

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

**Filozofske in družboslovne razprave:**

Majer, Goričar, Černe, Maček, Beznik

**Psihološke razprave:**

Petrovič, Polič

**Nakšen model socializma:**

Bor, Cajnko, Čarni, Černe, Golob,  
Goričar, Lipovec, Makarovič, Merhar,  
Vidmar, Zwitter, Žun

**Dolgoročni razvoj Slovenije:**

Pušenjak, Roter, Rus

**Teorija in empirične raziskave:**

Jerman, Lipovec, Žun, Golob, Pediček,  
Makarovič, Divjak, Musek, Rudolf, Paternu,  
Rus, Pleško, Saksida, Debenjak,  
Urbančič, Bibič

**Anthropos**

**Udk 3**

**Leto 1970 številka**





... in raziskovanje človeštva ...

... raziskovanje ...

... raziskovanje človeštva ...

... raziskovanje človeštva ...

... raziskovanje človeštva ...

# Časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo

*Anthropos* izhaja pod pokroviteljstvom univerze v Ljubljani; izdaja ga  
Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo in skupina  
družboslovnih delavcev.

## Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo)  
dr. Milica Bergant (pedagogika)  
Zvonko Cajnko (sociologija)  
Ludvik Čarni (sociologija)  
dr. Franc Černe (ekonomija)  
dr. Božidar Debenjak (filozofija)  
dr. Frane Jerman (filozofija)  
mgr. 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 in Nada Šumi

Korektor: Jože Kocbek

Načrt platnic in opreme: ing. arh. Edita Kobe

Časopis ima štiri številke na leto. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo in administracija:  
Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12.  
Telefon: 22-121

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošiljajte  
na tekoči račun 501-8-645.

Letna naročnina je 21 din, za tujino 5 §; cena velja za 1969 in 1970.

Posamezni izvod stane 7 din, dvojna številka 14 din.

Tisk: ČGP »Delo« — Blasnikova tiskarna.

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo.

# Anthropos

Človek, struktura, zgodovina

Socialna dezorganizacija, ponovljivost in neponovljivost

Model socializma in dolgoročni razvoj Slovenije

Teorija, metodologija in empirične raziskave



## VSEBINA

(Anthropos št. 2/1970)

- 7 FILOZOFSKE IN DRUŽBOSLOVNE RAZPRAVE
- 9 Dr. Boris Majer: Človek — struktura — zgodovina
- 22 Dr. Jože Goričar: Teoretični pogledi na socialno dezorganizacijo (po novejši zapadni sociološki in socialno-psihološki literaturi)
- 36 Dr. France Černe: Ponovljivost in neponovljivost organizacijskih oblik družbene razvoja
- 39 Marija Maček: O nekaterih predstavah nesmrtnosti
- 60 Ivan Beznik: Problemi identitete in razlike v Spinozovi razlagi odnosov substance — atributi — modusi
- 65 PSIHOLOŠKE RAZPRAVE
- 67 Dr. Oto Petrović: Kvantitativna in kvalitativna analiza procesov mišljenja pri shizofrenih bolnikih
- 74 Marko Polič: Analiza evaluativnega faktorja
- 79 An k e t a — KAKŠEN MODEL DRUŽBE IN SOCIALIZMA
- 82 Matej Bor
- 86 Zvone Cajnko
- 87 Ludvik Carni
- 88 Dr. France Černe: Manifest neosocializma (prolegomena)
- 92 Dr. Matija Golob
- 92 Dr. Jože Goričar
- 95 Dr. Filip Lipovec
- 96 Jan Makarovič: Eshatologija in možnosti
- 98 Mag. Viljem Merhar: Vse intelektualne napore usmeriti v reševanje vprašanj ekonomskega sistema
- 100 Josip Vidmar
- 101 Dr. Fran Zwitter
- 101 Dr. Anton Žun
- 103 Sedanji trenutek družbe — DOLGOROČNI RAZVOJ SLOVENIJE
- 105 Rado Pušenjak: Razkorak med razvitimi in nerazvitimi področji v Sloveniji
- 112 Zdenko Roter: O izhodiščih dolgoročnega razvoja
- 115 Dr. Vojan Rus: Družbena razpotja
- 119 Skupne teme — TEORETIČNE IN METODOLOŠKE PREDPOSTAVKE EMPIRIČNIH RAZISKAV
- 121 Dr. Frane Jerman: Uvodna beseda
- 123 Dr. Filip Lipovec: Problemi razmerja med ekonomsko teorijo in izkustvom
- 127 Dr. Anton Žun: Nekaj misli o predmetu teoretične in empirične raziskave sociologije prava

- 135 Dr. Frane Jerman: Teorija in znanstveno dejstvo  
 142 Dr. Matija Golob: Odsevi funkcionalizma v ruralni sociologiji  
 146 Dr. Franc Pediček: Inkvizicija družboslovja (Esejski torzo)  
 154 Jan Makarovič: Znanost in filozofija v odnosu do razumevanja vzročnosti  
 162 Milan Divjak: Nekateri teoretični in metodološki problemi pri proučevanju mladine  
 173 Janez Musek: Specifična obeležja metodoloških izhodišč v družbenem raziskovanju  
 177 Branko Rudolf: Poskus odgovora na zastavljena vprašanja

## 181 Diskusija

- Dr. Adolf Bibič (str. 199, 209, 210, 212, 214)  
 Dr. Božidar Debenjak (str. 193: »Dejstva« in kritična teorija; 202, 206)  
 Dr. Matija Golob (str. 181, 191, 201, 214)  
 Dr. Frane Jerman (str. 199, 201, 207, 209, 210)  
 Dr. Filip Lipovec (str. 183, 197)  
 Mag. Igor Pleško (str. 189, 191)  
 Dr. Boris Paternu (str. 183: Problem »teorija-empirija« v literarni znanosti)  
 Branko Rudolf (str. 181)  
 Dr. Vojan Rus (str. 185: Filozofija in posebne raziskave; 190, 192, 198, 203, 207, 215)  
 Stane Saksida (str. 190, 197, 199, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215)  
 Dr. Ivo Urbančič (str. 195, 197, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 212)

## 217 Sinopsisi



## Razprave in raziskave

## Filozofija in družboslovje



# Človek — struktura — zgodovina

*Skorajšnji konec človeka*

*Dr. Boris Majer*

V svoji znani knjigi »Besede in reči« je Michel Foucault med drugim zapisal: »V našem času lahko mislimo samo v praznini, ki jo je za sabo pustil izginuli človek... Človek je bil figura med dvema načinoma jezika: človek je izmišljotina — arheologija našega mišljenja zlahka dokaže nedavni nastanek in morda njegov skorajšnji konec; človek izginja.« V intervjuju ob izidu svoje zadnje knjige (Arheologija védenja) pa označuje strukturalizem takole: »Sodim, da se strukturalizem dandanes vpisuje znotraj velike transformacije védenja humanističnih znanosti in da ima ta transformacija svojo zasnovo manj v analizi struktur kot v spodbijanju antropološkega statusa, statusa subjekta, prioritete človeka.« Ti dve knjigi naj bi bili hkrati mesto, v katerem pravkar izginjata dve stoletji postkartezijanske filozofije. Vprašanje, ki se nam v zvezi s tem postavlja, je: ali sta ti dve knjigi — hkrati z drugimi strukturalističnimi deli, ki zastopajo isto stališče — rojstni kraj novega pojmovanja človeka in zgodovine, ki naj bi nas »končnojavno osvobodilo od humanizma in z njim vred od vseh tistih iluzij, ki so povezani s tem pojmom?«

Foucault je v navedenem citatu zelo jasno očrtal osnovno tendenco zadnje etape strukturalizma: ne gre več za analizo struktur, kot v njegovi prvi fazi, temveč za spodbijanje antropološkega statusa, statusa subjekta, prioritete človeka. V tem momentu strukturalizem prekoračuje okvire znanstvene metodologije, kakor je bil to pri Saussureu in deloma tudi še pri Lévi-Straussu, ter prehaja na področje filozofije in ideologije. Če v strukturalni lingvistiki in deloma tudi v strukturalni antropologiji še lahko ugotavljamo le določene filozofske predpostavke in konsekvence, imamo tu pred seboj nazor, ki nedvomno pretendira na status filozofske teorije. Derrida že govori o prelomu, ki se je z nastopom strukturalizma »dogodil« v zgodovini pojma strukture, ko se je strukturalnost strukture »usodila mišljenju«. (Derrida, *L'écriture et le différence*, Paris 1967, stran 411).

Teza o »človekovi smrti« se je v strukturalizmu oblikovala postopoma, svojo ekstremno obliko je dobila šele pri Foucaultu in mlajši generaciji strukturalistov, ki črpa miselne spodbude na eni strani od Saussurea, Lévi-Straussa in zlasti Althusserja, na drugi strani pa od poznega Heideggerja (njegova kritika humanizma, njegove interpretacije Nietzscheja in tako imenovanega evropskega nihilizma ter končno njegova teza o igri kot bistvu biti. Ko govorijo strukturalisti o človekovi smrti, seveda ne mislijo na človekovo fizično ali duhovno smrt, temveč na pojmovanje človeka kot ustvarjalnega subjekta, na človeka kot zavestnega tvorca svoje zgodovine. »Ljudje delajo svojo lastno zgodovino — je zapisal Marx v prvem poglavju »Osemnajstega brumaira Ludvika Bonaparta« — vendar je ne delajo, kakor bi se njim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo.« Strukturalizem je črtal prvi del stavka (Ljudje delajo svojo lastno zgodovino sami), in sprejel samo drugi del Marxove misli (da delajo ljudje zgodovino v razmerah, ki so strukturirane z njihovo preteklostjo in sedanostjo), s čimer so »vrgli čez krov« ne samo človeka kot ustvarjalca zgodovine, temveč tudi dialektiko, ter ju nadomestili s pojmom strukture in naddeterminiranosti.

Rekonstruirajmo na kratko miselno pot, ki je privedla strukturaliste do navedenega pojmovanja človeka in zgodovine. Izhodišče je ekstrapolacija Saussurove ločitve med sinhronijo in diahronijo iz lingvistike na področje človeške zgodovine. Saussure sam ne bi hotel prevzeti nobene odgovornosti za takšno ekstrapolacijo, ker je ločitev med sinhronijo in diahronijo pojmoval izključno metodološko kot omejitvev proučevanja na vodoravni prerez znotraj zgodovine jezika, kar je omogočilo uporabo formalizacije na področju lingvistike. Vendar pa je v Saussurovi tezi, da je diahronija nestrukturalna, vsebovana v zametku tudi že ločitev med strukturo in zgodovino, ki je postala odločilna za nadaljnji razvoj strukturalizma. Prvi korak v to smer je napravil Lévi-Strauss, ki je Saussurove ideje uporabil na področju raziskovanja primitivnega mišljenja in etnologije sploh, ter v zaključnem poglavju »Divje misli« orisal svojo koncepcijo zgodovine, ki ima že vse značilnosti tipično strukturalističnega pristopa do zgodovine. Čeprav ima to poglavje značaj polemike proti Sartru, je Lévi-Strauss v njem dovolj podrobno orisal svoj pogled na zgodovino in ga postavil Sartrovemu nasproti. Strauss očita Sartru — in ta očitek je naslovljen hkrati na marksistično pojmovanje zgodovine sploh — da pripisuje zgodovini posebno vrednost v škodo drugih humanističnih znanosti in da si jo zamišlja malone mistično. »Tudi etnolog — poudarja Lévi-Strauss — spoštuje zgodovino, vendar ji ne pripisuje nikakršne izjemne vrednosti. Zamišlja si jo kot raziskovanje, ki dopolnjuje njegovo lastno: etnološka raziskovanja širijo pahljačo človeških družb v prostoru, zgodovina v času. Ta razlika je še manjša, kakor se zdi, ker si zgodovinar prizadeva, da rekonstruira podobo izginulih družb, kakršne so bile v trenutkih, ko so predstavljale njihovo sedanost; etnograf pa si prizadeva, da bi čim boljše rekonstruiral zgodovinske etape, ki so časovno pred njihovimi današnjimi oblikami. Podoba je, da to simetrijo med zgodovino in etnologijo odklanjajo filozofi, ki molče ali odkrito spodbijajo, da nudita razprostrtost v prostoru in zaporedje v času enakovredne perspektive. Rekli bi lahko, da ima dimenzija časa v njihovih očeh prestižni značaj, kakor da utemeljuje diahronija posebno vrsto intelegibilnosti, ki je v primerjavi s tisto, ki jo prinaša sinhronija, ne samo močnejša, temveč tudi po svoji naravi specifično človeška.« (»Divja misel«, stran 294—295 cit. po srbski izdaji, Nolit Bgd, 1966).

Da bi utemeljil to tezo, dokazuje Lévi-Strauss, da je samo pojmovanje zgodovine protislovno, da skriva sam pojem zgodovinskega dejstva v sebi dvojno antinomijo. »Zgodovinsko dejstvo — piše Lévi-Strauss — ni nič bolj dano kakor druga dejstva; zgodovinar ga... konstituira z ekstrapolacijo, da bi se izognil neskončnemu vračanju nazaj.« (Prav tam.) To pa ne velja samo za konstituiranje zgodovinskega dejstva, temveč tudi za njegov izbor. Zato je zgodovinar primoran, da odbira, seče in prikrojuje, ker bi se sicer nujno znašel v kaosu. Vseobsegajoča zgodovina bi sama sebe nevtralizirala: rezultat, ki bi ga dosegla, bi bil enak ničli. Kar zgodovino omogoča, je to, da ima določena podskupina dogodkov iz določenega obdobja približno isti pomen za skupino posameznikov, ki niso obvezno doživeli teh dogodkov in ki jih lahko celo opazujejo iz razdalje več stoletij. Zgodovina torej ni nikoli zgodovina (po sebi), temveč zgodovina — »za«. Tudi če si prizadeva, da bi bila nepristranska, ostane vendarle nujno parcialna, kar je spet samo neka vrsta pristranonsti. »Brž ko hočemo napisati zgodovino francoske revolucije — nadaljuje Lévi-Strauss — vemo (ali bi vsaj morali vedeti), da to ne bo mogla biti hkrati in enako zgodovina jakobincev in zgodovina plemičev. Predpostavka je, da sta totalizaciji enega in drugega (izmed katerih je vsaka asimetrična v odnosu do druge) enako resnični.. Treba je torej

izbirati med dvema možnostima: sprejeti eno izmed njih ali neko tretjo (ker jih je brez števila) in se odpovedati poskusu, da bi v zgodovini videli splošno totalizacijo parcialnih totalizacij. Ali pa priznati vsem enako resničnost — to pa bi pomenilo, da francoske revolucije, o kakršni govorimo, sploh ni bilo. Zgodovina se torej ne more izogniti obveznosti, ki je skupna vsem vrstam spoznanja, da uporabljamo določen kôd za analizo predmeta, s katerim se ukvarja tudi (in to še posebej), če pripisujemo temu predmetu kontinuirano realnost.« (»Divja misel«, stran 296—297). Kôd zgodovinske znanosti je seveda kronologija. Lévi-Strauss dokazuje, da je kronološko kodiranje mnogo bolj zapleteno kakor navadno mislimo, če si zgodovinske datume zamišljamo kot navadno linearno serijo. V resnici ima vsaka podskupina zgodovinskih dogodkov svoj lastni kôd, ki se razlikuje od kôdov drugih podskupin. Tako na primer pomenijo datumi v predzgodovni nekaj povsem drugega kakor v novejših zgodovinskih obdobjih. Desetletje, ki je v zgodovini sodobnosti napolnjeno z dogodki, ne pomeni za prazgodovinska obdobja ničesar. »Zgodovina je diskontinuirana skupina, ki jo tvorijo različna področja zgodovine. Vsako področje opredeljuje določena frekvenca in diferencialno kodiranje za tisto, kar je obstajalo poprej in kar je prišlo pozneje. Prehod od datumov, ki tvorijo eno področje, na datume drugega področja, je prav tako nemogoče, kakor prehajanje od realnih števil k iracionalnim. Točneje rečeno: datumi, ki pripadajo določenemu razredu, so iracionalni v odnosu na vse datume iz drugih razredov.« (»Divja misel«, stran 298).

»To pa še ni vse.« nadaljuje Lévi-Strauss. »Če notranjih praznin v vsakem razredu ni mogoče izpopolniti z datumi iz drugih razredov, vendar vsak razred, če ga vzamemo kot celoto, vedno navaja na kak drug razred, ki vsebuje razlog intelegibilnosti, ki prvemu razredu manjka. Zgodovina XVIII. stoletja je zgodovina po letih, vendar pripada XVIII. stoletje kot področje zgodovine drugemu razredu, ki ga kodira glede na prejšnja in poznejša stoletja. To področje modernega časa postane sedaj del razreda, v katerem se kaže kot odnos korelacije in nasprotja z drugimi časovnimi obdobji: s srednjim vekom, s starim vekom, z današnjo dobo itd. Ta različna področja pa ustrezajo zgodovinam neenake moči.« (»Divja misel«, stran 299—300.)

»Najšibkejša« zgodovina je biografska in anekdotska zgodovina, ki je na dnu lestvice in ne vsebuje svoje lastne intelegibilnosti. Razumljiva postane šele tedaj, ko jo kot celoto vključimo v zgodovino, ki je močnejša od nje: ta zgodovina pa je spet v istem odnosu do razreda višjega reda. »Vendar pa bi bili v zmoti, če bi mislili, da se s tem vključevanjem postopoma vzpostavlja popolna zgodovina. Kar namreč pridobimo na eni strani, izgubimo na drugi. Biografska in anekdotska zgodovina najmanj pojasnjuje, vendar je najbogatejša s stališča podatkov... Ti podatki se shematizirajo, nato potisnejo v ozadje in končno docela izginejo, ko preidemo na močnejše zgodovine. Glede na nivo, na katerega se postavlja, zgodovinar izgublja od obveščeniosti, kar dobiva v razumevanju in obratno... Relativni izbor zgodovinarjev se giblje vedno samo med zgodovino, ki več obvešča in manj pojasnjuje, in med zgodovino, ki več pojasnjuje, toda manj obvešča. Kdor bi se hotel izogniti tej dilemi, mu ne ostane drugega, kakor da zapusti zgodovino: bodisi na njenem spodnjem koncu, če v svoji težnji po obveščeniosti prehaja od opazovanja skupin k opazovanju posameznikov, nato pa njihovih motivacij, ki so odvisne od njihove osebne zgodovine in temperamenta, se pravi od nekega infrazgodovinskega področja, na katerem vladajo psihologija in fiziologija. Ali pa na njenem zgornjem koncu, če ga težnja po popolnem razumevanju sili k temu, da vključi zgodovino v prazgodovino, prazgodovino v splošno evolucijo živih bitij, ki pa jo je spet mogoče pojasniti le z biološkimi, geološkimi in končno kozmološkimi termini.« (»Divja misel«, stran 300—301.)

Ni težko uvideti, da za to Straussovo koncepcijo zgodovine stoji nesposobnost, videti dialektično povezanost med posameznim in obćim, ćutnim in intelgibilnim. Analitićni um se je znašel pred jarkom, ki ga ne more preskoćiti. Strauss ne vidi, da je posamezno vedno del obćega in da eksistira obće le skozi posamezno. Strauss vidi samo posamezno in obće, med katerima sicer obstoji kot med dvema nasprotnima poloma niz prehodov, v katerem pa se postopoma izgubi na eni strani posamezno, na drugi strani obće. Strauss ne vidi, da obstoji med kategorijama posameznega in obćega kategorija posebnega, ki povezuje posamezno in obće. Prav to podroćje posebnega je specifićni predmet zgodovine. To je podroćje, kjer se srećujeta oba nasprotna pola — posamezno in obće. Mesto tega posebnega je seveda relativno in ga lahko pomikamo bodisi v smeri posameznega bodisi v smeri obćega, pri ćemer zajemamo razlićne nivoje zgodovinske stvarnosti, ki jih kot take seveda tudi razlićno kodiramo. Strauss se moti, ko misli, da izgubljam na intelgibilnosti, ko se priblićujemo posameznemu in da izgubljam na konkretni obveščeni, ko se gibljemo proti splošnemu. To velja le za izpraznjeno posamezno in za izpraznjeno obće. S tem, ko posamićna zgodovinska dejstva vkljućujemo v širši kontekst, v moćnejšo zgodovino, konkretna empirićna zgodovinska dejstva ne »izginejo«, ker se prav z vkljućevanjem posameznih dejstev splo še le konstituirajo obće, splošnejše, »moćnejša zgodovina« (v obratnem primeru bi bila to zgolj izmišljena konstrukcija). Prav tako se Strauss moti, ko misli, da je biološko, geološko in kozmološko splošnejše od historićnega. Tudi na vsakem izmed teh podroćij se zopet srećujemo s istim odnosom individualnega, posebnega in splošnega kakor na podroćju zgodovine. Tudi tu imamo prav tako opraviti z »izgubljanjem« posamićnega, empirićnega v splošnem in obratno, kakor na podroćju ćloveške zgodovine.

Da bi se izognil gornji dilemi, ki je ni znal razrešiti, je Lévi-Strauss kratkoma postavil trditev, da zgodovina nima lastnega predmeta. »Obstoji pa še drug naćin, kako se izogniti tej dilemi, ne da bi se pri tem zgodovina unićila. Dovolj je, će priznamo, da je zgodovina metoda brez lastnega predmeta in da v skladu s tem ne priznamo enakovrednosti pojmu zgodovine in pojmu ćloveštva, ki nam jo žele vsiliti s skrito namero, spremeniti zgodovinskost v poslednje zatoćišće transcendentalnega humanizma: kakor da lahko lahko ljudje, ki so se morali odreći svojih preveć nestalnih jazov, na nivoju »mi« ponovno pridobe iluzijo svobode. Dejansko zgodovina ni vezana na ćloveka in sploh na nikakršen poseben predmet. Zgodovina je v celoti in izkljućno metoda, ki je, kakor dokazuje iskustvo, nujno potrebna za popisovanje celotnosti elementov katerekoli strukture, ćloveške ali prirodne. Zgodovina je daleć od tega, da bi bila cilj zasledovanja intelgibilnosti, lahko je le izhodišće za to. Kakor pravimo za nekatere poklice, zgodovina odpira vsa vrata, vendar pod pogojem, da stopimo skozi njee.« (»Divja misel«, stran 301.)

Straussova teza, da je zgodovina izkljućno samo metoda brez lastnega predmeta, da zgodovina ni vezana na ćloveka in sploh na nikakršen poseben predmet, in da je historićnost poslednje zatoćišće transcendentalnega humanizma, je izhodišće za tisti radikalni preobrat v pojmovanju ćloveka in zgodovine, s katerim se »strukturalizem dandanes vpisuje znotraj velike transformacije vćdenja humanistićnih znanosti« (Michel Foucault). Na kako šibkih filozofskih temeljih sloni ta Straussova teza, smó videli. Ta filozofska nezadostnost je bila preoćitna, da bi mogli na njej zgraditi novo pojmovanje zgodovine in ćloveka. To še toliko bolj, ker je Lévi-Strauss napravil samo prvi korak, metodološkega ter se je branil sprejeti ontološke konsekvence, ki iz tega izhajajo. Lévi-Strauss se ni mogel kar tako posloviti od zgodovine. V svojem nastopnem predavanju na Collège de France, ko so vsi od njega prićakovali povzdigovanje strukture, je povzdigoval — zgodovino. Svoje pre-

davanje je zaključil takole: »Takšna zvestoba zgodovini bo nemara prese-  
netljiva, kajti večkrat so nam očitali, da smo se zaprli pred zgodovino. Mi  
zgodovine skoraj ne uporabljamo, toda skušamo ji ohraniti njene pravice.«

Kljub svojemu nekoliko sentimentalnemu nagnjenju do zgodovine pa  
Lévi-Strauss dejansko ukinja zgodovino in jo nadomešča s pojmom strukture.  
Če je zgodovina zgolj metoda za opisovanje celotnosti elementov kakršnekoli  
strukture, človeške ali prirodne — kakor izrecno poudarja Strauss — potem  
so predmet zgodovine ali zgodovinske metode pač strukture kljub zagotav-  
ljanju Lévi-Straussa, da zgodovina nima svojega lastnega, posebnega pred-  
meta.

### *Lacan in Foucault: anonimni sistem brez subjekta*

To je prišlo posebno jasno do izraza pri Lacanu, poglavitnem pred-  
stavniku strukturalistične psihoanalize, ki je zgodovino opredelil kot pod-  
zavest. »Podzavestno je zgodovina — piše Jacque Lacan v sestavku 'Subjekt  
in zgodovina' — zgodovina obstoji, vendar ne kot zgodovina subjekta, temveč  
kot zgodovina podzavestnega, podzavesti, ki jo je treba razumeti ločeno od  
zavesti.« Lacan je izšel iz Freuda, vendar je v nasprotju z njim »podzavestno«  
pojmoval kot strukturo v Saussurovem smislu, pri čemer je sledil struk-  
turalno orientirani psihoanalizi Henryja Eya, ki je na področju psihoanalize  
dajala prednost sinhroniji pred diahronijo. Kar je potisnjeno v podzavest,  
niso različne želje, temveč strukturirani govor. Subjekt, ki govori — poudarja  
Lacan — ni zavestni subjekt. Podzavest je govor drugega. Podzavest pojmuje  
Lacan kot nadindividualno stvarnost, podobno kot Saussure jezik. Funkcija  
jezika — piše Lacan — ni informacija, temveč evokacija. Kar iščem v govoru,  
je odgovor drugega. Kar me konstituira kot subjekt, je moje vprašanje. Če  
odgovora ni, se subjekt izniči. Nasproti Descartesovi tezi, mislim, torej sem, je  
postavil Lacan protitezo: mislim, kolikor nisem, jaz sem tam, kjer ne mislim.  
Še jasneje je izrazil to misel Michel Foucault: »Kaj je ta anonimni sistem brez  
subjekta, kaj je tisto, kar misli? Jaza ni več — zdaj gre za to, da odkrijemo  
tisti »se«. Obstoji brezosebni se. V določenem smislu se vračamo s tem na  
stališče XVII. stoletja, vendar z naslednjo razliko: na mesto boga ne postav-  
ljamo človeka, temveč anonimno mišljenje, spoznanje brez subjekta, teore-  
tično brez identitete.« (La Quinzaine littéraire, 5, 1966.) Ali kakor pravi Lacan:  
človeka, ki bi bil hkrati misleče in bivajoče bitje, ni nikjer; človek, kakršnega  
smo razumeli doslej, ni nič. Človeka, subjekta ni več. To načelo je Lacan do-  
sledno uporabil tako na področju psihoanalize kakor na področju pojmo-  
vanja zgodovine. Pacient, ki se zaupa psihoanalitiku, ne govori kot človek in  
posameznik: iz njega in v njem govori »tisto« (es), tisto pa nima nikakršnega  
osebnega značaja, temveč lastno objektivno strukturo, kakršno ugotavlja lin-  
gvistika na svojem področju.

Isto velja za Lacanovo pojmovanje zgodovine. V njej ni več mesta za  
subjekt, za človeka. Kakor je osnovna struktura človeške situacije Ojdipov  
kompleks nasploh, tako velja to tudi za nasprotje med strukturo in zgodo-  
vino. Zgodovina ni več drugega kot večno ponavljanje ene in iste strukture.  
Strukture pa spet ni mogoče razumeti brez »očetov«, se pravi brez struk-  
turnih elementov, ki jo konstituira in uvajajo strukturne odnose v dimen-  
zijo zgodovine. Zgodovina kot taka je samo moment nezgodovinske strukture.  
Čeprav Lacan poudarja, da diahronije in sinhronije ni mogoče ločiti med  
seboj, je prioriteta strukture nad zgodovino očitna.

