo, ki je v vsakem primeru smiselna. Stavek ne izraža samo stanje določene osebe, temveč stalno nekaj indicira (če tudi samo stanje te osebe; v tem primeru sovpadata indiciranje in izražanje stavka). Stavek pa ne izraža samo stanje določene osebe, temveč indicira tudi dejstva. S sintaktično formo, ki veže več propozicij, sestavljajočih dani stavek, odraža ali indicira tudi odnos med danimi dejstvi, na katera se propozicije nanašajo.

Stavek na ta način izraža verovanja, ki jih subjekt ni nikoli doživel z neposrednim izkustvom. Zaradi te lastnosti ga lahko imamo za univerzalijo, saj izraža in z logično formo indicirane samo posamezna dejstva, temveč cel razred dejstev. To vprašanje se nanaša na interpretacijo eksistencialnih propozicij, ki so bazične propozicije. »Logika predpostavlja, da če razumem sodbo« $\psi\alpha$ «, morem razumeti sodbo »je nek χ tak, da je $\psi\chi$. Če to predpostavljam, potem lahko v trditvi, ki jo je moč razumeti $\psi\alpha$ in $\varphi\alpha$, lahko razumem »je nek χ tak, da je $\psi\chi$ in $\varphi\chi$. Toda lahko se zgodi, da v mojem izkustvu $\psi\chi$ in $\varphi\chi$ nista nikoli povezana. V primeru, če razumem »je nek χ tak, da je $\psi\chi$ in $\varphi\chi$, razumem nekaj izven izkustva. In če imam vzrok, da to verjamem, imam tudi vzrok, da so stvari, ki jih ne izkusim.« (An Inquiry, str. 219).

Propozicija $\psi\alpha$ označuje izkustveno dejstvo, da ima α lastnost ψ ali da vlada med njima monadična relacija. Da lahko nadomestimo α z χ , moramo vključiti proces generalizacije. Prej smo rekli, da je $\psi\chi$ samo včasih resničen. $\psi\chi$ je stavek ali propozicionalna funkcija, ki ima vedno smisel, saj se nanaša na določeno verovanje subjekta. Proces generalizacije je ravno pogojen s tem, ko smo rekli, da je stavek vedno značajan, to je, da se vedno nanaša na verovanje subjekta, ne pa tudi vedno na fakte, ki bivajo izven subjekta in neodvisno od njega. Na te fakte se nanaša samo zaradi tega, ker ga lahko nadomestimo s propozicijo, ki odraža določeno dejstvo. Ta propozicija ima obliko $\psi\alpha$. Propozicionalna funkcija je samo abstraktno posplošeno dejstvo, da se lahko posamezna lastnost ali relacija med stvarjo in drugo stvarjo pojavi v večih primerih. Toda na kaj se nanaša logična forma propozicije $\psi\chi$? Morda bi Russella bolje razumeli, če bi si nekoliko ogledali Fregejevo teorijo pomena. Frege loči med subjektivno predstavo (subjective Vorstellung), ki se nanaša na določeno stanje duha in besedo, ki to stanje duha izraža. Npr. nekdo ima določen občutek, predstavo, in to izrazi z besedo »zeleno«. Toda, se vprašuje Frege, ali so taka neposredna subjektivna doživetja zgolj nekaj subjektivnega? Ne, kajti če bi bilo tako, potem bi ne bila možna nobena komunikacija med ljudmi, ne bi bila možna znanost, logika.

Pojmovne besede (to so znaki v Occhamovem pomenu) se nanašajo ali denotirajo pojme, ki bivajo neodvisno od subjekta. Na kakšen način pa le-ti bivajo? Na to vprašanje Frege ne more odgovoriti drugače, kot da pojmi bivajo, ker jih um zaznava. Pojmi niso nikjer lokalizirani (ne bivajo niti v prostoru niti v času). Če rečem, da biva »zeleno«, mislim s tem, da biva skozi posamezne individue. Na ta način biva zeleno v prostoru in času. Toda s pojmom »zelenega« ni tako. Ta ne biva v stvareh niti kot občutek določenega subjekta. Pojem zelenega biva samo, ker je zaznavan v umu.

Frege pri tem loči med pomenom pojma (to je tisto, na kar se pojem nanaša) in obsegom pojma. Npr. beseda »štirioglati krog« se nanaša na ta pojem, vendar ni nobenega objekta, ki bi spadal pod obseg tega pojma. Naj omenim še to, da se obseg pojma lahko nanaša na vse pojme, ki so z njim zajeti. Na ta način je Frege lahko konstruiral pojem množice, ki nima nobenega elementa, in pojem množice, ki vsebuje druge množice. Dva pojma (množici) sta identična, če imata isti obseg.

Russellov pojem razreda $\psi\chi$ je pod vplivom Fregeja v tem, ker je razred že vnaprej fiksiran, postavljen. Ta fiksna postavka pa je ravno tisto, kar določena

beseda, pri Fregeju univerzalija, pomeni (bedeutet). (Fregejeve postavke so bile pod precejšnjim vplivom Bolzana, iz Bolzanove filozofije pa je izšel Husserl. Ta je vse logične forme na koncu zreduciral samo na en pojem, to je pojem transendentalnega jaza kot nositelja le-teh in vsega sveta sploh. Če bi hoteli globlje prodirati v Husserlovo in Fregejevo koncepcijo absolutnih bitnosti, bi našli ključ za povezavo med njimi ravno v Fregejevi misli, da pojmi bivajo zaradi tega, ker so zaznamovani z umom.)

Propozicija je torej popolnoma abstraktna predpostavka. Ta omogoča, da imata stavek ali propozicionalna funkcija vedno smisel in obratno — smisel stavka je povezan z dejstvom, da lahko subjekt doživi nekaj, česar še ni doživel. Stavke ali propozicionalna funkcija morata biti resnična vsaj takrat, kadar ju zamenjamo s propozicijo, ki se nanaša na določeno dejstvo. To dejstvo je lahko resnično ali neresnično, kakor smo pokazali v teoriji bazičnih propozicij.

Russell je moral vnesti v neposredno izkustvo pojem stavka ali propozicionalne funkcije, ker je preveč zožil izkustvo. Ta pojem je smiseln ne glede na dejstva, katerih strukturo izražajo propozicije. Na ta način mu je uspelo dokazati existenco objektov, ki niso neposredno v njegovem izkustvu. Dejstvo — da je stavek vedno smiseln, da vsebuje propozicije ali propozicijo, ki se nanašajo na ime ali skupek določenih kvalit, ki niso neposredno prisotne v posameznikovem izkustvu — mu je omogočilo, da je lahko prepostavljal kvalitete oziroma relacije med kvalitetami ali skupke kvalit, neodvisno od neposrednega izkustva posameznika. Vendar je zaradi tega, ker je predpostavljal, da se določen stavek lahko nanaša samo na verovanje osebka, moral trditi, da predstavlja stavek popolnoma prazno formo, saj se ta forma nanaša samo na propozicijo ali povezavo med več pozicijami. Ker je forma ločena od bazičnih propozicij in izraža samo strukturo med njimi, indicira tudi strukturo med posameznimi dejstvi.

Ker pa je to strukturo nemogoče ugotoviti izkustveno, saj se izkustvo nanaša samo na strukturo znotraj bazičnih propozicij, je resničnost forme določena zgolj abstraktno. Določena je samo s pravilno ali nepravilno povezavo propozicij, ki se nanašajo na posamična dejstva. Struktura med posameznimi dejstvi ostaja popolnoma abstraktno določena; mi z neposrednim izkustvom spoznavamo samo nize dejstev, ki jih povezujemo zgolj na formalen način. Struktura ali odnosi med kvalitetami ali skupki kvalit (različnimi percepcijami) je tako le stvar formalne logike. Nihče ne more dokazati ali ovreči trditve o realnem obstajanju strukture med kvalitetami. Z drugimi besedami: nihče ne more reči, da je razvrstitev določenih kvalit v neko kolekcijo bazirala na realni podlagi, prav tako kot ne more reči, da odnosi med kvalitetami bivajo neodvisno od subjekta, da bivajo univerzalijske. Univerzalijske so tako domena le formalne logike, ki trdi, da so stavki ali propozicionalne funkcije zgolj fiktivnega pomena, da se nanašajo zgolj na verovanje določene osebe. (Verovanje se nanaša na povezavo določenih dejstev samo s pomočjo navade, ki pa ne more biti trajnega pomena. Navada se nanaša samo na formiranje določanja niza dejstev, ki pa ni fiksno določeno. Fiksno je določeno šele z logično predpostavko.)

2. Russellovo nedialektično pojmovanje izkustva

**in iz tega izvirajoče priznanje zgolj logičnega bivanja univerzalij,
ki se tiče samo relacij in formalno logičnih form**

Russellu je njegova teorija neposrednega izkustva in s tem v zvezi teorija bazičnih propozicij pripomogla k uspešni kritiki Carnapa in drugih neopozitivistov. Carnap trdi, da ne moremo nikoli verificirati ene propozicije, saj ta »vleče« s sabo vedno nove in nove propozicije. Russell zavrne to misel s koncepcijo bazičnih propozicij, ki se nanašajo direktno na podatke, ki so lahko resnični ali pa tudi ne. Kolikor Rus-

sell zavzema to stališče, se izkaže njegova koncepcija izkustva zelo trdna. Toda pri razlagi obćih pojmov-univerzalij mu popolnoma odpove.

»Mislim, da je neka določljiva relacija med strukturo stavkov in strukturo do-gajanj, na katere se ti stavki nanašajo.« (An Inquiry, str. 341). Russell nadaljuje: »Če imamo dano neko število subjekt-predikativnih stavkov, ki izražajo sodbe o per-cepzijah (n.pr. »to je rdeče«) in če imajo vsi isti subjekt, imajo isti verifikator, ki je to, kar subjekt označuje. Če imajo vsi isti predikat, imajo vsi verifikatorji nek skupen del, ki je to, kar predikat označuje.« (An Inquiry, str. 343). Russella zanima na tem mestu relacija med strukturo stavka, ki izraža neko dejstvo in strukturo tega dejstva. Struktura dejstva »to je rdeče« se odkriva sintaktično v obliki stavka, ki ima obliko subjekta in predikata. Toda struktura propozicije, ki se nanaša na dejstvo, mi ne more povedati o strukturi tega dejstva nič drugega kot samo to, da biva določen skupek kvalitiet ali kvalitete in odnosi med njimi. Vse to je dano v neposrednem izkustvu. Skupki kvalitiet so tisto, kar subjekt označuje (to je verifikator, ki je lahko dan v neposrednem izkustvu). Skupek kvalitiet ali subjekt, na katerega se določeni predikati nanašajo, je v tem primeru univerzalija ali obći pojem, saj združuje v sebi nekaj kvalitiet, katerih verifikatorji so predikati, ki so dani v nepo-srednem izkustvu. (Če gledamo na pojem subjekta kot na enoto izkustva, nam pred-stavlja partikulo, to je lastno ime. Tako gleda na pojem subjekta tudi logika). Odnosi med kvalitetami se ne dajo čutno dojeti, saj niso kvalitete, ki so percepcije subjekta. (Te percepcije se nanašajo, na podatke, ki bivajo neodvisno od subjekta). Zato Russell trdi, da s odnosi med kvalitetami realni, čeprav jih ni mogoče zaznati s čuti, da so univerzalije, kajti kvalitete lahko stopajo v iste odnose, zato so odnosi obći. Univerzalije torej realno bivajo.

Struktura ali odnos med enim in drugim dejstvom se izraža v sintaktični formi, ki zaobjema eno ali več propozicij. Ta struktura se nanaša samo na formalno med-sebojno povezavo propozicij. Zato ni rečeno, da struktura stavkov v resnici odraža ali indicira strukturo sveta izven subjekta. Vendar so nam stavki potrebni zato, da lahko s pomočjo njih urejamo posamezna dejstva, saj bi brez njih bilo nemogoče kakršnokoli spoznanje, ki bi bilo splošne narave. Zaradi tega je moral Russell poleg izkustva (ki ga je pojmoval samo kot doživljaj ali subjektovo zavedanje do-življanja določenih kvalitiet ali percepcij, ki imajo svoj izvor izven njega), predpo-staviti še apriorne forme, s pomočjo katerih lahko subjekt posploši posamezna izkustva. Z besedami logičnega pozitivista bi se reklo, da si mora pomagati z meta-fiziko, če hoče posplošiti posamezna izkustva ali doživlja je določenega subjekta. Lo-gika je tako zgolj množica splošnih pojmov, ki se ne dajo verificirati v izkustvu in se zato na nič ne nanašajo. Toda kljub temu, da se ti pojmi na nič ne nanašajo, so vendar na nek način prisotni v zavesti posameznika, imajo nek način bivanja. Logične forme, ki se na nič ne nanašajo, je moral predvidevati zaradi tega, ker bi sicer bilo nemogoče samo z neposrednim izkustvom dokazati resničnost ali neresnič-nost katerekoli splošne trditve. Predpostavko o logičnih formah, ki bivajo samo v zavesti posameznika oziroma se nanašajo samo na njegovo verovanje in ga obenem tudi točno fiksirajo, je moral narediti zaradi tega, ker je pojem izkustva zožil samo na osebni doživljaj.

Tako izkustvo se nanaša samo na to, kar subjekt neposredno doživlja (jaz-sedaj). To izkustvo ne more povedati ničesar o dogodkih, ki sledo drug drugemu v nekem časovnem zaporedju (kvečjemu se takó pojmovano izkustvo lahko nanaša na do-godke, ki bivajo vsaj z enim od svojih delov istočasno, to se pravi, da se delno pre-krivajo). Izkustvo torej predpostavlja subjektovo identiteto, na katero se nanašajo posamezni dogodki; v našem primeru so to percepcije. To identiteto Russell najde v spominu. Spomin razlaga kot nekaj, kar je samo skupek določenih dogodkov ali kvalitiet. (Do takega pojmovanja je prišel šele po dolgem iskanju, kajti v začetnih delih je razlagal identiteto subjekta ali duh kot absolutno identiteto, ki je znana

vsakomur že a priori. Pojmovanje spomina kot skupka dogodkov ga je rešilo problema odnosa med duhom in telesom. Oba, duh in telo, imata nekaj skupnega, namreč to, da sta oba samo skupka dogodkov. Russellu je tako vse, kar je, ves svet — skupek dogodkov.

Vendar, kakor hitro uvedemo kategorijo spomina, nismo več striktni empiristi, ker je to že splošna predpostavka, ki ne spada v posamezna izkustva. Russell zaradi tega pravi, da striktni empirizem sam sebe negira. Zato mora uvesti eksistencialne propozicije, ki bazirajo na logiki. (Lahko bi tudi splošne predpostavke razložil s stanjem »duha in telesa«, ki ustreza »splošnemu verovanju«, ki je stvar navade; to tudi dela. Toda s predpostavko, da so sintaktično pravilne forme stalno smiselne, to verovanje na nek način absolutizira in tako ni več samo stvar navade. Če bi tega ne napravil, bi ponižal logiko in matematiko na raven verovanja. Česa takega pa si niti Hume ni privoščil.) Zato mora Russell predpostavljati logične forme, ki so izkustvu apriorne in določajo posamezne splošne pojme ali pa povezavo med njimi. (N.pr. pojem »človeški« je nastal s pomočjo posameznega izkustva in »splošnega verovanja«, vidimo pa, da njegov obseg ni točno fiksiran. Ta pojem se nanaša na določene subjekte, ki jih je nemogoče v izkustvu posameznika doživeti in tako določiti, ali ti subjekti res imajo to lastnost. Propozicionalna funkcija popolnoma točno določa pojem »človeški« s tem, da ga gleda že vnaprej popolnoma fiksiranega, določene, in da predpostavlja, da biva vsaj en subjekt, ki bo imel lastnost, ki jo ta pojem označuje. Logika s propozicionalno funkcijo samo ponovno fiksira obseg in s tem tudi vsebino določenega pojma tako, da pojem, dobljen iz izkustva, absolutizira. Pojem na ta način postane samo smiseln, nanaša se na določeno verovanje, ki ga tudi tako popolnoma natančno določa, ne indicira pa dejstev izven subjekta — ali pa se to ne da empirično ugotoviti. Tak pojem je univerzalija, katere verifikatorja — tistega, za kar naj bi se nanašal — se ne da empirično ugotoviti.) Če bi Russell pojmoval izkustvo bolj dialektično, mu ne bi bilo treba vzpostavljati apriornih form za njegovo razširitev. Izkustvo posameznika je enotnost posameznega in splošnega izkustva. Splošno izkustvo človeka se formira preko posamičnih izkustev določenega individuuma. To izkustvo se oblikuje z biološkim in psihičnim dozorenjem posamezne osebe. To obče izkustvo nasproti posameznemu doživljanju je doživljanje jaza. [Če posameznikovega izkustva ne pojmujejo na ta način, moramo predpostavljati drugo enotnost namesto občega izkustva, ki veže posamezna izkustva. Po tej poti pridemo do transcendentnega subjekta stvari po sebi (Kant) ali transcendentnega jaza (Husserl).] Ta absolutni subjekt se tako pokaže za pravi izvor vsega možnega izkustva. Vse ostalo, kar je v izkustvu, je samo pojav, fenomen transcendentalne zavesti]. Take koncepcije jaza oziroma izkustva Russell seveda ni mogel sprejeti, saj bi to pomenilo, da mora uvesti nove absolutne bitnosti zraven logičnih form. Ker je jaz definiral kot skupek dogodkov, je s tem po svoje določil enotnost občega posameznikovega izkustva. Ta enotnost pa je le formalno logična in umetna. Izkustvo se ne nanaša samo na dejstva, ki jih dobi subjekt neposredno iz čutnih in spominskih podatkov, temveč se nanaša na celotno dejavnost človeštva, ki se razvija skozi njegovo zgodovino. Russell sicer ne trdi, da nima izkustvo celotnega človeštva nikakršnega vpliva na izkustvo posameznika, vendar pravi, da je izkustvo človeštva prisotno v izkustvu posameznika samo skozi neposredno izkustvo ali neposredno doživljanje posameznika. Izkustvo drugih ljudi, ki mi je dano s knjigami in drugimi komunikacijskimi sredstvi, lahko neposredno verificiram le s svojim neposrednim doživljanjem, saj je neverificirano izkustvo le mnenje. Do tega mnenja je prišlo zaradi tega, ker so bili določeni stavki ali besede smiselni. Toda vsega ne moremo verificirati z neposrednim izkustvom (forme stavkov kakor tudi posamezne besede, ki se nanašajo na določena dejstva). Toda tukaj, mislim, je Russellova osnovna napaka. Izkustvo ni iz dveh ločenih delov, to je iz neposrednega izkustva posameznika in vsote posameznih izkustev človeštva. Izkustvo je dialek-

tična polarna celota posameznikovega izkustva in izkustva človeštva. Kaj to pomeni? To pomeni, da je izkustvo posameznika bistveno pogojeno z izkustvom človeštva. Tudi izkustvo posameznika določa na nek način izkustvo človeštva. O izkustvu posameznika sploh ne bi mogli govoriti, če ne bi bilo izkustva človeštva. Izkustvo posameznika je vedno bistveno določeno (tukaj bi nam prišel zelo prav pojem »a priori«) z izkustvom človeštva. Izkustvo človeštva je odvisno od dane stopnje njegovega zgodovinskega razvoja ali načina produkcije. Tudi posameznik pripomore k izkustvu človeštva nasploh, saj je ravno on s svojo aktivnostjo faktor, ki naj presega izkustvo človeka nasploh. V pojmu neposrednega izkustva tako ni vključeno zgolj percipiranje in urejanje čutnih podatkov v zavesti, temveč tudi subjektova aktivnost, preraščanje izkustva človeštva nasploh; to je temelj posameznikovega izkustva.

Pomanjkanje dialektičnosti pri Russellovem pojmovanju izkustva je vidno tudi v pojmovanju vsega sveta. Svet je razbit na posamezne dogodke, ki se dogajajo v prostoru in času oziroma ju določajo. Stvari so samo skupki kvalitet, samo niz dogodkov. Poenotimo jih tako, da jim damo ime, lastno ime. K posameznim dogodkom samo pristopamo in jih urejam s pomočjo verovanja, ki smo ga pridobili z večkratnim ponavljanjem niza posameznih dejstev in s pomočjo logičnih form. Ker pa, kakor smo pokazali, verovanje striktno ne določa niza posameznih dejstev, temveč ga določa le logična forma, se pravi ena ali več propozicionalnih funkcij, je način vezave niza dejstev določen tudi s subjektom oziroma apriornimi formami. Pojem apriornega bi nam tako lahko edino zadovoljivo odgovoril na vprašanje po univerzalijah. Če lahko logična funkcija nadomesti substantive in predikate (n. pr. pojem »ljudje« se lahko nadomesti s funkcijo $x = \text{»človeški«}$, pri čemer ne smemo pozabiti to, da smo pojem »človeški« vzeli, kot da je točno določen; tako je definicija kakšnega pojma s pomočjo logične funkcije cirkularna, saj ničesar več ne pove o določenem pojmu, temveč ga samo absolutizira), kaj potem ostane od stvari, na katere naj bi se nanašala? Ali so te stvari samo skupek kvalitet, ki jih percipira določen subjekt in jih ureja s pomočjo verovanja in logičnih form? Russellov materializem je osnovan v glavnem na tem da ugotavlja strukturo znotraj dogodka s pomočjo bazične propozicije in strukturo ali povezavo med nizi dogodkov zgolj s pomočjo navade ki vzbudi v subjektu določeno verovanje. Vendar predpostavlja, da subjekt povezuje določene dogodke med sabo s pomočjo logičnih form in da je tako povezovanje dogodkov edino, ki se mu pripisuje značaj nujnosti. Dva dogodka sta tako nujno povezana med sabo le, če smo jih povezali s sintaktično formo, ki je lahko samo pravilna ali napačna. Nujnost tako obstaja zgolj kot popolno nasprotje slučajnosti. Resnica obstaja zgolj kot abstraktno nasprotje neresnice. Univerzalija obstaja zgolj kot logična forma.

Russell zaradi tega, ker je zavrgel Heglovo dialektiko, ne vidi, da stvar ni samo skupek kvalitet, temveč skupek bistveno povezanih kvalitet. Zavrnil jo je zaradi njene sofisticirane oblike. Vsa dialektika stalno teži za tem, da posamezno stvar utopi v celoti, ki ostane vedno ista, kajti njej ni mogoče povedati drugega, kot da je oziroma jo je mogoče določiti samo preko njenega posameznega momenta... Zaradi tega je Russell razumel dialektiko in njen pojem protislovja samo na sofisticirani in abstraktni ravni. Dialektiko in pojem protislovja in negacije je razumel takole: a) teza, b) nasprotna teza, ki je abstraktna (pojmovna) negacija prve teze. Tezi sta protislovnosti in zaradi tega preideta v nekaj drugega oziroma v drugo tezo. Teze so kvalitete, nova teza je nova kvaliteta. Po večkratnem ponavljanju nakazanega postopka pridemo do pojma celote. Protislovnost posameznih tez je Russell videl zgolj v tem, da se posamezno čimprej prevede v obče. Zaradi tega tudi ne more biti resnice, ki bi se nanašala samo na posamezno stvar (npr. bazična propozicija), temveč se resnica nanaša zgolj na celoto, ki pa je ni mogoče nikoli empirično dognati, temveč samo formalno predpostavljati. Russell je mislil, da je Hegel obče in posa-

mežno pojmoval tako zaradi tega, ker je imel formo subjekta in predikata za edino možno stavčno obliko. Pri tej stavčni formi se zdi kakor da so predikati že vnaprej vsebovani v subjektu in so zgolj njegovi momenti. Če bi Hegel po Russellovem mnenju ne zreduciral stavkov, ki imajo formo $A R B$ na formo $S - P$ (a je v določeni relaciji do b in obratno), bi moral videti, da je to zgolj posamezno dejstvo in da je struktura le-tega lahko že sama po sebi resnična ne glede na druge fakte. Na ta način Hegel po Russellovem mnenju ne bi mogel posamičnega (dejstva) utopiti v splošnem (abstraktnem). Hegel je deduktivno izvedel iz čistega, praznega pojma biti vse ostali pojme in jih izenačil z bivajočim (svetom). To bivajoče, svet, je le pojem, ki zaradi imanentnega nasprotja prehaja stalno v drug pojem, negacijo prejšnjega pojma (sveta). Vsak pojem (stanje sveta) pa vsebuje v ukinjeni obliki vse prejšnje pojme (vsa predhodnja stanja sveta, ki so vzrok sedanjemu). Tako neko stanje sveta ni zgolj kup dejstev, ki jih subjekt tako ali drugače povezuje med seboj, temveč so to dejstva, ki so med sabo nujno povezana, nujno izhajajo eno iz drugega ter so stvari ali pojavi. Te stvari in pojavi so pri Heglu eno, če so pomirjena notranja nasprotja v njih. Stvari ali pojavi tako niso zgolj nekaj, kar se formira skozi percipirajoči subjekt, temveč so to entitete, ki eksistirajo popolnoma neodvisno od subjekta. Russell je gledal na dogodke zgolj kot na niz dejstev, ki bivajo sicer izven našega izkustva in imajo tudi neko objektivno zaporedje, ki ga subjekt zapopade s pomočjo navade. Dogodke tvorijo kvalitete ali skupki kvalitet (odvisno od subjekta, od njegovega načina percipiranja kvalitet, kot smo pokazali, ko smo govorili o razločljivosti) in odnosi med kvalitetami. Stvar je za Russella tako zgolj skupek kvalitet, ne pa skupek bistveno povezanih kvalitet. Stvar je namreč skupek bistveno povezanih kvalitet, ki so med sabo v določenem odnosu, ki pa je relativno stalen. Relativno stalen je zaradi tega, ker te kvalitete vsebujejo v sebi »ukinjene« že druge kvalitete, ki so med sabo različne in nasprotnе. Ukinjene kvalitete so vzrok nasprotja v sami stvari. Vendar se ta nasprotja oziroma odnosi med kvalitetami medsebojno prepletajo in tvorijo novo kvaliteto, stvar, ki je relativno enotna, se pravi relativno stalna. (Podobno velja za proces, le da nasprotja, ki tvorijo bistvo procesa niso tako stalna kot tista, ki konstituirajo bistvo stvari). Stvari tvorijo novo kvaliteto ravno zaradi tega, ker nosijo v sebi ukinjene nasprotnе si kvalitete. Nasprotnе si kvalitete tvorijo bistvo stvari, medtem ko kvalitete, ki si niso nasprotnе v polarnem odnosu, tvorijo akcidenco stvari ali nebitstvene kvalitete. (Kvalitete tukaj niso mišljene kot zaznave subjekta, temveč tisto, kar je izven subjekta in te zaznave povzroča; to so dogodki v Russellovem pomenu te besede).

Imena torej ne bi smela označevati zgolj skupkov kvalitet, kot misli Russell, temveč stvar, ki je pogojena po bistvenih nasprotnih kvalitetah, ki tvorijo relativno enoten skupek. Zaradi tega stvar ni zgolj skupek slučajnih kvalitet. Stvar nam tako predstavlja novo enotnost, ki je več kot samo skupek kvalitet (dejstev). Če bi Russell uvidel, da je identiteta določenega skupka kvalitet ali stvar realna, bi ne gledal na svet zgolj kot na niz kvalitet, ki bivajo neodvisno od subjekta. Na ta način bi mu poleg navade, pojma, s katerim razlaga formiranje kvalitet v določene enote, le-te subjekt doživlja na podlagi percepcij, ki imajo svoj izvor v svetu izven subjektove zavesti in znotraj zavesti, ne bi bilo treba predpostavljati apriornih form kot tiste moči v subjektu, ki povezuje dane dogodke ali strukturo med njimi, popolnoma na določen način. Dogodki se tako po nujnosti vežejo v določeno strukturo, ki je a priori dana subjektu, ni pa rečeno, da je takšna struktura med dogodki tudi v resnici v svetu izven subjekta. Vprašanje univerzalij bi tako odpadlo, saj bi bilo jasno: če realno bivajo stvari, ki so relativno identične ne glede na subjekt, bivajo tudi realni odnosi med njimi. »Tudi odnosi se naslanjajo na relativno nespremenljivost kvalitet stvari, iz katerih ti odnosi sestojе« (dr. Vojan Rus, *Dialektika človeka misli in sveta*, str. 164). S tem bi odpadlo tudi vprašanje univerzalij, ki se

nanaša na realno bivanje ali nebivanje odnosov med kvalitetami, ki so dane v neposrednem izkustvu. Redukcija odnosa med kvalitetami zgolj na podobnost bi v resnici ne bila potrebna. Russell namreč na podlagi dejstev sklepa: dve podobni stvari sta lahko podobni tudi dvema drugima stvarima, ki sta si podobni med sabo. Russell misli, če že vnaprej ne predpostavljamo vrst, ki bi določale način podobnosti, moramo uvideti, da univerzalija »podoben« resnično biva. Če ne bi bilo tako, bi sledil progres v neskončnost. Dva podobna para stvari bi bila podobna zopet drugim parom stvarim itd. Toda takšen zaključek o bivanju univerzalij (»podoben«) je samo formalno logične narave; zaradi tega Russell tudi pravi (po mojem mnenju), da nam ni potrebno za dokaz realnega bivanja relacij zreducirati le-teh na pojem »podoben«. Univerzalija »podoben« ima zato apriorno logičen značaj bivanja, saj se da njeno bivanje dokazati le s pomočjo logike.

Kakor smo že omenili, Russell kvalitetam priznava realno bivanje ne glede na posamezna izkustva določenega subjekta. Zaradi tega mu eksistenca skupkov kvalitet ne pomeni problema univerzalij kot za podobnostno teorijo. Podobnostna teorija namreč nasede problemu nerazločljivosti, ker trdi, da kvalitete n. pr. »zeleno«, ne morejo bivati, kajti na svetu ni dveh popolnoma identičnih stvari ali pa se tega vsaj empirično ne da ugotoviti. Mislim, da bi se lahko v celoti strinjali z Russellom glede bivanja istih kvalitet.

Kaj pa obča imena, kakor n. pr. »človek«, »žival«, »kamen«? Ali tudi njih lahko zvedemo le na produkt navade in apriornih form, kot se nam zdi, da dela Russell? Ta problem bi lahko mirne duše rešili s podobnostno teorijo o univerzalijah, ki jo je nakazal že Hume. Če je dejstvo, da bivajo stvari, ki so relativno identične, neodvisno od nas, potem lahko razumemo, da so si v resnici podobne. Ta podobnost je vzrok pojma o njih, ki jih veže v določeni niz ali kolekcijo, ki je tako objektivno pogojena v sami stvarnosti, neodvisno od subjekta. Zato se obča imena ne nanašajo na nič manj realne stvari kot lastna imena. Na ta način se ne pojavi vprašanje, ali so obča imena res samo stvar navade ali pa je upravičena njihova zamenjava s pojmom razreda ali propozicionalne funkcije. (Vsaka propozicionalna funkcija določa kakšen razred; dve formalno ekvivalentni logični funkciji določata isti razred.)

Na vprašanje, na kaj se nanašajo vezniki, vprašalnice, nikalnice, ni posebno težavno odgovoriti. Glede teh besed se lahko strinjamo z Russellom, da se nanašajo na duševna stanja in na sintakso. Te besede so univerzalijske v tem smislu, da se vsaka izmed njih nanaša na približno enako stanje subjekta, vendar se pojavljajo v različnih oblikah, ki pa imajo enak pomen. Tako imajo besede »oh«, »Oh«, »OH«, nekaj skupnega, na podlagi česar jih določimo. V subjektu, ki jih vidi napisane, povzročijo vsakokrat podobno reakcijo, ne glede na obliko, v kateri so napisane. Imajo torej skupen pomen. To smo ugotovili na podlagi njihove podobnosti. Vendar s tem ne mislimo dokazati, da je le »biti podoben« univerzalija, kakor delajo nominalisti, temveč smo hoteli le pokazati, kako lahko pridemo do skupnega pomena zgoraj naštetih besed.

Vprašanje univerzalij se je tako pokazalo za vprašanje splošnosti. Če smo hoteli odgovoriti nanj, smo morali prikazati zelo obsežno problematiko, ki zajema ontološko, epistemološko, logično in psihološko problematiko. Vprašanje splošnega je najtesneje povezano s človekom, z njegovo težnjo po popolnosti. (Vsakdanje izkustvo človeku stalno povzroča preglavice zaradi stalnega spreminjanja; človek mora na nek način spoznati, to je spraviti določena dejstva iz posameznega izkustva pod nek kalup, ki mu bo pomagal priti do širšega spoznanja stvarnosti in s tem sploh omogočal njegovo dejavnost). Ta težnja se najlepše odraža v metafiziki. Če smo nekoliko hudobni, bi lahko dejali, da je metafizika hotela to popolnost zelo hitro doseči preko različnih neopravičenih absolutizacij. Ena od teh je vznemirljiva in drzna Parmenidova misel o večni, eni biti, ki je tudi sprožila naš problem. Zdi se mi, da

bo ta misel in Anaksimandrova misel o apeironu, ki nosi v sebi nasprotja, ki so vzrok posameznim bitjem, človeštvu za večno ostala. Obe misli bosta ostali kažipot in najboljši primer polarnosti človeškega mišljenja.

Uporabljena literatura:

- B. Russell, My Philosophical Development, London, 1959.
- B. Russell, Our Knowledge of External World, London, 1952.
- B. Russell, An Inquiry into Meaning and Truth London 1956.
- B. Russell, Principles of Mathematics, London, 1903.
- B. Russell, Human Knowledge — Its Scope and Limits, London 1956.
- V. Rus, Dialektika človeka, misli in sveta, Ljubljana, 1967.
- Platon, Parmenid, Beograd 1959.
- B. Bošnjak, Grška filozofija, Zagreb, 1956.
- B. Russell, Introduction to Mathematical Philosophy, London 1956.
- B. Russell, History of Western Philosophy, London, 1961.

RUSSELL AND THE EXPERIENCE

by Valter Motlan

With his conception of the experience Russell returns back to Hume's tradition. The main point for such a position is to look upon the experience as an immediate experience of an individual (What I-now experience). Knowledge is acquired by virtue of the senses and memory. Russell makes a distinction between two sorts of propositions, basic propositions and logical propositions. Basic proposition denotes facts each one denotes only one fact. This is also called an atomic fact. The atomic facts are the sense data or the bundle of qualities or a quality which I-now perceive. One fact can not be inferred from another. The tight between them are propositions of logic which are a priori. With the assumption of the a priori logical forms binding the facts together, Russell is faced with metaphysics. This means that he must admit something beyond immediate experience. Because of his strictness on the notion of experience only to immediate individual experience, Russell has to admit a priori forms for only they can bring the assurance for the truth of general facts (e. g. »something exists which I do not perceive«). By the virtue of them the person can make the individual experiences general. Russell doesn't see that the experience is not only the matter of an individual but also the matter of the society in which some one lives. We can explain the concept of the experience only through the history of all mankind. Only if we see the interaction of an individual experience (which is also the unity of particular and universal experience which constitutes the experience of an individual) and the practice of the given society we can get such a concept of the experience that we need no a priori forms to admit general facts or universals.

Prva misel je bila, da bi bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema. Vendar se je izkazalo, da je to tema, ki jo je najbolj zanimivo razpravljati v sedanjosti, in ne v preteklosti. Zato je bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema.

Čeprav je bila to tema, ki je bila v tistem času najbolj aktualna, je bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema.

Čeprav je bila to tema, ki je bila v tistem času najbolj aktualna, je bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema.

Čeprav je bila to tema, ki je bila v tistem času najbolj aktualna, je bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema.

Čeprav je bila to tema, ki je bila v tistem času najbolj aktualna, je bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema.

Čeprav je bila to tema, ki je bila v tistem času najbolj aktualna, je bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema.

Čeprav je bila to tema, ki je bila v tistem času najbolj aktualna, je bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema.

Čeprav je bila to tema, ki je bila v tistem času najbolj aktualna, je bilo treba razpravljati o sedanjosti socializma, ki je bila v tistem času najbolj aktualna tema.

Čehoslovaška in sodobni svet

Februarja 1969. leta je bilo v Opatiji srečanje čehoslovaških in jugoslovanskih filozofov, ki so razpravljali o temi »Sedanjost trenutke socializma«.

Razpravo so vsi udeleženci ocenili kot zelo plodno.

Objavljamo nekaj značilnih prispevkov v tem pogovoru, na koncu pa poseben članek češkega filozofa J. Zumra o filozofiji v ČSR. Prispevek je sedaj objavljen prvič.

Čehoslovaška in sodobni svet

Robert Kalivoda*

Ne bi želel ponavljati besed tovariša Zumra, ki jih je izrazil v imenu naše celotne delegacije. Zelel bi le še enkrat poudariti, da zelo cenimo vaše povabilo in da smo veseli obiska pri vas, ki nam bo omogočil obojestransko izmenjavo mnenj. Zavedamo se, da je Jugoslavija sprožila proces destalinizacije v mednarodnem komunističnem gibanju.

Čeprav so tema našega zasedanja splošni problemi sodobnega socializma, menim, da sodi sem tudi ocena razvoja na Čehoslovaškem od januarja do avgusta.

Zelet bi povedati nekaj besed o tem razvoju, predvsem s stališča čeških dežel. Menim, da se moje ocenjevanje ne bo razlikovalo od slovaških stališč; sicer pa bodo lahko naši tovariši Slovaki korigirali to stališče, če se jim bo zdelo potrebno. Prav tako poudarjam, da so to moja osebna stališča.

Ce pojmujeemo pojanuarski razvoj kot člen v procesu destalinizacije, ki se je v Jugoslaviji pričel leta 1948, menim, da je bil pri nas v praksi postavljen najizraziteje problem demokratizacije in demokracije v socialističnem sistemu, in sicer v razdobju, ko ni več antagonističnih razredov.

V proces je bila vključena širša javnost in lahko bi dejali, da je bil prav angažirani del javnosti, ki je dokaj obsežen in ki celo narašča, glavni faktor procesa.

Vloga vodstva je bila v tem, da se mu je januarja posrečilo izvesti prevrat v najvišjih organih države, da je bilo sposobno dojeti gibanje množic, katerim je januar odprl pot in da je postalo reprezentant tega gibanja.

Najpomembnejše dejanje v razvijanju aktivnosti je bilo, da se je posrečilo odpraviti cenzuro in uvesti takšno svobodo tiska in govora, kakršne doslej še ni bilo — po mojem mnenju v nobeni socialistični državi.