Freud pa ni vplival samo na Lacana, temveč tudi na Althusserja, utemeljitelja strukturalističnega marksizma. Althusser je izšel iz vrst francoske komunistične partije, vendar priznava kot svoje vzornike poleg Marxa posebej Nietzscheja in Freuda, pa tudi Foucaulta in Lacana. V članku »Vrnitev k Freudu« skuša Althusser rehabilitirati Freuda, ki so ga francoski marksisti napadali kot reakcionarno ideologijo. »Danes že lahko rečemo — piše Althusser — da so bili prav ti marksisti posredno ali neposredno prve žrtve ideologije, ki so jo napadali: ker so jo zamenjavali z revolucionarnim Freudovim odkritjem, so dejansko sprejeli pozicije nasprotnika. Celotna zgodovina odnosov med marksizmom in psihoanalizo v bistvu temelji na tej zmešnjavi. Da se je bilo temu še posebej težko izogniti, lahko razumemo predvsem iz funkcije te ideologije: vladajoče misli so dovršeno odigrale svojo vlogo vladanja in so se nehote vsilile tistim duhovom, ki so jih hoteli potolči. Toda to lahko razumemo tudi iz obstoja psihoanalitičnega revizionizma, ki je to eksploatacijo omogočil: padec v ideologijo se je v bistvu začel s padcem psihoanalize v biologizem, psihologizem in sociologizem. Tisti marksisti, ki iz izkušnje vedo, kakšne deformacije so nasprotniki vsilili Marxovi misli, bodo zlahka razumeli, kako je tudi Freud mogel doživeti isto usodo in kakšno teoretično pomembnost ima avtentičen povratek k Freudu.« Na tem mestu se ne moremo podrobneje spuščati v vprašanje Althusserjevega odnosa do Freuda, ne more pa biti dvoma, da je v freudizmu — ali bolje v Lacanovi interpretaciji Freuda — našel enega izmed teoretičnih argumentov za svoje pojmovanje zgodovine. Tako je v istem članku prav v zvezi z Lacanom zapisal: »Od Marxovega časa dalje vemo, da človek ni več subjekt zgodovine.«

Kakor Lévi-Strauss tako je tudi Althusser najpoprej razumel strukturalizem kot metodo. Vprašal se je, ali je treba in mogoče brati Marxa tako, kakor so ga brale in razumele generacije ortodoksnih marksistov v XIX. stoletju in kakor ga berejo in razumejo mnogi tudi še danes. V nasprotju s Sartrom, ki je videl poglobitveni Marxov filozofski prispevek v njegovem pojmovanju prakse, v pojmovanju človeka kot ustvarjalca zgodovine, ki neprenehoma presega sam sebe, je po Althusserjevem mnenju Marxova aktualnost danes predvsem v tem, da je genialno anticipiral strukturalistično metodo, čeprav jo je v svojih znanstvenih delih samo »praktično uporabljal«, ne pa še o njej teoretično reflektiral. Z obsežnimi analizami Marxovega Kapitala (»Lire le Capital«, Paris, 1966, 2 knjigi) skuša dokazati, da je Marx neposredni predhodnik strukturalizma in da je v svojih delih vseskozi dosledno uporabljal pojem strukturalne vzročnosti, ne da bi ta pojem z enako strogostjo razvil v kakem svojem filozofskem delu. Althusser si je zastavil nalogo, da dvigne metodo, ki naj bi jo bil Marx uporabljal samo praktično, na raven filozofskega pojma, filozofske teorije. Po Althusserjevem mnenju naj bi to znova dokazalo aktualnost Marxove misli, njeno filozofsko moč in pronicljivost. In res je treba priznati, da je marksizem spet postal privlačen za tiste sloje francoskih intelektualcev, ki so prelomili s Sartrovim eksistencializmom in prešli na pozicije strukturalizma.

### *Naddeterminacija*

Althusser sam takole opredeljuje Marxovo anticipacijo strukturalizma: »Spoznavno teoretični problem, ki je izšel iz Marxove radikalne modifikacije predmeta politične ekonomije, je mogoče strniti v naslednje vprašanje: s katerim pojmom je mogoče misliti ta tip determinacije, ki



smo ga dojeli kot determinacijo pojavov določenega področja po njegovi lašni strukturi? Ali če izrazimo to bolj na splošno: s kakšnim pojmom ali s kakšnim pojmovnim sistemom je mogoče misliti elemente določene strukture in dalje strukturne odnose med temi elementi kakor tudi celoto učinkov teh odnosov, ki so določeni z učinkovanjem te strukture? In končno: s katerim pojmom ali s katerim pojmovnim sistemom je mogoče misliti določenost kake podrejene strukture po strukturi, ki je le-tej nadrejena? To pomeni: kako opredeliti pojem strukturalne vzročnosti? To preprosto teoretično vprašanje je že Marx anticipiral v svojem izredno uspešnem znanstvenem odkritju: v svoji teoriji zgodovine in politične ekonomije, v *Kapitalu*. Vendar pa je naše vprašanje postavljeno teoretično, metem ko je v Marxovem znanstvenem odkritju vsebovano v stanju prakse. Marx je to vprašanje v svojem delu prakticiral in v vsem svojem znanstvenem delu nanj tudi odgovoril, ne da bi sam razvil ta pojem v kakem svojem filozofskem delu z enako eksaktnostjo. («*Lire le Capital*», 2. zvezek, stran 164—169.)

V nadaljevanju ugotavlja Althusser, da je imela filozofija do Marxa na razpolago za rešitev tega vprašanja samo dva pojmovna sistema, izmed katerih pa noben ni bil sposoben to vprašanje zadovoljivo rešiti: na eni strani od Descarta izhajajoč mehanistični sistem, ki je vzročnost reduciral na analitično in tranzitivno učinkovanje. Descartesova psihologija in biologija sta dokaz — piše Althusser — da tega sistema ni mogoče zadovoljivo uporabiti za razlago, kako učinkuje celota na svoje dele. Drugi sistem je bil Leibnizova teorija izraza. Ta model je bil odločilnega pomena tudi za Heglovo mišljenje. Njegovo izhodišče je predpostavka, da je mogoče celoto reducirati na načelo notranjega bistva, čigar pojavnostne oblike so ravno deli celote. Hkrati je ta notranji princip bistva vsebovan v vsakem momentu celote, tako da je mogoče postaviti enačbo: določen del (pri Heglu: ekonomija, politika, pravo, literatura, religija itd.) je enako notranjemu bistvu celote. S tem smo dobili model, ki omogoča, da si razložimo delovanje celote na vsakega izmed njenih delov. Vendar pa je ta model uporabljiv le — poudarja Althusser — če si celote ne mislimo kot strukturo. Če pa vzamemo, da je celota strukturirana, to je, če ji pripisujemo enotnost, ki se bistveno razlikuje od kakršnekoli duhovne celote (in v tem je Marxov preobrat nasproti Heglu — B.M.), tedaj ni več mogoče, da bi z modelom analitične tranzitivne vzročnosti pojasnili, kako struktura določa svoje dele, niti ni tega mogoče pojasniti z modelom globalne vzročnosti bistva, ki bi bilo imanentno svojim pojavom. Vprašati se, kako celota s svojo strukturo določa svoje dele, pomeni postaviti popolnoma nov problem: takšna zastavitvev problema pa je pomenila za teorijo velike težave, ker ni imela za rešitev tega vprašanja na razpolago nobenega teoretičnega pojma. Althusser poudarja, da se je pred tem vprašanjem znašla cela vrsta sodobnih teorij tako na področju psihoanalize kot v lingvistiki, na področju biologije in celo v fiziki, ne da bi slutile, da je Marx že zdavnaj pred njimi ta problem v dobesednem smislu proizvedel, čeprav ga ni še kot takega postavil. Ker Marx tega vprašanja teoretično ni obdelal, je večkrat sam zapadel v tradicionalne sheme, ki niso v skladu z njegovim stališčem in rešitvijo. Althusser navaja citat iz Marxovega »Uvoda v kritiko politične ekonomije«, ki doslej ni bil še docela pojasnjen, v katerem pa naj bi se Marx najbolj približal temu vprašanju: »V vseh družbenih oblikah obstaja določena produkcija, ki vsem drugim nakazuje mesto in vpliv. To je kot nekaka splošna osvetlitev, v katero so potopljene vse druge barve in ki jih modificira v njihovi svojskosti, nekakšen poseben eter, ki določa specifično težo vsemu bivajočemu, ki je z njim prežeto.« («*Grundrisse*» Berlin 1953, stran 27.)

Althusserjeva ambicija je bila, da teoretično opredeli ta pojem, ki naj bi bil prisoten »na delu« v celotnem Marxovem znanstvenem opusu, ne da bi ga

bil Marx sam teoretično razvil. Ta pojem naj bi bil naddeterminacija (»sur-determination«), pojem, ki ga je Althusser — kot priznava sam — prevzel iz psihoanalize.

Pojem naddeterminiranosti postavlja Althusser nasproti Heglovemu pojmu protislovja kot gibalne sile razvoja. V razpravi »Protislovje in naddeterminiranost« (»Pour Marx«, Paris 1968) skuša Althusser dokazati, da bistvo Marxove »preobrnitve Hegla« ni v tem, da je Marx postavil Heglovo dialektiko z glave na noge, kar je zgolj prisposoda, ki sama po sebi ničesar ne pove, temveč v tem, da je dal Heglovim terminom ne samo bistveno drugačno vsebino, temveč da je tudi odnose med njimi pojmoval bistveno drugače. Althusser upravičeno ugotavlja, da zgolj z večnim ponavljanjem fraze, da je Marx postavil Heglovo dialektiko z glave na noge, ali da je sprejel iz Heglove filozofije le njeno racionalno zrno itd. ne bomo prišli nikamor. Temu seveda ni mogoče ugovarjati. Dogmatične eksegeze Marxove misli to prepričljivo potrjujejo. Vprašanje pa je, ali moremo sprejeti tudi Althusserjevo interpretacijo Marxove preobrnitve Hegla in predvsem ali moremo sprejeti samo Althusserjevo teorijo naddeterminiranosti.

V prvem delu omenjene razprave Althusser kritizira spekulativni značaj Heglove dialektike, predvsem znano Heglovo triado kot spekulativno konstrukcijo, s pomočjo katere razlaga Hegel svetovno zgodovino kot stopnjo v razvoju absolutnega duha. Ost Althusserjeve kritike je naperjena proti pojmu protislovja kot zgodovini imanentnega filozofskega principa, ki napravlja zgodovino prozorno s tem, da celotni potek zgodovine pojasni kot eksteriorizacijo (Entfremdung-Entäusserung) absolutnega duha, človeške ustanove pa kot orodje »zvijače uma«, ki se je poslužuje svetovni duh na svoji poti k samemu sebi. Althusserjevi kritiki spekulativnega značaja Heglove zgodovinske konstrukcije seveda ni kaj očitati. Vendar pa Althusser — v nasprotju z Marxom — hkrati s Heglovo spekulativno konstrukcijo zavrže tudi dialektiko, v kateri vidi zgolj mistifikacijo, mistično gonilno vzmet, ki poganja razvoj absolutnega duha in njegovo eksisteriozacijo v prirodi in zgodovini. Ko bi bilo bistvo Marxove preobrnitve Hegla samo v tem, da je duhovni princip nadomestil z materialnim, ekonomskim kot zgodovini imanentno notranje načelo, »čisto in preprosto« hkrati, bi Marx v bistvu ostal heglovec, kakor so ostali vsi tisti marksisti, ki so tako razumeli Marxovo preobrnitev dialektike z glave na noge. V čem je torej po Althusserjevem mnenju resnično bistvo Marxove preobrnitve Hegla? Althusser dokazuje, da je podobnost Marxovih terminov s Heglovimi samo zunanja. Še več: Marx uporablja Heglovo terminologijo samo v zgodnji fazi svojega razvoja, a da že takrat Heglovim terminom bistveno drugačno vsebino, pozneje v svojem zrelem obdobju pa uvede tudi popolnoma novo, izvirno terminologijo.

Kot smo že rekli, je glavni Althusserjev očitek Heglu, da zvede celotno konkretno življenje določenega zgodovinskega sveta na eno samo notranje načelo, ki v svojem bistvu ni nič drugega kot najbolj abstraktna oblika samozavesti tega sveta — njegovega religiozna ali filozofska zavest, se pravi njegova lastna ideologija. »Ta redukcija sama, redukcija vseh elementov, ki tvorijo konkretno življenje določenega zgodovinskega sveta (ekonomske, socialne, politične, pravne ustanove, običaji, morala, umetnost, religija, filozofija vse tja do zgodovinskih dogodkov: vojn, spopadov, porazov itd.) na eno samo notranje enotno načelo, je mogoča samo ob pogoju, da imamo celotno konkretno življenje določenega ljudstva za eksteriorizacijo-alineacijo (Entäusserung-Entfremdung) notranjega duhovnega načela, ki dejansko ni nikoli nič drugega kot najbolj abstraktna oblika samozavedanja tega sveta: njegova religiozna ali filozofska zavest, se pravi njegova lastna ideologija. Mislim, da se iz tega jasno vidi, v kakšnem smislu mistični samorazvoj duha potvarja in

inficira jedro — ker enostavnost Heglovega protislovja ni nič drugega kot refleksija preprostosti tega notranjega principa pri določenem ljudstvu, se pravi ne refleksija njegove materialne stvarnosti, temveč njegove najbolj abstraktne ideologije. To je razlog, da nam Hegel lahko pokaže, kako je celotna zgodovina od davnega Vzhoda pa do naših dni dialektična, se pravi, kako jo giblje naprej preprosta igra enega samega preprostega načela protislovja. To je tudi razlog, da Hegel nikoli ne pride do prelomne točke, kjer se končuje stvarna zgodovina določenega naroda, niti ne do njegovega radikalnega začetka. To je razlog, da je tudi njegova filozofija zgodovine napolnjena s spremembami, ki so vse enako dialektične. Treba je že enkrat razumeti, da vse te predstave ne izvirajo le iz Heglovega sistema, temveč so utemeljene v samih strukturah dialektike in posebej še v načelu protislovja, ki ima nalogo, da konkretne vsebine historičnega sveta magično pomika proti njegovemu ideološkemu smotru. Zato je preobrnitev marksistične dialektike — poudarja Althusser — nekaj povsem drugega kot čisto in preprosto povzemanje. Če si jasno predočimo, kako tesno je povezana struktura Heglove dialektike z njegovo predstavo sveta, z njegovim sistemom, se pravi z njegovo spekulativno filozofijo, je nemogoče dejansko vreči čez krov svetovni nazor, ne da bi hkrati temeljito transformirali strukture te dialektike same. Sicer bomo, če hočemo ali ne, še naprej vlekli za seboj raztrgano suknjo znamenite mistične lupine.« (»Pour Marx, Paris 1968, str. 102—103.)

Iz gornjih izvajanj se jasno vidi, da Althusser meša Heglovo spekulativno konstrukcijo in njegovo dialektično metodo. Althusser sicer govori o potrebi transformacije Heglove idealistične ali spekulativne dialektike, proti čemur seveda ni mogoče ugovarjati, vendar pa Althusser transformacijo dialektike — kot bomo videli pozneje — razume tako, da jo preprosto obide in nadomesti s strukturalno vzročnostjo. Kar Althusserja najbolj moti, je pojmovanje dialektike kot imanentnega logosa zgodovine, kot notranje gonilne vzmeti zgodovinskega razvoja, kot principa diahroničnega pojmovanja zgodovine, kar je seveda nezdržljivo s strukturalistično predstavo zgodovinskega dogajanja kot zaporednega niza sinhroničnih prereзов, ki ne prehajajo drug v drugo zaradi nakopičenja in razreševanja svojih lastnih protislovij, temveč zaradi zunanjih vzrokov, ki so vedno zunaj vsakokratnega sistema.

V nadaljevanju skuša Althusser pokazati, da Marx ni le preobrnil Heglove idealistične dialektike — kar je seveda točno — temveč da ji je dal vseskozi drugačno, v bistvu popolnoma nedialektično interpretacijo, ki res nima nikakršne zveze več ne samo s Heglom, temveč z dialektiko sploh. Takšna preobrnitev dialektike pa seveda ni nikakršna preobrnitev, temveč preprosto njena likvidacija. Tisto, kar Althusser dejansko eliminira iz marksizma, ni Heglova idealistična filozofska spekulacija, temveč Marxova revolucionarna dialektika in šele po tej amputaciji postane marksizem združljiv s strukturalizmom. Iz dosedanjih naših analiz strukturalizma smo se več kot lahko prepričali, da je strukturalizmu dialektika popolnoma tuja, kakor je tuja vsakemu pozitivizmu, pa tudi transcendentalizmu.

Althusser meni, da je Marxova preobrnitev Hegla v tem, da je nadomestil Heglovo načelo protislovja s strukturalističnim načelom naddeterminiranosti, čeprav Marx sam tega načela ni teoretično izdelal, temveč samo praktično uporabljal v svojih analizah. Kaj je bistvo tega načela? Althusser se opira na Marxovo razčlenitev družbe v ekonomsko bazo in idejno politično vrhnjo stavbo, v ekonomsko infrastrukturo in ideološko superstrukturo. Pri tem se sklicuje na znane Marxove in Engelsove izjave o tem, da je ekonomska baza le v zadnji instanci določujoči faktor družbenega razvoja, da razmerje med ekonomsko bazo in ideološko superstrukturo ni mehanično, temveč da gre za vzratno učinkovanje baze na superstrukturo in super-

strukture na bazo, da je ideološka superstruktura v svojem razvoju relativno samostojna in da je kot taka ena bistvenih soodločujočih faktorjev družbenega razvoja. Do sem se je z Althusserjem mogoče strinjati. Vendar gre Althusser še dalje. Ko je opredelil naddeterminiranost kot kompleks učinkov relativno samostojne superstrukture in niza drugih okoliščin na ekonomsko bazo kot zadnjo instanco, proglasi naddeterminiranost za univerzalno načelo, ki opravlja sedaj tisto vlogo, ki je po Althusserjevem mnenju nikdar ne more opravljeti ekonomska dialektika v čistem stanju. Althusser se hoče izogniti vulgarnemu ekonomizmu, ki mehanično pojasnjuje celotno vrhno stavbo iz dialektičnega razvoja ekonomske baze v »čistem stanju«, zapade pa v drug ekstrem, da z ekonomizmom vred vrže čez krov tudi dialektiko in jo nadomesti z mrežo medsebojnih učinkov, ki »naddeterminirajo« ekonomsko determiniranost samo. Iz tega konec koncev izhaja, da ekonomska baza tudi v zadnji instanci ni določujoči faktor, saj je v vsakokratni konkretni situaciji vedno naddeterminirana po superstrukturi določujočih učinkov, ki niso ekonomske narave. Postavlja se vprašanje, čemu je potem Marx sploh pisal »Kapital« ali vsaj, čemu je najprej pisal »Kapital«, namesto oz. preden se je lotil proučevanja tistega kompleksa »uspešnih determinacij«, izvirajočih iz superstrukture ter posebnih nacionalnih in mednarodnih okoliščin?

Vendar vprašanje prioritete ekonomske baze tu niti ni najbolj bistveno. Bistveno pri tem je, da je funkcijsko dialektičnega protislovja kot gibalne sile družbenega razvoja prevzela nedialektična kategorija naddeterminiranosti, s katero je sicer mogoče podati sinhronično sliko določenega družbenega stanja, obstoječo družbeno pozitiviteto, nikako pa ne njegovih razvojnih tendenc, ki jih je mogoče razbrati in predvidevati le s pomočjo dialektičnih protislovij določenega družbenega stanja. Kakor hitro se odpovemo dialektiki, si zapremo vsako možnost odkriti razvojne tendence določenega družbenega stanja znotraj tega stanja samega. To nam hkrati onemogoča, da bi odkrili trenutno še nezavedajoče se nosilce družbenega napredka, onemogoča zato, ker ne nastopajo še zavestno kot »uspešna determinacija«, in jih zato strukturalna analiza ne more odkriti. Prehod razreda iz stanja po sebi v stanje za sebe je s pomočjo strukturalistične metode lahko registrirati samo za nazaj, ko je zavest že tu, ko že učinkuje kot faktor superstrukture, ni pa ga mogoče revolucionarno proizvesti, ker manjka prav tisti subjektivni faktor, za katerega v strukturalistični sliki zgodovine ni prostora. Ljudje res ustvarjajo zgodovino v razmerah, ki so strukturirane z njihovo preteklostjo, vendar pa jo kljub temu ustvarjajo sami s svojo lastno akcijo in ne namesto njih vsakokratni splet »uspešnih determinacij«. Nerazumevanje dialektike, ki je značilno za strukturalizem sploh, vrača Althusserja, pa naj se temu še tako upira, nazaj na pozicije predmarksističnega materializma in determinizma, na mrežo medsebojnih vplivov in učinkov, ki »naddeterminira« ne samo dialektiko ekonomskega razvoja, temveč tudi in predvsem revolucionarno ustvarjalnost človeka, ki postaja tako nepotreben kot faktor zgodovine. Zgodovine ne dela človek, temveč vsakokratni splet »uspešnih determinacij«, ki konstituirajo tudi človeka samega.

### *Teoretični antihumanizem*

Izhajajoč iz teh predpostavk začenja Althusser v okviru marksizma tisto kritiko humanizma in antropocentrizma, ki je značilna za strukturalistično pojmovanje človeka in zgodovine in s katero se »vpisuje strukturalizem« v veliko transformacijo vedenja humanističnih znanosti. V razpravi »Marksizem in humanizem« (»Pour Marx«, Paris 1968) skuša Althusser dokazati, da je humanistično pojmovanje človeka prevladano že v miselnem razvoju samega

Marxa in da je treba v tem smislu odkrito govoriti o Marxovem teoretičnem antihumanizmu. Vendar pri tem takoj dodaja, da Marxov teoretični antihumanizem nikakor ne pomeni negacije zgodovinske eksistence humanizma. Tako pred Marxom kakor po njem — poudarja Althusser — srečujemo v realnem svetu filozofije človeka in tudi še danes skušajo nekateri marksisti razviti problematiko novega teoretičnega humanizma. Marxov teoretični antihumanizem naj bi po Althusserjevih besedah priznaval potrebo humanizma kot ideologije, ki je potrebna proletariatu v njegovem boju za preobrazbo sveta. Toda to svojo nalogo lahko po Althusserjevem mnenju uresniči socialistični humanizem kot ideologija delavskega razreda oz. političnega gibanja proletariata samo pod pogojem, da je utemeljen v marksistični filozofiji, ki ima za svojo predpostavko prav teoretični antihumanizem (Marksizem in humanizem, stran 236—238). Althusser torej ločuje med socializmom kot znanstveno teorijo in humanizmom kot ideologijo. Zato vsebuje po Althusserjevem mnenju izraz »socialistični humanizem« protislovje med znanostjo in ideologijo, povezuje torej dva med seboj nezdržljiva pojma. Če socializem pojmujeemo znanstveno — in tako ga je Marx pojmoval — tedaj po Althusserjevem mnenju ne more biti humanističen — ker je humanizem ideološka in ne znanstvena kategorija.

#### *Revolucionarna zveza med proletariatom in filozofijo — epizoda v Marxovem miselnem razvoju?*

Althusser v bistvu sprejema tezo, da obstoji med tako imenovanim mladim in zrelim Marxom bistvena razlika, da je bil Marx v prvi fazi svojega razvoja, do leta 1845 pod vplivom tradicionalnega humanizma, ki ga je prevladal šele v obdobju po letu 1845. V svoji najzgodnejši fazi je bil Marx po Althusserjevem mnenju idealistični humanist v Kantovem in Fichtejevem smislu. Althusser opira to svojo trditev na Marxove članke o svobodi tiska (»Reinische Zeitung«, maj 1842) in na znano Marxovo pismo Rugeju 1843. leta, kjer pravi Marx, da je bistvo človeka svoboda, da je svoboda vedno eksistirala bodisi kot posebni privilegij, bodisi kot splošna pravica. »Filozofija pojmuje državo kot velik organizem, v kateri se mora uresničevati pravna, moralna in politična svoboda in v kateri se vsak državljani, ko posluša zakone države, podreja naravnim zakonom svojega razuma, razuma človeka. Iz tega izhaja tudi osnovna naloga filozofije: Filozofija zahteva, da bi država bila država človeške narave.« (Marx, »Reinische Zeitung«, 14. junij 1842.)

V drugi fazi svojega razvoja (42—45) prehaja Marx na pozicije Feuerbachovega »generičnega« humanizma. Mladi nemški radikali so spoznali, da je država kot utelešenje razuma postala gluha do klicev razuma: pruska država se ni spremenila. Althusser navaja naslednje mesto iz Marxovega pisma Rugeju: »Politična država vsebuje v vseh svojih modernih oblikah zahteve razuma. Pri tem pa se ne ustavi. Povsod predpostavlja, da je razum realiziran. Tako prihaja povsod do protislovja med njeno teoretično definicijo in realnimi predpostavkami.« (Citirano po Marx Engels »O historičnem materializmu«, Cankarjeve založbe 1956, str. 9). Zlorabe države — interpretira Althusser dalje to Marxovo misel — niso več samo odmiki države od svojega bistva, temveč realno protislovje med bistvom države (razumom) in njegovo existenco (nerazumom). Feuerbachov humanizem — nadaljuje Althusser — dopušča, da točno mislimo to protislovje, ko pokaže v nerazumu odtujitev in v tej odtujitvi zgodovino človeka, se pravi njegovo uresničenje. (Althusser, »Marksizem in humanizem«, stran 223). Marx še vedno izpoveduje filozofijo človeka: »Biti radikalen, se pravi zgrabiti stvari pri korenu. Koren za človeka pa je člo-

vek sam.« (Prav. tam, str. 19—20). Človek je svoboda-razum samo zato, ker je najpoprej generično bitje, ki se uresničuje teoretično (znanost) in praktično (politika) samo v univerzalnih človeških odnosih tako z ljudmi kakor z njihovimi objekti (zunanja narava, humanizirana z delom). Tako še enkrat bistvo človeka utemeljuje zgodovino in politiko. Zgodovino pojmuje Marx v tem obdobju — nadaljuje Althusser — kot odtujitev in proizvodnjo razuma v nerazumu, resničnega človeka v alieniranem človeku. V odtujenih proizvodih svojega dela uresničuje človek, ne da bi se tega zavedal, človekovo bistvo. Ta izguba človeka, ki proizvaja zgodovino in človeka, pač predpostavlja, da je bistvo človeka bilo že vnaprej določeno. Na koncu zgodovine ni treba človeku, ki je postal nečloveška objektiviteta, nič drugega, kakor da ponovno kot subjekt zgrabi svoje lastno bistvo, odtujeno v lastnini, religiji in državi, ter tako postane totalni, resnični človek.

Iz te nove teorije človeka rezultira nov tip politične akcije. Politika ni več zgolj teoretična kritika, vzpostavitev razuma s svobodnim tiskom, temveč praktična akcija, s katero človek ponovno osvoji svoje bistvo. Država kakor religija — sta *tudi* človek, vendar človek, ki je izgubil samega sebe; človek je razcepljen na državljana in civilnega človeka, na dve abstrakciji. V državi, na področju državljanskih pravic človek imaginarno doživlja človeško skupnost, ki jo je oropan na tleh človeških pravic. Zato tudi revolucija ne more biti več samo politična (racionalno-liberalna reforma države), temveč mora postati človeška, komunistična revolucija, da bi vrnila človeku njegovo naravo, ki je zdaj odtujena v fantastični obliki denarja, moči in bogov. Ta praktična revolucija bo skupno delo filozofije in proletariata, kajti v filozofiji je človek teoretično potrjen, kakor je v proletariatu praktično zanikan. Prodor filozofije v proletariati bo zavesten upor afirmacije pri lastni negaciji, upor človeka proti njegovim nečloveškim pogojem. Tako bo proletariati zanikal svojo lastno negacijo in našel samega sebe v komunizmu. Revolucija je sama praksa imanentne logike odtujitve: to je trenutek, ko se kritika, ki je bila dotlej razorožena, zave svojega orožja v proletariatu. Filozofija da proletariatu teorijo, proletariati pa da filozofiji v zameno svojo oboroženo moč. Revolucionarna zveza proletariata in filozofije — končuje Althusser — je tu še zapečaten v bistvu človeka. (»Marksizem in humanizem«, stran 231—233).

To mesto je posebno zanimivo zato, ker tu Althusser celotno Marxovo teorijo alienacije reducira na Feurbachovo teorijo človeka kot generičnega bitja, se pravi na tisto, kar je Marx že tudi v tej fazi kritiziral. Še več: iz te Althusserjeve interpretacije izhaja, da je filozofski izvor zahteve po združitvi filozofije in proletariata, po revolucionarni spremembi sveta kot zgodovinski nalogi proletariata — ideja, izpeljana iz Feuerbachovega pojmovanja človeka, v zadnji konsekvenci pa iz idealistične predpostavke o preeksistenci človekovega bistva, ki se skozi odtujitev v dosedanji zgodovini vrača k samemu sebi kot rešitev uganke zgodovine. Če je ta Althusserjeva konstatacija točna — na tem mestu se v to vprašanje ne moremo spuščati — izvira iz tega zaključek, da obstoji med mladim in starim (zrelim) Marxom popolna diskontinuiteta in da je celotna tako imenovana antropološka problematika marksizma iz Marxove zgodnje faze zgolj epizoda v Marxovem filozofskem razvoju, nekaj podobnega kot predkritična faza pri Kantu. Po Althusserjevem mnenju je Marx od 1845. leta dalje radikalno prelomil z vsako teorijo, ki utemeljuje zgodovino in politiko na bistvu človeka. Od 1845. leta dalje gradi Marx novo teorijo družbe in zgodovine, v kateri se pojavlja bistvo človeka samo še kot ideologija. »Prelom z vsako antropologijo ali z vsakim filozofskim humanizmom — piše Althusser — ni kaka sekundarna podrobnost, temveč je eno z Marxovim znanstvenim odkritjem. Ta prelom pomeni, da je Marx zavrgel predhodno filozofsko problematiko in hkrati zasnoval novo. Predhodna

idealistična (meščanska) filozofija je slonela na vseh svojih področjih in razvojnih stopnjah ... na problematiki človeške narave (ali človeškega bistva). Marx je nadomestil to problematiko s skladnim sistemom preciznih pojmov, ki so tesno povezani drug z drugim.« (Marksizem in humanizem, stran 233 do 234.)

(Se nadaljuje)

# Teoretični pogledi na socialno dezorganizacijo (po novejši zapadni sociološki in socialno-psihološki literaturi)

dr. Jože Goričar

## I. Socialna dezorganizacija v globalni družbi

### a) Teoretični pogledi in vprašanja

Za socialno dezorganizacijo v globalni družbi uporablja strokovna literatura tudi pojem anomije, medtem ko s prvim pojmom kaže v glavnem anomiji podobne pojave v posameznih segmentih globalnih družb, kakršne so družbene skupine, institucije in podobno.

Pojem anomije se pojavlja v sociološki in socialno-psihološki literaturi od E. Durkheima naprej in je označeval breznormno stanje.<sup>1</sup> V najširšem pomenu kaže na stanje normativne neučinkovitosti, zakaj v sleherni globalni družbi obstojajo družbene norme, se pravi (bolj ali manj družbeno) pripoznani in upoštevani cilji, kakor tudi sredstva za njihovo doseganje. Anomija nastopa, kadar takšne družbene norme ne opravljajo v zadostni meri funkcije socialne kontrole. Posameznikom je lahko čisto jasno, kaj pomenijo primerni (družbeno pripoznani) cilji in sredstva, toda če sodelujejo z drugimi, ki zagovarjajo drugačne norme, pride do breznormnega, tedaj anomičnega stanja.

R. Merton, ki izhaja iz Durkheimovega pojmovanja, ugotavlja, da so industrijske družbe odprle nove možnosti in vzpodbudile veliko ljudi, da se potegujejo za novimi cilji. Hkrati pa se v takšnih družbah le slabo skrbi za to, da bi se spoštovala (doslej) družbeno pripoznana sredstva za doseganje teh ciljev, oziroma se ne skrbi za nova, primernejša sredstva. Anomija obstaja po Mertonu vselej takrat, kadar v družbi ni soglasja o primernih sredstvih za doseganje družbeno pripoznanih ciljev ali kadar močni družbeni pretresi — ekonomske krize, vojne, revolucije in drugi težki medskupinski konflikti — blokirajo poti, ki bi v normalnih situacijah vodile do družbeno pripoznanih ciljev s pomočjo primernih sredstev. V takšnih okoliščinah se lahko ljudje potegujejo za mnoge, sicer družbeno pripoznane cilje, samo z nelegitimnimi sredstvi.<sup>2</sup>

Nasprotje anomični družbi bi bila popolnoma »normalna«, stabilna družba, v kateri bi sleherni njen pripadnik pristajal tako na cilje kakor tudi na ustrezna sredstva kot primerna za njihovo doseganje. Takšne družbe pa ni v sodobnem svetu, kjer so družbene spremembe kronične, kjer žive različne etnične in verske skupine v eni in isti globalni družbi in kjer imata svoboda ter iz nje izvirajoča individualna izbira visoko mesto na lestvici obče pripoznanih družbenih vrednot. Anomija (dezorganizacija) je tedaj spremeljivka, ki je razporejena na dolgem kontinuumu in je v večji ali manjši meri prisotna v sleherni sodobni globalni družbi. Vsak poizkus, da bi jo povsem odstranili — poizkus, ki izvira pogosto iz občutka, češ, ker ne upoštevajo »mojih« norm, nastaja breznormno stanje — bi kaj lahko peljal v tiranijo. K tiraniji pa ne vodijo napore, ki bi stopnjo anomije zmanjšali. V to smer gredo iskanja takšnih vrednostnih soglasij v (kakorkoli) heterogenih družbah, ki bi pripeljala do stanja, kjer bi bila čim večjemu številu posameznikov in skupin dostopna legitimna sredstva za doseganje družbeno pripoznanih ciljev.



(Ustvarjanje takšnih stanj je prav gotovo pomembno v mnogonacionalni globalni družbi ob naraščanju mednacionalnih napetosti in nastajanju konfliktnih situacij!)

S tem v zvezi pa nastaja tole vprašanje: ali so (kakorkoli) heterogene in pluralistične družbe že po svojem bistvu anomične? J. M. Yinger<sup>3</sup> odgovarja z opozorilom, da je treba razločevati anomična in pluralistična raznoglasja v pogledu občin družbenih vrednot. V načelu velja, da pluralistična raznoglasja ne preprečujejo (normalnega) delovanja družbe, se pravi, da ne dezorganizirajo prizadevanj njenih pripadnikov za doseganje skupnih ciljev. Vendar pa je tako v teoriji kakor v praksi to razločevanje težko, zakaj prav nič ni samo po sebi umevno, kdaj kakšno vrednostno raznoglasje razbija dano družbo in kdaj je ne razbija. Ta problem skuša Yinger razjasniti s pomočjo naslednje razpredelnice, ki kaže različne vrste vrednostnih nesoglasij in pa tiste tipe socialnih situacij, ki naj bi izhajali iz kombinacije teh nesoglasij.<sup>4</sup>

Tip socialne situacije	Vrednostna nesoglasja obstajajo	Vrednostna nesoglasja prekinjajo interakcijo	Vrednostna nesoglasja se kumulirajo
1. Kulturna enotnost	NE	NE	NE
2. Pluralizem	DA	NE	NE
3. Subkulturna anomija	DA	DA	NE
4. Popolna anomija	DA	DA	DA

Razpredelnica kaže kontinuum od najbolj integrirane do najbolj anomične situacije z dvema vmesnima stopnjama (pluralizem, subkulturna anomija).

*Situacija 1* kaže na visoko normativno soglasje: harmoničen, skladen odnos med cilji in dosegljivostjo sredstev za njihovo uresničevanje.

*Situacija 2* je pluralistična: obstajajo nesoglasja glede vrednot, toda ta nesoglasja ljudje priznavajo za legitimna ali pa jih vsaj tolerirajo. (Yinger navaja kot primere za to situacijo razlike v prehrabnih navadah ali pa verske razlike v religiozno heterogeni družbi).

*Situacija 3* kaže na začetek anomalije: vrednostna nesoglasja onemogočajo oziroma prekinjajo (normalno, enako) interakcijo med pripadniki subkultur z različnimi vrednostnimi sistemi. Nihče v takšni družbi ne ravna tako, kakor drugi od njega pričakuje (»nihče« in »drugi« sta seveda pripadnika različnih subkultur). Tudi če bi soglašala glede ciljev, bi njuna nesoglasja glede sredstev zavlačevala ali pa celo preprečila doseg cilja. (Yinger navaja kot primer za takšno subkulturno anomalijo nekatere dejavnosti Združenih narodov).

*Situacija 4*: popolna anomija, kjer zmešnjava vrednot ne vpliva samo na interakcije med posamezniki, marveč tudi na notranje življenje mnogih ljudi. (Do takšne situacije bi prišlo na primer tam, kjer bi korupcija postala »pravilo« ali pa tako imenovana poslovna prostitucija sestavni del gospodarskega, zlasti trgovskega poslovanja.)

Kdor pa izhaja iz ideoloških gledišč, bo prav lahko zamenjal pluralizem z anomalijo: »Ker mnogo ljudi ne ravna v skladu z mojimi normami, obstaja breznormnost.« V heterogeni družbi je težko razločevati odstopanje od norm ter:

1. subkulturne različice,
2. dopustne alternativne razlage občin norm ter
3. usklajeno izmikanje izpod »heroičnih« norm, ki je ponekod tako pogosto, da postanejo izmikanja samo normativna<sup>5</sup>. (Pri nas morda: izmikanje

izpod načela bratstva in enotnosti, tradicij NOB..., pa tudi izpod obćih načel gospodarske in družbene reforme.)

Seveda vse družbe niso enako anomične; bržčas pa je res, da je breznormnost v današnjem urbaniziranem svetu narasla. Brez dvoma so urbani značaj razvitih družb, naraščanje izobrazbe, razširjanje sredstev za obveščanje, ogromna razvidnost blaga in uslug (reklama), ki so na voljo, mimo drugih dejavnikov silno dvignili stopnjo aspiracij med pripadniki teh družb in jo razširili na vse njihove sloje. Možnosti (legitimne) za zadovoljevanje teh aspiracij pa verjetno ne gredo v korak z njihovim naraščanjem in razširjenostjo. To pa je ravno bistveni znak anomalije v smislu R. Mertona.

Skoraj prav tako kakor anomalijo obravnavajo nekateri teoretiki tudi *množično družbo*. Ugotavljajo, da so v takšni družbi tradicionalne norme oslabele ali pa so bile sploh uničene. Skupna pričakovanja množic, kolikor obstajajo, ne izvirajo iz koherentne kulture, marveč jih od zgoraj vsiljuje totalitarna oblast, ki z množicami manipulira. Daniel Bell<sup>6</sup> navaja tele bistvene sestavine množične družbe:

- revolucija v transportu in komunikacijah,
- intenzivna delitev dela, ki vodi k večji medsebojni odvisnosti ljudi,
- stare, primarno skupinske vezi družine in lokalnih skupnosti so zrahljane,
- stara življenjska povezanost ljudi je postala problematična,
- kritični standardi izobražene elite ne oblikujejo več mnenj in okusov množice,
- navade in morala se nenehno spreminjajo,
- odnosi med posamezniki so prej površni in razbiti, kakor pa organski,
- večja geografska in socialna mobilnost povečujeta zanimanje za statusna vprašanja,
- vsak posameznik ima veliko število vlog in se mora neprestano uveljavljati v zaporedju zmeraj novih položajev,
- posamezniki izgubljajo občutek družbene zakoreninjenosti, njihova tesnoba narašča, iz tega pa izvira iskanje novih verovanj.

Gre tedaj za stanje, v katerem ljudje ne sodelujejo več med seboj na podlagi sistema skupno doživljanih in pripoznanih vrednot. (Rahla nostalgija za »dobrimi starimi časi«?) Takšno stanje povzroča, da so ljudje bolj dostopni za vse mogoče vplive, od vpliva majhnih »skupin enakih« (peer groups), pa do totalitarističnih ideologij in gibanj.

V literaturi obstajata dve interpretaciji posledic anomalije in množične družbe: aristokratsko pesimistična (starejša) in demokratsko pesimistična (novejša).

1. Aristokratsko pesimistična interpretacija: z izginevanjem učinkovitosti tradicionalnega sklopa norm nastaja »boj vsakega proti vsem« (po Hobbesu), prihaja do »suverenosti nekvalificiranih« (Ortega), do obdobja drhali (Le Bon).

2. Demokratsko pesimistična interpretacija: Izginevanje starih občestev in vrednostnih sistemov povzroča, da postaja človek osamljen in preplašen, izročeni na milost in nemilost ekonomski, politični in vojaški oblasti. Sredstva za množično obveščanje ga neprestano bombardirajo z najrazličnejšimi dražljaji. Tako je največji del svobode, ki jo je iskal moderni svet, v nevarnosti zaradi koncentrirane oblasti na eni strani, na drugi pa zaradi posameznikovega občutka strahu in osamljenosti. V takšnem položaju se pojavlja pri ljudeh težnja, da bi ušli »svobodi osamljene množice«. (Spričo tako temne perspektive današnjega razvitega sveta se morda kaže samoupravljanje resnično kot edini realni izhod za izoliranega, preplašenega posameznika, kot pot iz

»svobode osamljene množice« k »svobodi zavestno integriranih pripadnikov samoupravne skupnosti«. J. G.)

William Kornhauser<sup>7</sup> predvideva naslednji razvoj množične družbe v bodočnosti:

- a) naraščajoča atomizacija družbe, izginevanje občestev,
- b) vedno bolj razširjena pripravljenost za sprejemanje novih ideologij,
- c) totalitarizem — totalna dominacija po psevdooobčestvu.

Te interpretacije izhajajo iz spoznanja, da je anomija nekakšen socialni in kulturni vakuum, ki je — kakor menijo aristokratski kritiki — poln zavrženih vrednot in standardov množic in v katerem vlada drhal, oziroma — po mnenju demokratskih kritikov — sam po sebi sicer poln pozitivnih vrednot in standardov, ki pa so jih zmanipulirali oblastniki s svojo totalitarno oblastjo. Obe kritiki navezujeta na idealizirani model preteklosti. J. M. Yinger<sup>8</sup> k temu pripominja, da bi tudi v preteklosti našli anomične družbe, o čemer da pričajo med drugimi Stari in Novi testament, grške drame, dela Luthra, Danteja in Shakespeara. Poleg tega ugotavlja, da so nekatere stare oblike družbenosti v sodobnih družbah bolj stalne, kakor bi kazalo na prvi pogled. Tako postajajo nekatere oblike primarnih skupin — nuklearnih prav tako kakor razširjenih, sorodstvenih (konsangvinih) — danes bolj prožne in adaptabilne, kakor bi se zdelo. Poleg tega nastajajo in uspevajo primarni odnosi v mnogih sekundarnih skupinah — v tovarni, vojski, v »street-corner« skupini — in dajejo po svoji strani značilno obeležje družbenemu življenju.

V sodobnih družbah nastajajo tudi nove norme in postopki, pa tudi osebnosti, ki so jih pripravljene sprejeti. Tako prihaja danes med ljudmi ne samo v nacionalnih okvirih, marveč tudi preko njih, do večjega soglasja kakor pa pred eno generacijo v pogledu tehe vrednot: o nediskriminatornih odnosih med rasami, legitimnosti političnih postopkov tako na nacionalni kakor na mednarodni ravni (obsojanje vojne), družbeni varnosti, ki se kaže v čim širšem socialnem varstvu, minimalnih mezdah, podpori za primer nezaposlenosti in podobno.

Tudi mnenje, da so množične komunikacije samo sredstvo za manipulacijo v nekakšnem socialno kulturnem vakuumu, je preveč poenostavljeno. V neki meri imajo ta sredstva integrativno funkcijo, saj so tudi odvisna, ne pa izključno neodvisna sila; odražajo namreč — vsaj deloma — tudi vrednote svojega občinstva in so nekako filtrirana skozi obstoječe skupinske strukture v dvo-, tri- ali štiristopenjskih procesih, ki oblikujejo njihova poročila.

Nove oblike družbenosti, ki delujejo proti razširjajoči se anomiji s tem, da porajajo nove norme, so tudi religiozna gibanja, ki jih vodijo karizmatični voditelji ter politična gibanja (kakršen je na primer socializem).<sup>9</sup> Tudi nekatere velike formalne strukture, značilne za današnji svet — kakor na primer velike politične stranke, birokratične strukture ipd. — imajo precejšnje integrativne učinke na svojih področjih. Tudi samoupravna struktura nesporno opravlja neko integrativno funkcijo, ki bi jo kot občo hipotezo ustrezne raziskave kazalo empirično preizkusiti. Uporno ravnanje mladine prav tako vsaj deloma izraža norme, na katere ta mladina pristaja.<sup>10</sup>

Moderne družbe sestavljajo različne kombinacije štirih normativnih modelov iz gornje razpredelnice, pri čemer gre obema srednjima — pluralizmu in subkulturni anomiji — mnogokrat velik pomen. Ni nujno, da spopadi med vrednotami slabijo družbo, lahko jo celo krepijo, kolikor ne potekajo tako globoko, da izničijo soglasje o proceduri, toleranci in temeljnih vrednotah, kakor tudi, če ti spopadi niso kumulativni.<sup>11</sup> Anomičen ni posameznik — ta je lahko kvečjemu alieniran — anomična je lahko samo skupina in (globalna) družba.<sup>12</sup>

J. M. Yinger razvija svojo teorijo socialne anomalije, ki smo jo doslej povzeli v poglavitnih črtah, na podlagi ustrezne teorije Roberta Mertona.<sup>13</sup> Merton gradi pojem socialne anomalije na dveh poglavitnih sestavinah: na kulturni in na socialni strukturi. Kulturno strukturo opredeljuje za organizirano množino normativnih vrednot, ki vplivajo na ravnanje, obnašanje pripadnikov kakšne globalne družbe ali njenega večjega segmenta. S socialno strukturo pa razume organizirano množino družbenih odnosov, v katere so na različne načine vključeni pripadniki dane globalne družbe ali njenega večjega segmenta. Izhajajoč iz teh dveh sestavin pojmuje Merton anomalijo kot zlom kulturne strukture, do katerega da pride zlasti takrat, kadar obstaja velik razkorak med družbeno (kulturno) pripoznanimi normami in cilji na eni strani, in pa socialno strukturiranimi možnostmi (sposobnostmi) pripadnikov skupine, da bi delovali v skladu s temi normami in cilji, na drugi. Socialna struktura pritiska na kulturne (družbene) vrednote tako, da lahko ravnajo v skladu z njimi samo tisti, ki imajo v družbi nek status, medtem ko je drugim, ki nimajo takšnega statusa, ustrezno ravnanje otežkočeno ali celo onemogočeno. Socialna struktura tako deluje bodisi kot ovira bodisi kot olajševalka ravnanja v skladu s kulturnimi normami in cilji. Če sta kulturna in socialna struktura slabo povezani — v tem primeru terja prva takšna ravnanje in vedenje, ki jih druga preprečuje — pride do rušenja obstoječih (vrednostnih) norm in v končni posledici do breznormnosti. R. Merton razločuje dve vrsti anomalije: preprosto in akutno.

*Preprosta anomalija:* je stanje konfuznosti v družbi ali njenem segmentu, ko prihaja do konfliktov med vrednostnimi sistemi. Vse to povzroča ustrezno stopnjo nelagodnosti in občutek družbene (skupinske) izoliranosti.

*Akutna anomalija:* je slabitev in — v skrajnem primeru — razpad vrednostnih sistemov v dani globalni družbi ali njenem segmentu. To povzroča med prizadetimi ljudmi občutek povečane zaskrbljenosti in strahu. Tudi R. Merton poudarja, da se anomalija spreminja tako glede na stopnjo kakor glede na vrsto.

#### *b) Splošni metodološki problemi pri empiričnem raziskovanju socialne anomalije*

Anomalijo je težko meriti. V ta namen uporabljajo raziskovalci za indekse različna razmerja, ki jih izračunavajo iz serij takšnih pojavov, kakršni so na primer samomorji, kazniva dejanja, pa tudi individualni odgovori na anketna vprašanja, katerih namen je, da ugotovijo normativna soglasja oziroma nesoglasja anketirancev. Pri tem kaže pripomniti, da kriteriji, po katerih je moč ugotavljati integriranost in kohezivnost kakšne majhne skupine (ki ji pripadajo anketiranci) niso primerni za preučevanje anomalije v globalni družbi ali njenem večjem segmentu.

Pri iskanju kazalcev anomalije se R. Merton<sup>14</sup> naslanja na (takrat) še neobjavljene razprave Leona Srola (*«Social Dysfunction, Personality and Social Distance Attitudes»* — referat na Amer. Sociological Society, 1951 in *«Social Integration and Certain Corollaries»*). Srol navaja naslednjih pet kazalcev socialne anomalije:

1. občutek, da so voditelji skupnosti brezbržni za potrebe posameznikov;
2. občutek, da se ne da veliko doseči v družbi, katere bližnja prihodnost se kaže v bistvu nepredvidljiva in v kateri vlada nered;
3. občutek, da se življenjski cilji posameznikov prej umikajo kakor pa približujejo;
4. občutek brezpomembnosti in jalovosti ter

5. prepričanje, da ni mogoče računati s tovarištvom, družbeno in psihološko podporo.

R. Merton pravilno pripominja, da lahko te kazalce jemljemo samo za merjenje *subjektivno* doživljane anomalije, poiskati pa bi bilo treba takšne okoliščine, ki bi kazale na anomalijo kot *objektivno* dejstvo skupinskega življenja. V to smer iskanja je baje šel Bernard Lander<sup>15</sup>, ki je s faktorsko analizo osmih značilnosti, vzetih iz popisa prebivalstva v nekem ameriškem mestu, ugotovil dva sklopa (clusters) spremenljivk, od katerih je enega označil za »anomični faktor«. Ta sklop spremenljivk sestavljajo:

- visoka stopnja delinkvence;
- visok odstotek nebelega prebivalstva na mestnem območju in
- majhen odstotek stanovanj, ki jih na istem območju zasedajo lastniki sami.

O teh okoliščinah Lander ugotavlja, da označujejo stanje relativne breznormnosti in družbene nestabilnosti na ustreznem območju, pripominja pa, da se lahko s tem sklopom spremenljivk anomalija le grobo meri. Merton k temu pripominja, da podatki »socialnega knjigovodstva«, ki so slučajno pri roki, niso takšne narave, da bi mogli z njimi meriti pojav socialne anomalije. Tudi Durkheim je uporabljal podatke socialne statistike, ki so bili slučajno pri roki, da bi ugotavljal anomalijo. Za takšne podatke je štel: poklicni in družinski (zakonski) status ter dezintegracijo družine (razveze). Za spremembo stanovanja kot indikator socialne anomalije — hkrati s tem pa tudi za vse druge Landerjeve indikatorje — Merton kritično pripominja, da je sicer lahko indirektni kazalec zrahljanosti socialnih odnosov, a dodaja, da je uporabljanje podatkov »socialnega knjigovodstva« le pragmatično vsiljen in začasni nadomestek za kazalce, ki bi jih bilo treba šele najti. (»Visok odstotek nebelega prebivalstva na mestnem območju« kot ena izmed spremenljivk pa je prišla v Landerjev »anomični faktor« verjetno samo zaradi diskriminativnega odnosa velikega števila Amerikancev do črncev. J. G.)

## II. Socialna dezorganizacija v družbenih skupinah

### a) Splošna teoretična vprašanja

Socialno dezorganizacijo v posameznih segmentih globalnih družb (skupinah) pojasnjujejo teoretiki v glavnem na podlagi Mertonove tipologije načinov individualne ali skupinske adaptacije na obstoječe družbene razmere.<sup>16</sup> Tipologija je naslednja:

Načini adaptacije	Družbeni (kulturni) cilji	Institucionalizirana sredstva
I. Konformnost	+	+
II. Inovacija	+	0
III. Ritualizem	0	+
IV. Dezertstvo	0	0
V. Upor	⊕	⊕

Legenda:

+ = priznavanje

0 = zavračanje

⊕ = zavračanje prevladujočih vrednot in nadomeščanje z novimi vrednotami

Opis posameznih načinov adaptacije je takšen:

*Konformnost*: do tiste stopnje, do katere je (globalna) družba stabilna, je ta tip adaptacije najbolj običajen in najbolj razširjen.

*Inovacija*: je uporabljanje takšnih sredstev za doseganje družbeno priznanih ciljev, ki so institucionalno prepovedana, vendar pa uspešna. V zgodovini kapitalizma so primeri za »inovatorje« brutalni »self made man«, kralji na Betajnovi, dalje kromolčarji v družbah, v katerih je ta »šport« uspešen, korupcionisti in podobni tipi.

*Ritualizem*: je odpoved visokim ciljem (npr. velikemu denarnemu uspehu in hitri socialni mobilnosti navzgor) do tolikšne mere, kolikor lahko prizadeti zadosti svojim skromnejšim težnjam; trdno pa vztraja pri institucionaliziranih sredstvih za doseganje ciljev. Medtem ko je drugi tip adaptacije (inovacija) pogosten v družbah, kjer velja za najvišji cilj ekonomski uspeh, prestiž in visok družbeni status, je ritualizem pogost v družbah, kjer je posameznikov socialni status odvisen predvsem od njegovih (delovnih? J. G.) dosežkov. (Velja to za družbe, ki žive po načelu: vsakemu po njegovem delu? Ali pa za poprečno, relativno z majhnim zadovoljno malomeščanščino po načelu: »moj dom — moj mir«? J. G.)

*Dezertstvo*: Ta oblika individualne in skupinske adaptacije je najmanj splošna. Gre za ljudi, ki sicer živijo v družbi, niso pa *njeni* pripadniki (vsaj subjektivno se z njo ne identificirajo). Sociološko gledano so to pravi tujci. V to kategorijo spadajo po svojih adaptivnih aktivnostih nekateri psihotiki, marginalne osebnosti, pariži, izvrženci in izgnanci, vagabundi, kronični pijanci in uživalci mamil.

*Upor*: Gre za prehod k naporu, da bi se institucionalizirale nove vrednote, se pravi tako novi cilji kakor tudi nova sredstva za njihovo doseganje: skratka, za napor, da bi se spremenila obstoječa kulturna in socialna struktura. »Kadar ljudje mislijo, da je obstoječi institucionalni sistem postal prepreka za zadovoljevanje zakonitih ciljev, je kot adaptivni odgovor na takšno situacijo postavljena scena za upor. Zato da bi prešli k politični akciji, mora izginiti ne samo zvestoba prevladujoči strukturi, marveč se mora akcija prenesti na nove skupine, ki jih obvladuje nek novi mit.«<sup>17</sup>

#### b) Deviantnost in delinkventno ravnanje

Pojmi »hudodelstvo« in »delinkventnost« prej zamegljujejo kakor pa pojasnjujejo razumevanje mnogoštevilnih različic deviantnega ravnanja. »Pravna definicija kaznivega dejanja (crime) vključuje verjetno zelo malo tega, kar je (sociološko in socialno-psihološko J. G.) skupnega vsem tistim pojavom, na katere se nanaša definicija. Prav isto velja tudi za tako imenovani 'white collar crime'. Tudi ta tip je močno svojevrsten po svoji naravi in bi terjal zelo različne kavzalne razlage.«<sup>18</sup>

Tipologija deviantnega ravnanja nikakor ni omejena na to, kar po navadi označujemo za kriminalno ali delinkventno ravnanje. Tudi ni vsako odstopanje od prevladujočih norm skupine že nujno disfunkcionalno glede na temeljne vrednote te skupine in pa za njeno adaptacijo na globalno družbo. Vsesplošno, natančno in brezpogojno pristajanje na prav vse norme je fikcija in bi lahko obstajala le v popolnoma statičnih skupinah, v takšnih, ki niso nikdar bile in jih ni, v popolnoma statičnem, nespreminjajočem se socialnem in kulturnem okolju. Neka stopnja deviacije od običajnih norm je verjetno funkcionalna za temeljne cilje sleherne skupine: primerna »inovacija« lahko pripelje do novih načinov ravnanja, ki so primernejši za doseganje skupinskih ciljev. V zgodovini sleherne družbe so gledali na nekatere ljudi kot na heroje

verjetno ravno zaradi tega, ker so ti ljudje imeli vizijo in pogum, da so odstopali od prevladujočih norm. Današnji heroj je mnogokrat včerajšnji rebel, revolucionar, nekonformist, individualist, heretik ali renegat.<sup>19</sup>

*S sociološkega zornega kota ni delinkventov, je samo delinkventno ravnanje.* S tem ko uporabljamo samostalnik — »delinkvent« — tvegamo, da postavimo vzrok za ustrezno ravnanje v človeka samega, ne glede na druge, zunanje, spodbujajoče ali preprečujoče okoliščine, ki obstajajo v socialnem okolju, odgovornem za ravnanje. Tudi v tem primeru struktura našega jezika prisiljuje in omejuje naša zapažanja. Vendar stavek: »deček je delinkventen« lahko pomeni samo to, da nagiba, kaže nagnjenje k temu, da prelomi določene norme v posebnih okoliščinah. Prav ta deček »je tudi nedelinkventen«: nagiba k temu, da ne prelomi določenih norm v (drugih) posebnih okoliščinah. S tem ko uporabljamo samostalnik, tvegamo, da zameglimo samo bistvo znanstvenega problema, namreč specifikacijo cele vrste okoliščin, ki sopovzročajo neko dejanje.

Podobno nevarnost pa pomeni tudi reifikacija situacijskih vplivov. Delinkventna subkultura, množična družba, anomija — kolikor se ukvarjamo z njimi kot dejavniki, ki vplivajo na ravnanje — ne obstajajo neodvisno od ustreznih posameznikov. Pomena teh strukturnih vplivov ni mogoče ustrezno meriti vse dotlej, dokler ne pripoznamo, da lahko povzroči »ista« situacija različne učinke pri ljudeh z različnimi nagnjenji.<sup>19</sup> Preučevanje deviantnega in delinkventnega ravnanja mora jemati v poštev tedaj takó individualna nagnjenja k takšnemu ravnanju, kakor tudi dejavnik družbenega okolja, se pravi strukturni dejavnik.