Javno mnenje je postalo realna politična sila prav zato, ker ga je posredoval tisk. Toda naši novinarji in publicisti niso bili samo posredniki. Opravili so prvorazredno samostojno politično vlogo; postali so politični organizatorji in politični misleci.

Svoboda govora je dobila tak obseg, da so postale kritične ocene nekaj čisto vsakdanjega. Češke anekdote so naperjene tudi proti osebnostim na vrhu. Politiki so se začeli privajati svojim karikaturam v tisku in jih — tako mislim — pozorno spremljati.

Osnovna smer tega demokratizirajočega in demokratičnega gibanja ostaja pri tem popolnoma socialistična.

Se tisti maloštevilni protisocialistični glasovi so le neposredna in zavestna reakcija na stalinizem.

Ozka vez med stalinizmom in socializmom ter istovetenje stalinizma s socializmom je silovito prišla v zavest ljudi, ki so v dvajsetih letih dodobra

* Robert Kalivoda je sodelavec filozofskega inštituta Čehoslovaške akademije znanosti, pisec večjega števila filozofskih študij in eden od najbolj aktivnih filozofskih sodelavcev v pojanuarskem preporodu Čehoslovaške.

preizkusili stalinizem. Ta pojav je čutiti tudi med komunisti-intelektualci, saj povzroča nekakšno krizo v njihovi komunistični zavesti ter vzbuja določene buržoazno-demokratske iluzije. Torej, četudi bi neposredno lahko govorili o določeni krizi, je treba njene vzroke iskati v tem, da se identifikacija stalinizma s socializmom v zavesti ljudi sedaj lahko sproščeno izrazi, nadalje v tem, da so v vodstvu še vedno predstavniki starega reda in končno, da so spočetka tudi v tovarnah sprejemali novo smer s skepsjo, celo z nezaupanjem. To se pokaže zlasti tam, kjer so vodilni funkcionarji — vzgojeni v stari miselnosti — pokazali nezaupanje do nove smeri ali pa so jo celo zavrnil.

V aprilu se situacija kvalitativno spremeni. Izdelan in sprejet je akcijski program in prve sklicane partijske konference (občinske in oblastne) pokažejo javnosti, da se KPČ kot celota resnično razhaja s stalinistično ideologijo in prakso.

Tudi v pojanuarskem razvoju partije se manifestira tista osnovna smer, ki smo jo poprej ugotovili nasploh. V pretežni meri je to partijski aktiv, ki spreminja partijo v novo silo in ki izvaja demokracijo znotraj partije do stopnje, kakršne v komunističnem gibanju po prevzemu oblasti verjetno ni bilo.

Prve sklicane partijske konference zahtevajo hitro sklicanje izrednega kongresa partije, kar vodstvo sprejme. Naslednje partijske konference, sklicane v juniju in juliju, dokončujejo proces kvalitativne spremembe partije, s čimer je dosežena odločilna zmaga naprednih, protistalinističnih sil. Za štirinajsti kongres je bila izvoljena takšna delegacija, ki je — kar se je pozneje izkazalo na kongresu v Vysočanyh — bila sposobna zavarovati dokončavanje sprememb KPČ v marksistično-socialistično partijo, potekanje kongresa v normalnih pogojih in v določenem času. Pod temi pogoji bi kongres nedvomno postavil na trdne temelje politične odnose v ČSSR. Vendar je treba omeniti še vojaško intervencijo varšavske petorice, do katere je prišlo pičle tri tedne pred začetkom kongresa.

Partija, ki je postajala demokratična organizacija, je hotela na kongresu sprejeti tudi nov statut, ki bi zaobsegel pravico manjšin do lastnega stališča in ugovora. Omeniti je še treba pomemben delež številnih članov partije iz vrst inteligence pri pripravi akcijskega programa in tudi pri pripravah kongresnega materiala.

Postopna sprememba KPČ v nosilca socialistične demokracije je prispevala k naraščajočemu zaupanju javnosti v njeno politiko. Dejansko, partija postopoma postaja vodeča politična sila, ki svojo vlogo v družbi ustvarja politično, ne pa administrativno in s pritiskom.

Po razboriti, a odločni zavrnitvi obtožb komunističnih partij varšavske petorice krivulja zaupanja v partijo hitro raste. Ljudstvo spoznava, da protistalinistično stališče ni ideološka kamuflaža. V igro izraziteje vstopa narodna zavest, ki v KPČ spozna dejanskega predstavnika narodne in družbene suverenosti.

Kulminacijsko točko krivulje zaupanja pomeni situacija neposredno po vojaški intervenciji, ko se je v tovarni v Vysočanyh pod zaščito praških delavcev sestal štirinajsti kongres. Kongres v Vysočanyh je višek našega pojanuarskega razvoja in obrambe socialistične demokracije v državi pod vodstvom politične partije, ki je pred kratkim pomenila pri ljudeh le silo — satelita in sovražnika vsakršne demokracije.

Naš pojanuarski razvoj je imel tudi svoje pomanjkljivosti. Rad bi na kratko omenil tri najpomembnejše.

Eno glavnih pomanjkljivosti vidim v nezadostni jasnosti programa ter v nepopolni (neizdelani) metodi organiziranja, tako znotraj intelektualne levice, kakor tudi med komunisti — intelektualci.

Značilno je, da smo šele četrto leta po avgustovskih dogodkih bili priče velikim, dobro umišljenim in organiziranim akcijam, kot so štrajk študentov in zveze umetnikov ter novinarjev in znanstvenikov. Akcije so bile naperjene proti vse silovitejši tendenci restavriranja, zato so imele dokaj velik pomen in določen učinek.

Omenjena pomanjkljivost je močno vplivala na to, da se je masovna udeležba podjetij in delavskega razreda v pojanuarskem razvoju realizirala počasi in z veliko zamudo. Pri formuliranju nove protistalinistične delavske politike so namreč obstajali resni dvomi in omahovanja, kar je bila posledica nesposobnosti intelektualne levice, da bi pravočasno in jasno izpolnila tisto, kar je od nje zahteval čas.

Tako rekoč do avgusta ni bilo niti jasno niti dojet, da bi bilo treba našo ekonomsko reformo organsko povezati z uvedbo in realizacijo delavskega samoupravljanja.

Med intelektualci — komunisti in med partijskimi delavci je bilo zadosti močno menedžerstvo in tehnokratsko gledišče. Globja obdelava nove naloge in nove vloge sindikata je bila najbolj zanemarjena.

Značilno je tudi, da je odpor intelektualne levice proti samoupravljanju ponehal šele po avgustu, in šele tedaj je večina pripadnikov levice dojela osnovni ekonomski in politični pomen samoupravnega sistema. Pomembno je tudi, da so študentje šele v štrajku prvič uvrstili med svoje politične zahteve tudi zahtevo o doslednem uvajanju samoupravljanja.

Počasna kristalizacija programa in neuspešno organiziranje intelektualne levice sta, prav gotovo, negativno vplivala na razvoj aktivnosti delavcev in oteževala ter dušila proces njihovega razvoja.

Po maju krivulja aktivnosti podjetij, kljub temu, vse hitreje narašča. V kritičnih avgustovskih dneh so delavski razred in podjetja že dejansko vodeči nosilci stališč, ki jih je — razen nekaj redkih izjem — zavzelo ljudstvo. Značilno je tudi, da se je po avgustu nedvomiselno in odločno stališče podjetij še okrepilo. Delavstvo postaja glavna politična sila, ki nasprotuje tendencam restavriranja, zato se študentje in zveze ustvarjalnih umetnikov pri svojih akcijah že lahko opro nanj.

Tretja, resna pomanjkljivost je bila, da vodstvo ni našlo pravnega pristopa do zunanjepolitičnih gledanj na naš pojanuarski razvoj; ni znalo ustvariti ugodnih zunanjih pogojev, ki ne bi ogrožali realizacije osnovnih vrednot našega pojanuarskega razvoja in si zagotoviti nevmešavanje od zunaj.

Problem se ni pokazal šele avgusta. Pojavil se je prej — mislim — neposredno po prevratu v januarju.

Ob koncu bi rad še poudaril, da naš pojanuarski razvoj, navkljub avgustovskemu finalu, po mojem prepričanju, lahko mednarodnemu delavskemu gibanju marsikaj pove:

V tem obdobju se je, kot nikoli doslej, razvila demokratska aktivnost ljudstva — javnost postaja glavni politični subjekt. Pokazalo se je, da demokracija ne ogroža socializma, ampak mu dejansko samo daje smisel. Mednarodno delavsko gibanje je v izkušnjah čehoslovaškega socializma našlo tisto vrednoto, ki jo je potrebovalo in katero poslej ima. Kako jo poslej uporabiti pri preusmerjanju socializma v svetu ni odvisno samo od naše države. Naša dežela lahko dobi kot povračilo zelo veliko, seveda, če se bo njen lastni prispevek resnično spremenil v vrednoto mednarodnega pomena.

Cehoslovaški marksistični teoretiki žele dosledno marksistično oceniti pojanuarski razvoj na Češkoslovaškem. To štejejo za dolžnost do sebe, do našega naroda, do drugih socialističnih držav in do mednarodnega delavskega gibanja. Pomembno je slednje, ker se moramo v tej oceni braniti pred različnimi obtožbami zaradi kontrarevolucije, avanturizma, nepremišljenega početja in podobno. Jugoslovanska tla so za nas več kot ugodna, saj so bili prav naši jugoslovanski prijatelji tisti, ki so od vsega začetka spremljali češkoslovaški prerodni proces z razumevanjem in simpatijami, kar — med drugim — izhaja iz njihove lastne izkušnje.

Danes je vsem znano, da januarja 1968. leta na Češkoslovaškem ni šlo samo za nekaj »udar«. Šlo je za kvalitativno spremembo dotedanjega sistema oblasti, za spremembo dotedanje institucionalne strukture. Povedano z drugimi besedami — šlo je za spremembo privzete modela »diktature proletariata«, ki se je pri nas formiral v obdobju desetih let in ki je do konca 1967. leta šel skozi — na žalost — znane »deformacije«.

Mislim, da je možno značaj spremembe na kratko kvalificirati kot »institucionalno revolucijo« t. j. kot revolucijo institucionalne nadgradnje. Pri tem je šlo za prilagoditev zastarele institucionalne strukture kvalitativno novi socialni in ekonomski strukturi. To ni bila revolucija proti socializmu, torej, kontrarevolucija. Nasprotno, to je bila revolucija v okviru socializma, v okviru obstoječega socialističnega sistema. Pri tem je šlo za dviganje obstoječega socializma pri nas na višjo razvojno stopnjo. Navsezadnje, ta prehod je v marksistični teoriji dejansko že zdavnaj izražen v tezi o prehodu diktature proletariata k splošnojudski demokraciji. To zasledimo že pri klasikih in v gradivu dvajsetega in dvaindvajsetega kongresa KP SZ. Upam, da teh virov naši kritiki ne bodo obdolževali revizionizma, ideološke kontrarevolucije in diverzije?

Ne bom govoril o napakah, ki smo jih naredili v pojanuarskem procesu — do napak prihaja povsod, kjer se uresničujejo revolucionarni cilji, kjer se išče kaj novega. Rad bi karakteriziral osnovne tendence navedene institucionalne revolucije, njen osnovni namen.

To tendenco je moč karakterizirati kot proces predajanja uzurpirane oblasti ljudstvu, v katerega imenu se je v obdobju diktature proletariata izvajala uzurpacija. Ker se je pri nas diktatura proletariata izrodila v diktaturo vladajočih vrhov, je moralo biti vodstvo partije tisto, ki se je po januarju odreklo poziciji edinega političnega subjekta v državi. Pričelo je obnavljati pluraliteto polnopravnih političnih subjektov, ki so nepristransko izražali socialne interese v dialektični igri političnih sil, ki so sodelovale v izgradnji socializma pri nas. Razumljivo je, da tu ne gre za to, da bi se komunisti odrekli sodelovanja v oblasti. Odrekajo se le uzurpaciji te oblasti, njenim diktatorskim oblikam. Njihov delež v oblasti in vodilna vloga komunistične partije se morata tudi odslej uresničevati v novi institucionalni strukturi samo v demokratičnem sistemu.

Med osnovne momente procesa predajanja uzurpirane oblasti sodijo:

1. Predvsem, *dosledno ločevanje partije od države*. O tem se je pri nas diskutiralo po uvedbi nove ustave 1960. leta. S tem vprašanjem se srečujemo tudi na XIII. kongresu Komunistične partije Cehoslovaške, torej v času No-

* Miroslav Kusý je docent na filozofski fakulteti univerze Komenskega v Bratislavi, član kolegija za filozofijo pri Slovaški akademiji znanosti in avtor večjega števila filozofskih del. Po januarju je zavzemal tudi odgovorne funkcije KP Slovaške, bil pa je v zadnjem času z njih odstranjen.

votnega. Vendar vseh teh proklamacij v sistemu centralizirane oblasti in v sistemu takratne mogočne elite ni bilo možno realizirati. S tem smo pričeli šele po januarju. Ta proces ima pravzaprav dve plati:

Prva je deetatizacija partije, druga — ločevanje partije od socialistične države, t. j. odprava stanja, v katerem je ljudska in demokratična država direktno podrejena samo enemu institucionalnemu elementu — četudi komunistični partiji.

2. *Demokratizacija dotedanje institucionalne strukture*, vseh njenih pozitivnih lastnosti, ki smo jih želeli prevzeti tudi v novo institucionalno strukturo. Upoštevatı moramo, da je imela prvotna institucionalna struktura, formirana v času od 1945.—1948. leta, nekatere izrazito demokratične poteze, ki so se pozneje deformirale. Sem sodi na primer Ljudska fronta kot izhodišče za ustvarjanje skupne politične volje pri političnih subjektih kot članih v posameznih političnih partijah in družbenih organizacijah. Zato smo želeli obnoviti dejavnost Ljudske fronte in vseh njenih sestavnih delov na principu političnega partnerstva. Prav tako važen moment je bila obnova *predstavnih teles* — ljudskih odborov, slovaškega nacionalnega sveta in Ljudske skupščine, ki so institucionalni predstavniki državne oblasti. V sistemu indirektnе demokracije bi spoštovanje narodove suverenosti pomenilo spoštovanje suverenosti njegovih predstavnih teles. Prav tako pomemben faktor je bila uporaba znanih demokratičnih mehanizmov, kot: neodvisnost sodišča in sodnikov, ločitev izvršilne oblasti od zakonodajne, poudarjanje funkcije tožilstva kot čuvarja socialistične zakonitosti itd. V obdobju deformacij smo prišli do grenkega spoznanja, da ignoriranje omenjenih demokratičnih mehanizmov ni bilo v prid niti socialistični družbi.

3. Osnovno v novi institucionalni strukturi bi moralo biti *dosledno uvajanje novega ekonomskega sistema*. Ta sistem, namreč, zadeva v bistvo dotedanjega sistema oblasti, najeda jedro okorelega centralizma, dirigiranje in politično manipuliranje z ljudmi. Prenašanje težišča ekonomske politike na podjetja pomeni nastajanje sistema samostojnih ekonomskih subjektov, optimalno uporabo principov samostojnega reguliranja ob pomoči socialističnega tržišča.

4. Po vsem bi moralo pri nas priti do *splošne in bistvene deetatizacije* socializma. Ves čas smo se zavedali, da se v teh pogojih ne bi bilo možno osvoboditi socialistične države; želeli smo ločiti od države vse, kar ni neogibno, kjer državne funkcije direktno ne služijo socialističnim funkcijam. To je pomenilo, podobno tudi na ekonomskem področju, uporabiti princip samostojnega upravljanja za vsa osnovna področja družbenega življenja in ustvariti vsaj dialektično harmonijo med neposredno in posredno demokracijo, med socialistično državo in socialističnim samoupravljanjem. Avgust je marsikaterega naših ciljev in teženj začasno zaustavil. Kljub temu, mislim, da jih ni mogel in jih ne bo mogel trajno zavrnil, posebej zato, ker je naš narod maksimalno enoten v težnjah po realizaciji pojanuarske politike partije in našega vodstva, ker akcijski program ostaja tudi poslej naša osnovna izhodiščna točka. O tem, končno, priča tudi resolucija novembrskega plenuma Centralnega komiteja Komunistične partije Češkoslovaške.

Ko so Sovjeti formulirali vprašanje tako, da je edina oblika socializma tista, ki obstoji v SZ, smo na to odgovarjali in odgovarjamo, da je to protizgodovinsko in preveč ozko gledanje. Kaj ni protizgodovinsko in omejeno pojmovanje, da je razvito samoupravljanje edina oblika socializma? Tak idealen tip — tako je bilo ugotovljeno tudi tu — pravzaprav še ni nikjer realiziran. Na podlagi tega bi lahko logično prišli do sklepa, da socializem še danes ne obstoji

Povrnili bi se k mislim tovariša Zumra, t. j. k zgodovinski analogiji razvoja socializma in kapitalizma. Ali lahko trdimo, da začetne oblike kapitalizma še niso imele značaja kapitalizma? Na primer tiste, po katerih se je razvijal kapitalizem po francoski revoluciji; ali je to le pogoj za razvoj kapitalizma, in je dejanski kapitalizem nastal, recimo, nekako v tridesetih letih v Združenih državah? Zgodovinsko mi vseeno priznavamo različne etape razvoja kapitalizma, v katerih so postopoma nastajali različni kapitalistični politični sistemi. Prav zato mislim, da lahko govorimo o različnih etapah razvoja socializma in njim ustreznih socialističnih političnih sistemih. Iz istih razlogov ne bi izključeval sovjetske prvotne oblike socializma in splošne tendence razvoja socializma. V nasprotnem se bomo znašli na protizgodovinskih pozicijah.

dr. Vojan Rus:

Eden od osrednjih pojavov sodobnega svetovnega socializma so dogodki na Čehoslovaškem.

Do teh dogodkov bom prišel posredno, izhajajoč iz osnovne teme našega kolokvija: svetovni socializem v sedanjem trenutku.

Sodobno stanje svetovnega socializma označuje naslednje: verjetno še nikoli v dvajsetem stoletju ni obstajal tak prepad med objektivnimi možnostmi socializma na eni in subjektivno nemočjo na drugi strani.

Samo nekaj ilustracij. Politika sile je prišla po vsem svetu v protislovnost, ker je s tako koncentracijo, kot je nuklearna vojna sila, postala nesmiselna, saj vodi do uničenja njenih nosilcev. To pomeni, da politika sile po svoji lastni logiki nujno zahteva prehod v bolj demokratsko, socialistično družbo po vsem svetu.

Drugi primer: na eni strani velikanski napredek proizvajalnih sil in izobrazbe na Zapadu ter na drugi kričeče pomanjkanje naprednih subjektov v ZDA, ki bi to možnost pretvorili v bolj humano družbo.

Tretji primer: tudi v ZSSR in v vzhodni Evropi je prišlo do precejšnjega gospodarskega in izobrazbenega napredka, ki vnaša korenite spremembe v socialno strukturo; ZSSR danes ni več nikolajevska dežela. Toda sistem družbenega vodenja v vzhodni Evropi je daleč za temi objektivnimi možnostmi in je močno anahronističen.

Četrty primer: napačno je stališče, da so možnosti za napredek in socializem v nerazvitih deželah obstajale le, dokler so same vodile antikolonialni boj. Tudi po njihovi osvoboditvi obstajajo objektivni pogoji posebnega socialističnega razvoja. V okvirih liberalističnega kapitalizma je nemogoče uresničiti pospešeni gospodarski razvoj, najpomembnejši za te dežele, saj je možen samo v širših družbenih formah, ki vsebujejo možnost socializma. Antikolonialna gibanja so bila sposobna zrušiti kolonializem. Sedaj pa tam skoraj ni nobenega gibanja, ki bi tako uspešno ostvarjalo socialistično obliko gospodarskega razvoja.

Iz tega sledi, da je trenutno v svetu kaj malo političnih sil, ki bi uresničevale sodobne bogate možnosti socializma.

Kako se lahko take sile oblikujejo, je pokazalo izkustvo Čehoslovaške, Vietnama, v precejšnji meri tudi KP Italije in pri nas.

Učinkovite socialistične sile morejo nastati danes samo, če se odločno diferencirajo od vseh sodobnih oblik odtujitve. Sodobna socialistična politična sila se mora distancirati od neokapitalizma, neostalinizma in neokolonializma, pa tudi od njihovih »klasičnih« oblik.

Se danes govorimo večkrat samo o starem kapitalizmu, o starem stalinizmu, o starem kolonializmu — ne da bi proučili tiste nove oblike odtujitve, ki so zrasle iz najnovejših proizvajalnih izobrazbenih in družbenih sil. Brez raziskovanja teh novih oblik odtujitve ni moč izdelati ustrezne taktike in strategije sodobnih socialističnih sil.

Spomnimo se samo izkustva Jugoslavije od londonskega pakta prek delitve interesnih sfer 50 : 50 med Churchillom in Stalinom do najnovejših pritiskov neostalinizma in pritiska Atlantskega pakta, od meja Grčije prek manevrov VI. flote in armadnega korpusa v severni Italiji. Vsa ta dejstva otipljivo kažejo, da moremo obstajati kot socialistična sila samo, če se borimo proti vsem tem oblikam odtujitve.

Taka distanca in samostojnost sodobnih razvitih socialističnih sil ne moreta in ne smeta pomeniti njihove izolacije od komunističnih, socialdemokratskih in osvobodilnih gibanj. Ta distanca je samo odločno vztrajanje na svojih življenjsko utemeljenih principih in odtod prehajanje v sodelovanje z vsemi sodobnimi naprednimi gibanji — toda vedno sorazmerno z njihovo naprednostjo.

S takim delovanjem sodobna humanistično-socialistična gibanja v CSR ali Jugoslaviji ali Italiji morejo biti učinkoviti katalizatorji, ki stoje čvrsto na principih, delujejo pa objektivno in gibčno kot diferenciatorji sodobne družbe. Učinkovita sodobna socialistična sila — kot kaže izkustvo CSR in drugih omenjenih sil — je samo tista, ki prerašča največje družbene in mednarodne enostranosti. Seveda še nobena od omenjenih sil ni dosegla optimalne uspehe. V iskanju novih oblik in vsebin je bilo pri nas in v CSR — pa tudi pri posameznih komunistih — precej nejasnosti glede večstrankarskega sistema in parlamentarne demokracije, nejasnosti v ocenah sodobnih svetovnih sil, glede samoupravljanja in podobno. Vendar moramo priznati zlasti čehoslovaškimi tovarišem, da so kljub težkim pritiskom uspešno oblikovali take socialistične subjekte. Le-ti so deloma v Čehoslovaški in deloma pri nas uspeli na polarno sintetičen način združiti temeljne strani sodobnega socialističnega gibanja.

Pri tem mislim na praktično dialektično preraščanje že znanih dilem sodobnega socializma. Vemo, da se v sodobnosti nešteto krat zastavlja praktično in teoretično vprašanje: ali je socializem prvenstveno ideja ali praktično gibanje; prvenstveno ekonomski ali moralni sistem; ali je možen samo kot pluralizem ali samo kot monolitizem; ali je socializem samo spontano gibanje brez institucij ali je samo sistem institucij; ali je pravi socializem prvenstveno kulturna ali oblastniška moč; ali je humanistični socializem družbeno usmerjanje ali spontano gibanje; ali je »absolutna« svoboda brez vsake obveznosti in determinacije ali je determiniranost; ali je socializem samo nekaj nacionalnega ali je samo internacionalen; ali je sodobni socializem absolutna negacija predhodne zgodovine ali ne.

Vse te dileme so v dosedanjih pogojih nastale nujno, so izraz stvarnosti. Pokazale so se pa kot lažne in protisocialistične, kadar so bile razcepljene in absolutizirane. Te enostranosti in razcepe preraščata na dialektični način čehoslovaško in jugoslovansko izkustvo, čeprav le delno in šele s prvimi koraki, z mnogimi slabostmi in ne brez možnosti, da trenutno zopet okrepe stare enostranosti.

Zlasti mislim, da je v pozitivnem smislu pomembno čehoslovaško izkustvo po intervenciji petih držav 21. avgusta 1968. leta. Čehoslovaški odpor neostalinizmu je tako pomembno izkustvo, kakršnega svetovnemu socializmu ni dala še nobena visoko razvita dežela. V Čehoslovaški je kultura s svojimi vrednotami že zmagala neostalinizem, saj je bil tam neoborožen odpor mnogo močnejši kot oborožena sila. Čehoslovaška kultura (pod to kulturo razumem

kulturo dela na vseh področjih in kulturo politične organizacije, taktike in discipline) je že pokazala tako nadmoč nad politiko sile, da tega ne bo mogoče nikoli več izbrisati iz zgodovine, četudi bi čehoslovaško socialistično gibanje dobilo še nove udarce in bilo prisiljeno še k nadaljnjim umikom. V Čehoslovaški se je pokazalo, da je kultura lahko istočasno tudi politika, ker se je kultura izoblikovala in nastopila kot politika. Na ta način se porajata politična kultura in kulturna politika. Tako so v ČSR prerasli dilemo: kultura ali politika.

Prerasli so tudi dilemo: ali je socializem sedanjost ali preteklost. Tam je prišla do izraza v sedanjem odporu proti stalinizmu tudi stara čehoslovaška kultura, ki se je začela že z renesanso in s husitizmom in je nikoli ni bilo moč zadušiti. Uspeh sodobnega čehoslovaškega političnega gibanja je tudi v tem, da je absorbiralo to staro kulturo in ni podleglo pozitivnim tradicijam nastalim pred drugo svetovno vojno. Odpor proti neostalinizmu in staremu je v ČSR uresničila predvsem sodobna tvorna moč, kar se je pokazalo zlasti po 21. avgustu, saj je čehoslovaško politično gibanje začelo takrat vse bolj zgubljati iluzije o uspešnosti starih političnih strank in predvojnih političnih oblik in vse bolj nastopati kot nova ustvarjalna sila.

V Čehoslovaški in tudi pri nas smo delno prerasli antiteze: pluralizem ali monolitizem. Naj se zahvalim tovarišu Kalivodi in Kusýju, ker sta tako jasno pokazala, da se je pri njih dilema ali večstrankarski ali enostrankarski sistem pokazala za povsem lažno. Tako v ČSR kot pri nas (z našimi nastopi študentov, prosvetnih delavcev) nastaja nov, višji pluralizem, ki nikakor ni strankarski, ampak je pluralizem družbeno-ustvarjalnih subjektov in tak pluralizem vodi k večji enotnosti naroda, k demokratskemu monolitizmu. Tako so kot družbeno-ustvarjalni subjekti v ČSR nastopili zlasti po 21. avgustu delavski razred, intelektualci in študenti. Ti subjekti so prav v najbolj kritičnem trenutku, takoj po intervenciji, brez posredništva strank ustvarili nov celovit nacionalni subjekt, saj je Čehoslovaška v tem trenutku celo brez najožjega partijskega in državnega vodstva delovala kot en mož. Dialog med temi subjekti je bil in bo včasih tudi trd, med njimi more priti do nesporazumov, vendar prav v takem trdem dialogu izraščata socialistični nacionalni subjekt.

Čehoslovaška je tudi dosti uspešneje kot Madžarska v 1956. letu odgovorila na vprašanje ali je socializem in napredek samo ideja in program ali samo gibanje iz dneva v dan, brez vsakih ciljev. Antistalinistično gibanje v Čehoslovaški je bilo prav zato uspešno, ker je že pred januarjem začelo postopno izdelovati svoj program na osnovi svojega akcijskega izkustva in ga kasneje tako jasno oblikovala v t. i. marčevskem akcijskem programu KPC. Prav primer Čehoslovaške je pokazal, da sta komunistična in delavska stranka lahko koristni le, če v taki meri izgubita vse rekvizite oblastništva, kot jih je v ČSR po januarju 1968 in če stranka predstavlja le idejno-politično vodstvo, ki združuje vse idejno in moralno najaktivnejše ljudi nacije. Prav zato, ker je Čehoslovaška imela že pred 21. avgustom tak jasen, nedogmatičen, neapologetski, na lastnem izkustvu zasnovan, obenem pa vendar v bodočnost obrnjen program — je njen narod jasno vedel, kaj in kako naj dela tudi po 21. avgustu, ko je trenutno sicer bil brez politične »glave«, a ne brez ideje, projekta. Prav takega idejnega vodstva gibanja v Madžarski niso imela in so zato morala ostati veliko bolj brez učinka kot gibanje v ČSR.

Dogodki v Čehoslovaški so pokazali tudi, da je najuspešnejše tako revolucionarno vodstvo, ki je iniciator in iniciirano. Tako je pojanuarsko vodstvo KPC prezentiralo ustrezne vodeče ideje narodu; narod je na organiziran način pritiskal na vodstvo, da je šlo vse naprej. Tak skoraj idealen odnos je bil takrat vzpostavljen tudi med vodstvom KPC in članstvom te organizacije.

Vsa navajanja tovariša Kalivode in drugih tovarišev iz CSR odkrivajo tudi lažnost dileme: ali je socializem samo institucija ali samo stihijsko in spontano gibanje. Saj je jugoslovansko in čehoslovaško izkustvo, posebno pa naše študentsko gibanje, pokazalo, da so včasih nujna tudi izven-institucionalna gibanja, ki tudi lahko včasih dajo vzgona socializmu. Mislim, da je po uvajanju samoupravljanja v Jugoslaviji eden od najpomembnejših političnih dogodkov študentsko gibanje v letu 1968, zlasti v obliki in z vsebino, kakršno je dobilo v Beogradu. Vendar pa so skušnje v CSR in našem študentskem gibanju pokazale, da se mora tudi vse novo in izveninstitucionalno na nek način oblikovati, organizirati, institucionalizirati, če hoče doseči čim večjo napredno učinkovitost. Slišali smo že, da so strokovna društva v CSR postala učinkovita šele takrat, ko so dobro koordinirala svoje delovanje.

Zato mislim, da je lažna tudi dilema: ali nova ali stara levica. Nova levica, zlasti v zapadni Evropi ima gotovo pozitivne vsebine. V kolikor pa želi biti absolutno izven institucij in »stare« levice, je to dokaz, da je v svojih deželah deloma iztisnjena izven institucij, ker so preveč konzervativne in čvrste, deloma pa še niso izdelale novih konceptov, ki bi združili vse sile levice. V CSR in pri nas smo to deloma prerasli, saj se nam nova gibanja bolj neposredno vlivajo v napredni tok.

Mislim, da so v CSR in smo deloma tudi pri nas premagali v najboljših trenutkih absolutno dilemo: svoboda ali determiniranost-zakonitost. V obeh primerih so se pojavili že zares svobodnoustvarjalni družbeni subjekti, ki pa so prav kot taki oblikovali obče nacionalno socialistično disciplino, kakršna je seveda le izraz objektivnih, splošnejših zakonitosti in projektov. Brez take moralne socialistične discipline neostalinizem v Čehoslovaški ne bi doživel takega poraza; kadar pa pri nas ali drugje take discipline ni bilo, tudi ni bilo uspešne akcije naprednih sil.

Naš in čehoslovaški primer je odkril tudi neutemeljenost absolutne dileme: socializem kot ekonomija nasproti socializmu kot morali, saj se je v obeh primerih pokazalo, da je socializem možen samo kot celota teh dveh komponent, da je nemogoče uspešno gospodarjenje brez nove socialistične morale in nova morala brez novega gospodarskega sistema.

Filozofija je lahko eden od mnogih nujnih subjektov širšega naprednega gibanja v nacionalnih in mednarodnih okvirih. Naša diskusija je prinesla na dan tudi nauk, ki smo se ga v jugoslovanski filozofiji vse preveč počasi in nedosledno učili. Nujno je mnogo bolj temeljito in samostojno oblikovanje antropoloških in drugih filozofskih pojmov. Le tedaj se bo filozofija pojavila v družbenem prostoru ne kot nekakšna nova stranka, ampak kot poseben družben dejavnik. Kako zelo nujno je naše samostojno razvijanje filozofskih pojmov, kaže dejstvo, da je evropska filozofija — ne glede na svoje velike zgodovinske pridobitve — še danes podrejena družbenim in miselnim enostranostim in odtujitvam.

Zaradi svoje posebne politične in miselne situacije smo prisiljeni hoditi po samostojni filozofski poti. Bilo bi nesmiselno, če bi se absolutno zapirali pred fenomenologizmom, eksistencializmom, neokantovstvom in neopozitivizmom. Vendar naša misel ne more biti plodna, če je eklektika teh smeri, ampak le, če je njih ustvarjalna kritika z lastnih temeljnih izhodišč. Na primer, heideggerjevsko in husserlovsko stališče, ki absolutno razlikuje filozofijo in znanost ter proglašča filozofijo za absolutno apriorno pred ostalimi znanostmi, je tako prazno in megleno, da nikoli ne more dosledno voditi od občega do posebnega in posameznega, od filozofskega stališča do posebnih znanosti in konkretne politike.

Včeraj je bilo povedano, da če trdimo, da v Sovjetski zvezi danes ni socializma, da smo tedaj na nezgodovinski poziciji, da ne priznavamo razvoja in rezultatov, ki jih je dosegla Sovjetska zveza od Oktobrske revolucije do danes. Razvoja ni možno zanikati, a prav tako ni možno negirati, da razvoj poteka v okviru nasprotij, ki so značilna za vsako meščansko družbo. Povedano je bilo, da je socializem proces in da Marx socializma nikoli ni pojmoval kot določen družbeni in politični sistem. Osnovni smisel procesa je v nekakšnem kopernikovskem obratu v odnosu do posameznika in do družbe, v obratu, v katerem se posameznikova družbenost ne meri po sistemu norm in po pravilih vedenja, nastalih v okviru političnih in drugih institucij nad njim, ki odrejajo okvir njegove svobode in obliko vedenja. V socializmu se smisel celote gradi in določa z aktivnostjo tega posameznika, ki ima za seboj le domneve pretekle zgodovine, nima pa več nobene fiksirane avtoritarne družbene norme, kot osnove za svobodo. Prav v tem obratu je smisel procesa, ki ga poimenujemo izgradnja socializma in če takega procesa ni, ni niti socializma.

To kar karakterizira družbene procese v Sovjetski zvezi po Oktobrski revoluciji, je težnja po obnovitvi nove oblike avtoritarne kontrole družbene skupnosti nad posameznikom. Posameznikova družbenost pa se zopet meri z njemu odtujeno družbeno *splošnostjo*. Ta proces je privedel do pojavnosti družbe, v kateri obstaja vladavina politične birokracije, tehnokracije in vojaške birokracije s pridušenimi, a nenehnimi spopadi med vojaško in politično birokracijo. Sovjetska družba združuje v sebi nerešen osnovni spopad v meščanski družbi — spopad posameznika in njegove svobode ter avtoritarne družbene celote.

Včeraj je prav tako bilo govora o tem, če lahko to, kar je danes v Sovjetski poimenujemo neostalinizem ali samo stalinizem. Mislim, da je treba sedanjo situacijo poimenovati neostalinizem, ker se v njej pojavlja vrsta novih elementov v družbenih procesih in družbeni zavesti. Osnovni element je težnja, da tehnološka racionalnost zamenja voluntarizem harizmatične oblasti. To je možno zelo lepo opazovati v okviru tega, kar se danes dogaja s filozofijo v Sovjetski zvezi. Stanje v filozofiji Sovjetske zveze je samo odsev tistega, kar se dogaja v tej deželi po XX. kongresu v družbenem bitju te države.

Omenili so včeraj, da ta tehnokratsko-etatiistična družba nima svoje ideologije. Jaz mislim, da ima svojo ideologijo, da jo prav zdaj gradi. Mislim, da naša osnovna naloga, da pričnemo neposreden kritičen dialog s filozofijo Sovjetske zveze. Kolikor mi je znano, izhaja tam s področja filozofije prek šeststo knjig letno. V okviru te filozofije se danes spopadata stara staliniistična garda in nova generacija. Slednja usmerja filozofijo vedno bolj v operacionalizem in funkcionalizem, bojuje se proti teoriji, ki je za vsako ceno opravičevala voluntarizem birokracije, proti teoriji, ki je imela sektaško-demagoški odnos do rezultatov sodobne znanosti. Ne dogaja se več, da homo politicus vsiljuje svoj voluntarizem kot vrhovno arbitražo pri reševanju vseh, celo izrazito znanstvenih problemov. Spominjate se, da so nekoč zahtevali od Centralnega komiteja, naj rešuje tudi probleme v genetiki. Danes politiki zahtevajo od filozofov, naj pomagajo ustvariti čim bolj učinkovito metodologijo obstoječe politične prakse, da bi se tako izrabili rezultati znanosti, do katerih so prišli v Zahodni Evropi. Težko je v tej novi teoriji najti besedo, kot je »buržoazna znanost« in podobno. Rezultate znanosti je treba uporabiti tako, da bi se ustvarila tehnološko učinkovita politična praksa za vodenje ljudi.

In kako se tu razpravlja o humanizmu? Celotna problematika socialističnega humanizma se reducira na težnjo izoblikovati sistem avtoritativne moralnosti, sistem moralnih norm, vrlin in dolžnosti, ki ima za cilj kar se da funkcionalno vključiti vedenje posameznika v okvir dane celote.

Potemtakem, osnovna karakteristika sodobne sovjetske ideologije je nekak tehnokratsko-scientistični odnos do znanosti, sprejemanja znanosti ne le kot sredstva in orodja za humanizacijo, ampak kot edine možne oblike spoznanja resničnosti. V tem smislu se sodobni operacionalizem v sovjetski filozofiji približuje osnovnim epistemološkim stališčem sodobnega pozitivizma Zahodne Evrope.

Druga osnovna karakteristika se očitno kaže v tem, da se problemi humanizma reducirajo samo na oblikovanje moralnega bitja v okviru obstoječe avtoritarne družbene celote. Zahteva se podružbljenje posameznika v pogojih, ki odtujujejo centre družbene moči in njihovo kontrolo. Na ta način prihajata tehnokratizem in moralizem v dualistično enotnost, kar je značilnost vsake meščanske ideologije. Najbolj karakteristična oblika, v kateri se kaže nov tehnokratski duh v teoretskem mišljenju Sovjetske zveze, so manifesti Zaharova o intelektualni svobodi in mirni koeksistenci ter program, ki skuša kar najbolj ublažiti ideološke razlike med Vzhodom in Zahodom, medtem ko pomenita znanost in tehnika vsemogočno sredstvo za reševanje vseh konfliktnih situacij v sodobnem svetu.