### *c) Individualna nagnjenja k deviantnemu ravnanju*

Problem zadeva predvsem področje psihologije in socialne psihologije. Ne obstajajo delinkventi, obstaja delinkventno ravnanje, ki nastaja v stiku med posamezniki z določenimi nagnjenji in drugimi posamezniki ter posameznimi družbenimi situacijami. Individualna nagnjenja k deviantnemu ravnanju so odvisne spremenljivke, medtem ko so neodvisne spremenljivke ali vzročne sile: anomija, kulturni konflikti, dezorganizacija družine, polom socialne kontrole itd. Eno je videti v teh družbenih silah *pretekle vzroke sedanjih* individualnih nagnjenj, drugo pa spoznavati jih kot *obstoječe strukture*, ki postavljajo vrsto alternativ, v okviru katerih se oblikujejo individualna nagnjenja k deviantnemu ravnanju.<sup>20</sup> Vprašanje je tudi, do kakšne stopnje so posamezniki internalizirali delinkventne vrednote (to je norme z negativnim vrednostnim predznakom — J. G.), zakaj če človek živi v okolju, ki je polno takšnih »vrednot«, še ni rečeno, da bo te tudi internaliziral, se pravi jih sprejel za svoje.<sup>21</sup>

### *č) Dejavnik okolja (strukturni dejavnik)*

Deviantno ravnanje prav gotovo ni prisotno v enem samem ali samo v nekaterih »delinkventnih okoljih«. Čeprav nudijo različna okolja različne možnosti za deviantno ravnanje in ga podpirajo v različni meri, obstajajo v prav vseh okoljih potencialne možnosti za takšno ravnanje, v enih v večji, v drugih v manjši meri. Pri tem je tudi upoštevati, kakšni ljudje in s kakšnimi nagnjenji se gibljejo v posameznih okoljih. Novejša preučevanja teh problemov odkrivajo nekaj okoliščin, ki bi jih kazalo vzeti v poštev pri raziskovanju

tistih struktur (družbenih okolij), ki pospešujejo deviantno ravnanje.<sup>22</sup> Gre za naslednje okoliščine:

1. Ljudje nižjih statusnih slojev doživljajo takšen družbeni svet, ki se v mnogočem močno razlikuje od tistega družbenega sveta, v katerem živijo ljudje višjih statusnih slojev. Gre tedaj za statusni dejavnik. Kaže, da negotovost eksistence, ki jo občutijo pripadniki nižjih statusnih slojev, pogojuje takšno moralo, ki je usmerjena k majhnim skupinam prijateljev in sorodnikov, nasproti širokemu krogu grozečih tujcev. (Ali velja ta ugotovitev tudi za najslabše plačani, nekvalificirani del delavskega razreda pri nas? Morda za sezonskega delavce z juga? — J. G.) Gre za okolja, v katerih ne spoštujejo posebno pravnih predpisov.

2. Druga izmed omenjenih okoliščin je obseg anomalije, se pravi stopnja neskladja med cilji in družbeno pripoznanimi sredstvi za njihovo doseganje. Tako strah pred porazom v družbi, v kateri prevladuje ideologija (materialnega) uspeha, ljudi motivira k temu, da uporabljajo takšna sredstva, ki obljublajo uspeh, četudi so onstran zakona in morale. Anomična situacija je takšna, v kateri občutijo ljudje prepad, protislovje med svojimi željami in cilji ter sredstvi, ki so jim za izpolnitev teh želja in za doseganje ciljev na razpolago.

3. Več posameznikov, ki imajo podobne prilagoditvene težave (na primer glede na doživeti neuspeh, občutek krivice, ki jo trpe, nemoči ipd.) se združi med seboj, zakaj združeni lahko razvijajo takšne načine ravnanja, ki jih vsak posameznik ne bi zmogetl.

4. Če so socialna kontrola, prevencija in zakonitost v okolju, kjer žive posamezniki, nagnjeni k deviantnemu ravnanju, močne in učinkovite, bodo potencialni delinkventi stremeli k temu, da se spoprimejo s svojimi problemi na nedelinkventen način.

5. Lahko pa obstaja podpora deviantnega ravnanja v prevladujočem normativnem sistemu samem: če postanejo na primerov lov za dražljaji, uporabljanje protekcije, zato da bi izhajali brez pretežkega dela, agresija ipd. »stil življenja« v dani družbi, je vse to slej ko prej sicer antinormativno, vendar pa v obči kulturi družbe prisotno kot »vrednota druge stopnje«. Gre za tako imenovane »podzemne vrednote« (subterranean values). Tudi pretirano izražanje in upoštevanje takšnih »vrednot« podpira deviantno ravnanje. (Pri nas na primer »semilegitimna« korupcija na nekaterih področjih javnega življenja. Sploh je problem našega »white collar crime« popolnoma neraziskan! — J. G.)

Naslednja razpredelnica kaže odnos med statusnimi sloji in tipi okolij (struktur), ki podpirajo deviantno ravnanje.<sup>23</sup>

Statusni sloji	Nivo podpore	TIPI STRUKTURNE PODPORE				
		I. »Podzemne« vrednote	II. Anomija	III. Nizka stopnja socialne kontrole	IV. Mnogi v okolju s problemi prilagoditve	V. Kriminalna subkultura obstaja
Območja srednjih razredov	1 (nizek)	+	—	—	—	—
	2	+	+	—	—	—
	3	+	+	+	—	—
Območja nižjih razredov	4	+	+	+	+	—
	5 (visok)	+	+	+	+	+

Legenda: + = obstaja, — = ne obstaja



Gornji »tipi strukturne podpore« so dejansko spremenljivke. *Prva kolona* kaže, da ni nobene plasti (nobenega strukturnega dela globalne družbe), v kateri ne bi obstajala »semilegitimna podpora« za deviantno ravnanje. Iskanje dražljajev (razburljivih situacij), protekcije, demontriranje moškosti (agresivnost) ipd. je v sodobnih družbah močno razširjeno.

*Druga kolona* kaže na anomalijo, ki je prav tako prisotna v vseh družbah, ki poudarjajo materialni uspeh, zakaj v takšnih okoliščinah nastajajo pri nekaterih družbenih plasteh upi in želje hitreje, kakor pa možnosti za njihovo zadovoljevanje.

*V tretji koloni* s socialno kontrolo ni mišljena samo formalna kontrola po sodnih in policijskih institucijah, marveč cela mreža takšnih institucij, kakršne so družine, šole, cerkev ipd., ki so sposobne vzdrževati stabilne načine nagrajevanja in kaznovanja.

*V četrti koloni* gre za družbeno stanje, ki ga sestavlja cela vrsta individualnih dejstev. Brez skupinske podpore — ki je deloma produkt doživljanih problemov prilagoditve — je malo verjetno, da bi posameznik usmeril svoje ravnanje zoper sistem (delinkvenca), bolj verjetno je, da bo ravnal tako, da se bo umikal pred sistemom (dezerterstvo v Mertonovem smislu) ali pa da bo napadel samega sebe (samomor). Če je na enem področju več takšnih posameznikov, ki imajo probleme s prilagajanjem, kakor pa na drugem, je bolj verjetno, da bo prišlo do delinkvence na prvem področju, tudi če individualna nagnjenja k delinkvenci tukaj niso močnejša od tistih na drugem.<sup>24</sup>

*Peta kolona* kaže končno na subkulturno podporo deviantnemu ravnanju. Verjetno nastopa subkulturna podpora samo tam, kjer obstajajo tudi preostale štiri strukturne »podpore«.

Kazalo bi s primernimi hipotezami raziskati, koliko ima ta razpredelnica empirično veljavo tudi v našem družbenem okolju, oziroma, kateri njeni deli takšno veljavo imajo in kateri je nimajo. Tudi če bi ustrezna raziskava večino hipotez ovrgla, bi bila lahko njena dognanja izhodišče za meritve deleža in lokacije področij z različnimi stopnjami podpore za deviantno ravnanje.

Takšna raziskava, ki bi bila precej zahtevna — ne nazadnje tudi materialno — poleg tega pa v nekaterih naših družbenih okoljih komaj izvedljiva, bi pomenila pionirsko delo pri nas.

#### *d) Součinkovanje strukturnih in osebnostnih dejavnikov. Subkulture*

Subkulturo Yinger opredeljuje kot skupnost norm kakšnega dela, skupine ali skupin globalne družbe, ki bolj ali manj odstopajo od njenega občega normativnega sistema. Samo v globalni družbi obstaja »polna kultura«, v nasprotju s subkulturo, ki obstaja le v družbenih segmentih (skupinah). Subkulturno je treba razlikovati od družbene vloge; le-ta pomeni celoto pravic in obveznosti, ki jih priznava »polna kultura« imetnikom socialnih pozicij. Norme, naravnane na vloge, se v globalni družbi prepletajo z normami, zadevajočimi pravice in obveznosti drugih vlog, to prepletanje pa tvori temelj za skupna pričakovanja ljudi v prepletu medsebojnih družbenih odnosov. Subkulturne norme temu nasproti niso povezane v širšo družbeno (kulturno) celoto; tiste, ki nanje pristajajo, postavljajo dejansko zunaj ustrezne globalne družbe. Drugi njeni pripadniki ne poznajo subkulturnih norm, če pa jih poznajo, jih zavračajo, gledajo nanje s prezirom in jih štejejo za dejavnik, ki razdvaja družbeno sožitje.

Tako razumljen pojem subkulture opravičuje trditev, da deviantnega ravnanja ne povzročata le slaba in nepopolna socializacija, individualno zavračanje norm globalne družbe ali slaba adaptacija; vsaj deloma je takšno ravnanje tudi posledica normalne socializacije v subkulturo določene skupine. Deviantno ravnanje je zavržno ali pa je znak slabe prilagojenosti samo s perspektive prevladujoče globalne družbe. Naraven rezultat tega, da je kdo zrastel v delinkventnem okolju — kjer veljajo kriminalci lahko za velike osebnosti, kjer gledajo na policijo kot na sovražnika, kjer so možnosti za (normalni) uspeh v življenju omejene, kjer storijo največ za socializacijo »skupine enakih« (peer group) ipd. — je ta, da pridobi takšen človek čisto posebne vrednote. »Delinkvenca ni negativen pojav; ni posledica zloma družbe, niti neuspeha pri brzdanju kriminalnih instinktov, niti zloma družine, cerkve ali šole. Ista vrsta pojmov, isti družbeni procesi in ista vrsta logičnih domnev velja tako za delinkvenco kakor za zakonitost.«<sup>25</sup>

Pojem subkulture in pa spoznanje o različnih načinih socializacije je pomemben del teorije o deviantnem ravnanju. Če bi pa hoteli to razložiti samo s tema dvema neodvisnima spremenljivkama, bi prišli v težave ob celi vrsti vprašanj, kakor na primer: Zakaj samo del tistih, ki so izpostavljeni delinkventni subkulturi, le-to v resnici tudi prisvaja?<sup>26</sup> Zakaj kažejo tisti, ki pristajajo na (delinkventno) kulturo, večkrat občutke krivde?<sup>27</sup> Zakaj se pojavlja delinkventno ravnanje tudi na območjih in med skupinami, kjer je ustrezna subkultura mnogo manj jasno prisotna?<sup>28</sup> Kaj pomeni okoliščina, da se nekateri aspekti delinkvente subkulture ne samo razlikujejo od vrednot prevladujoče kulture, marveč celo spreminjajo te vrednote?<sup>29</sup>

Nekateri raziskovalci se ukvarjajo z nalogo, da bi zgradili *tipologijo subkultur*. Tako navajata Cohen in Short<sup>30</sup> naslednje tipe:

— družinska subkultura, pri kateri imajo moški sorodniki (parent male) odločilno vlogo,

- konfliktno orientirana subkultura,
- subkultura semiprofesionalnih tatov,
- narkomanska subkultura (vdana drogam),
- »middle-class« subkultura.

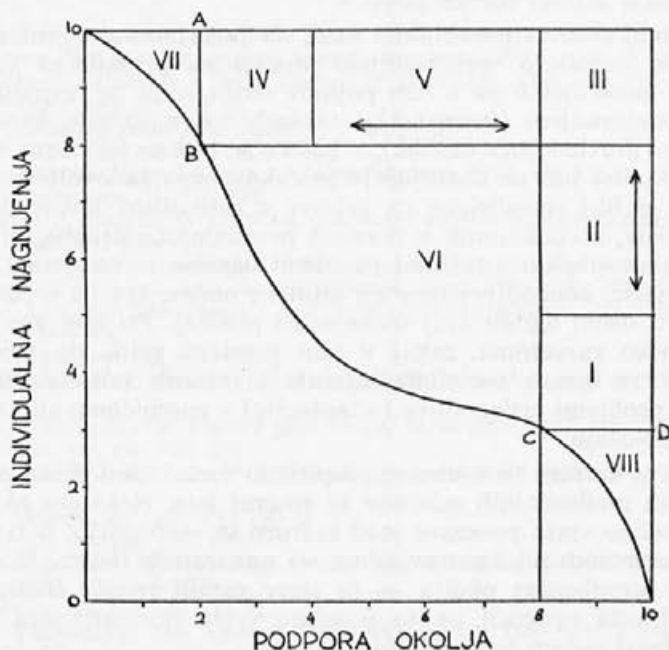
Cloward in Ohlin<sup>31</sup> pa navajata;

- kriminalna,
- konfliktna in
- dezerterska (retreatist) subkultura.

Po Yingerjevem mnenju<sup>32</sup> je treba tipologijo delinkventnih subkultur spremeniti v *tipologijo delinkventnega ravnanja*, zakaj obseg delinkvence je ne samo produkt različnih normativnih tipov (kakor to implicitno trdijo tisti, ki se zavzemajo za tipologijo subkultur), marveč tudi različnih individualnih nagnjenj k deviantnosti.

S posebnim grafikonom Yinger prikazuje, kako so posamezne vrste delinkventnega ravnanja produkt dveh neodvisnih spremenljivk: individualnega nagnjenja k delinkventnemu ravnanju in pa podpore okolja (strukturne podpore). Vsako teh spremenljivk je po načelih skaliranja razdelil na 10 stopenj in postavil občo hipotezo: *če je (delinkventno) ravnanje produkt okolja in ustreznega individualnega nagnjenja, potem takšnega ravnanja ne bo, kolikor je produkt točk na abscisi (podpora okolja) in ordinati (individualno nagnjenje) manjši od 25*. Linija ABCD na grafikonu razmejuje (v smeri proti desnemu delu grafikona) takšne vedenjske položaje, pri katerih so individualna

nagnjenja, podpora okolja ali oboje hkrati zadosti močne, da vodijo k delinkventnosti. Polja I do VII pa označujejo možnosti nekaterih tipov delinkvence. S tem Yinger vsaj nakazuje pot do tipologije delinkventnega (deviantnega) ravnanja. Grafikon je takle:<sup>33</sup>



*Polje I:* Področje semiprofesionalnih delinkvenc; močna subkulturalna in skupinska podpora (8—10 na abscisi) in srednja individualna nagnjenja (3—5 na ordinati).

*Polje II:* Prehod k semiprofesionalnim delinkventom, pa tudi h konfliktnim načinom ravnanja (»pravim« delinkventom?), h katerim nagibajo tisti z močnejšimi individualnimi nagnjenji.

*Polje III:* Konfliktno usmerjena ravnanja (»pravi« delinkventi?). Posamezniki z močnimi psihodinamičnimi nagnjenji k delinkventnosti (8—10) ter okolje, ki delinkvenco močno podpira (prav tako 8—10).

*Polje IV:* Delinkvenca »srednjega razreda« (white collar); ker je tu podpora okolja slabotna, bodo delinkventno ravnali samo posamezniki, pri katerih je nagnjenje k delinkventnosti močnejše razvito. Sem spada tudi delinkvenca stabilnejšega »nižjega razreda« (delavskega razreda?). Tudi socialni izvor delinkventov je treba upoštevati, zakaj vrednote in zadržanja (attitudes) se po navadi počasneje spreminjajo kakor pa socialni status.

*Polje V:* Močna individualna nagnjenja in srednje močna podpora s strani okolja lahko vodi k uživanju mamil ali pa k različnim drugim oblikam bega pred življenjem. Tudi to polje »žarči« tako k polju III kakor k polju IV. V tem polju se gibljejo na primer: alkoholiki, »sposojevalci« avtomobilov ali pa druge oblike deviacij v »srednjem razredu«.

*Polje VI:* je mejno glede na dosedanjih pet polj, prav tako pa tudi glede na nedelinkventno področje (v poprečju srednja podpora okolja, prav tako pa tudi srednje močna individualna nagnjenja).

*Polje VII:* Osebe z močnimi nagnjenji za deviantno ravnanje v okolju, ki takšnemu ravnanju ne daje skoraj nobene podpore. Tu se utegnejo pojav-

ljati nekatere oblike duševnih bolezni in pa religiozna gibanja za »osebno rešitev«.

*Polje VIII:* nasprotni položaj; visoka podpora deviantnosti s strani okolja, pa nizka individualna nagnjenja v to smer. Tu se giblje marginalno, neambiciozno ravnanje »street corner boys«. <sup>34</sup>

Pojem subkulture uporabljamo zato, da pokažemo z njimi na skupnost norm, ki jih prenašajo socializacijski procesi na pripadnike kakšne »pod-družbe«. Ne označujemo pa s tem pojmov tistih vodil za ravnanje, ki nastajajo med sodelovanjem (interakcijo) takšnih posameznikov, ki so ugotovili, da so norme (prevladujoče družbe), v katere so bili socializirani, zanje bodisi nedostopne bodisi jim ne dovoljujejo pričakovanega zadovoljevanja njihovih teženj. Eno je biti socializiran na primer v subkulturi tatov; drugo pa, če skupina dečkov, socializiranih v normah prevladujoče družbe, ki nasprotuje tatvinam, pa se otepajo s težkimi problemi uspeha, nezmožnosti, frustracije in občutki krivic, končno pristane na tatinske norme kot na sredstvo, s katerim mislijo ti dečki ugnati svoj utesnjujoči položaj. Pri tem gre za posebno psiho-sociološko razsežnost, zakaj v tem primeru pride do pristajanja na tatinske norme zaradi socialnih interakcij takšnih posameznikov, ki jih vznemirjajo problemi prilagoditve (adaptacije) v anomičnem ali kako drugače dvoumnem položaju.

Čprav sta kultura in osebnost empirično vselej med seboj povezani, pa narava njunih medsebojnih odnosov ni zmeraj ista. Nekatere okoliščine podarjajo posebno vrsto povezave med kulturo in osebnostjo: ustvarjajo namreč vrsto nasprotnih ali kontravrednot — nasprotnih tistim, ki obstajajo v obdajajočem družbenem okolju — in sicer zaradi resnih frustracij ali pa konfliktov. Da bi opozoril na to posebno vrsto normativnega sistema, je Yinger predlagal pojem *kontrakulture*. <sup>35</sup>

Kontrakulturo je mogoče razumeti v celoti samo, če upoštevamo interakcijo skupine, ki je njen nosilec, s širšo družbo. Tako bo na primer sociolog nasproti rasističnemu mnenju ali pa nasproti individualnemu pojasnjevanju dejal: »Če črnici manj in slabše delajo, imajo drugačne spolne navade ali se drugače razlikujejo od standardov prevladujoče bele družbe, je to deloma posledica tega, ker so bili socializirani v skladu z drugimi, od dominantnih razlikujočimi se normami«. S tem bi sociolog pokazal na ustrezno subkulturo. Vendar pa to ni dovolj, zakaj takšna in podobna ravnanja lahko razložimo tudi kot skupni odgovor na frustrirajoče okolje, v katerem živijo ameriški črnici. Takšen odgovor pa kaže na kontrakulturo.

Subkultura in kontrakultura se seveda med seboj prepletata. Subkultura se nanaša na vrsto norm, ki se jih ljudje nauče med standardno socializacijo v »poddružbi«. Kontrakultura pa izhaja iz konflikta in frustracije tistih, ki sicer pristajajo na nekatere vrednote prevladujoče družbe, pa so ovirani v svojih naporih, da bi te vrednote dosegli.

Ni nujno, da bi bila vsaka subkultura v nasprotju s prevladujočo kulturo, čeprav seveda lahko pride do konfliktov med njima. Velike sodobne družbe sestavljajo različne subkulture in družbene skupine, vsaka od njih pa večkrat kaže svoje lastne norme in vrednote, in sicer ne samo glede svojega lastnega ravnanja, oziroma ravnanja njenih pripadnikov, marveč tudi glede na cilje življenja samega. Sociološke raziskave so pokazale, da obstajajo izrazite razlike v normativnih sistemih takšnih subkultur, ki vključujejo posameznike različnih starosti, družbenih razredov, poklicev, verskih, rasnih in etničnih skupin, sosedstev in regij. Razen tega pa obstajajo še nekatere bolj omejene subkulture, kakor na primer tiste med mladoletniškimi tolpami,

prostitutkami, uživalci mamil, homoseksualci, profesionalnimi ter oragniziranimi kriminalci. Celo institucije za postopanje z deviantnimi osebami, kakršni so zapori, razvijajo subkulture s svojimi lastnimi socialnimi sistemi.<sup>36</sup>

- <sup>1</sup> E. Durkheim, *Suicide*, The Free Press of Glencoe, 1956, str. 253 sl.
- <sup>2</sup> R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1957, pogl. 4 in 5.
- <sup>3</sup> J. M. Yinger, *Toward a Field Theory of Behavior*, 1966, str. 190 sl.
- <sup>4</sup> J. M. Yinger, op. cit. 193 sl.
- <sup>5</sup> R. M. Williams, *American Society*, 1960, pogl. 10.
- <sup>6</sup> D. Bell, *The End of Ideology*, 1960, str. 21—22.
- <sup>7</sup> W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, 1959, str. 33.
- <sup>8</sup> J. M. Yinger, op. cit. str. 198.
- <sup>9</sup> Gl. Howard Becker, *Normative reactions to Normlessness*, *American Sociol. Review*, dec. 1960, str. 803—810.
- <sup>10</sup> Gl. D. Matza, *Subterranean Traditions of the Youth*, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Nov. 1961, str. 102—111; D. Matza and G. Sykes, *Juvenile Delinquency and Subterranean Values*, *Am. Sociol. Review*, Oct. 1961, str. 712—719.
- <sup>11</sup> J. M. Yinger, op. cit. str. 202.
- <sup>12</sup> Bibliografijo študij o socialni dezorganizaciji in alienaciji gl. Yinger, op. cit. str. 210 sl.
- <sup>13</sup> Gl. R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1957, str. 161 sl.
- <sup>14</sup> R. Merton, op. cit. str. 164.
- <sup>15</sup> B. Lander, *Towards an Understanding of Juvenile Delinquency*, 1954, pogl. V do VI.
- <sup>16</sup> Gl. R. Merton, op. cit. str. 140 sl.
- <sup>17</sup> R. Merton, op. cit. str. 156.
- <sup>18</sup> Wilhelm Aubert, *White-Collar Crime and Social Structure*, *American Journ. of Sociology*, 1952, str. 263—277.
- <sup>19</sup> R. Merton, op. cit. str. 182 sl.
- <sup>20</sup> Lewis Yablonsky, *The Violent Gang*, Macmillan 1962, str. 178—184.
- <sup>21</sup> Gl. J. M. Yinger, op. cit. str. 218 sl.
- <sup>22</sup> Gl. J. M. Yinger, op. cit. 214 sl.
- <sup>23</sup> Gl. J. M. Yinger, op. cit. 215 sl.
- <sup>24</sup> Peter Blau, *Structural Effects*, *Amer. Sociol. Review* 1960, str. 178 sl.
- <sup>25</sup> Frank Hartung v poročilu o knjigi Alberta Cohena »Delinquent Boys«, *Amer. Sociol. Review*, december 1955, str. 752.
- <sup>26</sup> Solomon Korbin, *The Conflict of Values in Delinquency Areas*, *Amer. Sociol. Review*, oktober 1951, str. 653—661.
- <sup>27</sup> Sykes and Matza, *Techniques of Neutralisation: A Theory of Delinquency*, *Amer. Sociol. Review*, december 1957, str. 664—670.
- <sup>28</sup> John I. Kitsuse and David C. Dieterick, *Delinquent Boys: A Critique*, *Amer. Sociol. Review*, april 1959, str. 208—215.
- <sup>29</sup> Lewis Yablonsky, *The Violent Gang*, 1962, str. 178—184.
- <sup>30</sup> *Research in Delinquent Subcultures*, *Journal in Social Issues*, 1958.
- <sup>31</sup> *Delinquency and Opportunity*, 1960, str. 1.
- <sup>32</sup> Op. cit. 223 sl.
- <sup>33</sup> J. M. Yinger, op. cit. 226 sl.
- <sup>34</sup> Gl. Robert Dubin, *Deviant Behavior and Social Structure*, *Amer. Sociological Review*, april 1959, str. 147—164.
- <sup>35</sup> Gl. J. M. Yinger, op. cit. str. 231 sl. in isti avtor, *Contraculture and Subculture*, *Amer. Sociol. Review*, oktober 1960, str. 625—635.
- <sup>36</sup> Gl. Donald Clemmer, *The Prison Community*, 1958.

# Ponovljivost ali neponovljivost organizacijskih oblik družbenega razvoja

Dr. France Černe

## Pogledi v zgodovino

Imperiji niso bili samo nekoč in niso samo danes. Imperializem je resda posebna faza v sodobnem družbeno ekonomskem razvoju, čeprav imperialistično politiko poznamo že od prej. Diktatura kot politični sistem je stara znanka, prav tako demokracija, kljub njuni morebitni različni tehniki in celo vsebini. Vladali so in vladajo izvoljeni in neizvoljeni vladarji, z dedno in brez dedne pravice. Nasilne in demokratične, revolucionarne in evolucijske spremembe so zgodovini prav tako znani pojavi. Centralizacija in decentralizacija oblasti se je prav tako menjavala, itd.

Na temelju teh nekaj skopih zgodovinskih ponazoritev se nam zastavlja dvoje pomembnih vprašanj:

1. Ali se zgodovina ne ponavlja?
2. Ali je razvoj organizacijskih oblik družbenega življenja v čemerkoli determiniran in napovedljiv?

## Poskus utemeljitve valovitosti oblik dosedanjega družbenega razvoja

Dasiravno je nesporno, da smo napredovali tako glede razvoja proizvodnih sil (to je odnosa družbe do narave) kot razvoja družbenoekonomskih in političnih odnosov, čeprav ne enakomerno v vseh časih in na vseh celinah, ostaja vendar dejstvo, da imamo opravka z večjo ali manjšo valovitostjo predvsem oblik odnosa med ljudmi ter glede stopnje družbene organiziranosti.

Kakorkoli obračamo te valove, ki po časovni dolžini niso regularni niti enakomerno razporejeni po posameznih državah, lahko vendar trdimo, da se je vedenje (ravnanje) ljudi in družbenih institucij razvijalo vedno po sistemu: akcije in reakcije med dvema možnima, skrajnima poloma vedenja oziroma med dvema institucionalnima oblikama:

### 1. po vrednotah obnašanja ljudi med:

- socialno kolektivnim in egoističnim, individualističnim obnašanjem,
- asketizmom in čutnim senzibilizmom (hedonizmom)
- misticizmom in realizmom
- kulturno estetsko in gmotno usmerjenostjo
- nacionalizmom in anacionalizmom
- radikalizmom in konzervativizmom
- itd.

### 2. po tipu institucionalne organiziranosti med sistemom:

- družbene koherence in družbene disolucije
- centralizmom in decentralizmom
- diktature in demokracije
- unitarizma in separatizma, lokalizma, pluralizma
- kolektivizma in individualizma.

Pripominjam, da med naštetimi tipi vedenja ali sistema ni neposredne zveze ali celo istovetnosti. Tudi t. im. stalnost oblik vedenja ljudi oziroma institucij (vsaj po nazivih) ne pomeni, da je po tehniki (metodi) izražanja, po socialni vsebini in posledičnosti ta ali drugi tip vedenja, ta ali drugi tip institucije drug drugemu enak.

Npr. centralizem je posebna institucionalna oblika odnosov, čeprav centralizem Petra Velikega ali Hitlerja ali Stalina ni bil po socialni vsebini med seboj enak. Centralizem je centralizem po enakosti tehnike izvajanja oblasti, kljub nekaterim posebnim detajlom.

Zanimivejše vprašanje je, ali prihaja regularno do izmenjave omenjenih tipov vedenja ljudi in s tem do različnih sistemov odnosov ali pa ne.

Ze iz dialektične besedne igre bi sledilo, da je človeški jezik ustvaril pojme-besede: centralizem — decentralizem, diktatura — demokracija itd. kot antipodije, to je kot enotnost in izmenljivost dveh nasprotujočih se oblik (sistemov) družbenega življenja na temelju zgodovinske izkušnje. Kajti, če ne bi bilo decentralizacije, ne bi bilo centralizacije itd.

Lahko pa tudi z zgodovinskimi primeri dokažemo, da so praviloma sledili npr. večjim centraliziranim obdobjem decentralizirana obdobja, čeprav je možno, da se en tip centralizma še ni izživel, pa je za enim centralizmom prišlo do drugega, supercentralizma.

Takšno izmenjavo stanj (sistemov) si razlagamo z zakonom družbene inovacije na temelju zakona zanikanja (zakona akcije in reakcije, afirmacije in negacije). Vsak sistem s svojim delovanjem razvrednoti vrednote, na katerih temelji. Dokler so sveže, oplajajo in razvijajo obstoječe institucije. Ko zastarijo, se izživijo, ne vplivajo več inovacijsko na dane institucije. Zato tudi institucije zastarijo. Hkrati pa se pojavljajo nove, še neprevladujoče.

Prek boja nasprotij zmagujejo nove, najvitalnejše. Ne morejo pa zmagati drugače kot v obliki kakšne »nove« institucije (v primerjavi s prejšnjo), ki pa dejansko po obliki ni nova, ampak ponovljiva, ker drugih človeški rod ne pozna kot specifično bitje.

Če so npr. stare institucije (nekdaj vitalne) živele dolgo v obliki strogega centralizma, tako da so se izživele, se nove ne morejo po lastni reakcijski logiki pojavljati kot »nove« v »stari« centralizirani obliki. Torej le v obliki neke ideje in akcije za bolj ali manj decentralizirano urejeno družbo. In to po zakonu intenzivnosti: čim ostrejša in dolgotrajnejša je bila stara oblika življenja, torej čimbolj se je izživela, tem večja je verjetnost, da bo v večji meri drugačna nova. (Večkrat se nove, nasprotno ideje (zamisli) in zatem institucije lahko rojevajo le v začasni isti tehnični obliki kot se končujejo stare (npr. v obliki diktature).)

### Funkcionalna determiniranost oblik razvoja

Ta sistem, navidezno podoben organski izmenjavi, pa vendar ni tako preprost. Niti ni absolutno determiniranih sprememb.

Če trdim, da je izmenjava oblik funkcionalno in okvirno determinirana, potem to okvirno determiniranje vidim v tehle smereh:

1. z občečloveškim značajem, ki v najbolj kritični situaciji dokaj tipično reagira,

2. z doseženo logiko razvoja proizvodjalnih sil (z doseženo tehnično materialno in organizacijsko strukturo družbe), vključujoč tudi doseženo raven razvoja znanosti,

3. z doseženo človeško (nacionalno) kulturo v ožjem pomenu besede in razvitostjo splošne zavesti, ki na daljši rok ne pristaja na uvedbo (spremi-

njanje) institucij, da bi znikale že doseženo raven (ta omejitve ni ravno vedno trdna),

4. z ravnanjem dotedanjih, prevladujočih institucij in njihovo odživelostjo (dozorelostjo za znikanje) ali pa ne (npr. dolgotrajni obstoj demokratičnih institucij, ki dovoljujejo reševanje protislovij med starim in novim na miren, demokratičen način),

5. s spreminjanjem ciljev človeškega življenja bodisi kot rezultat spreminjanja družbene tehnologije bodisi kot rezultat novih idej, zlasti velikih mislecev.

Na podlagi povedanega sledi, da bo novi sistem institucij odvisen od značaja spreminjanja vseh petih determinant, oziroma, da bo razvoj šel bolj v tej ali drugi smeri glede na prevladovanje te ali druge determinante.

Prav zaradi tega pa so družbene spremembe mnogo manj točno napovedljive kot so npr. v anorganski, pa tudi organski naravi.

### **Napovedljivost spreminjanja ravnanja ljudi, institucij in njen pomen**

Iz dosedanje poenostavljene sheme polarnih tipov sistemskih institucij bo vsakomur jasno dvoje:

1. da vsak antipodij, ki postane afirmacija, ni čista negacija, ampak negacija negacij, torej svojevrstna sinteza novega in starega (kot vektorski sistem sil) in

2. da so med obema skrajnostima srednja (mešana) stanja.

In v tej determinirani coni se lahko gibljejo naša predvidevanja ali izbor najverjetnejšega trenda.

Za političnega ekonomista, sociologa ali politologa je to spoznanje izrednega praktičnega pomena v oceni trendov gibanja ter predvidevanja razpleta razvoja. Na podlagi takšne akcijsko-reakcijske teorije spreminjanja je mogoče celo variantno modelirati politične ukrepe za uravnavanje stihijsko nastalega akcijsko-reakcijskega toka dogajanja.

To še prav posebej velja za gospodarsko politiko.

Predpostavimo, da sociobehavioristična predikcija po indikacijah, ki jih ima na razpolago, ugotovi, da se obnašanje ljudi vse bolj nagiba k socialno političnemu radikalizmu, oziroma, da status quo filozofija udobnega več ne oplaja nove generacije v takšni meri kot je starejšo. Na temelju takšne domene pričenjamo sklepati: če se ne bo dogodilo ničesar drugega, se bo spremenila struktura povpraševanja, razmerje do tehnoloških inovacij, do kulture itd. Točno, kako in za koliko, to je stvar konkretne analize in »sreče« v napovednem izboru. Predvsem bo velikega pomena, kako bo reagiral na to »inovacijo« svet starih, zakoreninjenih institucij. S tem postaja razplet že predmet igre in računanja verjetnosti. Čeprav se mora ta igra in izbor razviti le v okviru prej opisane valovne izmenljivosti faz.



# O nekaterih predstavah nesmrtnosti

Marija Maček

Odkar je porajanje in odmiranje organizmov prešlo v zavest in se tam oblikovalo v nepreklicno dejstvo končnosti človekove eksistence, ni nikoli izgubilo dominantnega položaja v človekovem iskanju in utemeljevanju samega sebe.

Vseeno je, ali je zavest o lastnem »odhajanju« spočelo človekovo opazovanje narave ali njegova emotivno doživeta izguba dragih ljudi; ko se je zavest rodila, je ostala v spoznanju in razvoj spoznanja je neizprosna smrti dopolnil v njeno grozljivost.

V zavesti predelano dejstvo smrti je usodno opredelilo človekovo življenje že veliko prej, kot se je pojavila eksplicitna formulacija smrti kot edine gotovosti človeka.

Smisel človeškega življenja je določalo doživetje smrti tudi takrat, ko je človek to doživetje sublimiral, pozabljal ali mu obračal hrbet in tako še vedno ostal povezan z njim.

Umrljivost je bila doživeta kot usodna groza tudi takrat, ko je človek reagiral nanjo ne le individualistično, ampak hkrati izrazito hedonistično (samo skozi skrajni »hedonizem« trenutka ta groza ne proseva s svojim imperativom po globljem razmišljanju; toda tudi grobi hedonizem je bolj podoben histeričnemu begu pred neizprosnim koncem kot pa obračunu z njim ali njegovem prevladanju).

Ce povzamemo (in primerno omejimo) Burkovo<sup>1</sup> tezo, da je občutek ogroženosti temeljni motiv človekovega ravnanja, potem bi bil občutek groze pred lastno končnostjo nedvomno eden izmed temeljnih motivov človekovega spraševanja po smislu, poslanstvu in cilju vsakokratnega človeškega življenja.

»Človek bi pobliznel, če pomisli na smrt! Pobliznel? Da, nič drugega. Življenje je brez smisla in cilja, v duši pa je neizogibna zavest, da bi življenje smisel in cilj moralo imeti — praznina preteklih, brezup bodočih dni...«

(Ušeničnik, Knjiga o življenju)

Tudi kadar si ljudje želijo umreti, ker bo smrt združila na silo razdruženo, ker bo prinesla kazen v življenju nekaznovanim in zaslužno plačilo tistim, ki v življenju niso poplačani ali potešeni, ljudje pravzaprav samo bežijo pred grozljivim in grozečim koncem. To je beg pred zagonetnim življenjem, pred nerazodetim smotrom; beg pred vedno prisotno možnostjo, da ostane življenje neutemeljeno in smoter ne bo izpolnjen, ker bo prej potrkala na vrata smrt.

»Prijazna smrt, predolgo se ne mudi,  
ti ključ, ti vrata, ti si srečna cesta,  
ki pelje nas iz bolečine mesta...«

(Prešeren)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kenneth Burke je zgradil svojo »filozofijo simbolične akcije« na tezi, da je simbolična akcija človekov primarni odnos do sveta. Človek ravna simbolično iz strahu pred neznanim svetom okoli sebe; neznano zbuja v njem grozo, zato se zateka za simbolični ščit.

<sup>2</sup> Podčrtala M. M.

Ne bi prehitro trdila, da je »doživetje smrti enkrat brez globljega odmeva« — pri vseh, ki življenje samo nereflektirano živijo (zelo približno bi to menda veljalo za anahronistične človeške praskupine, ki živijo na najnižji stopnji zavestnosti; takšnih skupin pa je vedno manj); da »to doživetje drugič vodi v (takšno ali drugačno) relativiranje fenomena smrti« (relativiranje pomeni tu podaljšanje življenja v posmrtno-novo ali višje življenje); in da je »tretja oblika doživljanja smrti takšno pristajanje na smrt, ki dvigne ceno individualnega življenja do precenjevanja.« Še manj bi pristala na smelo trditev, da tisti, ki priznajo »samo neumrljivost atomov in sil ali pa neumrljivost človeške vrste«, fenomena smrti niso doživeli pristno, o njem niso razmišljali ali pa so to storili površinsko.<sup>3</sup> V prvem primeru gre sploh za logično napako, najsplošnejša »nesmrtnost« (gibljivost) in (subjektivno doživeta!) nesmrtnost človeka sta preprosto identificirani; prav tako pa je napačno in neodgovorno generalizirati vulgarno koncepcijo generične nesmrtnosti. Generična nesmrtnost ne le, da ne pomeni samo grobe redukcije človeka na enega od živih organizmov in ponavljanja človeških organizmov v tej vrsti, ampak odpira tudi neizmerne možnosti za rešitev enega temeljnih vprašanj, ki so se zastavljala človeštvu od določene stopnje zavestnosti od danes — vprašanja po bistvu, smotru in misiji človekovega življenja.

Videz neprizadetosti, »relativiranje« smrti z nesmrtnostjo in iskanje nesmrtnosti v rodu so res najpogostejši in najbolj splošni odgovori na vprašanje: kako (si) dokazati, da je vsakokratno človeško življenje res utemeljeno, da ni absurd, čeprav se prižge nenadoma in prav tako nenadoma ugasne, ne da bi vprašalo, ali se ga je živeči veselil ali ne, ali se mu rad odpove ali ne.

»Ce je s smrtjo vsega konec, je življenje jalovo, saj so le redki zadovoljni z življenjem, ki ga živijo. Ce smrt konča vse, je neskončna sukcesija generacij le kozmična šala« (Dunlap, Religion).

...Še vedno pa so to odgovori na skupno vprašanje, zato ne moremo trditi, da ta ali oni med njimi fenomena smrti ni zadel v bistvo, zlasti še, ker je klasifikacija prav tako izvedena iz enega izmed teh odgovorov, a svoj pristop k problemu absolutizira. Konec koncev tudi avtentični budizem ne prizna nobene nesmrtnosti razen »nesmrtnosti« atomov in sil; izrecno zavrača vse koncepcije nesmrtnosti in vsako permanentno entiteto (vse so samo »agregati« — sankhāra<sup>4</sup> večno gibljivih sestavin); vseeno pa je vsaj za budizem neosnovan očitek amoralnosti, ki posredno sledi iz te klasifikacije (»dopolnitev religije in etike je v nesmrtnosti«), saj je budizem primarno etična koncepcija, če tega že za materializem ne moremo trditi.

Res je, da ljudje niso vedno razmišljali o podaljšanju življenja v nesmrtnost ali smrt; toda niti sublimiranje groze v nešteto drobnih opravil (ki ne zahtevajo posebne domiselnosti, se pa človek v njih počasi in zanesljivo izgubi) niti njeno nevtraliziranje s pristankom na neizbežnost smrti, z izgovarjenjem in njeno nedoumljivostjo itd., ne pomeni, da končnost človekovega življenja ni bila doživeta globoko; da so jo oropali bistvenih razsežnosti; da tu torej nimamo kaj iskati, ko govorimo o smislu človeškega življenja.

Res je, da pristajanje na smrt, kot ga navadno razumejo tisti, ki ga kritizirajo, rezultira v individualistično, egoistično ali celo bestialno afirmiranje vsakokratnega življenja; res pa je tudi, da pristajanje na smrt, na

<sup>3</sup> Povzeto po Ušeničniku.

<sup>4</sup> Sankhāra (Pali »San« ... skupaj; »kar« ... narediti, delati itd.; »sankhāra« ... biti sestavljen, skupaj).

enkratnost posameznega življenja, ne pomeni vedno eliminiranja problema smrti in ne dobi negativne vsebine na nujen, avtomatski način. Dokler sta življenje in smrt doživeta samo kot življenje in smrt mene samega, mojih (nekontroliranih!) impulzov in mojih (nererefektiranih!) želja, tako dolgo je življenje zadnja priložnost za sprostitev impulzov in izpolnitev želja in je smrt samo grozeči memento, ki priganja k čedalje intenzivnejšemu zadovoljevanju samega sebe. Ni treba poudariti, da se more takšen odnos izoblikovati in obdržati (če se sploh obdrži) samo tam, kjer ga moremo tudi realizirati; v svetu, kjer so ljudje najprej drug ob drugem in šele potem drug za drugega; pa tudi drug za drugega najprej kot sredstvo in skoraj nikoli tudi cilj.

»Ti ljudje (epikurejci op. M. M.) ne mislijo na to, da je njihov položaj slučajnost, da vsak ne more imeti tisoč palač kot Salomon; da mora v potu svojega obraza zidati eno palačo tisoč ljudi; da me lahko določi slučaj, ki me je naredil za Salomona danes, za Salomonovega hlapca jutri.«<sup>5</sup>

»Ker si more življenjski smisel neovirano iskati v različnih telesnih užitkih samo tisti, ki si lahko to praktično privoščijo, to (vulgarno epikurejstvo, op. M. M.) nikoli ni postalo prepričanje milijonskih množic, zatiranih v preteklosti. Zatiranim in zaotšalim ljudem je lahko dala religija, ne pa epikurejstvo.«<sup>6</sup>

Življenje in smrt pa lahko doživimo tudi kot življenje Človeka<sup>7</sup>; Človeka, ki nas ustvarja in ki ga ustvarjamo sami. V takšnem Človeku smo v relaciji, v kontinuiteti, in naše življenje ni niti nekaj absolutno novega niti nekaj absolutno končnega. Ne banalna tolažba, da v nas »nesmrtnosti sile iz nesmrtnih atomov« vedno oblikujejo relativno enake kombinacije; doživetje, da se je v nas prelilo živo delo mrtvih, ki čaka, da ga dopolnjujemo za nerrojene, da ga prelijemo (in se prelijemo) vanje, nam izvablja »pristanek na smrt«. Težko bi rekli, da je to doživetje indiferentno do fenomena smrti, do vprašanja smisla in misije človekovega življenja.

Kritika, ki konceptu generične nesmrtnosti ne prizna nobene veljave in proglašuje ukvarjanje s to konceptu za jalovo in neresno delo, podaljša človekov življenje v takšno nesmrtnost, ki bo posamezniku izpolnila vse, kar je ostalo neizpolnjeno, ko se je njegovemu življenju na zemlji »pripetila« smrt. Šele po smrti bo človek spoznal pravo radost, pravo srečo, ki bo zasenčila vse (zlasti nedosežene!) zemeljske radosti.

Predstave individualne nesmrtnosti skoraj nikoli ne podaljšajo v neskončnost pozemskega življenja, ker to življenje skoraj nikoli ni takšno, da bi ga hoteli eternizirati brez večjih sprememb. Pogosteje je individualna nesmrtnost »korekcija« življenja na zemlji; odškodnina za trpljenje in prestane krivice ali davek za trpinčenje in povzročanje krivic; dopolnitev zemeljske nepravilnosti v pod ali nadzemski pravici po principu zob za zob.

»Posmrtno življenje je postulat izravnane pravičnosti; v tem življenju dejanja in nagrade niso v pravičnem razmerju (Mendelsson), zato je potrebno plačilo — nagrada ali kazen — v življenju po smrti.«<sup>8</sup>

Številne predstave onostranstva zgovorno pričajo o številnih oblikah tuzemske nepopolnosti in o številnih nivojih zavedanja, da ta nepopolnost

<sup>5</sup> Ušeničnik, Knjiga o življenju.

<sup>6</sup> Machovec, Smisel človeškega življenja.

<sup>7</sup> Človek pišem tu z veliko začetnico, da bi ga razlikovala od vulgarnih oz. laičnih predstav generičnega človeka.

<sup>8</sup> Heinrich Schmidt, Philosophisches Wörterbuch, Kröner V., Stuttgart.

mora imeti svoje pravično dopolnilo, bodisi v avtomatski kavzalnosti (»akcija — reakcija«) bodisi v subtilni apokalipsi človekove prave narave, ki je zunaj dobrega in zla.

»Če bi bila smrt ločitev od vsega, bi bila za zlobneže pravi dobiček, ker bi se s smrtjo rešili ne le telesa in duše, ampak z dušo tudi svoje zlobe.«<sup>9</sup>

Z »apokalipso človekove prave narave« mislim na prav tako pogosto koncepcijo individualne nesmrtnosti, ki individualno v človeku zreducira vse do njegovega »bistva«, to bistvo pa proglasi za nesmrtno in bistveno različno od od smrtne »biti«. To bistvo je neobčutljivo za skrbi in težave, ki pehajo človeka iz poraza v poraz; iz bolečine v bolečino tako dolgo, dokler prikriva umrljiva bit nesmrtno bistvo; dokler se ta bit nemoteno bohota in se naposled afirmira do tiste meje, ko postane neznosna in izzove človeka k upiranju. Prav v tem uporu pa se človeku razodene nesmrtno bistvo, ki je s svojo neobčutljivostjo za zemeljsko solzno dolino najpreprostejša rešitev vseh človekovih konfliktov. Poslej je umrljiva bit le še nujno breme, ki jo bo človek prej ali slej in enkrat za vselej odvrget.

»Ono što je sluh sluha, duh duha i riječ riječi,  
to je duša duha i vid oka. Umuknuvši jarmu,  
mudraci nadilaze taj svet i postaju besmrtni...<sup>10</sup>  
... drukčije je to od znanog, a i onkraj neznanoga.«

(nirvana je)« ... brezpredmetnost življenja samega; zadnja željena in — v predmetnost vrženemu duhu — zadnja dosegljiva stopnja.«<sup>11</sup>

»Eno je zunaj vseh določil, ni niti dobro, ampak je nad dobrim« (Jamblih).

Če povzamemo razdelitev najsplošnejših predstav individualne nesmrtnosti, vidimo, kakšno vsebino dobi v teh predstavah groza pred smrtjo in kako grozna pravzaprav je. Pri tem groza ne pomeni kakšnega apriornega človekovega razpoloženja in vedeti moramo, da postane smrt zgrozljiva šele v relaciji z nekaterimi momenti človekovega življenja. Človek vsak dan zadeva ob nerazumljive pojave in jih skuša razložiti. Kadar gre za pojave, ki so kakorkoli odločilni zanj (nerazumljene, na videz krivične ovire, neuspehi, življenjska nezadovoljenost ipd.), jih hoče razložiti za vsako ceno. Naporno in pogosto neuspešno iskanje zadeva povsod ob Damoklejev meč smrti, zato se človek večkrat zateče po odgovor tja, kamor smrt ne more seči. Smrt je grozljiva samo tako dolgo, dokler človek v njej vidi možno mejo, zunaj katere preneha vsako utemeljevanje. Tudi tiste predstave onostranstva, ki samo podaljšajo življenje na zemlji, si tega življenja ne zamišljajo p o v s e m identičnega aktualnemu življenju; prvič tu ni niti tiste telesnosti, ki se je pretiravanju uprla, niti vseh najbolj pogostih ovir, ki se jim tudi »čisti uživalci življenja« niso mogli izogniti; hkrati pa je to življenje sub specie aeternitatis razrešeno vsake groze pred smrtjo (tudi groze zaradi prekratko odmerjenega uživanja). Tuzemska nezadovoljenost je torej temeljni vzrok groze pred smrtjo (in njenega transcendiranja v onostranstvo, ki je le zelo komplicirana posredna rešitev zemeljskih problemov).

<sup>9</sup> Platon, Phaidon.

<sup>10</sup> Kena Upanishad (prev. Č. Veljačić). F. hrestomatija, Zagreb.

<sup>11</sup> Nyanaponika Thera, Anattā and Nibbāna (The WHEEL Series) B. P. S. KANDY, Ceylon.

## 1. Smrt kot grozeči konec uživanja in nesmrtnost kot brezkončno uživanje

### Optimizem

Življenjska nezadovoljenost je tu površna, banalna in neznatna, če ne upoštevamo vedno prisotne bolečine zaradi prekratke in nenehno ogrožane možnosti uživanja. Veliko bolečino smrtnosti in vse manjše ovire premaga ne preveč globokoumna podoba posmrtnega življenja, ki pomanjkljivosti aktualnega življenja odmisli, ostanek pa podaljša v neskončnost. (Rekla sem že, da je takšno pojmovanje življenja in z njim predstava nesmrtnosti, prej izjema kot splošen pojav).<sup>12</sup> Skupni imenovalac teh koncepcij individualne nesmrtnosti je večja ali manjša mera optimizma, ki pomaga premostiti tako »veliko mejo življenja« kakor tudi vse slučajne in enostransko doživete ovire.

## 2. Smrt kot grozeča meja pravičnega plačila dobrega in zla, in posmrtnost kot izravnava zemeljskih krivic

### Beg

Če reši optimizem vse probleme na zelo preprost način — tako kot naj bi bili rešeni na zemlji — in je zato posmrtni svet natanko takšen, kot naj bi bil zemeljski svet, to pomeni, da so pomanjkljivosti tega sveta (razen smrtnosti seveda) še vedno takšne, da jih kdaj, ali celo pogostokrat, dopolnijo ljudje »že« v tem svetu. Ko pa postane človekova situacija zapletena, nerazumljiva in brezizhodna, dobi tudi ideja krivice medlo in vedno bolj splošno obliko; prav takšna postane onostranska pravica, z njo pa vse onostranstvo in celotna koncepcija posmrtnosti. Še so tu veliki »rezervati« za dobre in slabe; še srečamo »pravičnega sodnika« — podobo, ki je na zemlji ne najdejo niti tisti, ki krivico trpijo niti tisti, ki krivično ravna in jih vest kdaj pa kdaj prisili na kolena pred podobo pravičnika, ki jih bo s kaznijo razbremenil. Še vedno slikajo ljudje čudovite vrtove, kjer človek složno ob človeku uživa »prelesno delo Stvarnika«; luksus, ki ga v življenju nekateri niso zmogli ali zamujena priložnost, ki so jo drugi ob grobih užitekkih prezrli. Tu je še vedno angelska milina, ki se v brutalnem svetu boja za obstanek ni mogla razcveteti in ki jo je pokvarjeno, egoistično izživljanje »sitih« izmaličilo v kali. O vsebini pravičnega plačila — nagrad ali kazni — pa povejo te predstave malo gotovega. Največkrat gre za zelo splošna emotivna stanja (podaljšana v večnost seveda) — večno veselje, blaženost, nevznemirjenost, trpljenje, muke ipd. Res je, da so to še vedno izrazito človeški doživljaji, njihovo posplošenje pa je takšno osiromašenje bogatega emotivnega življenja, da je vez med realnim in imaginarnim nevarno ponarejena in zrahljana. Onostranstvo, ki ga ponujajo takšne predstave, uteleša tisto realno situacijo, ko poravnava nasprotij in krivic ni več v rokah prizadetih in bi tudi veliko daljše življenje le malo verjetno izboljšalo njihov položaj. Vse upanje je zato obrnjeno v onostranski svet reda, harmonije in pravice; v svet, ki mora nekje biti, ker ga tu ni (torej v svet, ki ga prav zato ni nikjer, ker ga ni tu).

<sup>12</sup> Večkrat sem naletela na laično prepričanje, da je izraz takšnega pojmovanja koncepcija reinkarnacije, ki človeka potolaži, ko mu obljublja vrnitev zemeljskih radosti (ki jih bo znova rojeni užival spet z mladim, čilim telesom). Kako daleč vsaksebi stojita hedonizem in ideja reinkarnacije, menda ni treba poudariti posebej.

»Nebo so iznašli za ljudi, ki jim zemlja ne nudi ničesar več. Živela iznajdba! Živela religija, ki je vlila v grenko kupo trpečega človeškega rodu nekaj sladkih, uspavajočih kapljic; opij duha; nekaj kapljic ljubezni, upanja in vere!«<sup>13</sup>

Ko se človek zateka v imaginarni svet, ki mu obeta vse, kar mu je realni svet odrekel, polaga na oltar obetajočega boga še vedno svoje želje; prosi za uslišanje čisto intimnih želja in za rešitev čisto osebnih problemov; ostane skratka zemeljsko bitje, animirano z zemeljskim življenjem, oblikovano z zemeljskimi normami; njegov moralni imperativ še vedno sugerira »najboljši« odnos do tega sveta, čeprav dobi vsakdanje iskustvo vrednost imperativa le s participacijo v nadnaravnem; čeprav je moralno ravnanje<sup>14</sup> le cena, plačana za vstop v onostranstvo, kjer bodo prišla človekova dejanja pred sodni stol večne pravice in bo vsako od njih plačano po večnih zakonih. Obljubljena pravica vzpodbuja k vdanosti, ljubečemu odpuščanju, poštenju in plemenitosti, čeprav bo šele po smrti razdelila vabeče nagrade, namenjene ljubečim, odpuščajočim ... itd.

»Zbežimo torej od tod, kjer ni ničesar, kjer je vse prazno, kar se zdi krasno; kjer tudi tisti, ki misli, da je nekaj, ni nič in sploh ni ... ni pa neznan vzrok, zaradi katerega moramo pobegniti od tod, da bi prišli od zla k dobremu; od nejasnega k zanesljivemu in resnice polnemu; od smrti v življenje ... to je prehod od pokvarjenosti v nepokvarjenost; od smrtnosti k nesmrtnosti; od nemira k miru ... kaj je smrt drugega, če ne izginotje grešnosti in vstajenje čednosti?«<sup>15</sup>

»Ze zato je med vami greh, ker sodite med seboj. Zakaj rajši ne prenašate krivice — zakaj rajši ne trpite škode ...«<sup>16</sup>

»Ne nabirajte si zakladov na zemlji ... nabirajte si zaklade v nebesih ...«<sup>17</sup>

»Kdor ne vzame svojega križa nase in gre za menoj me ni vreden ...«<sup>18</sup>

»Kristus pravi: Ljubite svoje neprijatelje, blagoslavlajte te, ki vas preklinjajo, delajte dobro tem, ki vas sovražijo, molite za tiste, ki vas tlačijo in vam nasprotujejo ...«<sup>18</sup>

### 3. Negiranje smrti z negiranjem realnosti življenja in z utapljanjem v transcendentni absolut

#### Resignacija

Tudi zadnja eksplicitna vez zemeljskega »vzroka« z nadzemsko »posledico« počasi razpade. Ko postanejo vsi odnosi med ljudmi tako popačeni in vse človeške kvalitete tako vprašljive, da v njih ne ostane ničesar, kar bi človek do polnil s svojim svetom večne pravice in reda, človek zemeljskemu svetu odločno obrne hrbet, ga razvrednoti, relativira oz. negira.

Ko odreče življenju vsako resničnost, razvrednoti hkrati človeško v sebi in ga utopi v brezoblični entiteti, ki je vzvišena ne le nad zlom in trpljenjem, ampak tudi nad dobrim in srečo; ne le nad smrtnostjo, ampak tudi nesmrtnostjo.

Negibni absolut človeka ne sili h krepostnemu ravnanju, ker je zunaj moralnega in nemoralnega, zato se človek ravna le še po praktični življenjski modrosti, ker bo le z njo nemoten dočakal veliko izpolnitev. Če je prej človek

<sup>13</sup> H. Heine, Ludwig Börne.

<sup>14</sup> Besedo »moralno« uporabljam v pomenu, ki ga ima v vsakokratnem zgod. kontekstu.

<sup>15</sup> Ambrosios; De fuga saeculi in De bono mortis.

<sup>16</sup> Korintčanom I (67).

<sup>17</sup> Math. 6 (19—20).

<sup>18</sup> Citirano po: Fran Drtina, Miselni razvoj evropskega človeštva, Lj. 1908.

še vedno moralno aktiven (čeprav ga k temu priganja ukaz z neba), postane človekov moralni odnos izrazito indiferenten; človekov edini princip je abstinenca; njegov odnos je pasivnost; njegova reakcija na realno situacijo je — resignacija.

»Ko bodo ugasnile vse želje, ki prebivajo v njegovem srcu, nesmrten postal bo umrljivi, že tukaj dosegel bo Brahma.«<sup>19</sup>

»Obstojta kraljevstvo, bratje,<sup>20</sup> kjer ni ne zemlje ne vode ne ognja in zraka; niti sfera niti-zaznavanja-niti-nezaznavanja; niti ta ali oni svet; ne sonce ne mesec.

To, bratje, pravim, ni niti porajanje niti bivanje niti prenehanje ali vstajenje. Je brez podpore ali giblivosti ali temelja. Je konec trpljenja.«<sup>21</sup>

»Osvobojen sem, bratje vseh okovov — božanskih in človeških. Oddaljujem se od blaginje in sreče mnogih; zunaj obžalovanja sveta, blaginje in sreče bogov in ljudi.«<sup>22</sup>

Ni treba posebej poudarjati, da imajo vse te koncepcije v določenem trenutku ustrezno opravičilo in so bile večkrat celo edina možna in zato pozitivna rešitev človekove duhovne in včasih neposredno tudi materialne stiske (askeza, abstinenca, skromnost, preziranje — nedosegljivih! — zemeljskih dobrin itd.). Ker pa so svoj trenutek največkrat preživele, nespremenjene ali na zunaj rafinirano prilagojene novemu trenutku, je bil njihov pozitiven prispevek največkrat majhen v primeri z negativnim deležem, ki ga imajo v razvoju.