Proti takšnemu tehnokratizmu pogosto nastopi stara stalinistična garda s parolo o boju proti deideologizaciji filozofije. Toda ona ne more ponuditi nič novega. Ponavlja star program o brezobzirnem služenju vrhu politične birokracije, kot edini obliki partijstva in idejne angažiranosti. Stari in novi soglašajo v filozofiji samo pri reševanju vprašanja o usodi posameznika. Eni in drugi hočejo samo moralistični sistem norm, ki naj kot »načelo upravljanja« ustvari množični konformizem. Takšen konformizem je tudi ustvarjen. Prav ta dualistična koeksistenca moralizma in tehnokratizma je pripeljala do množičnega konformizma, kateremu se lahko upro samo izjemni heroji, kot ti, ki so na Rdečem trgu glasno protestirali proti okupaciji Češkoslovaške. Ta koeksistenca tehnokratskega duha in moralizma je osnova, na kateri se gradi ideologija sodobne birokratske družbe v SZ. Ta, nova ideologija na svojevrsten način izraža tisto, kar se je zgodilo z delavskim razredom v SZ. Ta razred je prenehal biti subjekt družbenega gibanja in v njegovem imenu zdaj izstopa samo birokratsko-tehnokratsko-vojna elita.

Zato je za nas zelo pomembno, da več ne govorimo o krizi socializma, temveč da doumemo, da se socializem tako niti ni gradil. Ker Marx pravi, da ko socializem neposredno postavi svoje osnovne cilje, tedaj dejansko odvrže politični plašč, t. j. on ne gradi politične družbe, temveč vodi k ukinjanju vseh posredovanih političnih odnosov, vodi k izgradnji samoupravne družbe. O socializmu ne moremo govoriti, če ne obstaja proces, v katerem se gradi samoupravna družba.

dr. Rudl Supek:

Nekoliko bi spregovoril o sedANJI diferenciaciji delavskega gibanja v Evropi v odnosu do čehoslovaških dogodkov. Torej, zavestno bom obravnaval stališče evropskega delavskega gibanja, ker menim, da čehoslovaški dogodki predstavljajo odločilno etapo v diferenciaciji tega gibanja. Vprašanje je, kakšen je smisel diferenciacije? Če rečem diferenciacija gibanja, tedaj menim, da to zadeva vse države — socialistične in nesocialistične.

Mislím, da je pri definiranju socializma možno to diferenciacijo, v glavnih potezah, definirati kot diferenciacijo približno dveh tipov ali dveh smeri, dveh tendenc v pojmovanju in definiranju socializma. En tip bi poimenoval etatistični socializem, drugega pa samoupravni, čeprav se zdaj uporabljata tudi pojma demokratični in humanistični socializem. Mislím pa, da je samoupravni socializem teoretično ustrežnejši in da bolje definira dileme, kadar se po eni strani obravnava etatizem, po drugi strani pa samoupravni socializem. Takoj pa moram povedati, da etatističnega socializma ne enačim s stalinizmom, ker bo slednji ostal kot dilema tudi potem, ko se o Stalinu, verjetno, sploh več ne bo govorilo.

Gre za določene tendence, ki se kažejo v razvojnih, strukturalnih spremembah moderne in to prav razvite družbe. Stalinizem se, navadno, razlaga kot sistem, ki je zrasel na tleh zaostalih dežel in ga je, verjetno, tako najlažje definirati. Toda etatistični socializem se bo kot dilema pojavljal tudi v najrazvitejših državah.

Rad bi samo opozoril, da se zdaj veliko govori o neostalinizmu v odnosu do stalinizma. Mislím, da je razlikovanje med neostalinizmom in stalinizmom do neke mere upravičeno zato, ker sovjetski teoretiki lahko trde, da je prišlo do določenega socialnega, ekonomskega, političnega, znanstvenega razvoja in da le do ideološkega, žal, ni prišlo. Ta razvoj bi, na kratko, definiral kot razvoj iz harizmatične organizacije oblasti v tehnokratsko organizacijo oblasti. Menim, da je tehnokracija kot ideologija, ki se ukvarja s funkcioniranjem velikih sistemov, morda bolj nevarna za socializem kot stalinizem v svoji tradicionalni, ideološki obliki, ki se demagoško ravna po nekakih socialističnih idealih enakosti. Prav zato, ker se tehnokratski sistemi sklicujejo na tehnično — znanstveno revolucijo in nastopajo v imenu napredka (ustvarili so mitologijo o Sputniku), se pri preoblikovanju družbe oslanjajo na realno silo, a to je, na tehnično in znanstveno revolucijo. Ta, kot progresivno, vsiljuje neko obliko družbe, ki ustreza strogo centralistični oblasti, s centraliziranimi centri pa izključuje vsakršno obliko direktne demokracije. Tega modela ne bi pojasnjeval, ker je zelo znan; ima svoj aspekt na ekonomski ravni kot centralistično planiranje, ima svojo politično superstrukturo in princip centralizacije funkcij demagoško brani kot »demokratični centralizem«.

Za demokratičnim centralizmom se skriva, pravzaprav, centralistično vodenje v velikih sistemih, ki imajo svojo logiko, tehnično in militaristično — militaristični faktor je danes tisti, ki določa tehnokratske strukture; tega ne smemo pozabiti. Ta faktor je veliko bolj ciničen, kot je bil v svoji klasični obliki stalinizem, ker ne išče nikakršnega »ideološkega opravičila«. To je gola logika funkcioniranja centrov moči in uporaba principov splošne organizacije. Ideološko se tudi etatistični socializem lahko sklicuje na stalinistični pozitivizem, ker sta pozitivizem in ideologija velikih sistemov (a to je marksizem v sovjetski verziji) tak marksizem, ki negira dve bistveni antropološki kategoriji: človeško skupnost in človekovo osebnost.

Pojem asociacija svobodnih ljudi zanje ne velja. Zanje obstajajo tām. »brezrazredni sistemi«. Zato so oni že v socializmu, čeprav je možno popolno suženjstvo človekove osebnosti tudi v brezrazredni družbi. Torej, v tehnokratsko — etatističnem smislu je brezrazredna družba možna v neki, na videz, brezrazredni situaciji, kjer je popolna egalizacija, z izjemo ene vladajoče plasti, ki nato postaja morda »nov razred«, »nova plast« ali »nova kasta« in drži v svojih rokah vse centre moči. Toda takšna družba zamolčuje nosilce oblasti in se zato lahko sklicuje na uravnilovko.

Sovjetski pozitivistični marksizem je osnova za socialistični etatizem. Vemo, kakšne so njegove lastnosti, ker smo v »Praksisu« obračunali z njim

najenergičnejše in filozofsko temeljito, ker smo afirmirali avtentični marksizem in avtentično Marxovo misel o kontinuirani osvoboditvi človeka kot osebnosti in kot družbenega bitja.

Doslej stalinistični pozitivizem v SZ ni doživel nikakršne globlje transformacije, temveč je ideološki ščit za tehnokratsko organizacijo. To pravzaprav kaže, da marksizem ne more pojasniti bitne strukture moči, ne da bi pri tem prodril v dejansko kritiko družbenih procesov. Tudi to je razlog, da v sovjetski filozofiji sploh ni prišlo do destalinizacije. Zato se moramo boriti proti temu, kar poimenujemo stalinizem ali neostalinizem predvsem tako, da demistificiramo vlogo tega »marksizma«, torej z ideološkimi sredstvi. Ideologija kot vračanje k avtentični Marxovi misli dobiva danes v delavskem gibanju izreden pomen. Odločilen pomen dobiva zato, da bi omajala moralno in idejno podlago etatičnega socializma in da bi dala argumente progresivnim silam, ki delujejo v teh sistemih. To pomeni, da je dolžnost zlasti filozofov in sociologov, da obračunajo z mistično vlogo tega »marksizma«.

Zdaj bi poudaril le, zakaj je samoupravni socializem važen in pomemben za delavsko gibanje v razvitih državah. Predvsem zato, ker je ekonomski, industrijski, tehnični in znanstveni razvoj usmerjen v centralizacijo družbenih funkcij in družbene moči, in to pomeni splošno smer razvoja. Ta smer pelje v vse večjo podrejenost osebnosti in vseh družbenih plasti, razen oblastvenih centrov. To je aspekt manipuliranja z ljudmi in z množicami in je postal popularen zlasti po zaslugi študentskih gibanj, ki so se zoperstavili manipuliranju s človekom. Zaradi centralizacije funkcij ima zatiranje človeka tri bistvene aspekte: prvi je *položaj človeka v proizvodnih funkcijah*. Tu so kompleksna vprašanja, s katerimi se danes ukvarjata industrijska sociologija in industrijska psihologija; zlasti se ukvarjata s problemi humanizacije dela, zaradi človekovega podrejanja tehnološkemu procesu, delitvi dela itd., kar je že znano. Drugi aspekt, razumljivo, je *birokratizem, birokratizacija* torej, monopolizem sil, ki zadeva vse organizacije, od mednarodnih do sindikalnih. Tu se pojavlja problem t.im. direktne demokratizacije in reprezentativne demokracije v najširšem smislu. Tretji aspekt je *aspet idejnega in kulturnega manipuliranja z ljudmi* zaradi razvoja številnih komunikacijskih sredstev, ki dejansko niso pod družbeno kontrolo.

Zato se danes zahteva po demokratizaciji, kot najširši ljudski zahtevi po svobodi, osredotoča na ta tri področja in se usmerja v samoupravni socializem. V proizvodnji prihaja zaradi avtomatizacije do nove integracije tehničnih kadrov, tehnične inteligence in najrazvitejših slojev delavskega razreda, ker se izgublajo klasične razlike med proletariatom, zlasti nekvalificiranim in slojem, ki so ga nekoč poimenovali »delavska buržoazija«. Struktura delavskega razreda se spreminja, ker se razredni spopad ne dogaja toliko znotraj podjetja, temveč v imenu podjetja proti tistim, ki podjetje kontrolirajo, naj si bo to kapitalist, banka, država itd. Tako je v kapitalizmu kakor tudi v socializmu. Zato nastaja t.im. »sindikalizem podjetja«, katerega so posebno dobro formulirali Vittorio Foa, Bruno Trentin, nato Serge Mallet itd. V industrijsko visoko razvitih družbah je »sindikalizem podjetja« podlaga razrednega boja. Ta sindikalizem se usmerja v samoupravne zahteve, ki so se spontano pojavile v Franciji kot odraz človekovega položaja v sodobni proizvodnji. To je, torej, aspekt, ki kaže pomen in ideje samoupravnega socializma.

Drugi aspekt je tisti, ki se dogaja na področju decentralizacije družbenih sil, torej kot boj proti birokratizmu in etatizmu v vseh političnih oblikah. Tu se danes kaže izvenparlamentarna opozicija kot kritika sterilnosti klasične reprezentativne parlamentarne demokracije in kot direktna demokracija, kon-

trola družbe nad centri moči, torej ne po parlamentarni poti, temveč z direktno udeležbo in odločanjem, to se pravi v imenu samoupravnosti. Zato pod političnim pluralizmom ne razumemo večpartijskega sistema, ker je — kar dobro vemo — lahko birokratski. Politični pluralizem je za nas direktna kontrola različnih centrov moči. Toda — po mojem mnenju — problem odnosa med klasično reprezentativno demokracijo in samoupravno družbo še vedno ni rešen in je to za enkrat odprt problem. Verjetno je, da se bo na prehodni stopnji socializma pojavljala neka oblika dualistične oblasti, to je kombinacija reprezentativne parlamentarne demokracije in direktne demokracije, kot je zdaj v Jugoslaviji, ki bo imela različne, specifične oblike v posameznih državah. No, to bo vedno nek dualizem principov med reprezentativno in direktno demokracijo.

Tretje področje, ki se mi zdi zelo pomembno, je področje kulture in področje družbene zavesti. Zakaj? Danes so v ekspanziji terciarne dejavnosti, propadajo pa primarne in sekundarne, t. j. kmetje in tradicionalno delavstvo. V polni ekspanziji je delavski razred v novi obliki; tu mislim na integracijo manualnih in intelektualnih dejavnosti kot najemniških odnosov, kot tehnične intelektualne dejavnosti v delavskih situacijah in celo tudi izrazito intelektualne dejavnosti, kot najemniške dejavnosti. A to je splošna smer razvoja sodobne družbe. Družbena dejavnost kot izobraževanje, prosveta, znanost, intelektualne storitve in celotno področje rekreacije postajajo v sodobni družbi vse pomembnejši. Zato se v ZDA porabi polovica proračuna za hrano, druga polovica pa za rekreacijo, kulturo itd.

Potemtakem, kapitalizem je področje kulture dojel kot bitno področje za manipuliranje z ljudmi. In to kot razvijanje vse novih in novih potreb, a vendar gre zadovoljevanje potreb mimo osvoboditve človeka kot samostojnega subjekta in mimo njegovega človeškega dostojanstva. Opraviti imamo s hedonizmom na najnižji stopnji. Človeku odvzema svobodo, ker ne odloča niti o svojih potrebah niti o organizaciji kulture, a kljub temu doživlja številna občutja, ugodnosti itd. To je hedonističnost »potrošniške družbe« ali »množične kulture«. To, da nastopa v imenu dobrega življenja, demoralizira množice. Glavni zaveznik vladajočega razreda je geslo »dobro življenje« in »vse boljše življenje«. Ta hedonizem je glavni zaveznik etatično-tehnokratskih in birokratskih struktur. Tej ideologiji »boljšega življenja« je treba postaviti nasproti ideologijo *osnovne človekove svobode kot polno odgovornega bitja*, ki sam odloča o svojih življenjskih in družbenih zadevah. Zato smo znova prišli v nekakšno hegeljansko, to pomeni revolucionarno situacijo, ker postaja kategorija svobode osnovna kategorija vpliva na ljudi. Definirati jo je treba kot popolno človekovo odgovornost, da odloča o lastnem življenju in o svojih potrebah v kulturni organizaciji življenja.

Tukaj se zopet pojavlja ideja samoupravljanja. Videli smo nemške študente, kako razbijajo Springerjevo tiskarno, čeprav še nimajo nikakršne jasne predstave o samoupravnem socializmu. Videli smo nameščence pariške televizije, kako prevzemajo televizijo v svoje roke in uvajajo ljudske programe. Torej, vidimo oblike družbenega upravljanja in samoupravljanja — kar je zopet poseben problem, o katerem bo treba razpravljati. V vsakem primeru družba mora biti subjekt na področju kulture.

Področje kulture postaja torej vse pomembnejše in prav zato postaja tudi vloga idej, ideologije in idejnega delovanja vse važnejša.

Zakaj postaja faktor idejnega delovanja še pomembnejši? Pomemben postaja tudi zaradi razloga, na katerem zlasti insistirajo italijanski komunisti.

Namreč, mi ne moremo začeti revolucije z vojno v Evropi, ampak moramo ustvariti revolucijo z mirno koeksistenco. Področje kulture je važno zaradi dveh razlogov: začenja dominirati nad človekovimi potrebami in življenjem; človek se, za razliko od potrebe po kruhu, vse bolj usmerja v kulturne potrebe. Prihaja navskriž s hedonističnim kulturnim manipuliranjem s človekovimi potrebami. Idejni faktor nas pelje v neko hegeljansko situacijo, ker je pojem svobode postal, pri progresivnih silah človeštva, osnovni pojem za sodobno definicijo delavskega gibanja. Socializem pogosto nastopa z neko hedonistično teorijo o vse boljšem življenju, o vse večjem zadovoljevanju ljudskih potreb, v pogojih, ko upada ljudska svoboda in je vse večje podrejanje. A to je glavna ideologija prav etatistično tehnokratskega socializma. Zato ima ideja svobode revolucionarni značaj ne samo za socialistične države, ampak zlasti za visoko razvite kapitalistične države, ki imajo podobno tehnokratsko — etatistično strukturo.

Zato bi želel poudariti samo pomen idejnega faktorja, a to pomeni, marksističnega delovanja v smislu moderne koncepcije človekove svobode, konkretno aplicirane v sodobnih družbenih situacijah v socializmu in v razvitem kapitalizmu.

Torej, zaradi zelo zapletenih pogojev je možno o tem veliko govoriti na področju kulture, toda jaz sem hotel poudariti nek drug moment, ki se mi zdi zelo pomemben. To je *problem socialistične revolucije v pogojih mirne koeksistence med državami*, tisto pri čemer zlasti insistirajo italijanski in mnogi zahodnoevropski komunisti. Tu je razlog, zakaj se zahodni komunisti ne morejo strinjati s politiko blokov, tudi z okupacijo Čehoslovaške ne. Ona pomeni, poleg vseh drugih stvari, negacijo možnosti revolucije v evropskih državah. Ker je treba ustvarjati revolucijo v mirnih pogojih, a ne v vojaških, torej ne z osvajanjem, invazijo ali okupacijo, je treba mobilizirati vse idejne faktorje, vse faktorje družbenega nezadovoljstva in protesta. To je strategija, ki je zelo široka. Sovjetski teoretiki, z njimi Ulbricht in drugi, ne priznavajo, da je leninistična strategija v evropskem delavskem gibanju zastarela. Gre za strategijo v socialno — ekonomsko zaostalih državah. Razvite države potrebujejo veliko bolj izdelano strategijo, bolj kompleksno strategijo, ki bo temeljila na novi situaciji. Leninova strategija je ustrezala svojemu času. Nova strategija zahteva, to hočem poudariti, veliko večjo vlogo idejnega faktorja, t. j. mobilizacijo vseh potencialnih revolucionarnih sil v družbi.

Mi mislimo, da prav težnja po antietatističnem ali antitehnokratskem socializmu prispeva k novi strategiji, novemu gibanju. Toda enaki procesi, ki veljajo za delavsko gibanje v zahodnih državah, veljajo tudi za socialistične države. Zato sem nasprotnik vsakršnega socialističnega partikularizma, ker je tudi to nekakšna mistifikacija. Problemi so isti, partikularizem obstaja samo kot specifičnost pri reševanju problemov, vendar so problemi skupni, splošni, a Ulbrichtovo stališče, da je socialistični blok nekaj čisto drugega, je nevzdržen. Gomulka je rekel italijanskim in francoskim komunistom: »Ne prihajajte k nam z vašimi problemi. Mi imamo ene, vi imate druge!« To je mistifikacija, to ni resnica. Problemi so skupni za socialistične države in za delavsko gibanje na zahodu — seveda govorim zdaj o evropski situaciji; drugače je v Afriki, Aziji, Južni Ameriki. Evropska situacija ima skupne probleme na Vzhodu in Zahodu in se skušajo manifestirati v takšnih stališčih.

Po vsem lahko zaključim, da so sedanji marksisti, filozofi in sociologi posebno odgovorni, da bodo problemi teoretično obdelani. Zato se strinjam s predlogom Kalivoda, da bi bil zaželen nek časopis ali revija s to tematiko.

Govoril sem s stališča sociologa in ne s stališča filozofa, a sociologija verjetno čuti potrebo po nekaterih distinkcijah, ki filozofom niso potrebne. Takoj bi povedal, da sem, ko sem govoril o kulturi, rekel, da imam v mislih terciarne dejavnosti, a v teh filozofi številčno najmanj sodelujejo. Sodelujejo različni ljudje, ki konsumirajo kulturne dobrine in vsi ti ljudje imajo do teh kulturnih dobrin nek odnos. Večina v pretežni meri sploh ni marksistično motivirana, ampak z različnimi ideologijami. Tu morajo marksisti razviti idejno kritiko. Hotel sem povedati, da vsebuje to področje toliko elementov, ugodnih za upor, da bi moralo postati to področje v revoluciji, takorekoč, glavni zaveznik proletariata, kot so bili kmetje v Leninovi strategiji. Tudi tu govorim kot sociolog na podlagi konkretne analize tistega, kar se je zgodilo v zvezi s tem od Lenina do danes.

Druga stvar. Ko sem govoril o tendencah v delavskem gibanju, ki gredo po eni strani v smeri tehnokratsko-etatiističnega socializma, po drugi strani pa v smeri samoupravnega socializma, sem prav tako govoril kot sociolog in imel pri tem v mislih delavsko gibanje. Točno sem dejal, da so to *tendence* v delavskem gibanju, nisem pa govoril o marksistični interpretaciji, kaj je eno in kaj drugo, ker je to zelo velik kompleks problemov. To potemtakem pomeni, da se v delavskem gibanju naznanjajo takšne tendence in da jih moramo videti. Ne samo to. Na primer, najradikalnejši predstavniki samoupravnega socializma v naši državi zastopajo nekatere tipično tehnokratske koncepcije. Ne bom jim imenoval. Poznam jih in jih lahko analiziram in citiram. Potemtakem, nekateri politiki lahko istočasno zastopajo dve diametralno nasprotni tendenci v načinu mišljenja. To je zato, ker so reči veliko bolj komplicirane, kot si lahko mislimo in ker ne moremo vse zreducirati na besede, kot so socializem, stalinizem, identično bistvo itd. Zelo veliko je pojavov, ki bodo, po mojem mnenju, še dolgo trajali v delavskem gibanju, zato sem dejal, da bomo stalinizem morda že pozabili, ko bodo te tendence, verjetno, še obstajale.

V vsakem primeru sem govoril o kompleksnosti teh pojavov zato, ker sem hotel poudariti kompleksnost, ne bistvo, čistost marksistične interpretacije in kritike. To sem hotel iz dveh razlogov. V prvi vrsti zato, ker je naša evropska resničnost zares zelo komplicirana; drugič zato, ker moramo na osnovi te, zelo komplicirane situacije, izdelati dosti kompleksnejšo strategijo, kot je bila Leninova. Na tem insistiram.

In zakaj je, po mojem mnenju, težko priti do takšne kompleksne strategije? Delavskemu gibanju se, po mojem mnenju, še ni posrečilo ustvariti koherentne teorije, ki bo mobilizirala vse sile. Obstaja velika zmeda in veliko nerazčiščenih pojavov v delavskem gibanju. To je zdaj v zvezi s čehoslovaškimi dogodki postalo pomembno. Nekateri pojavi, nekatere koncepcije in nekatere institucije so dozorele do takšne mere, da stalinizma ljudje več ne akceptirajo. Če bi prišlo do okupacije Čehoslovaške pred desetimi leti, to ne bi izzvalo v delavskem gibanju tako odločnega zavračanja kot danes. To pomeni, da so mnoge stvari dozorele. Toda, kako so dozorele in kaj vse se je tu dogajalo, menim, da še ni vse koherentno povedano do konca. Strinjam se s Kalivodo, da nam je potreben (on ima gotovo v mislih v prvi vrsti časopis) velik teoretski napor, da se, na podlagi že na novo dozorele dejanske zavesti v delavskem gibanju, ustvari koherentna vizija o tem, kaj bi, pravzaprav, moral biti socializem. Tudi tu se popolnoma strinjam z najbolj radi-

* Končna replika. Zato je še enkrat navedeno ime istega avtorja.

kalnimi kritikami, kakršne zastopa tudi Kangrga, ker je jasno, da bi moralo biti to razčiščevanje čim bolj radikalno. Toda le-to, ker govorim kot sociolog, bo moralo maksimalno upoštevati konkretne situacije.

Robert Kalivoda*:

Zaradi časovne omejitve, ki jo imamo, se bom potrudil govoriti v obliki tez. Ker ne morem govoriti bolj koncizno, kot je možno, mi oprostite, če bom nekoliko daljši.

Mislim, a upam, da so enakega mnenja vsi moji čehoslovaški kolegi, da nas je diskusija, ki smo jo tukaj imeli, zelo obogatila. Osebnost smo se prepričali, kako poglobljeno obravnavajo problematiko avtentičnega marksizma jugoslovanski tovariši, a mislim, da so se lahko tudi oni prepričali, koliko si, po svojih močeh, mi prizadevamo. Mislim, da se v bistvu ujemamo in da so vsa nasprotja ali razlike, ki se kažejo, samo nasprotja, ki jih je nekoč Mao Ce Tung poimenoval »protislovnosti znotraj naroda«. Preprosto povedano — vsi imamo podobno usodo.

Zdi se, da so se tukaj izkristalizirali trije osnovni problemi. Skušal bom, zelo na kratko, spregovoriti nekoliko o njih.

Prvi problem je razlaganje zgodovinske dialektike marksizma. Mnenja sem, da sta marksizem in stalinizem dve popolnoma različni stvari in da o stalinizmu ni možno govoriti kot o nekakšni deformaciji marksizma, ki vsebuje marksistične elemente. Hkrati mislim, da marksizma in socializma ni možno enačiti. Zato se pridružujem tovarišu Koraču, ki je opozoril, da se razvija marksizem kot sestavni del socialističnega gibanja in da so pred Marxom in marksizmom obstajale predmarksistične oblike socializma, ki jih navadno poimenujemo »utopični socializmi«. Pri vsem tem nam samim ni jasno, v kolikšni meri so nekateri utopični elementi še danes prisotni v samem marksizmu.

To bi želel ilustrirati z enim problemom. Namreč, socializem pred Marxom ne obstaja samo teoretično, ampak tudi dejansko. Vse bolj je očitno, da je praktično socialistično gibanje eno osnovnih gibal buržoazne revolucije in da v procesu te revolucije igra nenavadno pomembno vlogo. Tudi marksizem igra v revoluciji 1848. leta vlogo predmarksističnega socializma s tem, kar so tudi skupne osnovne iluzije celotnega predmarksističnega socializma, namreč, da se ta revolucija lahko spremeni v socialistično. To je osnovna iluzija celotnega predmarksističnega socializma, ki ima pomembno vlogo v buržoaznih revolucijah. V tem stadiju je bil do 1948. leta tudi marksizem in je v tem smislu prav tako utopični socializem.

Kar zadeva osrednji problem etatizma in antietatizma, bi želel opozoriti na tisto, kar je tako značilno za ves razvoj nemškega socialističnega gibanja. Namreč, da je nemški socializem etatističen, da igra v njem pojem »Volksstaat« osrednjo vlogo in da Marx in Engels, pod vplivom anarhistične kritike sedemdesetih let in njenih zametkov, predstavljata izjemo v razvoju nemškega socializma. S tem ne bi želel reči, da sta bila pred tem tudi sama etatista, ampak da je anarhistična kritika, naperjena proti nemški socialni demokraciji, neposredno omogočila razviti Marxu in Engelsu svojo antietatistično koncepcijo veliko globje kot prej.

Značilno je, da prav to bit marksizma dalje razvija Lenin ravno v polemiki z nemškimi socialisti.

* Sklepna beseda.

Drugo, na kar bi rad opozoril je naslednje: Mislim, da Oktobrske revolucije in stalinizma ni možno ozko povezovati; Oktobrsko revolucijo je oblikoval predvsem Lenin, a protislovja med Leninom in stalinizmom niso protislovja »znotraj naroda«.

Končno bi rad, v zvezi z omenjenim, opozoril tudi na notranjo dialektiko stalinizma samega, namreč, da se prav v samem notranjem razvoju stalinizma porajajo antistalinistične sile. Če se v socialističnih državah pojavljajo antistalinistične tendence in antistalinistična gibanja, potem nastajajo prav zaradi omenjene dialektike stalinizma. Mislim, da je tako z Jugoslavijo, kjer se je antistalinistična tendenca, v primerjavi z drugimi socialističnimi državami, najizraziteje razvila in prišla do izraza. Tudi tu je šlo za dialektiko in samonegacijo stalinizma — tako v zunanem, zunanjepolitičnem, kakor tudi v v notranjem, torej notranje-jugoslovanskem aspektu. Toliko torej na kratko o prvem problemu.

Drugi problem, po mojem mnenju, je v tem, da je treba pojasniti osnovne probleme marksizma samega. Znova jih je treba kritično pregledati. Marx je na primer v svojem zgodnjem obdobju, nedvomno pod vplivom Heglovega pojmovanja meščanske družbe, vzporejal politično, socialno in socialistično revolucijo ter primerjal drugo drugo. Mislim, da tudi če Marx ne bi šel dalje — kar je storil — tega preprosto ne bi bilo možno akceptirati, ker zgodovina potrjuje, da buržoazna revolucija ni samo politična, ampak tudi socialna in da isto velja za socialistično revolucijo. Mislim, da je treba res kritično obravnavati Marxa, da je treba vnovič poskušati kritično pregledati osnovne pojme marksistične antropologije, ker je to pogoj za uresničitev marksističnega, političnega in socialnega programa. Gre za pojme kot so: pojem družbeno-človeškega bistva, človekove odtujenosti, človekove prirojenosti, pojem svobode, problem zakonitosti in svobode. Imam vtis, da imajo nekateri od naštetih pojmov še vedno utopične nianse. V svoji zadnji knjigi sem skušal dokazati ali pripomniti, da sta človekovo bistvo in odtujenost romantično-utopična. Mislim, da je te pojme nujno pojasnjevati kot filozofske pogoje pri oblikovanju realnega marksističnega družbeno-političnega programa.

S tem bi prešel na tretji kompleks vprašanj, in to je ustvarjanje realnih perspektiv. Mislim, da je poleg razlage osnovnih antropoloških pojmov pomembna tudi razčlenitev naslednjih ključnih problemov:

Mislim, da pripada Jugoslaviji zgodovinska zasluga, ker je za celotno mednarodno delavsko gibanje samoupravljanje postavila kot osnovni problem. Tu je najbolj pereč problem razvoj socialistične demokracije kot poti k samoupravljanju. Za avtentični marksizem je socialistična demokracija samo določen prehodni štadij na poti k samoupravljanju, v onem smislu, ki ga je Engels poimenoval »Gemeinwesen«. Mislim, da je tako treba gledati na socialistično demokracijo.

Pri nas smo, kar je omenil že kolega Strinka, zelo veliko premišljevali o pluralizmu kot osnovni obliki socialistične demokracije. Menim pa, da naše diskusije o tako imenovanem pluralizmu niso bile na visoki ravni, da v njih ni bilo preciznih idej in da so v njih dejansko prihajale do izraza nekakšne iluzije o buržoazno-parlamentarni predstavniški demokraciji tudi med intelektualci-komunisti. Menim, da je omenjena problematika pomembna in da je tovariš Strinka pravilno karakteriziral pluralizem kot svobodno igro sil. Mislim, seveda, da bi morali biti pri razvijanju in realizaciji svobodne igre sil osnova samoupravni organi, ki se pravkar rojevajo, ne pa tradicionalne oblike parlamentarne demokracije, čeprav, naravno, tudi te oblike na socialistični poti k samoupravljanju ne izgubljajo svoje pomembnosti.

Nadalje, mislim na problem modela kulture in kulturnega oblikovanja socialistične družbe. Tu je, med ostalim, treba pojasniti problem, ki ga je poudaril tovariš Supek in katerega je formuliral kot problem preraščanja buržoaznega hedonizma. Buržoazni hedonizem je, po mojem mnenju, možno prevladati samo, če princip ugodja priznamo kot resnično univerzalen princip. O tem govori Marx v svojih »rokopisih«, a nanj se objektivno naveže Freud. V tem je nekakšna sistematična vez med Marxom in Freudom, kar sem že skušal nakazati v svoji zadnji knjigi. Tega principa ni možno eliminirati. Nasprotno. Realno moramo preudariti, kako bi ustvarili realni model socialističnega hedonizma. Zelo cenim Herberta Marcusea, vendar mislim, da je njegova kritika buržoaznega hedonizma, kritika t. im. konzumne družbe, dokaj utopična.

Ob koncu, mislim, da v problematiko nastajanja realnega marksističnega programa v socialističnem gibanju sodi tudi razmišljanje o oblikah njegove realizacije. Zavedati se moramo, da ne smemo ostati samo pri »čistem mišljenju« in filozofskih analizah. Moramo iskati in poskušati ustvariti realne moči — nosilce realnega družbenega gibanja — sicer bomo ostali na ravni akademskega filozofiranja. Zato je nujno organsko sodelovanje med filozofi, sociologi, politologi in ekonomisti. V prihodnje ne smemo več ostati samo pri kritiziranju politikov, ker se ne ravna po našem pojmovanju socializma. Poiskati moramo realen stik z realnimi silami socialističnega gibanja in njegovimi predstavniki, skupaj moramo poskusiti formirati politiko in politike in si prizadevati, da bo realizirano to, kar štejejo za marksistični socializem.

Češka in slovaška družba sta v zadnjih desetletjih preživelj nekaj globokih nacionalnih in socialnih pretresov, katerih posledica je bila običajna začasna izguba zgodovinske kontinuitete, predvsem na področju oblik nacionalnega življenja in v načinih njihovega izražanja. Stabilizacijski dejavnik, ki je v takšni situaciji pomagal obnoviti prekinjeno kontinuiteto, so bile duhovne vrednote, ki si jih je narod ustvaril že pred dawnimi časi v plodnem stiku z evropsko tradicijo. Med temi duhovnimi vrednotami je imela filozofija v novoveški zgodovini češkega in slovaškega naroda vedno pomembno mesto. Značilna poteza češke in slovaške filozofije je bilo in še ostaja dejstvo, da se povečini ni omejevala na akademska tla ali zapirala v hermetične sisteme, ampak se je aktivno udeleževala vseh družbenih spopadov in kulturnih gibanj. To se je dogajalo pogosto tako intenzivno, da se je morala začasno odpovedati svoji specifičnosti in se izražati v kategorijah politike, kulture in umetnosti.

Ce hočemo razumeti današnjo situacijo češkoslovaške filozofije, se moramo na kratko ustaviti pri predvojnem obdobju. Med tedanjim in današnjim časom sta dve globoki zarezi, in to od leta 1939 do 1945 ter leto 1948. Med njimi poteka veliko bistvenejša zveza, kot bi se zdelo na prvi pogled.

Če govorimo o predvojnem obdobju, potem upoštevamo predvsem trideseta leta, ko se je v relativno stabiliziranih demokratičnih razmerah lahko filozofska misel svobodno razvijala. Izmed filozofskih tokov, ki so v tej dobi bili bolj izraziti, ne da bi pri tem mogli izčrpati vso problematiko češkoslovaške filozofije, bi hoteli opozoriti predvsem na tradicionalni pozitivistični tok, na humanistično smer, ki navezuje na Masarykovo filozofijo, na strukturalizem, fenomenologijo in marksizem.

Positivistični tok nismo postavili na prvo mesto zgolj zato, ker je bil filozofsko najpomembnejši, ampak bolj zato, ker je bil zelo razširjen. Vseboval je najrazličnejše svetovnonazorske tendence, ki so jih pogosto, čeprav neupravičeno, združevali pod pojem »češka treznost«, kar dejansko pomeni smisel za umirjeni reformizem na eklektični osnovi. Eklektična so bila tudi metodološka izhodišča te smeri, ki je izhajala iz klasičnih Millovih načel pozitivne metode in jih je po potrebi dopolnjevala z metodičnimi principi, prevzetimi iz posebnih, predvsem naravoslovnih ved ter je s tem nezadostno pozitivistično metodo modernizirala. Naj navedemo na primer poskus pomembnega predstavnika češkega pozitivizma Josefa Tvrdega (1872—1942), ki je hotel dopolniti kvantitativno pojmovanje evolucijskega razvoja z mišljenjem emergentizma¹. Tradicionalna pozitivistična orientacija je značilna tudi za druge predstavnike češkega in slovaškega pozitivizma, kot so bili Josef Král (1882), František Fajfr (1892) in Anton Štefánek (1877—1946). Interes za metafizične in ontološke probleme, ki ga je vzdrževal pogosto tudi vpliv Masarykove filozofije, je povzročil, da se pozitivizem na Češkoslovaškem z izjemo Igorja Hrušovskega (1907)² in Albíne Dratvove (1892)³ v tem času ni izenačil s problematiko neopozitivizma. Akcijski radij tega toka se je začel na koncu tridesetih let že bistveno zmanjševati.

Druge smeri so reagirale na krizo moderne znanosti in moderne zavesti, ki je bila predvsem kriza tradicionalnega pozitivizma, s stališča, ki je bilo bolj ali manj

¹ J. Tvrđý: *Nová filosofie*, Praha 1932.

² I. Hrušovský: *Teória vedy*, Bratislava 1941.

³ A. Dratvová: *Filosofie a přírodovědecké poznání*, Praha 1939.

jasno antipozitivistično. Tomáš G. Masaryk (1850—1937) je sam izšel iz pozitivizma, vendar je sprejemal samo njegovo znanstveno kritično plat kot sredstvo za raziskovanje splošne krize vrednot. To krizo je hotel prevladati s harmoničnim pojmovanjem človeka kot enote razuma, volje in čustev. Pri tem se je upiral na krščanske vrednote, posebno tiste iz protestantske tradicije, in na demokratično misel, ki je ni razumel samo kot politično institucijo, ampak kot humanistični svetovni nazor. S svojimi nazori in predvsem s svojo osebnostjo je vplival na skoraj vse smeri češkoslovaške filozofije ter postal največja avtoriteta prve polovice tega stoletja.

Izmed mislecev, ki so se neposredno navezovali na Masaryka, je treba navesti Emanuela Rádl (1873—1942), ki je poudarjal za posledico kritike pozitivističnega scientizma predvsem teološke momente Masarykove filozofije. Ta je dosegla višek v priznavanju absolutnega nramnega reda nad svetom⁴. Omenjamo tudi J. L. Hromádka (1889), ki je kot protestantski teolog samostojno sledil poti, najbližji t. i. dialektični teologiji. Ta poudarja krščansko aktivnost in stoji nasproti ali kritizira pojmovanje človeka, odtujenega v moderni industrijski družbi⁵. Pomemben je tudi J. B. Kozák (1888), ki je prav tako reševal problem objektivnih nramnih vrednot in odnosa med znanostjo in vero, seveda z vidika racionalističnega kriticisma. Nekaj časa je bil tudi pod vplivom fenomenologije⁶. Kočno naj navedemo še slovaškega misleca Sv. Štúra (1901), ki sprejema stališče Masarykovega kritičnega realizma in po njem negativno ocenjuje sodobni iracionalizem, intuitivizem in eksistencializem⁷.