Ce bi raziskovali, v kakšnih situacijah prevladuje ta ali ona predstava nesmrtnosti, bi ugotovili, kako malokdaj se lahko oblikuje optimistično pojmovanje življenja in smrti (nepovezane elemente optimizma najdemo v nekaterih primitivnih skupnosti, kompleksnejša predstava se razvije zlasti v antični Evropi, nikoli pa v deželah daljnega vzhoda). Ugotovili pa bi tudi, da so se situacije, iz katerih je človek bežal k Vsepravici, vedno zaostriale do človekovega resigniranega odklona od realnosti (in zato njegovega zanikanja te realnosti).

Ce hočemo oceniti vrednost posameznih predstav nesmrtnosti, moramo natančno vedeti, ali gre za vrednost posameznih variant kakšne predstave v njihovih enkratnih situacijah ali za vrednost posamezne predstave v njeni splošni situaciji ali pa morda za vrednost zunaj specifične situacije — v novih situacijah ali npr. v daljših zgodovinskih obdobjih (kadar gre za zelo splošne probleme, ki jih implicitno ali eksplicitno vključujejo skoraj vse posamezne predstave in jim vtisnejo svoj specifični pečat). Tukaj ne morem govoriti niti o številnih variantah niti o posameznih splošnih predstavah in njihovih situacijah; največ, kar lahko, je zelo približna in splošna ocena z vidika človeka, ki sem ga nekje na začetku napisala z veliko začetnico.

Čeprav sem označila obravnavane koncepcije nesmrtnosti z epiteti optimizma, bega in resignacije, je to bolj metodična poenostavitev, ki v nobenem primeru ne pomeni vrednostne klasifikacije, ki bi lakonično opozarjala na sukcesivno upadanje vrednosti od optimizma do resignacije. Resignaciji gre morda res najnižje mesto tudi v »vrednostni lestvici«, ne bi pa prehitro trdila, da moramo postaviti optimizem vrednostno najvišje. Kakorkoli bi že ocenjevali, vrednostna lestvica ne more biti nikoli povsem ustrezna. Ne le resigna-

<sup>19</sup> Brihadānāranyaka-Upaniṣad 4, 4, 6 f.

<sup>20</sup> Besedo »Bhikkhus« sem prevedla z »bratje«, ker nimamo ustreznega izraza zanj, pomeni pa stopnjo redovniškega posvečenja v budizmu.

<sup>21</sup> Udāna VIII 2—3; 80—81 (Pataligama), citiramo po D. M. Burns, Nirvana, nihilism and satori, BPS Ceylon, 1968.

<sup>22</sup> Sāmyutta-Nikāya I/105, citirano D. M. Burns, Nirvana ...

cija in beg, tudi beg in optimizem imata več stikališč in včasih intenzivno prehajata; kolikor pa se zdi nenavadno, najdemo podobno razmerje tudi med optimizmom in resignacijo (kot bom pokazala pozneje ob teoriji reinkarnacije oz. koncepciji nirvane<sup>23</sup>). Predstav nesmrtnosti zato ne bom postavljala više ali niže; čisto na kratko bom označila »možnosti in meje«, ki si jih je z njimi določil človek — po možnostih in mejah, v katere je v življenju predvsem zadeval, veliko manj (ali sploh ne) pa se jih je zavedal ali jih poznal.

## Optimizem

bi lahko bil nekakšen podaljšek hedonizma, ena izmed rešitev krize, ki se skoraj vedno pojavi v hedonizmu takrat, ko se izkažejo brezobzirni izbor sredstev, uživanje trenutka in telesne radosti nezadostni, minljivi in nevarni. Globokomnejše in treznejše reakcije na to krizo (npr. epikurejstvo) opravijo s smrtjo sicer še vedno kar se da na kratko in ne preveč prepričevalno,<sup>24</sup> še vedno ostanejo v mejah končnega individualnega življenja, še vedno vidijo smisel življenja v egoističnem in neplodnem sprejemanju življenjskih dobrin, vendar pa se to sprejemanje vedno bolj kultivira in izbira vrednote le še v plasti specifično človeških dejavnosti (produkti umetniškega, intelektualnega ipd. ustvarjanja). Manj globoko rezonirajo tisti, ki jih ne muči le kratkotrajnost in oviranost uživanja, ampak jih hkrati preganja intenzivna misel na smrt, ki nenehno ogroža že tako prekratko življenje. V njej vidijo potencialnega roparja sleherne možnosti, da bo vse še nedoseženo nekoč vendar izpolnjeno. Ker se nedosežnemu nočejo odreči ali ga kultivirati, tudi na smrt nočejo pristati, zato jo prevladajo s posmrtno kopijo zemeljskega življeja, ki pa je očiščeno vseh ovir, bolečin itd.

Če hedonizem povzdiguje sprejemanje življenjskih užitkov, pa ostane pri tem ves čas v mejah trenutka oz. ene življenjske dobe. Optimistična predstava nesmrtnosti pa golo sprejemanje užitkov podaljša v neskončnost, zato je njen ideal večna pasivnost in večno ostajanje pri istem; to pa hkrati pomeni, da idealno življenje izključuje vsako spreminjanje, z njim pa vsak razvoj.

Čeprav zagrobni optimizem ukine razvojnost in vzame človeku njegovo bogato vsebino, pa je največja zasluga te koncepcije njena »zvestoba« človeku in življenju na zemlji. Optimizem je najbolj mila oblika religiozne odtujitve, saj so v odtujenem svetu še vedno primarne človekove realne situacije in njegovi realni odnosi, čeprav idealizirani in največkrat »razrešeni« svojih bistvenih razsežnosti.

## Beg

Predstave posmrtnega življenja pa se vse bolj oddaljujejo od človeka. Človekova realna situacija postaja vedno bolj pomanjkljiva, zato postaja onostranstvo toliko bolj popolno. Ker je človekova vplivnost tu vse manjša in zadeva njegova akcija ob vse večje ovire, se njegova nemoč sprošča v neomejenem, nebrzdanem delovanju fantazije, ki ga uspada v potrpežljivo, a

<sup>23</sup> Z »nirvano« mislim vse vrste mističnih realizacij, ki jih neindijski teksti največkrat tako tudi označijo. Avtentični pomen nirvane je seveda kompleksnejši in je še vedno sporen.

<sup>24</sup> »Dokler smo, smrti ni; ko nastopi smrt pa ni več nas«, Epikur, Pismo Menoikeu.



zato toliko bolj »gotovo« pričačkanje.<sup>25</sup> Človek vdano prepušča svoje življenje »absolutno pravičnim in absolutno popolnim silam«. Tako potolažen človek sicer ravna pošteno, pravično in potrpežljivo; je človekoljub in nastavi desno lice, ko so ga udarili po levem; vse to pa počne samo zato, ker se podreja volji svojega odrešenika; samo zato, ker »ve«, da je tostranstvo kraljestvo čistega zla. Opušča tudi tistim, ki so zlu zapadli, saj tudi »ve«, da bo naposled zmagala čista dobrota, ki bo edina kaznovala res pravično, kot bo edina res pravično nagradila. Krivico, ki ga je prej razjedala, človek sedaj vedno prenaša, vedno manj se ji upira in vse manj se ukvarja z njo.

Dokler je ukvarjanje z bednim položajem jalov napor in nedomišljeno upiranje položaj še poslabša, je potrpežljivost in previdnost včasih najboljše možno obnašanje. Toda ko ta »včasih« posplošimo in ga razširimo na vsako in vsa ravnanja, postane vsaka akcija odveč, ker bo pač vedno jalova in boleča. Da pa bi motiv, ki naganja v akcijo, postal vseeno utemeljen in bi krivec dobil vsaj svoje plačilo, če je že človek proti njemu brez moči, deluje za človeka božja pravičnost, ker je konec koncev tudi krivica le hudičevo delo. Človek je tako razrešen odgovornosti za obstoj dobrega in zla in je odgovoren samo še za svoje (dobro ali slabo) posmrtno življenje; ko služi dobremu ali zlu oz. dobremu bolj kot slabemu ali nasprotno. Služabnik dobrega more zato ljubiti in odpustiti svojemu bratu tudi takrat, če se je ta podredil zlu; ker v kraljestvu zla zlo vedno zmagata nad dobrimi in nagradi le tiste, ki mu služijo, človek tudi ve, da bi sovraštvo in maščevanje »tu in sedaj« priklicalo nadenj še veliko večje gorje.

Iz človekove idealizirane aktivnosti, ki postane v onostranstvu neovirano, uspešno in neskončno zadovoljevanje samega sebe (optimizem), dobimo sedaj človekovo služenje nekemu, čigar ravnanje je vedno pravilno, čigar kartoteka dobrih in slabih dejanj je nezmotljiva in so po njej določene odškodnine za sleherno krivico, nagrade za sleherno dobroto in kazni tudi za najmanjše zlo. »Divina Commedia« je najbolj zgovorna ilustracija funkcioniranja takšnega onostranstva, čeprav je takšno groteskno racionalizacijo zmogel le nekdo, ki se mu je onostranstvo enkrat za vselej uprlo. V prvotnih predstavah pa je bila obljubljen deželja le serija bolj ali manj medlih podob, na silo spetih v celoto s tem ali onim hipostaziranim pojmom; človek je namreč posamezne trenutke svojega življenja doživljal, ne da bi jih razumel, zato jih je navadno povezal v celoto, ki je najbolj ustrezno izražala ne-utemeljenost, nepopolnost tega življenja (svet pregrešne telesnosti, kraljestvo zla, kraljestvo teme, zatočišče izgnanih iz raja itd.).

Koncepciji bega moramo očitati človekovo dviganje rok od vseh konfliktnih situacij, poklanjanje vsega, kar je v človeku najbolj dragocenega, v roke božje pravičnosti, ki bo »že ravnala tako, da bo vse za vse najbolj prav. Pozitivna pa je človekova izostrena budnost za (tuje) prestopke in za (svoja) dobra dejanja, ki ga ves čas obrača k soljudem; njegova brezkompromisna zahteva po klasifikaciji slabih in dobrih dejanj in po odmeri kazni oz. nagrad za ta dejanja. Četudi kliče k pravici samo v mislih, ta klic človeka vedno znova vrne v realni svet, ohranja njegov interes za ta svet — interes, ki v koncepciji resignacije dokončno ugasne.

<sup>25</sup> Citat — »Predpostavka religije je nasprotje ali protislovje med hotenjem in možnostjo, željo in doseženim, namenom in uspehom, mišljenjem in bitjo. V hotenju, želji, predstavah je človek neomejen, svoboden, vsemogočen — bog; po možnosti, doseženem, stvarnosti, odvisen, omejen — človek — človek v pomenu končnega, bogu nasprotnega bitja... Mišljenje, hotenje je moja last, to, kar hočem in mislim pa ni moje, obstoji zunaj mene in od mene ni odvisno. Ukinitve tega protislovja ali nasprotja, je tendenca religije, njen smoter; bitje, v katerem je prav to protislovje ukinjeno... pa je božansko bitje.«, L. Feuerbach, Bistvo religije /30.

Nerazumljiva in sovražna situacija, ki ji človek ni kos zlasti še zaradi prekratko odmerjenega časa, ne dobi svoje dopolnitve vedno v iluzorni Vsepravici, v metafizičnem bitju, ki degradira človeka na stopnjo pasivnega služenja in uteleša edino možno aktivnost — iz onega sveta za ta svet. Človekovo »popravljanje« tega sveta se ne konča vedno v vdanem pričakovanju nagrad ali kazni, pripravljenih na fiksnem seznamu drugega sveta, kamor se je zatekel po pomoč. Med podobo izrazitega aktivnega posmrtnega življenja, ki pa je nerazvojno okamenelo ponavljanje idealiziranega pozemskega življenja, in med popolnoma pasivnim zlitjem z nerazlikovanim absolutom, ni samo pol aktivna — pol pasivna fantazijska projekcija frustrirane realne akcije v abstraktno onostransko Vseakcijo, ampak si človek kdaj pa kdaj poišče svojevrstno in izvirno podaljšanje življenja preko biološke meje. Smrt je tudi tu prevladana s posmrtnostjo, vendar ta ni niti brezkončna niti kakorkoli podobna predstavam, ki sem jih prikazala do sedaj. V tej predstavi dobi človek predvsem dovolj časa, da bi dojel nerazumljivo in obračunal s krivicami — tistimi, ki jih je utrpel in tistimi, ki jih je zagrešil.<sup>26</sup>

Predstave nesmrtnosti so skoraj vedno dopolnile aktualno življenje tako, da so nepravilnosti bodisi popravile v nespremenjenem kontekstu, jih drugič skupaj s celotnim kontekstom dopolnile v dualizem solzne doline in čudovitega onostranstva ali pa so jih negirale, z njimi pa tudi celote kontekst. V koncepciji ponovnega rojstva pa ostanejo realne nepopolnosti še vedno realne in je njihov kontekst ves čas nespremenjen in neponarejen človekov svet; človekovi problemi postanejo utemeljeni (in zato rešljivi), ne da bi se realna podoba življenja kakorkoli spremenila, abstraktno deformirala ali celo negirala.

Človekovo aktualno življenje je takšno, kot pač je, in je tudi realno. Toda kakršnokoli to življenje je, tako ga je oblikoval človek sam in bo takšno, kot si ga bo oblikoval naprej. Če vzročne zveze niso vedo razvidne, če so ene stvari videti včasih neutemeljene in pri drugih izostalne efekt, potem je njihova dopolnitev pač premaknjena v preteklo ali prihodnje življenje, ki sta prav tako čisto človeški, tostranski življenji in različni le, kolikor se pač preteklost razlikuje od sedanjosti in bo bodočnost različna od obeh, ker se življenje razvija, spreminja in pritiska pečate svojega razvoja na neživo prirodo (če tudi ta ni pojmovana panbiotično). Človekovo življenje ni niti delo metafizičnega Dobrega in Zla, nanj ni niti obsojen od zunaj niti mu ni podarjeno po kakšnih vzvišenih nagibih, še manj pa je iluzija ali privid. Človek sam si ga je zgradil, noben hudič mu ga ni podtaknil in noben bog ga ni postavil sem, zato človeka ne zaznamuje noben apriorni satanizem (ampak zgolj lastni) in ga ne ščiti nobena Pravičnost (razen lastne). Ljudje, ki jih srečuje, so ljudje, ki jih je sam izbral, zato je odveč vsak krik v nebo, ki naj kaznuje nasprotnike, njemu pa plača utrpelo škodo. Zato tudi ni tistih molitev, ki prosjačijo ali zaklinjajo Vsemogočnega, »saj prositi nebo, naj ti pomaga, je kot bi prosil kamen, naj ne pada, če ga spustiš v prepad; prosiš, naj se zgodi, kar se ne more zgoditi ali naj se ne zgodi, kar se bo neizogibno

<sup>26</sup> Prav tako kot muči nedolžno žrtev misel, da lahko pride pravica prepozno, če bo hitrejša smrt, muči neredko skesanega zlikovca misel, da mu utegne vzeti predčasna smrt priložnost za pokoro. Spomnimo se zakladov, ki jih je kopičil Vatikan, potem ko so spoznali stisko skesanih grešnikov, ki greha niso mogli poravnati tukaj (zaradi »objektivnih« ovir ali preprosto zato, ker greh ni bil na zemeljskem moralnem kodeksu), ki pa tudi niso prenesli misli na zagrobno kaznovanje in so se zato zatekli v »sveto« cerkev, ki je imela srce in razum(!) za uboge duše in jih je rešila pekoče vesti in muk pekla z odpustki.

zgodilo« (Po Buddhi). Tu tudi nihče ne bi obogatel z belimi papirčki, ki naj bi pretrgali zakonito vzročno kontinuiteto...

»Samo vsak sam povzroča svoje zlo,  
oskruni se vsak sam samo.  
Samo vsak sam odpravi svoje zlo,  
očisti se vsak sam samo.  
Vsak čistosti-nečistosti je svoje vzrok,  
nihče očistiti ne more drugih...«<sup>27</sup>

»Bitja so lastniki svojih dejanj; porajajo se iz maternice svojih dejanj; njihova dejanja so njihova pribežališča. Kakršna koli so njihova dejanja — dobra ali slaba — podedovali jih bodo spet in spet.«<sup>28</sup>

»Rojstvo ne naredi Brahmina, izobčen z rojstvom človek ni; izobči ga dejavnost lastna, z dejavnostjo Brahmin se pridobi.«<sup>29</sup>

Le malokdaj ostane človek tako sam in tako popolnoma odgovoren za svoje (in tujel!) življenje. Četudi je njegova odgovornost premaknjena v »onostranstvo«, pa je takšno človeško in vseskozi realistično onostranstvo brez dvoma boljše od vulgarniziranih abstraktnih ali nihilističnih korekcij sveta, ki človeka povampirijo, uspavajo ali otopijo; te predstave odtrgajo človeka od soljudi, ko ga pajdašijo samo z njemu enakimi, ga zaslužijo bogovom, včasih pa sploh uničijo v njem človeško, da bi ga oblikovale v nekakšen »Nad...«

Človek sedaj ve, da je vse njegovo življenje produkt njegovih preteklih in sedanjih dejanj, in noben akt (tudi miselni) ne more izzveneti v nič; njegov odmev pride prej ali slej nazaj, ne da bi posredovala kakšna božanska administracija, ki bo v nekakšni poslednji sodbi enkrat za vselej in nepreklicno nagradila ali kaznovala z večno blaženostjo, večnimi mukami in podobnimi absolutiziranimi in omrtvenimi človeškimi doživljaji. Človek živi v realnem svetu in tudi umira rad brez kakšnega obljubljenega sveta, ker ve, da se zemeljske napake najustrezneje popravljajo na zemlji, ki jo zapušča začasno, kot zapustiš vse okoli sebe, ko zaspiš, ko pa odpreš oči je spet vse tu in je le neznatno spremenjeno.<sup>30</sup>

Večkrat predstave ponovnega rojstva enačijo s fatalizmom. Znotraj splošne koncepcije nesmrtnosti sem sicer poskusila postaviti te predstave nasproti fatalizmu oz. metafizičnemu determinizmu, kljub temu pa ne bo odveč, če o enačenju obeh variant na kratko spregovorim (do enačenja je v resnici prišlo v nekaterih sektah, čarovniških, mračnjaških in primitivnih kultih, vendar takšni pojavi ne morejo postati naš predmet). Pri stikanju fatalizma in ideje ponovnega rojstva gre očitno za izoblikovanje dejstva, da se znajde reinkarnirani človek v svoji življenjski situaciji nujno, da ga ta situacija usodno opredeli, četudi tu ne gre za usodo nad ali zunaj človeka, ampak zgolj za njegovo preteklo (usodno) akcijo.

Človek je res že ob rojstvu usodno opredeljen; danost, ki jo pri rojstvu dobi, res ne more biti drugačna, kot je, vendar pa to ne pomeni, da je človek pasivna figura, ki tako ali tako ne more drugače, kot sprejeti vse, kar si je namenil v prejšnjem življenju. Prvič stavek, da je človekovo življenje nje-

<sup>27</sup> Citirano po »Karma and rebirth«, N. Mahatera, B. P. S. Ceylon 1964.

<sup>28</sup> Vasala Sutta, v. 142.

<sup>29</sup> Citirano po The Buddha, P. THERA, Ceylon 1961.

<sup>30</sup> Od človeka neodvisne spremembe, ki se jih človek niti ne zaveda, če o njih izrecno ne razmišlja.

govo lastno delo, ne pomeni življenja v celoti, ampak samo tiste momente, ki so videli nerazumljivi, neutemeljeni, dokler jih gledamo v mejah svojega končnega bivanja (krivice, nezadovoljenost, izguba dragih, različne »usode« itd.); vse drugo (splošna situacija) pa je delo vsega sveta, vseh naravnih procesov in celotnega razvoja človeštva. Drugič pa je danost samo en moment človekovega življenja, nekakšno izhodišče njegovega ravnanja, ne pa celotna, bistvena ali dokončna vsebina tega življenja. Človek ni samo nepreklicni produkt svojih preteklih aktov, ampak je hkrati neizmerna možnost svojega obnašanja sedaj, s tem pa neizmerna možnost svojega bodočega položaja, svoje danosti v prihodnjem življenju.

»Če je sedanje življenje popolnoma pogojeno z našimi preteklimi dejanji, potem je Kamma<sup>31</sup> res enaka fatalizmu, determinizmu ali predestinaciji in človek ne more svobodno oblikovati svoje sedanjosti ali bodočnosti. Če bi bilo to res, bi bilo življenje čisto mehanično, ne dosti različno od stroja. Če nas ustvari Vsemogočni Bog, ki kontrolira naše usode in predodreja našo bodočnost, ali če nas ustvari nepremagljiva Kamma, ki povsem determinira našo usodo in vodi tok našega življenja-neodvisno od vsake svobodne akcije z naše strani, je v bistvu eno in isto. Edina razlika je v dveh besedah, Bog in Kamma. Eno lahko preprosto nadomestimo z drugim, ker bo končni rezultat delovanja pri obeh isti. Toda budistični zakon Kamme ne implicira takšnega fatalizma... Kamma pomeni akcijo, delanje, delo, opravilo; in zakon Kamme lahko označimo kot zakon vzroka in učinka. Dobesedno: vse kar se zgodi, se zgodi samo po nekem predhodnem vzroku... vse je učinek nekega vzroka in je hkrati vzrok nekega drugega učinka. Ta zakon, pojasnjuje Buddha, se uresničuje v vsakem delu veselja... nima začetka v času; pravzaprav sploh nima začetka; ni »ukaz«, torej ne more biti prekinjen. Zato v budizmu ne more biti nobenega greha, ki bi bil prekršitev božjega ukaza. Noben bog se ne more vmešavati, zato ni več potrebe po molitvi, ceremonijah ali duhovništvu, ki bi bili namenjeni čaščenju boga... Kamma ne pomeni samo preteklih dejanj, ampak obsega tudi sedanja. Torej smo v enem pomenu rezultat tega, kar smo bili in bomo rezultat tega, kar smo; v drugem pomenu pa nismo totalni rezultat tega, kar smo bili in ne bomo totalni rezultat tega, kar smo. Sedanjost je brez dvoma potomec preteklosti in roditelj bodočnosti, toda sedanjost ni vedno verno kazalo niti preteklosti niti bodočnosti; tako kompleksno deluje Kamma. V Kammi je inherentna le možnost, da privede do ustreznega učinka... učinek že cveti v vzroku. Res je, da se rodimo v položaju, ki smo ga ustvarili sami, toda s pozitivno usmerjenim naporom dobimo vse možnosti, da si ustvarimo novo, ugodno okolje že tukaj in sedaj. Ne samo individualno, tudi kolektivno lahko svobodno ustvarjamo novo Kammo, ki je usmerjena bodisi k napredku bodisi k nazadovanju aktualnega življenja. Konceptija Kamme nima nič skupnega s predestinacijo. Kar smo storili v preteklosti, smo sedaj; kar smo v procesu sedanjega delovanja, danes, to minuto, oblikuje naš položaj prihodnje minuto, jutri... Nobene fiksne bodočnosti ni, tudi če gre samo za jutri; je samo možna bodočnost, ki je v največji meri odvisna od naših trenutnih misli in dejanj...«<sup>32</sup>

Človek je svojo danost res hotel (ali bolje zakrivil, ker se vprašuje navadno iz krivice in bolečine, skoraj nikoli iz zadovoljstva in sreče), zato prevzema nase odgovornost in vdano sprejme posledice. Vdanost pa tu ne pomeni, da se umakne (s priznanjem in posledicami vred) v kakšen kot in

<sup>31</sup> Kamma(n); Karma(n): kategorija Kamme izraža najsplošnejšo zakonitost vzročnega dogajanja v vesolju, ki dobi v človekovem svetu nove kvalitete. Človek je kontinuum voljnih aktov, ki jih povezuje zakonitost Kamme. Glej: Filozofski rječnik, M. H. Zagreb 1965.

<sup>32</sup> Malalasekera, The Buddha and his teachings, BPS Ceylon, 1954.

samo prestaja, ker pač mora biti tako. Priznana odgovornost je hkrati spoznanje in posledice so tudi dragocene in oprijemljive izkušnje, zato človekovega življenja ne zaznamujejo apriori in dokončno. Človekova danost ne pomeni dobre ali slabe usode, ampak največ težjo ali lažjo borbo za boljšo bodočnost. (To je zelo približno pojmovanje danosti, kot jo razumemo danes, danosti, ki je rezultat vsega preteklega razvoja, in ki opredeli tako ali drugače svojo generacijo, oziroma posameznika, ni pa tudi že dokončna, fiksna opredelitev, ampak samo izhodišče, od koder vodijo številne dobre in manj dobre poti).

»Prav takšno pojmovanje Kamme tolaži budista, mu vzbuja upanje, gotovost in moralno odločnost. Če ga doleti nepričakovano; če naleti na težave, poraze in slabo srečo, ve, da žanje, kar je sejal in plačuje svoje stare dolgove. Namesto da bi resigniral in prepustil vse Kammi, z vneto prizadevnostjo puli pleve in seje na njegovo mesto koristna semena — kajti bodočnost je v njegovih rokah.«<sup>33</sup>

Človek kot danost ni niti dober niti slab, ampak postane takšen šele po možnostih, ki jih uresničuje. Če človek enkrat zagreši slabo dejanje in mu je dana možnost, da ga popravi, ga bo to dejanje zaznamovalo le, če možnosti ne bo izkoristil. Smešno pa bi bilo, če bi napako in njen popravek ločili in absolutizirali in bi napaka kljub uspešnemu popravku postala breme, ki naj ga človek nosi vse življenje. Tudi izrazito dobra danost tu ne pomeni »rojstva pod srečno zvezdo« (sicer pa je v astrologiji vsak aspekt vedno le dispozicija), ker je tudi tu veliko (in navadno še več) slabih poti, ki jih lahko človek vsak trenutek izbere. Samo človek lahko nenehno uničuje svoje življenje, samo on sam si ga more vsak trenutek izboljšati; nikoli pa si ga ne uniči ali izboljša v celoti in enkrat za vselej. Človek je vedno v številnih relacijah (navzven in navznoter), zato vodi iz vsakega uničevanja brez konca izhodov in iz vsakega izboljševanja brez konca slepih in krivih poti.

Če kdo enači fatalizem in predstave ponovnega rojstva zato, ker ga je površen pogled na ležernost narodov, ki te predstave vzdržujejo, prepričal, da je ležernost znak vdanosti v usodo, potem moram povedati, da se koncepcija ponovnega rojstva v izvirnih situacijah nikoli ne razvije v tako čisti in racionalizirani obliki. Takšno obliko dobi šele, ko se ne oblikuje več spontano, ampak jo naknadno rekonstruirajo in jo komparativno postavljajo v vrsto odgovorov na najbolj tipična vprašanja, ki so se zastavljala skozi vrsto stoletij. Izvirne variante pa so vedno le delne in so vedno povezane z elementi drugih predstav.

»...a Buddho je ljudstvo kmalu pobožilo, nirvano pa je spremenilo v nebesa. Tako živa je v človeštvu zavest Boga.«<sup>34</sup>

O tem, kako živa je v človeku zavest o bogu, sicer ne bom razpravljala. Pomemben pa je dokaz, da gre v koncepciji »bega« sicer za dve skrajni varianti, ki največkrat prehajata med seboj, da pa je to prehajanje skoraj vedno enosmerno in se konča v fantazijski projekciji v onostranstvo, takoj ko gre za predstave širših množic. Realni položaj množice verjetno ni bil nikoli tako jasen, da bi se mogla predstava ponovnega rojstva razviti v povezano in pregledno celoto. Največkrat so bili motivi premočni, trpljenje prehudo in razlike med trpečimi in trpljenja krivimi (ali tistimi, ki jim je bilo priza-

<sup>33</sup> Malalasekera, The Buddha...

<sup>34</sup> Ušeničnik, Knjiga o življenju.

neseno) preveč očitne, zato tudi tako elastična interpretacija življenja ni mogla prodreti v celoti. Tam, kjer je trpljenje prevladovalo, je človeka misel na vrsto prihodnjih življenj zgrozila celo močnejše od smrti kot nepreklicnega konca vsega. »Življenje v etapah«, kot ga srečamo v predstavah ponovnega rojstva, je imelo že od vsega začetka nekakšno dopolnitev v združenju z Vsem. Dokler pa je bilo realno življenje kolikor toliko atraktivno, je bila predstava te dopolnitve zelo medla in največkrat nereflektirana (zlasti na nivoju religije). Ko pa življenje ni več mena dobrega in slabega; ko je dobrega tako malo, da ne more vlivati niti volje niti upanja ali pričakovanja, se tudi druga varianta bega izteče v resignirano negiranje sveta. Ta proces je dolgotrajen in se kaže v zelo pestrih, včasih na zunaj povsem različnih in neodvisnih oblikah. Od nazornih, realističnih začetkov do neopredeljive (in še vedno sporne) nirvane je dolga pot, vmes pa je pisana galerija prikazni, duhov, demonov, astralnih bitij in cele regionalizacije makrokozmičnih sfer, po njih pa principov človeka, fantastična doživetja v devahanu, kjer čakajo duše na svoje novo telo, pa tudi prvo grenko spoznanje »māyā«, prvo razodetje neresničnosti tega sveta. Skupni konec onostranstev, kot si jih zamišlja koncepcija bega, je zato nič tega sveta, pa naj gre za ekstatično pozabljanje tega sveta v maloazijskih misterijih, za mistično dviganje nad ta svet v helenski in srednjeveški mistiki ali v sodobnih variantah, ali pa za orientalsko utapljanje v Brahma oziroma izginotje v nirvani.<sup>35</sup>

## Se o resignaciji

Človekov pasivni odnos do sveta, ki ga obdaja, je v koncepciji resignacije stopnjevan v skrajnost. Človek prej sicer dviga roke v vseh konfliktnih situacijah, a samo zato, ker »ve«, da bo delovala zanj uspešna sila. Tu je še vedno živo zanimanje za realne probleme in intenzivno iskanje njihovih rešitev. Pasivno obnašanje, ki dobi prej nadomestilo v fantazijski akciji, postane v koncepciji resignacije edina reakcija na realni svet. Imaginarna dopolnitev tega sveta pravzaprav sploh ni več dopolnitev, ampak ta svet nadomesti. Da bi bila zveza obeh svetov sploh možna, je nadomestilo največkrat absolutni princip, ki se skriva za razliko in množtvom, gibanjem in spreminjanjem,<sup>36</sup> pa iluzornim, varljivim pojavljanjem sveta. Če je življenje iluzija, privid, neresničnost, pa je tudi vsako ukvarjanje z njim nepotrebna izguba časa, zato v njem tudi nihče ničesar več ne popravlja. Najhitreje opravi z njim ta ali oni splošni predikat, ki ga postavljajo nasproti prav tako splošnega predikata absoluta (neresničnost-resničnost, mnenje-vedenje, tema-luč, bolečina-blaženost itd.). Prehod od enega k drugemu je možen le z nadomeščanjem enega z drugim oziroma z negiranjem enega od obeh. Da bi dosegel resničnost, vedenje, luč ..., moraš pozabiti neresničnost, mnenje, temo. Da bi resnično bil, ne smeš biti na način iluzije. Na ta način iluzije pa si, dokler si kot človek; torej prenehati moraš biti človek. Biti človek pa je vedno povezano s takšno ali drugačno dejavnostjo, zato mora prenehati vsaka dejavnost — tudi dejavnost duše (in z njo božja pomoč iz onega za ta svet); ostati mora le čista negibnost absolutnega duha, čista ne-akcija nirvane itd.

V prejšnjih koncepcijah smo videli, da (prvič) bistvo človeka vedno sovпада s smotrom in ciljem človekovega življenja; da je (drugič) bistvo vedno povezano s kakršnokoli dejavnostjo; in da je (tretjič) bistvena dejav-

<sup>35</sup> Izraze māyā in nirvana uporabljam tu v popularnem pomenu, njen specifično-budistični pomen pa je razložen pozneje.

<sup>36</sup> Odnos obeh svetov je v budizmu postavljen nekoliko drugače.

nost na takšen ali drugačen način podaljšana preko biološke meje.<sup>37</sup> V »resignaciji« pa je odnos bistva, smotra in cilja nekoliko drugačen. Bistvo človeka je še vedno aktivnost (telesa in duše); zaradi te aktivnosti je človek človek in bo ostal toliko časa človek, kolikor časa bo tej aktivnosti zapadel. Ker pa je človekovo življenje neresnično (iluzorno, domnevno ali drugače nevredno), smoter tega življenja ni njegovo podaljšanje, ampak njegova ukinitve; nadomestitev človekovega bistva z njegovim nasprotjem ali negacijo; prehod iz dejavnosti v čisto nedejavnost.

Seveda koncepcija resignacije skoraj nikoli ni formulirana tako dosledno. Največkrat bistvo človeka ni različno od bistva ideala, ampak le od navideznega, zunanjega človekovega bistva, ki to »pravo« bistvo prikriva. Povsod, kjer je ideal hkrati absolut, je zveza človeka in absoluta vzpostavljena prav po tem »pravem« bistvu; po njem je človek del absoluta in samo po njem se sploh more zlit v eno z Vsem (ko enkrat preneha dejavnost in z njo nepristno bivanje oziroma navidezno bistvo).

Bistvo človeka in bistvo ideala je dosledno ločil samo avtentični budizem. Samo v budizmu je postavljeno metafizično nasprotje med dejavnostjo in nedejavnostjo oziroma med fenomenom življenja (in torej smrti) in stanjem onkraj življenja in smrti. Predstave nirvane pravzaprav ne moremo uvrstiti med predstave posmrtnosti ali nesmrtnosti, ker se v budizmu ta problem zastavlja nekoliko drugače. Samsara (večni tok dogajanja, hkrati pa večni krog utelešenja) ni vsota diskontinuiranih individualnih stanj (življenj), ampak je kontinuiteta sekajočih se vzročnih nizov, zato je nastajanje in preminevanje vedno sočasno in se v različnih relacijah prepleta; torej ni nikoli zapovrstno pojmovanje samo enega in samo drugega procesa. Zato ni nobenega človekovega bistva poleg dejavnosti, nobene negibne »prave« narave človeka; dokler je delovanje, je bistvo na način človeka,<sup>38</sup> ko pa delovanje preneha, preneha tudi to bivanje. Kot nasprotje samsare je nirvana označena kot nedejavnost (smoter je torej prenehanje delovanja), njen etični predikat pa je prav tako le negativna oblika bistvenega predikata samsare — trpljenja (etični smoter je torej odrešitev, osvoboditev od trpljenja; prenehanje trpljenja)<sup>39</sup>

»Kakor ima ocean en sam okus, okus po soli,  
je okus doktrine o nirvani en sam okus osvoboditve.«<sup>40</sup>

O etični vrednosti resignacije ni treba govoriti posebej. Dovolj je, da smo postavili njen ideal nedeljivosti nasproti idealu vsestransko razvitega človeka, ki more uresničevati in uresničuje človeške potenciale le v kultivirani, zavestni in kreativni dejavnosti. Dovolj nam mora biti tudi pričevanje zgodovine, da se ta koncepcija skoraj nikoli ne pojavi v skrajni obliki in da sploh nikoli ne postane razširjeno prepričanje množic. Skoraj nikoli ni življenje take enobarvno, da se težki trenutki ne bi prepletali s trenutki veselja in sreče. Množica, ki jo življenje sicer pritiska k tlom, vidi v majhnih vsakdanjih radostih predokus trajne radosti, zato se ji vedno znova vrača vera v življenje (čeprav tisto po smrti). Čeravno je nanjo naslovljena prva velika resnica

<sup>37</sup> Naj gre za uživalsko telesno aktivnost, za subtilno delovanje duše ali za visoko zavestno, kultivirano in kreativno dejavnost v predstavah generične nesmrtnosti, vedno je ta dejavnost bistveno v človeku, njeno uresničevanje človekov smoter in njeno podaljšanje preko biološke meje človekov cilj.

<sup>38</sup> in <sup>39</sup> Bivanje je tu samo oblika večnega dogajanja, ne pa individualno ali kakorkoli časovno-prostorsko omejeno stanje.

Trpljenje je samo en pomen termina Dukkha, ki izraža prej bolečino iluzornega, praznega, neresničnega dogajanja v samsari.

<sup>40</sup> Citirano: Malalasekera, The Buddha...

budizma: »vse življenje je trpljenje (dukkha)«, so prav majhne radosti tiste, ki jih človek razširi in jih postavi za onostransko protiutež trpljenju. Vsebinsko negotova formulacija odrešitve — »prenehanje trpljenja« — teh radosti ne obljudlja in je vse preveč prazna, da bi človek položil vanjo upanje. Prav zato pa so »ljudje Buddho pobožili in spremenili nirvano v nebesa«, nirvana je postala svet pravičnega, harmoničnega delovanja, torej to, kar nirvana ravno ni.

Koncepcijo resignacije najdemo največkrat v mračnih spekulacijah ezoteričnih kultov in sekt, njena praktična aplikacija pa je še vedno psihološki, parapsihološki in medicinski problem.<sup>41</sup> Tudi orient, ki se tej koncepciji močno približa celo v eksoteričnih naukih, ostane navadno na sredi poti. Samsara oziroma samsari podobni krogi ponovnih rojstev, so sicer vedno tudi simbol trpljenja, bolečine in zla, vedno se tudi iztečejo v višji, odrešilni princip, kljub temu pa gre v teh predstavah največkrat za ohranjeno individualnost.<sup>42</sup> Individuum bo sicer izgubil vse predikate razen tistega, ki ga deli z absolutom (mir, blaženost, sreča itd.), a bo kljub temu individualno odrešen (individualno blažen, miren ... itd.). Tu gre pravzaprav bolj za gradualno razliko med predstavami posmrtno odrešitve, kjer so predstave posmrtno sodbe, večnega raja itd. še izrazito čutno-nazorne, predstave negibnega absoluta pa skrajno posplošene in okamenele. Nekje vmes bi bila verjetno ustrežna Schopenhauerjeva označitev onostranstva: »Ko so ljudje položili vse gorje tega sveta v pekel, jim razen monotonije ni ostalo nič, kar bi položili v nebesa.«

Verjetno se je ideja posmrtnosti oziroma ponovnega življenja oblikovala iz sanjskega doživljanja ali iz opazovanja narave; vzporedno so nastajale predstave dvojnika, »drugega jaza« ipd.; vse to pa so bile nepovezane podobe in največkrat predstava nesmrtnosti, neskončnosti ali večnosti na tem nivoju ni niti spočeta, kaj šele oblikovana.

Posmrtnost postane akutni problem veliko pozneje, šele takrat, ko se zazdi človeku lastno življenje nesmiselno prav zato, ker je končno. Skoraj nikoli si človek iz nesmisla končnosti ne pomaga s ceneno modrostjo »dokler smo, smrti ni ...«, ker človek pač nikoli ne začne ab ovo, neodvisen od preteklosti in nenaravnan na prihodnje. Človek zato vedno odkriva nekaj, kar presega njegov čas; ko se vključi v danost, ki jo je dobil pri rojstvu, se zave odnosa s preteklim; ko sodeluje v njenem razvijanju, podaljša odnos tudi v bodoče. Kakorkoli se človek ukvarja s problemom smrti, skoraj vedno ostane nekaj, kar posameznika preživi; včasih je to samo spomin nanj, njegovo »ime«, njegova dejanja, ideje; skratka nekaj, kar lahko živi le v drugih ljudeh in se ohranja le dokler se prenaša iz roda v rod; drugič pa ga preživi nekaj, kar se mu kaže kot samostojna, od človeka neodvisna (in zato neumrljiva) entiteta, ki prihaja v človeka od zunaj ali od zgoraj, ga oblikuje in omogoča, a se prej ali slej nujno vrne od koder je prišla ...

<sup>41</sup> Po številnih teorijah korenini pojav mističnega dviganja vseh vrst v spoznanju razliko med budnim stanjem in snom; človek že zelo zgodaj opazi, da tudi najhujše nevarnosti, bolečine ipd. izginejo takoj ko zaspi. Nedvomno je v tem veliko resničnega, še vedno pa ostane problematična pot, ki pelje od tega prvega spoznanja do hotenega in budnega dviganja nad realnost; pot, ki vodi od orgističnih plesov s precej »zemeljskim« zaključkom do negibnih, skrivnostnih adeptov, ki so od dolgotrajnih meditacij napol ohromeli, ne da bi opazili kako in kdaj se je to zgodilo.

<sup>42</sup> Zgoraj sem omenila določeno podobnost med »optimizmom« in »resignacijo«; gre za ostajanje pri človeku, ki je karakteristično tudi za predstave ponovnega rojstva. Med tem, ko se ta skupni moment enkrat kaže kot želja po stanju, ko ne bo treba nikoli več umreti, je drugič v celoti podrejen želji po stanju, ko se ne bo treba več roditi. Nesmiselno je trditi, da je teorija reinkarnacije nastala zato, ker je bilo ljudem žal zapustiti prijetno življenje, ker bi bil njen končni cilj v tem primeru identičen cilju optimizma; reinkarnacija pa ima svojo izpolnitev blizu ali v »resignaciji«.



»Nebo je čisto in Zemlja je kalna; Nebo se giba in Zemlja miruje ...; Izvorno (čisto) pride z višav in (kalni) Izliv ga obda, in tako so ustvarjene vse stvari.«<sup>43</sup>

Na začetku sem povzela Ušeničnikovo kritiko tistih, ki »priznajo nesmrtnost samo atomov in sil ali samo nesmrtnost človeškega roda«; sedaj lahko pokažem, kako je kritik zgradil nepremostljiv prepad med obema predstavama nesmrtnega v človeku in absolutiziral eno v edino možno nesmrtnost, vse druge »poskuse, ki nesmrtnosti niso zadeli v bistvo«, pa preprosto zavrgel. Bistvo pa so prezrli vsi, ki so prezrli postulat nesmrtnosti, od boga izvirajoče duše (in to individualne duše, ki »individualnosti nikoli ne izgubi, kot si je to napačno predstavljal panteizem«).<sup>44</sup>

Gre torej za dušo, za božansko v človeku, za princip skratka, ki je različen od telesa in ga zato preživi. Vseeno je, kakšno ime in posamezne karakteristike ji pripisujejo v zgodovini, gre le zato, da se nikoli ne pojavi podoba nesmrtnosti, ki bi bila zamišljena le kot premik meje realnega življenja v neskončnosti<sup>45</sup> (čeprav bi bilo večno življenje na zemlji, v zemeljskem in nespremenjenem telesu, ena izmed možnih konsekvenc reinkarnacije); da je podoba človeka po smrti vedno bistveno različna od zemeljske podobe in da je vedno »meso« tisto, ki je slabo, ki zahteva zadostitev in se mu je treba nenehno posvečati, ker se sicer neprijetno maščuje. Meso je tisto, ki ga načne čas, ki kmalu omaga in kloni, ki se upira svežemu, neutrudnemu in živahnemu duhu in ga naposled izda. Telesnost je tisto, kar je smrtno; zaradi telesnosti torej doživlja človek grozo smrti; telesnost tako ali drugače preprečuje »popolno« življenje; telesnost je torej tista, kar je treba popraviti, dopolniti ali negirati.

Videli smo, kako »optimizem« popravlja vse, kar se mu zdi popravila vredno. Telesnost utрпи tu še najmanjšo podreditev, zato pa je največkrat groba potvorba; ko postane meso neumrljivo meso in (za bolečine) neobčutljivo meso; meso skratka, ki je bistveno različno od resničnega mesa.<sup>46</sup>

Kar je pomembno tukaj, je tradicionalno postavljanje individualne nesmrtnosti, kot nesmrtnosti samostojnega netelesnega principa, nasproti generični nesmrtnosti, kjer ni ničesar samostojnega, kar bi preživelo posameznika in je nesmrtnost tega ali onega človekovega aspekta odvisna od trajanja človeškega rodu. Med obema koncepcijama je postavljeno nepremagljivo nasprotje in vedno je ena absolutno pravilna, druga absolutno nepravilna. Ne bom naštevala najrazličnejših principov individualne in generične nesmrtnosti; gre mi le za to, po čem je pravzaprav nesmrten človek ene in po čem človek druge koncepcije. Še enkrat pa bi poudarila, da »nesmrtnost atomov in sil« ne more postati predmet našega razpravljanja; tudi če govorimo o vulgarnem materializmu, ki zunaj mehanizma »atomov in sil« res ne prizna nobenega gibanja, ne moremo reči, da prizna le nesmrtnost atomov in sil, ampak le, da problema nesmrtnosti ne eksplicira (na način, ki skupen najrazličnejšim predstavam posmrtnosti oz. nesmrtnosti). Prvič, »večna gibljivost atomov in sil« ne izčrpa fenomena življenja, drugič pa življenje in smrt nista samo realna (biološka) procesa, ampak sta hkrati realna procesa, doživeta in modificirana v človekovi zavesti. Šele na tem nivoju govorimo o nesmrtnosti, ki je »večna gibljivost atomov in sil« še daleč ne pokriva.

Naj ponovim, da je človek podaljšal svoje bivanje v onostranstvo zato, da bi premagal občutek nesmisla življenja. Življenje se mu je kazalo brez

<sup>43</sup> Ching-Chang-Ching, I. 2; citirano: Uralte Weisheit, Grieben's Verlag, Leipzig.

<sup>44</sup> Ušeničnik, Uvod v filozofijo.

<sup>45</sup> ...sicer pa neidealiziranega, vsakdanjega življenja.

<sup>46</sup> Teoretično telo, ki se po obliki in dejavnosti ne razlikuje od realnega, je pa neumrljivo in brez zemeljskih napak, je večkrat slikano na antičnih vazah.

smisla zaradi nesorazmerja med kratkim in negotovo odmerjenim časom in številnimi pomanjkljivostmi, ki jih v tem času ne bo mogel dopolniti.

Ko je enkrat položil vir nepopolnosti v telo (ki je zahtevno, boleče, se utruji, opeša, odmira), si je poiskal vir popolnosti v misli. V misli je bil človek popoln (potešen, rešen bolečin, močan); v mislih je zmožal vse, njegova akcija je bila vedno uspešna (in je bila uspešna le, dokler je ostala v mislih); miselni svet je dopolnil nepopolnost telesnega sveta; samo misel je premagovala vse meje, zato je bil z njeno pomočjo tudi do nesmrtnosti le majhen korak. Misel je postala na ta ali oni način neodvisna od telesa; telo je ždelo tu, »tam« pa ga je nadomeščala misel; po misli je prihajal človek v telo, in z njo ga je spet zapustil.

Ta proces je bil seveda dolgotrajen, zapleten in velikokrat samo delen, odvisno pač od večje ali manjše nemoči, ki so jo občutili ljudje v posameznih situacijah. Kadarkoli pa je postala plast duševnosti vzvišeno nasprotje profane telesnosti, je dobil človek »samozavest« vzbujajoči status krone stvarstva — po duši, ki mu je bila sicer milostno podeljena, a je z njo vendar participiral v vzvišenem, nesmrtnem, popolnem...

Duševnost, misel, intelekt ipd. pa niso tesno povezani samo s principom individualne nesmrtnosti, tudi v koncepciji generične nesmrtnosti je njihova vloga odločilna. Čeprav sem resumirala različne aspekte nesmrtnega v človeku s terminom »delo«, pa se moram pri iskanju zveze med obema predstavama nesmrtnosti takoj distancirati od laičnih predstav generične nesmrtnosti (potomci, ime, premoženje, včasih celo herostratska slava), prav tako pa od preveč splošne formulacije »v delih svojih sam boš živel večno«, ki ji lahko podtikamo najrazličnejše vsebine. Prvič pomenijo te predstave predvsem to, da poskuša človek tudi brez predstave onostranstva podaljšati svoje življenje prek biološke meje; drugič hodijo takšni poskusi velikokrat z roko v roki s to ali ono predstavo individualne posmrtnosti; tretjič pa so neadekvatna rešitev tistih problemov, ki jih je človek reševal z onostranstvom, saj tako »ime«, položaj, ugled ipd. kot talent, genialnost itd. spet implicirajo nepravilnost, uzakonjeno s Schillerjevim: »Die Unsterblichkeit ist nicht jedermanns Sache.«

Če naj pristanemo na nepopolnost življenja kot na nujno in zato neizogibno dejstvo, potem moramo to dejstvo tako ali drugače »opravičiti«. Laične predstave generične nesmrtnosti seveda ne sežejo tako daleč, ker same ustvarjajo eno tistih nepravilnosti, ki morajo imeti nekje svoje opravičilo; zato se te predstave največkrat »prilepljene« na eno ali drugo predstavo individualne nesmrtnosti. Če »popolni« svet individualne nesmrtnosti enkrat ni več ustrezno opravičilo tega sveta, moremo opravičiti ta svet le še v njem samem; v njegovi zakonitosti; v njegovi zakoniti nepopolnosti in v njegovem zakonitem dopolnjevanju.

Tam, kjer postanejo problemi rešljivi nadindividualno, pa ta naindividualnost ni hipostazirana temveč realna vez, ki povezuje specifično delovanje vsakega in vseh posameznikov in je sama oblikovana po njem, ima vsak posameznik možnost maksimalnega sodelovanja v reševanju problemov; maksimalnega dopolnjevanja nepravilnosti; maksimalne uresničitve svojih osebnih potencialov; skratka, možnost maksimalne afirmacije tu — v svojem edinem svetu, ki človeka oblikuje, ko in vkolikor ga oblikuje človek sam.

Rekla sem že, da so konfliktne situacije in njihova dozdnevna nerešljivost tisto, zaradi česar doživi človek grozo smrti bolj usodno, kot doživi na primer izgubo dragih ali druge naključne posege smrti. Če pa postanejo vse takšne situacije rešljive (nadindividualno npr.), postane tudi človekov odnos do smrti drugačen. V nadindividualnem reševanju problemov, se afirmirajo in »ohranjajo« tudi posamezne, delne, nepopolne ali nedokončane rešitve; tu dobijo

trajno vrednost, svojo dopolnitev ali »dokončanje«. Tu pa se ohranjajo tudi vsi drugi posameznikovi napor, njegove individualne zasluge, individualno ustvarjene vrednote; če so bile takšne, da jih ljudje hočejo ali morajo ohraniti; če so nastajale »sub specie aeterni«, večnega, ki se je vrnil z neba. Tako tudi tisti individualni napor oziroma prizadevnost, ki ni nastala iz konfliktnih, problematičnih življenjskih situacij (ustvarjanje, znanje, požrtvovalnost itd.), niso nesmiselni brez individualne nesmrtnosti. Pravzaprav gre le za majhno precizacijo termina »individualno«, ki bi ga moral v koncepciji individualne nesmrtnosti zamenjati termin »individualistično«, ker človek v njej išče za svoje takšne in takšne (točno določene in omejene) zahteve ali zasluge takšne in takšne izpolnitve ali priznanja, ki jih najde le v svojem onostranstvu, ker jih druge ni in jih ne more biti. Individualna nesmrtnost v rodu pa je zahteva, ki je hkrati že izpolnjena — zahteva individuuma izpolnjena s nesmrtnostjo roda in plačana z njo.

Prav tu pa se obe tako »nezdružljivi« koncepciji nesmrtnosti srečata najbolj neposredno. Egoizem ene in altruizem druge so sentimentalne označitve, ki obeh predstav ne morejo uspešno ločiti, ker je obema skupno prav prenaravno in zdravo zavedanje individualne vrednosti in zahtevanje individualnega priznanja oz. možnosti individualne afirmacije. V skupnem izhodišču pa je že vse njuno razhajanje, ker je individualnost enkrat odtrgana iz svojega konteksta, ki njenim zahtevam ni ugodil (ker so bile tudi zahteve odtrgane od njega) in je postavljena v namišljeni kontekst, ki seveda ustreza vsaki in vsem njenim zahtevam; drugič pa je individualnost potrjena prav v svojem kontekstu; njene zahteve so mu zato prilagojene oziroma po njem oblikovane, in so — kolikor so mu prilagojene — tudi že izpolnjene. Individuum torej obakrat doseže svojo izpolnitev, izpolnitev pa je obakrat povezana s specifično človeško, miselno dejavnostjo. Ko sem namreč označila možnost človekove individualne nesmrtnosti v rodu s terminom »delo«, sem mislila na človekovo zavestno, kreativno in kultivirano dejavnost; na njegovo spoznavno prakso, ki iz preteklega izkustva anticipira bodoče možnosti vseh posameznih praks in je najlaže sporočljiva splošna vez preteklega, sedanjega in bodočega. Možnost spoznavne prakse je človek od nekdaj doživljal kot skrivnostno, nerazumljivo Vsemoč; služil ji je in se ji podrejal v upanju, da bo delovala zanj in je bil trdno prepričan, da bo delovala najboljše, če se ji bo kar najbolj posvetil in jo kar najmanj obremenjeval z »zemeljskimi« stvarmi. Moč spoznavne prakse pa se je pokazala »tudi« v zemeljskih stvareh; šele v njih in skozi nje je postala močna in je moč tudi izkazala.

Ceprav sta videti obe koncepciji nesmrtnosti nepremostljivi, pa je človek obakrat nesmrten po eni in isti, specifično človeški dejavnosti in je vsa razlika v tem, da je enkrat princip nesmrtnosti samo najsplošnejša oblika te dejavnosti, ki je odtrgana od vseh svojih posebnih in posameznih oblik,<sup>47</sup> drugič pa je oblika povezana s celoto in šele skozi njo more človek uresničevati svojo individualno nesmrtnost.

Očitek, da generična nesmrtnost stoji in pade s človeškim rodом, da je torej relativnejša in manj gotova, se izkaže površen in nedomišljen, ker moremo trditi isto tudi za individualno nesmrtnost, saj skupaj s človeškim rodом preneha tudi vsaka duša, vsak duh ali bog.

Obe predstavi tudi nista sočasno ponujeni možnosti, med katerima človek izbira in se za eno naposled odloči. Ne samo, da človek problema smrti ni mogel rešiti drugače v preteklosti, tudi danes, ko je drugačen odnos do smrti že zamišljen, ko so torej že dane nekatere njegove možnosti, ne

<sup>47</sup> To pa ne velja za avtentični budizem.

moremo obračunati z grozo smrti dokončno in čez noč. Že samo pristajanje na zamisel individualne nesmrtnosti v rodu, četudi brez njenega spontanega uresničevanja, sicer načne grozo pred smrtjo, toda tudi na to zamisel more pristati le nekdo, ki ve za položaj, vlogo in možnosti individuuma v rodu, torej le tisti, ki zamisel razume. Šele ko bodo (in če sploh bodo) dane možnosti uresničene v tisti meri, ko bo to uresničenje potrdilo vlogo, položaj in možnosti posameznika v rodu, bo tudi zamišljena rešitev problema smrti potrjena, spontano sprejeta in hkrati že uresničevana.

Kakor je bila individualistična nesmrtnost v določeni situaciji edina možna rešitev problema smrti, tako to situacijo tudi uteleša. Egoistično reševanje samega sebe je podoba atomiziranih posameznikov tipa homo homini lupus, zato očitek nemoralnosti individualne posmrtnosti zadeva nemoralnost disociirane družbe, ki se povezuje največ še v kakšno »skupnost krivih«. Če razmislimo zelo pogosto trditve, da sploh ni težko prenašati tudi največje žrtve, krivice, samozatajevanja in samoopovedi, če si prepričan, da boš za vse to plačan na onem svetu ali v drugem življenju; da torej plemenitost, požrtvovalnost, človekoljubje ipd. nimajo nobene vrednosti, če hočeš požeti zanje priznanje in ga tudi uživati sam; bi morali pripomniti, da človek tudi v resnici ne ve, zakaj bi se odpovedal odškodnini in nagradi, ko pa je vendar nemočna, slučajna igrača »dobrih in zlih sil«, in ve največ to, da se mora čim bolj ograditi pred zlim (zemeljskim, družbenim; sočlovekom, državo itd.) in se čim bolj približati dobremu (torej božanski duši, ki jo nosi v sebi). Takšne trditve navadno dvigajo ceno generične nesmrtnosti, za katero mora biti človek »izjemno« nesebičen, »vzvišen« nad drugimi in »popolen«, da bi »žrtvoval vse za druge«, čeprav morda nikoli ne bo prejel plačila in učakal plodov svojega prizadevanja. S svojo predpostavljeno nemoralnostjo vsake zahteve po priznanju, te trditve niso ravno moralne; imajo pa svojo predstavo moralnosti, po kateri se človek odreka priznanju zaradi samega odrekanja; samo zato, da bi bil drugačen in boljši od vseh, ki priznanje zahtevajo. Res ni razloga, da bi se posameznik samo odpovedoval in vedno odpovedoval priznanju, ki mu gre in ki ne bo nikogar prikrajšalo niti nikogar rešilo, če bo ali ne bo podeljeno. Moralnost pomeni tu golo utapljanje individualnosti v abstraktnem, sentimentalnem Sočloveku oziroma človeškem rodu. Res je, da je na takšno generično nesmrtnost težko pristati, kot trdijo te koncepcije, vendar ne zato, ker je le malokdo tako popoln, ampak prej zato, ker se le malokdo zadovolji s tako praznim i d e a l o m.

Tudi če formulacija generične nesmrtnosti ni tako moralicistično prazna in rečemo, da je npr. individuumu zadoščeno že, če utrpelo krivico poskuša razložiti, jo utemeljiti, pokazati nanjo in tako prepričati, da bi se ponavljala (oz. da je zanj priznanje že, če ta proces sproži tako, da ga bodo drugi zanesljivo nadaljevali); ali če rečemo, da je individuom za svoj napor nagrajen že, če je ta napor vzklik in se bo zato razvijal in rodil plodove; te formulacije obvisijo danes še vedno v zraku in bi jih od zgornje ločil prav tako le nekdo, ki pozna dolgo pot do njih.