Pomembno mesto zavzema v češkoslovaškem mišljenju tega obdobja tudi strukturalizem. Izhajajoč iz nekaterih metodoloških načel »likovne« psihologije, ki so skušala premagati koncepcijo kvantitativnega evolucionizma in mehanične kavzalnosti, formulira češki strukturalizem že 1930. leta v delu J. L. Fischerja (1894) celovito metodološko stališče. Razširilo se je tudi na ontološko in družbeno raven, kjer se je strukturalizem uveljavil kot zahteva po socialistični ureditvi ekonomskih odnosov, ki jih določajo človeški dejavniki, in kot zahteva po strukturalni demokraciji, ki s plansko organizacijo sprošča vse socialne sile v prid posameznika in celote. Razčlovečeni mehanski odnosi kapitalističnega reda se po tem stališču spreminjajo v počlovečeno strukturalno stvarnost⁸. Strukturalizem postane tako ideologija intelektualne levece. V prvi polovici tridesetih let je J. L. Fischer podrobno obdelal s strukturalistično metodo področje poetike⁹ in sociologije¹⁰. Hkrati s njim je uveljavljal podobna načela tudi A. I. Bláha (1879 do 1960) in E. Chalupný (1879—1958). Na temeljih strukturalizma dela v tem času tudi praški lingvistični krožek. Njegovi glavni predstavniki so bili J. Mukařovský (1891), R. Jakobson (1896), V. Mathesius (1882—1945), B. Havránek (1893), ki so v svojih delih dali strukturalistični metodi podobo, ki ima očitno filozofski domet. Posebno pomembno vlogo ima tukaj estetska koncepcija Mukařovskega, ki je prispevala k pojasnitvi specifičnega bistva estetskega na osnovi pojmov estetske funkcije, vrednote, norme in znaka ter z uporabo dialektične metode pojasnila dinamične vezi estetskih struktur s socialno stvarnostjo¹¹.

Institucionalna osnova fenomenološkega toka je bil krožek Cercle Philosophique de Prage, ki je bil ustanovljen leta 1934. Zdrževal je v Pragi živeče češke in

⁴ E. Rádl: *Utěcha z filosofie*, Praha 1946.

⁵ J. L. Hromádka: *Křestanství v myšlení a živote*, Praha 1931.

⁶ J. B. Kozák: *Věda a duch*, Praha 1938.

⁷ Sv. Štúr: *Problém transcendentna v súčasnej filozofii*, Bratislava 1938.

⁸ J. L. Fischer: *O dvojím řadu*, Česká msl 26, 347—353 (1930).

⁹ J. L. Fischer: *Základy poznání*, Praha 1931.

¹⁰ J. L. Fischer: *Křise demokracie I.—II*, Brno 1933.

¹¹ J. Mukařovský: *Estetická funkce, norma a hódnota jako sociální fakty*, Praha 1936.

nemške filozofe. Med člani, ki so ga ustanovili, sta bila npr. nemški estetik E. Utiz (1873—1956) ter tedanji docent praške nemške univerze L. Landgrebe. V praškem krožku je bil gost tudi sam E. Husserl, ki je imel tu ciklus predavanj, na katerih temelji njegova zadnja knjiga *Krisis der europäischen Wissenschaften u. die transzendentale Phänomenologie*. Fenomenologija ni ustvarila nasproti objektivističnemu naturalizmu, povezanem s pozitivističnim scientizmom, samo nove koncepcije znanstvenosti in védenja, ampak tudi odkrila ter izdelala nov dostop spoznavajočega subjekta do samega sebe in do neposrednega sveta, ki ga obkroža, torej do elementarne sfere človeške prakse. S tem je obogatila filozofsko antropologijo za nov aspekt. To je prav problematika, ki ji je posvetil bistveni del svojega življenjskega dela glavni predstavnik fenomenologije na Češkem, Husserlov učenec J. Patočka (1907). Njegovo predvojno delo je osredtočeno okrog vprašanja prvotnega vnaprej danega naravnega sveta (Lebenswelt) in njegove strukture ter raziskuje aktivnost človeka v tem svetu. V organski zvezi s problematiko, ki jo je tedaj postavila češka filozofija tudi drugih smeri je v živem dialogu z evropsko filozofijo ustvaril Patočka delo¹², ki je dolgo časa ostalo v fenomenološki literaturi brez nadaljevalcev. K fenomenologiji se je v tej dobi prišteval tudi L. Rieger (1890 do 1958). Njegovo fenomenološko obdobje je nedvomno vplivalo na to, da je lahko kasneje, ko je postal marksist, uveljavljajal ustvarjalna nedogmatična stališča.

Marksistična filozofija s teorijo, ki se je razvijala na Čehoslovaškem v ožji ali bolj svobodni zvezi z zelo močnim komunističnim gibanjem, se je lahko v 30 letih prav tako izkazala s samostojnim doprinosom. K marksizmu in komunizmu se je prišteval velik del češke in slovaške ustvarjalne, posebno umetniške inteligence. Iz problematike umetnosti izhajajo tudi najpomembnejše filozofske konsekvence. Specifičnost čeških in deloma tudi slovaških razmer je dejstvo, da moderna avantgardna umetnost, ki je bila realizirana v poetizmu in surrealizmu, ni samo negativna reakcija na krizo meščanske družbe. Zastavila si je cilj še v pogojih te družbe kot pripravo za prihodnjo socialistično epoko realizacije z umetniškimi sredstvi, z umetniško aktivnostjo (in hkrati z državljansko aktivnostjo v delavskem gibanju) Marxovo idejo svobode človeka kot uveljavitev vseh njegovih ustvarjalnih moči. Posebno zaslugo pri izdelavi te koncepcije ima teoretik češke avantgarde Karel Teige (1900—1951), ki je dokazal, da avantgardno gibanje ne prehaja na pozicije socialističnega razrednega boja kot njegova služabniška sestavina, ampak iz notranjih potreb svoje tvorbe, zaradi svojega razvoja in iz nujnosti ustvariti vsečloveški ideal svobodnega človeka. Te sklepe je izpeljal Teige iz marksistične analize sodobne civilizacije in kulture¹³. Podobne misli na Slovaškem so zagovarjali teoretiki slovaškega avantgardnega gibanja V. Clementis (1902—1952) ter L. Novomesky (1904)¹⁴. Marksistično sociologijo literature in umetnosti sta v tem času gojila B. Václavek (1897—1943) in L. Svoboda (1903). Slednji se je žanimal predvsem za splošno sociologijo in zgodovino marksizma, posebno sovjetskega¹⁵. S problematiko materialističnega pojmovanja zgodovine predvsem glede na češko zgodovino in zgodovino revolucionarnih gibanj sta se ukvarjala K. Konrad (1908—1914)¹⁶ in Z. Kalandra (1902—1950)¹⁷. Ta je med drugim, kot eden izmed prvih čeških

¹² J. Patočka: *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1936.

¹³ K. Teige: *Intelektuálové a revoluce*, Tvorba 8, 538n. (1933).

K. Teige: *Jarmark umení*, Praha 1936.

K. Teige: *Surrealismus proti proudu*, Praha 1938.

¹⁴ V. Clementis: *Vzduch našich čias, I.—II.*, Bratislava 1967.

L. Novomeský: *Casová nečasovost*, Praha 1967.

¹⁵ L. Svoboda: *Filosofie v SSRR*, Olomouc 1936.

¹⁶ K. Konrad: *Španělske revoluce*, Praha 1937.

K. Konrad: *Dějiny husitské revoluce*, Praha 1965.

¹⁷ Z. Kalandra: *Mácha a Palacký*, in: *Ani Labut, Ani Luna*, 44—62, Praha 1936.

marksistov, opozoril na pomen freudizma pri raziskovanju vloge psihičnega dejavnika v zgodovini in strukturi osebnosti. Slovaška marksista L. Szánto (1894) in E. Urx (1903—1942) sta v številnih polemikah branila nasproti mehanističnim interpretacijam materialistično metodo kot univerzalno metodo znanosti in prakse¹⁸. Pri tem se nista ubranila mehanističnih aplikacij dialektike, ker nista dovolj upoštevala njeno konkretno strukturalno bistvo. J. Kabeš (1896—1946) je že sredi dvajsetih let prvi odkril za češko filozofijo mladega Marxa¹⁹ in vedno poudarjal filozofski značaj marksizma ter iskal v njem in kasneje vzporedno pri velikih čeških mislecih (L. Klími, Fr. Bílki, O. Březini) odgovor na osnovno vprašanje po smislu človekove eksistence. Filozofsko mišljenje, povezano s komunističnim gibanjem je začelo v tridesetih letih podlegati vplivu stalinizacije. Vedno bolj je postajalo sektaško in dogmatično, zato so se nekateri marksistični mislecu, posebno na Zahodu odvrnili od njega. Na Češkoslovaškem je zaradi specifičnih političnih pogojev in nacionalne kulturne tradicije ohranil pri svojih najboljših predstavnikih sposobnost integrirati pobude, ki izhajajo iz drugih miselnih področij ter voditi z njimi odkrit dialog. S tem pa je ustvaril lastno tradicijo, ki je kasneje našla možnost za plodno navezovanje.

* * *

Vojna leta 1939—1945 so prekinila razvojno kontinuiteto češke filozofije v trenutku, ko je bila sposobna producirati fundamentalna dela in zrele misli. Bila je ohromljena dejavnost kulturnih institucij in filozofskih društev, visoke šole so bile nasilno zaprte, na tisk je pritisnila okupacijska cenzura. Nekaj pomembnih mislecev, posebno iz vrst marksistov je končalo na morišču, drugi so dolga leta prebili v koncentracijskih taboriščih ali pa so morali emigrirati. Na Slovaškem, ki sicer ni bila tako trajno izpostavljena takšnemu brutalnemu pritisku, je bilo svobodno gibanje filozofske misli oblastniško podrejeno pod nadzorom klerofašistične ideologije. Vse te okoliščine so povzročile, da je lahko v maju 1945. nastala nova socialno politična situacija, da po vojni češkoslovaška filozofija v bistvu ni mogla obnoviti tega, kar je zapustila marca 1939. leta. Ko so bili obnovljeni elementarni fizični pogoji miselnega dela, se je morala filozofija predvsem duhovno prilagoditi novi stvarnosti. In prav v tej sferi je bilo mogoče najti globlje zveze s predvojnimi napori, kajti vse smeri, o katerih smo doslej govorili, so nekako anticipirale družbeno stvarnost, ki je nastala po letu 1945. Novo v tej situaciji je bilo to, da se je v letih 1948—1954 bistveno povečala vloga marksistične filozofije kot najbolj avtentični izraz nove stvarnosti. Zato je bila konfrontacija z marksizmom prva naloga vseh čeških in slovaških mislecev, ki so hoteli nadaljevati razvoj miselnih struktur, katerih pristaši so bili že pred vojno. Ta konfrontacija je postavila nalogo, ki traja še do današnjih dni. Čeprav je pogoje zanjo pripravila iz oblastniških pozicij marksistična filozofija, posebno takoj po 1948. letu, ti niso bili prav ugodni in so čez nekaj časa konfrontacijo neposredno onemogočali. Vendar pa vloga filozofije kot samozavedanja družbene stvarnosti ni njena edina vloga in nekatere smeri si je niti zavestno ne postavljajo. Zaradi tega češkoslovaška nemarksistična filozofija prvih povojnih let glede okoliščin tudi še kasneje sledi vrsti drugih nalog, navezuje stike z razvojem problematike vseh smeri na svetu, obdeluje delne in specialne probleme ipd. Kratek pregled te dejavnosti je predmet nadaljevanja pričujoče razprave.

Med filozofi, ki so bili pristaši pozitivizma, vztraja na starem stališču predvsem J. Král. Do marksizma je zelo kritičen in usmerja svojo pozornost na Masarykovo

¹⁸ L. Szánto: *Vybrané state*, Bratislava 1958.

E. Urx: *Za pravdu za mír*, Praha 1954.

¹⁹ J. Kabeš: *Filosofický vývoj mladého Karla Marxe*, *Komunistická revue* 2, 252n., (1925).

J. Kabeš: *Bílek myslitel*, Praha 1942.

J. Kabeš: *Ladislava Klímy filosofie češství*, Praha 1945.

filozofijo, ki jo interpretira v pozitivističnem duhu²⁰. Prav tako se ne spremeni metodološko stališče A. Štefáneka, ki izda po vojni svoje glavno delo, enciklopedično zbrano slovaško stvarnost, ki vsebuje hkrati tudi filozofijo slovaške zgodovine²¹. Klasična pozitivistična metoda postane v češkoslovaški povojni filozofiji redkost in ostaja v nekritični in vulgarnizirani podobi samo v posebnih vedah. Najpomembnejši zastopnik neopozitivizma, slovaški filozof I. Hrušovský prehaja v zadnjih vojnih letih postopoma k marksizmu. Celotna njegova nadaljnja dejavnost, v kateri ni opustil svojega zanimanja za neopozitivistično problematiko, predvsem za filozofijo znanosti, noetiko in vzporedno s tem tudi za vprašanja strukturalizma, se razvija v tej smeri²². Filozofska in znanstveno organizacijska aktivnost Hrušovskega je zelo vplivala na razvoj slovaške povojne filozofije.

V miselnem krogu, ki navezuje na Masarykovo filozofijo, pride po 1945. letu do bistvene polarizacije. Na eni strani je skupina, ki je sestavljena pretežno iz publicistov in popularizatorjev, ki niso sledili črti Masarykovega dela ter so pragmatično izkoriščali njegove misli, posebno njegovo kritiko marksizma in komunizma v vsakdanjem političnem boju. Nasproti njim stoje misleci, za katere je Masaryk izhodišče h globoki konfrontaciji z novo družbeno in filozofsko stvarnostjo. K tem mislecem sodi predvsem J. L. Hromádka, ki navezuje predvsem na svojo prejšnjo kritiko modernega krščanstva in na svoj pozitivni ideal kristjana kot aktivnega, dejavnega in veselega človeka ter išče zanj mesto v svetu socializma. Priznava upravičenost marksistične kritike krščanstva s tem, da relativizira njene rezultate in sam izvaja kritiko teologije s stališča svojega ideala krščanskega človeka: bog ni nad ljudmi ali proti njim, ampak eksistira za ljudi, za kristjane in ateiste. Po njegovem ima vera prostor tudi v socialističnem redu, ki po svojih ciljih ne nasprotuje krščanstvu. V ta prostor postavlja vero za korektiv enostranskemu modernemu scientizmu in tehnicizmu²³. Konceptiji Hromádke je zelo blizu pri iskanju duhovnega smisla češkega narodnega preporoda J. M. Lochman (1922)²⁴. Tu masarikovska linija, ki je združena z Rádlom, najde po vojni svoje nadaljevalce med češkimi evangelisti. O tem priča miselno pronicljivo delo J. B. Součka (1902)²⁵. J. B. Kozák se je v neposredno povojnem obdobju posvetil naporu, da bi ločil Masarykovo filozofijo od konservativnih interpretacij²⁷ in je kasneje ustvaril lastni ontološki sistem, imenovan kontekstualizem. Na Slovaškem je Sv. Štúr izvajal s pozicij humanizma analizo in kritiko duhovne krize nemške filozofije, posebno voluntarizma in natu-

²⁰ J. Král: Positivism, dialektický materialism a filosofie, Česká mysl 40, 210—232 (1946—1948).

J. Král: Masaryk, filosof humanity a demokracie, Praha 1947.

J. Král: Masaryk: Základové konkrétné logiky, Uvod, v tisku.

²¹ A. Štefánek: Základy sociografie slovenska, Bratislava 1945.

²² I. Hrušovský: Niektoré otázky gnozeologie, Bratislava 1953.

I. Hrušovský: Filosofía a veda, Bratislava 1955.

I. Hrušovský: Strukturación und Apperzeption des Konkreten, Bratislava 1966.

²³ J. L. Hromádka: Komunismus a křestanství, Praha 1946.

J. L. Hromádka: Od reformace k zítřku, Praha 1956.

J. L. Hromádka: Evangelium für Atheisten, Berlin 1958.

J. L. Hromádka: Sprung über die Mauer, Berlin 1961.

²⁴ J. M. Lochman: Náboženské myšlení českého obrození, Praha 1952.

J. M. Lochman: Duchovní odkaz obrození, Praha 1964.

²⁵ J. B. Souček: Víra a svět, Praha 1951.

J. B. Souček: Utrpení Páně podle Evangelii, Praha 1951.

²⁶ L. Hejdánek: Kozákovo pojetí pravdy, Křestanská revue — Teologická příloha 29, 45—53 (1958).

L. Hejdánek: Pravda a skutečnost, in O svrchovanost víry, 69—74, Praha 1959.

L. Hejdánek: Pravda a prax, Mladá tvorba 11, 12—15 (1966).

²⁷ J. B. Kozák: O lidu a lidech, Praha 1948.

ralizma, ki so po njegovem prepričanju pripravili idejni temelj za nastanek fašizma, in se v tej zvezi tudi pomeri s fašistično ideologijo domačega izvora²⁸.

Češki strukturalizem se v povojnem obdobju razvija neenakomerno. Estetski in literarno znanstveni strukturalizem doseže višek v letih 1945—1947 z deli J. Mukařovskega²⁹ in je vreden pozornosti predvsem zaradi svoje metode, do katere se je postopoma dokopal. Strukturalizem Mukařovskega je bil tesno povezan z moderno avantgardno umetnostjo in je v precejšnji meri tudi zrasel iz njegove problematike, čeprav je imel seveda druge teoretične izvore. Ugotovili smo že tudi, da se je češka umetniška avantgarda gibalala na skupnih tleh z marksistično orientiranim gibanjem. Iz tega skupnega izvora izhaja tudi vpliv marksizma na strukturalistično teorijo, ki se kaže predvsem v tem, da Mukařovský popolnoma opusti koncepcijo imanentnih struktur in vzporednih vrst. Nadomesti jih s konkretno dialektičnim raziskovanjem dinamičnih sprememb umetniških struktur in njihovih funkcij v osnovni povezavi s človeško stvarnostjo, ki določa in je za Mukařovskega vsebinsko pojmovanje znaka. Na tej osnovi temeljijo predpostavke strukturalizma tudi za dialektično pojmovanje odnosa med osebnostjo ustvarjalca do umetniškega dela kot njegove stvaritve. V tej metodološko teoretični ravni strukturalizem ni več ozko strokovna zadeva, ampak postane filozofski temelj splošne estetike, ki pogloblja splošno metodologijo in se dejansko transformira v marksistični strukturalizem. Historični paradoks, pa tudi idejna tragedija, je dejstvo, da so kmalu po 1948. letu ta strukturalizem z oblastniških pozicij likvidirali sektaši in dogmatiki, ki so se prištevali k marksistom. Odrekel se ga je tudi sam njegov tvorec. Deset let je trajalo, da je bilo v češki filozofiji spet mogoče znova začeti o njem znanstveno razmišljati. — Miselno delo glavnega predstavnika češkega filozofskega strukturalizma J. L. Fischerja je bilo sicer tudi za nekaj časa utišano, vendar njegova razvojna kontinuiteta ni bila prekinjena. Fischer se je v povojnem obdobju usmeril predvsem na ontološka vprašanja, ki so v zvezi z njegovo strukturalno metodo. Tudi zanj je karakteristično zблиžanje z materialistično dialektiko. Po analizi kategorij kvantitete in kvalitete ter njunih zvez z drugimi kategorijskimi odnosi je prišel do sklepa, da je red stvarnosti po svojem bistvu dialektičen prav zaradi svojega konkretno kvalitativnega značaja. Iz te analize izhaja dinamična podoba sveta, univerzalno notranje strukturirana bit, kjer kvaliteta posamičnih struktur ni žrtvovana njihovi kvantiteti in je vsaka realna struktura edinstvena. Smisel njene eksistence v nadrejeni celoti temelji prav v popolni uveljavitvi njene specifičnosti in deluje nadrejena celota ustrezno samo tedaj, če delujejo po svoji specifičnosti vsi njeni deli. Fischer se tako na drugi ravni vrača k svoji predvojni koncepciji, katere rezultat je bila kritika razčlovečenega mehanicističnega sveta, cilj pa humanistični socializem³⁰. Značilna poteza češkega strukturalizma, ki ga že v 40-letnem razvoju ločuje od vzporednih poskusov v drugih državah in od najnovejše modifikacije te smeri, je predvsem njegova konkretna dialektičnost, negativno stališče do formalizacije in kvantificiranja stvarnosti in razvit smisel za historičnost. S tem je povezana tudi njegova socialistična angažiranost, čeprav je izšel prvotno iz nemarksističnih pozicij.

Pot fenomenološkega raziskovanja je po letu 1945 še nadalje, prav do danes, povezana predvsem z imenom J. Patočke. V tem obdobju je mogoče pri njem ugotoviti dvojni interesni krog. Predvsem zasledimo historično filozofsko problematiko od antike pa do našega časa, kjer je kot poseben izsek študija o Komenskem³¹,

²⁸ Sv. Stúr: *Rozprava o živote*, Bratislava 1948.

Sv. Stúr: *Nemecká vóla k moci*, Bratislava 1967.

²⁹ J. Mukařovský: *Kapitoly z české poetiky*, I—II, Praha 1948.

J. Mukařovský: *Studie z estetiky*, Praha 1966.

³⁰ J. L. Fischer: *Filosofické studie*, Praha 1968.

³¹ J. Patočka: *Aristoteles, jeho předchudci a dědicové*, Praha 1964.

in sistematsko delo o fenomenologiji³². Med obema področjema je seveda no-tranja zveza, ki se kaže s tem, da gre v historični problematiki Patočku predvsem za oris zgodovine teoretiziranja kot prispevek k filozofski sistematiki. Skozi številne raziskovalne probleme se neprestano kaže njegova osrednja tema — naravni svet in njegov primat nad znanstvenim svetom, tj. svetom, ki ga je ustvarila pozitivistična znanost. V sferi naravnega sveta, ki je hkrati svet elementarne človeške prakse, vidi Patočka tudi svojo stično točko z marksistično filozofijo, posebno s poudarkom mladega Marxa na praktični človekovi aktivnosti. Od prejšnje obdelave tega problema se novi dostop Patočke loči s še globljim raziskovanjem predpostavke danosti naravnega sveta (posebno dosledno očiščenje kartezijskega ega od vseh metafizičnih residuumov), in z novimi opisi sveta (opisom protislovnih dvojic sveta in nebes, boja in ljubezni, in končno gibanja kot osnovnih dejavnikov naravnega sveta, se pravi človekovega sveta). Patočkovo stališče navezuje samostojno na misli kasnega Husserla z uporabo klasičnih fenomenoloških postopkov, ne da bi šel po poti, na katero se je s podobno problematiko podal Heidegger. — Obdobje vpliva eksistencializma, pa naj si bo nemškega ali francoskega, je bilo v letih 1945—1948 bolj receptivno. V filozofiji ni povzročilo nobenih pozornost vzbujajočih poskusov in se je zadovoljevalo samo s poročili³³. Češka filozofija je imela zelo originalnega predhodnika eksistencializma v L. Klimi (1898—1928), čigar dela so takrat izdajali, ki pa v kontekstu niso bila omenjena.

Treba je omeniti še nekatere filozofe, ki so sodili k najrazličnejšim smerem, pa so začeli po 1948. letu prehajati k marksizmu in v njegovih intencijah ustvarjali nova dela. Poleg že omenjenih L. Riegra in I. Hrušovskega sodi mednje predvsem J. Popelová (1904), avtorica dragocenih študij o Komenskem in historično filozofskih in aksioloških razprav³⁴. Njen prehod k marksizmu je mogoče datirati že prej. Velike zasluge si je pridobila tudi s svojim znanstveno organizacijskim delom. Iz tega kroga izhaja tudi O. Zich (1908). Njega je zanimala moderna logika, matematika in metodologija naravoslovnih znanosti³⁵. Od slovaških mislecev spadata sem še S. Felber (1905—1956), ki se je ukvarjal s filozofijo, metodologijo in zgodovino naravoslovnih ved³⁶, in A. Sirácky (1900), ki je pisal o vprašanih nra-
vnosti in problemov ideologije³⁷. V to skupino prištevamo filozofe in znanstvenike, ki so se združili v društvu *Znanstvena sinteza*, to so: M. Bakoš, I. Hrušovský, M. Považan, E. Paulini, A. Mráz ipd. Njihovo prvotno izhodišče je bil neopozitivizem ali strukturalizem. Z novo znanstveno in pedagoško aktivnostjo prihaja po svetovni vojni marksistični filozof L. Svoboda. Njegovo zanimanje je razdeljeno na sistematsko interpretacijo marksizma, na zgodovino češke filozofije in češko estetiko, posebno glede osebnosti velikega češkega misleca in kritika F. X. Šalde³⁸. S svo-

³² J. Patočka: *Prirodzený svet a fenomenológia*, in *Existencialismus a fenomenológia*, 27—71, Bratislava 1967.

J. Patočka: *Úvod do studia Husserlovy fenomenologie*, Praha 1966.

³³ V. Cerný: *První sešit o existencialismu*, Praha 1948.

³⁴ J. Popelová: *J. A. Komenského cesta k všenápravě*, Praha 1958.

J. Popelová: *Etika*, Praha 1962.

J. Popelová: *Rozpad klasické filosofie*, Praha 1968.

³⁵ O. Zich: *Úvod do filosofie matematiky*, Praha 1947.

O. Zich: *Sur l'interprétation cinématique des conditions logiques*, Acta Universitatis Carolinae, Praga 1962.

³⁶ S. Felber: *Vedomie a podvedomie*, Bratislava 1948.

S. Felber: *Ján Bayer: Slovenský baconista XVII., stor.*, Bratislava 1953.

S. Felber: *Filosofie matematiky*, Bratislava 1959.

³⁷ A. Sirácky: *Umierajúca civilizácia*, Bratislava 1946.

A. Sirácky: *Kultúra a mravnost*, Bratislava 1949.

A. Sirácky: *Klerofašistická ideológia ľudáctva*, Bratislava 1955.

³⁸ L. Svoboda: *Nástin socialistické ideologie*, Bratislava 1946.

L. Svoboda: *Studie o F. X. Šaldovi*, Praha 1947.

L. Svoboda: *F. X. Šalda*, Praha 1967.

jimi deli in trezno objektivnostjo je ustvaril protiutež razlagalcem, ki so ideologizirali stalinske dogme. V letih 1945—1948 in 1959—1962 je deloval na Češkoslovaškem A. Kolman (1892), češki marksist, ki sicer živi v SZ. Zaslužen je za popularizacijo marksizma v prvih povojnih letih in razširjanje filozofskega raziskovalnega temelja. S svojimi študijami s področij logike, filozofije naravoslovnih znanosti, kibernetike in zgodovine filozofije je podpiral miselno gibanje češkoslovaške marksistične filozofije³⁹. Na Slovaškem je vzdrževal zvezo s predvojnimi marksistom L. Szánto, ki se je posvečal predvsem filozofski publicistiki.

Ugotovili smo že, da si je marksistična filozofija pridobila v letih 1945—1948 na Češkoslovaškem v idejnih sporih in dialogih veliko avtoriteto. To smo dokazali z nekaterimi primeri v času, ko nemarksistične smeri niso bile sposobne integrirati nekaterih prvin avtentičnega marksizma ali pa so se kot v primeru strukturalizma samo pretransformirale v marksizem. Znanstvena avtoriteta marksizma je temeljila takrat na neposrednem vplivu nazorov Marxa, Engelsa in Lenina, ne pa na njihovih interpretacijah, ki so bile plod časa. Marksistična interpretacija mišljenja pa tedaj v češkoslovaškem povprečju ni dosegala takšne ravni, da bi lahko razširila domet marksistične teorije in integrirala pozitivne vrednote nemarksističnih smeri. To se je zgodilo zaradi dveh okoliščin. Prva je ta, da so zaradi vojnih izgub manjkale češkoslovaškemu marksizmu ustvarjalne osebnosti, ki bi ta integracijski proces podprle. Izjeme samo potrjujejo pravilo, kakor priča primer K. Teigeja in njegova monumentalno pojmovana fenomenologija moderne umetnosti, ki je žal ostala samo torzo in je bila dostopna šele dolgo po njegovi smrti⁴⁰. Druga okoliščina je ta, da se je v tej dobi okrog marksističnega mišljenja vedno bolj zapiral železni krog stalinske koncepcije marksizma. Mlada generacija marksistov, ki je šele stopila v intelektualno življenje, ne samo da ni bila sposobna upreti se temu obroču, temveč je postala v svojem navdušenju za revolucionarno neposrednost in nekompromisnost večinoma njen nosilec.

Globoko zarezo v tem razvoju pomeni februar 1948. leta. Tedaj je prišlo do temeljnega spora, ki je obvladoval češkoslovaško družbo celi dve nadaljnji desetletji. Oblastniški boj je sicer odločen v prid progresivnih sil. Zgradili so socialno ekonomsko bazo, vendar je začela institucionalna in ideološka vrhnja stavba kmalu po preteku nujne etape revolucionarnega nasilja delovati proti njej. V marksistični filozofiji, ki so jo oblastniško proglasili za državno ideologijo in tudi za druga področja intelektualnega in družbenega življenja, je bila s tem prekinjena dialektična kontinuiteta z neposredno in bolj oddaljeno preteklostjo. Tako so likvidirali tudi naravno izmenjavo vrednot, ki pa je narodna skupnost ne more pogrešati. Dejansko so za določeno dobo izginili pozitivni rezultati integracijskih procesov znotraj obeh narodnih kultur in v mednarodnih stikih. Kljub temu, da je oblast vehementno razglašala spoštovanje do nekaterih tradicij, je živela družba dejansko ahistorično. Ahistoričnost in od tod tudi nedialektičnost je bila bistvo stalinizma.

Osnovna naloga češkoslovaške marksistične filozofije, kolikor se je seveda hotela vrniti k svojemu avtentičnemu poslanstvu in se ne odpovedati svojega družbenokritičnega in revolucionarnega bistva, postaja trud za obnovitev metode, za premaganje stalinizma z restitucijo dialektike. Ta napor, ki je včasih dobil značaj idejnega boja, z vsemi peripetijami in občasnimi uspehi ter porazi, je bil sistematično začet in tudi uspešno izpolnjevan na področju historiografije češke in slovaške filozofije. Historiki češke in slovaške filozofije, ki so izhajali iz konkretne materije svojega raziskovalnega predmeta, so prišli po vrsti diskusij v letih 1953

³⁹ A. Kolman: *Kritický výklad symbolické logiky*, Praha 1948.

A. Kolman: *Lenin a současná fysika*, Praha 1960.

A. Kolman: *Bernard Bolzano*, Praha 1958.

⁴⁰ K. Teige: *Vývojové proměny v umění*, Praha 1966.

do 1955 k nekaterim skupnim metodološkim stališčem, ki so presejala primitivna aprioristična shematična sredstva dogmatizma. Seveda ni šlo samo za obnovo elementarnega spoštovanja do zgodovinskih dejstev ali za načela deskripcije historične stvarnosti. Postavili so probleme zgodovine filozofije kot filozofije, kot duhovne reprodukcije konkretne historične totalnosti, kot proces sodobnega spoznavanja idej in družbene stvarnosti. Prvi sintetični rezultati teh metodoloških načel so bili zajeti v letih 1957—1958 v dveh kolektivnih zbornikih, ki sta dala monografski oris zgodovine češke in slovaške filozofije. Časovno prvi je bil slovaški, ki je dobil ime *Poglavja iz zgodovine slovaške filozofije*. Spisali so ga naslednji avtorji: S. Felber, T. Münz, E. Városová, M. Pišút, J. Kocka, J. Bodnár, I. Ferenz, J. Martinka, A. Sirázcky in I. Hrušovský. Prispevke v češkem zborniku *Filozofija v zgodovini češkega naroda* so dali: K. Kosík, M. Machovec, R. Kalivoda, J. Popelová, J. Černý, J. Patočka, A. Kolman, M. Jetmarová, I. Michnaková, J. Zúmr, R. Richta, J. Bodnár, I. Dubská in S. Strohs. Večina teh avtorjev je kasneje vsoje teme predelala v knjižne monografije. Dve najboljši izmed njih, Kosíkova o čeških radikalnih demokratih 19. stoletja⁴¹ in Kalivodova o češkem husitizmu⁴², uveljavljata poleg zelo uspešne metodološke zahteve, o kateri smo govorili, tudi na historičnem materialu vrsto sistematskih vprašanj iz teorije revolucije, vloge ideje v zgodovini itd. V duhu sprejetih metodoloških zahtev nista obe deli samo prispevek k zgodovini češke filozofije, ampak dajeta obris tudi določeni humanistični, revolucionarni in demokratični filozofiji češke zgodovine, ter s tem stopata v aktualen boj za nadaljno orientacijo češkoslovaške družbe.

Ker sta obe navedeni deli zavrnila mnogo različnih dogmatičnih teoretsko metodoloških koncepcij in pojmov, sta hkrati s tem tudi pripravili tla za pojmovanje marksizma kot odprtega sistema. To pojmovanje so uveljavljali od začetka šestdesetih let tudi v drugih filozofskih disciplinah s svojimi članki in študijami o splošni metodologiji marksizma mnogi drugi češki in slovaški marksisti, katerih popolno število presega možnost te razprave (naj navedemo za primer J. Cvekla, L. Sochorja, L. Novýja, L. Tošenovskega, J. Kamarýta, Z. Javůreka, M. Sobotko, J. Cibulko, J. Uherja, M. Kusýja itd.).

Hkrati z uveljavljanjem pojmovanja marksizma kot odprtega sistema so nastali tudi pogoji za to, da bi marksizem dejansko začel ploden dialog z drugimi, predvsem nemarksističnimi smermi, se konfrontiral s stanjem filozofskega mišljenja na svetu in končno navezal prekinjeno kontinuiteto z domačimi tradicijami. Tako so nastali tudi realni pogoji za diferenciacijo znotraj marksizma ter konstituiranje različnih smeri marksistične filozofije. Ta proces se tudi dejansko začne v češko-slovaški marksistični filozofiji v šestdesetih letih.

Vloga pobudnika je spet pripadla K. Kosíku (1926) in njegovemu delu o dialektiki konkretnega⁴³, ki je najuspešnejše povojno filozofsko delo. Kosík izhaja iz Marxovega pojmovanja konkretne totalnosti, ki jo v skladu z Marxom pojmuje kot teorijo stvarnosti in spoznave kot enotnost objekta in subjekta, katerih združujoči člen je praksa. Pojmovanje prakse kot dejavnika, ki spreminja človeško aktivnost, in specifične dimenzije človeštva, omogoča utemeljiti humanistično vsebino marksizma kot dejansko filozofijo človeka. V tej zvezi je možno marksistično predelati vrsto ključnih pojmov sodobne fenomenologije in eksistencializma. V krog te problematike sodijo na Češkem s svojimi deli npr. J. Černý, K. Michňák, J. Pešek, A. Mokrejš, M. Bayerová, na Slovaškem pa J. Bodnár, J. Strinka, E. Városová itd.

Nadaljnja smer sodobne češke marksistične filozofije navezuje na zapuščino češkega strukturalizma in predvojne umetniške avantgarde. Prvi poskus za oživitev

⁴¹ K. Kosík: *Česká radikální demokracie*, Praha 1958.

⁴² R. Kalivoda: *Husitská ideologie*, Praha 1961.

⁴³ K. Kosík: *Dialektika konkrétního*, Praha 1963.

strukturalistične tematike je podvzel K. Chvatik in avtor tega članka leta 1958⁴⁴. Konceptijsko razvijanje vse te problematike je delo R. Kalivode⁴⁵, ki navezuje svoje teze na tri velike teme s področja češke avantgarde in jim domišlja nove rezultate. Predvsem gre tu za problem estetskega, ki je ena izmed najpomembnejših vrednot, povezanih z ustvarjalno aktivnostjo človeka, ki vodi k humanizaciji stvarnosti. Drugič gre za vprašanje bistva človeka, ki ga rešuje v tradicijah avantgarde s pomočjo Marxa in Freuda na osnovi pojma neposredne človeške naravnosti, temelječe na dialektiki spolnosti in gladu ter njuni sublimaciji. S tem korigira enostransko pojmovanje, ki izhaja zgolj iz delovne dejavnosti. Končno gre tu še za problem bistva svobode, ki jo vidi v možnosti uveljavljanja vseustvarjalne potence človeka. Možnost realizacije svobode je neprekinjen odprt proces v prihodnost, katerega osnovni pogoj je tudi možnost svobode, ki jo lahko zagotovi samo tolerantna socialistična družba. To problematiko premišljajo poleg že omenjenih tudi V. Effenberger, I. Sviták, O. Sus in drugi.

Z marksistično svetovnonazorsko bazo je zelo prosto povezana smer, ki izhaja iz neopozitivistične problematike in svoje raziskovanje usmerja v proučevanje znanosti, semantike, moderne logike, kibernetike ipd. Zaslugo za razvijanje te smeri ima predvsem L. Tondl (1924)⁴⁶ in mnogi drugi (K. Berka, M. Jauris, M. Mleziva, K. Materna, O. Weinberger, J. Zeman, V. Filkorn).

Velik odmev ima zadnje čase doma in v zamejstvu delo številne skupine raznih strokovnjakov pod vodstvom R. Richta (1924)⁴⁷, ki raziskuje družbene in človeške zveze v znanstveno tehniški revoluciji. Njihova pozornost velja analizi civilizacijskih dejavnikov sodobnosti, posebno proizvodnih sil, in njihovemu vplivu na človeka v celotnem njegovem življenjskem okolju od delovnega procesa do prostega časa. Iz teh analiz izpeljujejo praktične sklepe za vodenje sodobne socialistične družbe in prognoze za bodočnost. V pojmovanju človeka se opirajo na misli mladega Marxa. Med sodelavci te skupine so tudi naslednji filozofi: J. Cvekl, I. Dubská, J. Filipec, J. Hermach, O. Klein, M. Král, M. Prucha, M. Svoboda, J. Šindelar, L. Tondl, J. Zeman.

Češkoslovaška marksistična filozofija se kot najvplivnejša smer sodobnosti razvija v skladu s tradicijami celotne češke in slovaške filozofije. Njena osnovna dolgoletna orientacija v ustvarjanju marksistične koncepcije sodobnega človeka kot svobodnega človeka socialističnega obdobja temelji na izdelavi koncepta svobodnih človeških odnosov in osnovnega dejavnika, ki naj bi bil pogoj miru in svobode tega človeka. To je koncepcija humanističnih miselnih tradicij češkega in slovaškega naroda, ki je ustvarjala naravni temelj in historično izhodišče in bistveno prispevala k samozavedanju celotne narodne skupnosti ter zavračala vse, kar je oviralo pot k svobodi.*

Prevedel dr. Frane Jerman

⁴⁴ K. Chvatík: Významný pokus o řešení noetické problematiky estetiky, Nová mlisl 1958, 64 n.

J. Zumr: Teoretické základy Hostinského estetiky, Filo. časopis, 6, 301 n., (1958).

⁴⁵ R. Kalivoda: Moderní duchovní skutečnost a marxismus, Praha 1968.

⁴⁶ L. Tondl: Problémy sémantiky, Praha 1966.

⁴⁷ R. Richta a kol.: Civilizace na rozcestí, Praha 1966.

* Zaradi tehničnih težav češki in slovaški pravopis ni mogel biti v tisku izveden v vseh podrobnostih.

Časopis za sodelovanje humanističnih ved,
psihologijo in filozofijo