Prav zato, ker je avtentični budizem še najbližje predstavi generičnega človeka (trditve moramo seveda zlasti terminološko omejiti), postavlja tako ostro zahtevo po spoznavanju in iz nevednosti izvaja vse zlo (nevednost pa mu pomeni izoliranje individualnega življenja, iztrganje tega življenja iz kompleksnega dogajanja, kjer ima to življenje svoje mesto, svoje opravičilo in svoj smoter) ... Iz nevednosti se individuom izolira v namišljeno celoto, ki ima začetek in konec samo v sebi, četudi je začetek postavljen v prvi, konec v zadnji člen dolge verige rojstev. Budizem pa nevednost samo konstatira, ne ukvarja pa se z njenim vzrokom; zato Buddhino spoznanje izzveni v praz-

no; Buddha prav zato ne more odpraviti nevednosti, ker pusti nedotaknjen njen vzrok.

Če se zdi danes zamisel generične nesmrtnosti prazna, je to zato, ker je še vedno prazna tudi generična zavest. Individuum je še vedno disociirana enota, ki deluje iz sebe za sebe, v svojem zaprtem svetu; majhnem kot je ali povečanem, kot si ga je povečal.

Uresničena zamisel individualne nesmrtnosti v rodu bi nedvomno pomenila visoko moralnost, ne bi pa pomenila vzvišene, izjemne moralnosti individuum, razodete po tem ali onem učitelju sveta; zato je tudi ne bi mogli postavljati v alternativni par z nemoralno individualistično nesmrtnostjo, kjer bi potem izbirali moralni eno, nemoralni drugo možnost. V svetu uresničene zamisli individualne nesmrtnosti v rodu, postavljanje takšne alternative sploh ne bi bilo možno, ker ne bi bilo nemoralnosti te vrste, torej ne bi bilo niti kakšne superiorne moralnosti »od zgoraj«.

# Problemi indentitete in razlike v Spinozovi razlagi odnosov substanca — atributi — modusi\*

Ivan Beznik

*Spinozova substanca je mišljena kot absolutno-istovetna osnova sveta. S tem postane istovetnost primarna karakteristika stvarnosti; nadaljnja obravnava bo pokazala podrejenost razlike v tem Spinozovem pojmovanju.*

1. *Substanca in atributi.* Značilnost Spinozove substance je abstraktna istovetnost s sabo. Če se zdaj s stališča našega problema vprašamo, kakšen odnos obstaja med substanco in atributi, in če imamo zaenkrat pred očmi samo splošne karakteristike atributov kot atributov, potem moramo najprej ugotoviti naslednje. Atributi izražajo bistvo in z njim tudi bivanje substance. Ker je tako, se karakteristike atributov ne morejo razlikovati od karakteristik, ki jih Spinoza pripisuje substanci. Če substanci pripisuje večnost, potem mora biti tudi atribut, ki je izraz bistva in bivanja substance, večni; če je substanca neskončna, mora biti tudi atribut neskončen; če je substanca določena kot nespremenljiva, je tudi atribut nespremenljiv; in končno, ker se substanca pojmuje po sebi, se mora tudi atribut pojmovati po sebi. *Zato lahko rečemo, da se atributi glede na navedene lastnosti ne razlikujejo od substance, da so s substanco identični in da vanjo ne prinašajo nobene razlike.*

Atributi so nespremenljivi in večni in vsak od njih odkriva neko bistveno lastnost substance. Če si skušamo zamisliti, da vsi skupaj tvorijo enotnost substance, potem si te enotnosti pod Spinozovimi predpostavkami — nespremenljivost, večnost — ne moremo zamišljati dialektično; mislimo si jo lahko samo kot nekakšno *mehanično konsistentnost atributov*. Manjka namreč *gibanje*. Ker ni gibanja, atributi ne morejo tvoriti dialektične enotnosti, ne morejo se  *sintetizirati v totaliteto*, ne morejo se totalizirati, ampak samo *so* v totaliteti in po njej — brez medsebojne interakcije.

Spinoza se ne sprašuje, kako se substanca diferencira v attribute ali kako se atributi sintetizirajo v substanco, temveč samo mehanično postavlja eno v drugo, attribute v substanco, kakor postavljamo figure v prostor, da bi tam statično in nemo koeksistirale. Substanca *je* in atributi *so*. Imamo samo metafizično statiko in identiteto brez dialektike.

Kako nedialektično si Spinoza zamišlja odnos med substanco in atributi, ilustrira tudi naslednje. Zanj je substanca nedoločena, brez določil, je *ens absolute indeterminatum*. Atribut pa je *določilo*. V tem pa je protislovje. Protislovno je reči, da je substanca absolutno nedoločena in ji hkrati pripisovati attribute. Toda Spinoze ne moti, da je oboje mehanično skupaj: nedoločenost in določilo. Eno je zraven drugega; določilo (atribut) je tako rekoč mehanično položeno na nedoločenost: ne zanima ga dialektični kontakt.

2. *Mišljenje in razsežnost.* — Substanca ali bog ima neskončno mnogo atributov, kajti »čim več ima stvar stvarnosti ali biti, tem več atributov ji pripada« (Et. I. Prop. 9). Mimogrede omenimo, da je Spinoza tu — kot marsikje drugje — odvisen od sholastične tradicije. Tudi po njegovem nauku pripada namreč bogu največ realitete, tudi zanj je bog absolutno realno bitje: *ens realissimum*. Videli smo, da je atribut definiran spoznavnoteoretsko. V enem izmed svojih pisem v tem smislu pojasnjuje razloček med substanco in atributi: »Pod podstatjo si mislim to, kar je in kar se pojmuje po sebi,

\* Izvleček iz diplomske naloge

se pravi, tisto, česar pojem ne vključuje vase pojma kake druge reči. Pod atributom razumemo prav to, edinole s tem razločkom, da se atribut imenuje tako v razmerju do uma, ki pripisuje podstati tako določeno naravo« (cit. po R. Šajković, Filozofija Barucha de Spinoze, Etika, p. 45). Pred numerično neskončnostjo atributov pa je človeški um zelo šibek. Od neskončnega števila vseh mogočih atributov lahko spoznamo samo dva: mišljenje (cogitatio) in razsežnost (extensio). »Mišljenje je atribut Boga ali Bog je misleča stvar.« »Razsežnost je atribut Boga ali Bog je razsežna stvar« (Et. II. Prop. 1,2). Tako »neskončno število« atributov pade v negativno teologijo, o njih ne vemo ničesar, imamo *agnosticizem*. Vsa pozornost velja zato samo mišljenju in razsežnosti. Prav s pomočjo njiju je Spinoza konstruiral svoj panteistični sistem.

Doslej smo videli, da se tudi skozi attribute prikazuje substanca kot okamenela identiteta. Pri tem smo jemali v misel samo splošne karakteristike atributov kot atributov — večnost, nespremenljivost itd. — in abstraktno tezo, da jih je neskončno število. Toda ker je atribut določilo, mora v substanci kot absolutno nedoločeno bitje vendarle prinesiti določenost in kvaliteto, to pa za naše vprašanje pomeni, da naj bi bila v *identiteti* substance prav z atributi vključena *razlika*. To pa se zgodi ravno z obema otipljivima grebenoma substance, mišljenjem in razsežnostjo. Preko njiju prihaja substanca v svet in svet v substanco.

Nedvomno imamo pred sabo razliko, namreč *razliko med mišljenjem in razsežnostjo*. Mišljenje je atribut substance, razsežnost je atribut substance in oba se medsebojno razlikujeta. Toda ugotoviti moramo, da razlika ni enakovredna identiteti. Spinoza priznava razliko med mišljenjem in razsežnostjo, med duhom in materijo, toda ta razlika je samo vodoravna in ni v pravem smislu stvarna. Razsežnost in mišljenje sta namreč atributa *ene in iste* substance in to pomeni, da sta *substancialno identična*. Prav zaradi te identitete po substanci je njuna medsebojna razlika nebitvena. Ta podrejeni položaj razlike lahko razberemo tudi iz Spinozove razlage, da med atributoma razsežnosti in mišljenja ni medsebojnega *vplivanja*, ampak je samo korespondenca ali *paralelizem*, ki ga omogoča *substancia*.

Razlika atributov je potemtakem podrejena in subsumirana pod identiteto substance.

3. *Substanca in modusi*. Ko Engels v svoji Dialektiki prirode kritizira »staro abstraktno formalno stališče glede identitete«, pravi med drugim: »Samo po sebi je umevno, da potrebuje *identičnost s seboj* že vnaprej za dopolnilo *različnost od vsega drugega*« (Dialektika prirode, p. 235). To je mišljeno dialektično; marveč ne tako, kakor »da sta identiteta in različnost nepomirljivi nasprotji«, ampak tako, »da sta to enostranska pola, ki sta nekaj resničnega le v svojem medsebojnem učinkovanju, v vključevanju različnosti v identiteto« (I. c., p. 236).

Z Engelsom lahko rečemo, da identiteta substance s sabo zahteva različnost od vsega drugega, tj. od modusov.

Substanca je *v sebi* in se pojmuje po sebi, modusi pa so *v drugem* in se po drugem pojmujejo; so v sami substanci in pojmujejo jih lahko samo z njeno pomočjo. V substanci esenca vključuje eksistenco, medtem ko v modusih esenca ne vsebuje eksistence. Tako je npr. s človekom, ki je modus: »Človeško bistvo ne vsebuje nujnega bivanja, se pravi, po naravnem redu se lahko zgodi i to, da ta ali oni človek biva, i to, da ne biva« (Et. II. Aks. I.).

Kot *causa sui* je substanca nepogojena, neomejena po drugem in zato *neskončna*. Modusi pa so pogojeni, omejeni po drugem in *končni*. Končno je po Spinozi namreč to, kar je po drugem bitju njegove vrste omejeno. »Končna v svoji zvrsti se imenuje tista stvar, ki jo lahko omejuje druga stvar iste

narave. Na primer, telo se imenuje končno, ker pojmuje zmeraj neko drugo večje (telo). Tako ena misel omejuje drugo. A telesa ne omejuje misel in ne misli telo« (Et. I. Def. II.).

Ker ne deluje nanjo ničesar drugega, ampak je absolutno sama iz sebe, je substanca *svobodna*, je »res libera«. Povedali smo že, da Spinoza svobodni pravzaprav ne zoperstavlja nujnosti, temveč prisiljenost. Pod *prisilo* stojte prav modusi. Ker so pogojeni in omejeni po drugem, morajo biti določeni in determinirani, »certi et determinati«. V tej določenosti in determiniranosti je sicer nujnost, toda ta nujnost ni ista kot nujnost, ki pripada substanci, temveč je nekakšna zunanja nujnost, prisila. Modus eksistira nujno v tem smislu, da ga determinira drug modus, ne eksistira pa — tako kot substanca — iz nujnosti svoje lastne narave. Pogoji, ki so potrebni za eksistenco modusa, niso v njem samem, temveč izven njega, zato je prisiljen, da biva in deluje tako in ne drugače. Nujnost je tu prisila; zato je modus »res necessaria vel potius coacta«. — Substanca je absolutno svobodna in *indeterminirana*, modusi pa so popolnoma nesvobodni in *determinirani*.

Bivanje substance je svobodno in obenem *nujno*. Nasprotno pa je bivanje modusa *slučajno*, ker je odvisno od pogojev, ki ne leže v njem samem. Ker torej njegovo bistvo ne vključuje bivanja, si ga lahko mislimo kot nebi-vajočega. »Bistvo vsega, kar se lahko pojmuje kot ne-bivajoče, ne vsebuje bivanja« (Et. I. Aks. VII). Modus potemtakem ne eksistira nujno in brez-pogojno, ampak samo pod ustreznimi zunanjimi pogoji; v tem smislu so modusi slučajni.

Substanca biva v *večnosti*, modusi pa v času; zanje je značilno »*trajanje*« (cf. Et. II. Def. V). Bivanje substance si lahko razložimo samo s pojmom večnosti, bivanje modusov pa je mogoče razložiti tudi s trajanjem. Substanca je večna in *nespremenljiva*, modusi pa so — kolikor gre za njihovo bistvo, ne pa za njihovo povezanost v kavzalni neksus — *spremenljivi* in *minljivi*.

Iz navedenih primerjav nedvomno izhaja, da identiteta substance antici-pira njeno razliko od modusov. Gre za *razliko* med substanco in modusi. Ta razlika je *nasprotje*. Ker pa Spinoza celotno bit reducira na substanco, ki povzroča moduse, in na moduse, ki na določen način izražajo substanco, in ker oboje tvori *enotnost*, si moramo to enotnost misliti kot *enotnost nasprotij*. Ker pa substanca nima gibanja, je težko razumeti, kako se ta enotnost vzdr-žuje. Nasprotja — in protislovja — si lahko mislimo samo v aktivnem odnosu, ko se medsebojno pogojujejo in ko prav v tem pogajanju (prežemanju itd.) tvorijo enotnost in celoto. Takšen aktiven odnos nasprotij pa je mogoč samo v času kot *procesualno dogajanje*, v katerem npr. interakcija dveh nasprotij tvori novo celoto, ki nasprotji totalizira. Dialektično pojmovana enotnost je samo procesualna. Pri Spinozi pa ne more biti takšna, ker je substanca večna, tj. zunajčasovna, negibna in nespremenljiva (gibanje je v modusih, toda samo mehanično in ne kvalitativno). Enotnost se tu ne more ustvarjati, lahko samo *je*; in prav zato, ker totaliteta ne *nastaja*, ampak večno *je*, mora biti identična sama s sabo. Celota, enotnost, totaliteta — substanca in modusi — ostaja vedno *ista* in če si jo moramo misliti kot celoto, si je ne moremo misliti drugače kot *identično*.

Ker v Spinozovem svetu ni procesualnih odnosov, se identiteta in razlika ne moreta uveljaviti enakovredno. Prevladuje identiteta, razlika je čisto ab-straktna in nestvarna. Omenjeni odnos med »identičnostjo s seboj« in »raz-ličnostjo od vsega drugega« ni dialektičen v Engelsovem smislu, ampak je metafizičen. Identiteta in razlika bi morala biti pola, ki sta resnična šele v medsebojnem učinkovanju, v resnici pa sta »nepomirljivi nasprotji.«

»Rastlina, žival, vsaka celica je v vsakem trenutku svojega življenja iden-tična s samo seboj in vendar se tudi od sebe same razlikuje zavoljo spreje-



manja in izločanja snovi, dihanja, nastajanja in odmiranja celic, zavoljo procesa cirkulacije, kratko, zavoljo vsote neprestanih molekularnih sprememb, ki sestavljajo življenje in katerih sumirani rezultati se očitno kažejo v fazah življenja: embrionalno življenje, mladost, spolna zrelost, proces parjenja, starost in smrt. A da o razvoju vrst niti ne govorimo.» (Engels, Dialektika prirode, p. 234) Po znanstveno-materialističnem pojmovanju se torej stvarnost neprestano spreminja in prav to spreminjanje pomeni razveljavljanje abstraktne identitete s sabo. Kategorije identiteta, spreminjanje in razlika so zato neločljivo povezane. Tako prehaja stvar s spreminjanjem skozi različne (razvojne) faze, v katerih modificira svojo identiteto, tako da je njena relativna identiteta, ki je rezultat spreminjanja, različna od prvotne identitete. Tu gre za dialektično pojmovano identiteto. Identična stvar, ki je v spreminjanju in razvoju, ni abstraktno identična, temveč je celota, ki vključuje razlike, nasprotne ali protislovne tendence itd.; takšna identiteta je enotnost nasprotij.

Pri Spinozi takšne procesualne, horizontalne in časovne istovetnosti-enotnosti nasprotij ni. Pač pa bi lahko rekli, da pozna logično-statično in vertikalno istovetnost in enotnost nasprotij, kjer je posamezno in posebno subsumirano pod splošno. Modusi kot posamezno in atributi kot posebno so zajeti v splošnost substance. Tu ni časa. Je pa prostor. Ker substanca ni v času, se enotnost nasprotij med substanco in modusi ustvarja zgolj v prostoru. Bog je razsežna stvar in iz tega njegovega atributa izvira neskončno mnogo modusov-teles. Enotnost se realizira s prostorsko prisotnostjo substance v stvareh. Z dialektičnega stališča pa ta *prostorska enotnost* — ker je izključena časovna dimenzija — najbrž ni nič drugega kot *koincidenca*.

4. *Substanca in stvari*. Glede tega pravi Spinoza tudi: »Drugič sledi, da se Bog pravzaprav ne more imenovati oddaljeni vzrok posameznih stvari, razen nemara zbog tega, da bi razlikovali te posamezne stvari od stvari, katere je ustvaril neposredno, ali bolje, ki sledijo iz njegove absolutne narave. Z oddaljenim vzrokom mislimo namreč vzrok, ki ni na noben način povezan z učinkom. Toda vse, kar je, je v Bogu, in tako odvisno od Boga, da brez njega ne more ne biti ne se pojmovati« (Et. I. Prop. 28 Dokaz Shol.).

Stvari so potemtakem sicer učinki boga, toda samo njegovi posredni učinki. Iz substance izhajajo neposredno atributi, iz atributov neposredno neskončni modusi, iz teh pa na posreden način posamezne končne stvari. Končno bivanje je namreč učinkovano in določeno za bivanje in delovanje od boga ali njegovega atributa samo, kolikor se ta atribut izraža v modusu, ki je končen in ima neko bivanje. Ta modus pa je determiniran z drugim končnim modusom, ki je zopet determiniran z drugim in tako v neskončnost. Bog je torej najbližji vzrok neskončnih in večnih stvari, je pa nekako oddaljeni ali zadnji vzrok vseh končnih stvari, minljivih modusov.

Če Spinoza pravi, da je moralo tisto, kar je končno, »slediti ali biti določeno za bivanje in delovanje od Boga ali nekega njegovega atributa, kolikor je modificiran po modifikaciji, ki je končna in ima določeno bivanje«, potem končne modifikacije že predpostavlja in tako med končno posamezno stvar in boga postavlja neskončno verigo končnih stvari. Zato ne razloži, na kakšen način je posamezna stvar določena od boga, ampak samo, kako je determinirana po drugi. In kar velja za eno stvar, velja tudi za njihovo neskončno zvezo: Spinoza ne pove, kako si je treba misliti njihovo determiniranost po bogu. Tu gre za neskladnost med naravo substance in naravo modusov. Medsebojne odnose med modusi razlaga Spinoza po principu mehanične kavzalitete, medtem ko o naravi vzročnosti substance ne vemo ničesar; jasno je samo, da ta vzročnost ni mehanična, ker v njej ni gibanja. Imamo dva nivoja, med katerima ni nobene zveze: negibno in nespremenljivo sub-

stanco ter gibljive in spremenljive moduse. Zato Spinoza ni razložil in ni mogel razložiti, kako iz *absolutno negibne* substance izhaja *mehanično gibanje* modusov. Med substanco in modusi ostaja *prepad*.

V skladu s panteistično tradicijo postavlja Spinoza med substanco oziroma njene attribute in posamezne stvari še *neskončne moduse* (cf. Et. I. Prop. 21—23). Tako razlikuje dve vrsti modusov: končne in slučajne (posamezne stvari) ter neskončne in nujne. Ti so trije: gibanje in mirovanje, neskončni um (intellectus infinitus) in »podoba celotnega univerzuma«. Toda neskončni modusi prav nič ne premoščajo prepada med substanco in končnimi modusi. Spinoza si jih misli samo kot neskončno zvezo vsega končnega, tj. kot obseg vseh modusov. Pojem neskončnega modusa je namreč bistveno odvisen od predpostavke, da se končni modusi mehanično vrste v neskončnost: samo ta predpostavka Spinozi dovoljuje, da njihovo neskončno zvezo pojmuje kot neskončni modus. Če je gibanje in mirovanje neskončni modus, potem ni nič drugega kot neskončna zveza vseh teles, vsega telesnega bivanja. Ker je neskončni modus samo *kvantitativna zveza* končnih modusov, ne prinaša v odnos med substanco in kavzalno verigo modusov nobenega novega elementa, ki bi premagal prepad med njima: še vedno je substanca negibna, modusi pa gibljivi. Poanta neskončnega modusa torej ni v tem, da je v nasprotju s *končnimi in slučajnimi* modusi *neskončen in nujen*, ampak v tem, da je *modus*. Tako tudi neskončni modusi ne morejo ustvariti razumljivega prehoda od substance k modusom.

»Bog je imanentni, ne pa transientni vzrok vseh stvari«, pravi Spinoza (Et. I. Prop. 18). To pa je pravzaprav čisto formalna fraza. V resnici v Spinozovem sistemu ne more biti imanence. Gre marveč za neke vrste *metafizični dualizem* med substanco in modusi, med *ustvarjajočo naravo* in *ustvarjeno naravo* (cf. Et. I. Prop. 29 Shol.). Ta dualizem je izraz nepremagljivih težav, v katere je zašel Spinoza, ko je v osnovo sveta postavil absolutno-istovetno substanco. O substanci je povedal samo to, da *biva* in sicer kot *abstraktna identiteta*. Ker je bil na ta način izključen *imanentni proces*, je moral razlago stvarnega sveta — če je hotel o njem povedati kaj več kot o substanci — postaviti na drugačen nivo, ki ne more imeti nobenega imanentnega odnosa s substanco. Ta heterogeni nivo je, kot smo videli, *mehanična razlaga* sveta.

Ta heterogenost pa seveda ne pomeni, da je stvarni svet avtonomen. Nasprotno, videli smo, da je subsumiran pod substanco. To pa zahteva, da ga gledamo — tako kot substanco — *sub specie aeternitatis*, kar za našo razlago pomeni: *sub specie identitatis*.

## Literatura

- Aleksandrov G. F., Istorija filozofije II, Beograd 1949 (Kultura)  
Bazala Albert, Povjest filozofije II, Zagreb 1909 (Matica Hrvatska)  
Engels Friedrich, Anti-Dühring, Ljubljana 1958 (Cankarjeva založba)  
Engels Friedrich, Dialektika prirode, Ljubljana 1953 (Cankarjeva založba)  
Fischer Kuno, Geschichte der neueren Philosophie: Spinozas Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1946 (Carl Winter Universitätsverlag)  
Hegel G. W. F., Istorija filozofije III, Beograd 1962 (Kultura)  
Kangrga Milan, Racionalistička filozofija, Zagreb 1957 (Matica Hrvatska, Filozofska hrestomatija IV.)  
Rus Vojan, Heglova i marksistička dijalektika o istovetnosti i razlici, Beograd 1963 (Institut za izučavanje radničkog pokreta)  
Spinoza Baruch, Etika, Ljubljana 1963 (Slovenska matica)  
Šajković Radmila, Filozofija Barucha de Spinoze, v: Spinoza, Etika  
Windelband W., Povijest filozofije I, Zagreb 1956 (Kultura)

**Psihologija**



# Kvantitativna in kvalitativna analiza procesov mišljenja pri shizofrenih bolnikih\*

Dr. Oto Petrovič

Raziskovalce mišljenja shizofrenih bolnikov je že od samega začetka zanimal zlasti v primeri neuspešne rešitve določenega problema tudi način reševanja. Posamezne lastnosti njihovega mišljenja kot na primer konkretnost-abstraktnost, rigidnost-fleksibilnost, perserverativnost-fluidnost, induktivno-deduktivno tvorjenje pojmov, razumevanje in uporabo besed, so proučevali na različnih vzorcih in z raznimi metodološkimi pristopi. Dobljeni rezultati se le redko skladajo. O značilnostih mišljenja shizofrenih bolnikov je nastala vrsta bolj ali manj utemeljenih in ne redko nasprotujočih si hipotez. Prav iz tega razloga smo se v tej raziskavi lotili naslednjega

## PROBLEMA:

Ali kažejo zgodnji shizofreni bolniki kakšne relativno stabilne posebnosti mišljenja v primerjavi z normalnimi osebami?

## Metoda in postopek

### Preizkusne osebe

V raziskavo smo pritegnili 50 shizofrenih bolnikov in po metodi ekvivalentnih parov 50 normalnih oseb.

Eksperimentalno skupino so tvorile osebe, ki so jih psihiatri neodvisno od te raziskave uvrstili v eno izmed štirih kliničnih skupin shizofrenije (simplex, paranoidna, katatona in hebefrena). Shizofreni bolniki so bili obeh spolov, stari od dvajset do štirideset let, z najmaj dokončano srednjo šolo, kooperabilni, katerih bolezen ni trajala več kot dve leti, anamnestično brez travm glave z nezavestjo in v zadnjih šestih mesecih brez konvulzivne terapije. Med preizkusom so se zdravili na psihiatričnem oddelku bolnišnice.

V kontrolni skupini so bile osebe, ki se po lastni izjavi do takrat še niso zdravile za nobeno duševno boleznijo in so se med preizkusom počutile duševno in telesno zdrave.

Ekvivalentne pare smo sestavili glede na spol, življenjsko starost, izobrazbo in socialni izvor.

## Metoda

Uporabili smo grafično in verbalno obliko poliprofilnega testa Z. Bujasa (v nadaljnjem besedilu G-PPT in V-PPT), metodo glasnega mišljenja in lestvico za ocenjevanje vedenja subjektov med preizkusom.

Poliprofilni test temelji na domnevi, da je za uspešno vedenje v problem-skih situacijah pomembna fleksibilnost mišljenja, ki omogoča pristop do iste neuravnotežene strukture z različnih abstraktnih vidikov.

\* Ta prispevek je izveček iz disertacije. V njem so prikazani le nekateri važnejši rezultati. Ob tej priložnosti se še enkrat toplo zahvaljujemo akademiku, rednemu univ. profesorju dr. Z. Bujasu za dragocene metodološke napotke in za to, ker mi je dovolil uporabo njegovega testa.

Bistvo metode glasnega mišljenja je v tem, da preizkusna oseba z besedami in stavki izraža tisto, kar dela in doživlja ob reševanju kakšnega problema. Na ta način nam je mogoče slediti njeno miselno pot pri reševanju.

Domnevali smo, da se med reševanjem nalog na PPT lahko manifestirajo oblike vedenja, ki jih ta preizkušnja neposredno ne zajema, mogoče pa jih je opaziti in upoštevajoč jih z določeno verjetnostjo sklepati na nekatere »ne-intelektivne« dejavnike uspešnosti mišljenja. V ta namen smo sestavili ocenjevalno lestvico, ki vsebuje več vidikov vedenja, vsak izmed njih pa po pet definiranih kriterijev, razporejenih od skrajno pozitivnega do skrajno negativnega.

### Pripomočki

Pri zbiranju eksperimentalnega gradiva smo uporabili G-PPT in V-PPT lestvico za ocenjevanje vedenja subjektov in ustrezne obrazce.

### Postopek

Bolnike smo preizkušali v bolnišnicah, normalne osebe pa na oddelku za psihologijo. Bolnike je vabil k sodelovanju njihov sobni zdravnik s pojasnilom, da bodo reševali naloge, s katerimi je mogoče presoditi njihovo uspešnost. Preizkušali smo jih v prostoru, v katerem do takrat niso doživeli neprijetnost. Ko smo s preizkusno osebo vzpostavili ustreznost stika, smo jo zaprosili, naj nam dovoli zapisovati svoje odgovore. Čas reševanja testnih nalog ni bil omejen. Pri vsaki preizkusni osebi smo dobresedno zapisovali rešitve, vrstni red njihovega podajanja, preklicane rešitve, obrazložitve rešitev in porabljen čas za reševanje posameznih nalog.

Eksperimentalno gradivo smo razvrstili po slučajnostnem vrstnem redu. Izdelali smo pisмено definirane kriterije in obrazce za ocenjevanje gradiva. Ocenjevanje so opravili trije absolventi psihologije, ki smo jih za to delo posebej usposobili. Ocenjevali so neodvisno drug od drugega. Vsak odgovor so analizirali, ocenili in to zabeležili v ustrezno vrsto in kolono v obrazcu. Pri ocenjevanju odgovorov je za pravičnega veljal tisti, ki ga kot takega določa ključ testa. Preizkusna oseba je za vsako pravilno rešitev dobila po eno točko. Eksperimentalno gradivo smo analizirali in ocenili po mnogih kvalitativnih vidikih. Omenili bomo le nekatere:

1. Formalni in vsebinski princip uvrščanja.
2. Logična analiza psiholoških zahtev uspešnega reševanja naloge: osnovni dražljaji, ustreznost nadredni pojem in odgovor.
3. S kakšnimi rešitvami nadomeščajo preizkusne osebe preklicane rešitve.
4. Analiza obrazložitve k nepravilnim rešitvam (ponovljene, nove)
5. Analiza obrazložitve z vidika logičnosti (bizarne) in
6. Analiza podakov dobljenih z ocenjevalno lestvico.\*

---

\* Formalni princip uvrščanja: po enaki začetni črki besed, enakem številu črk v besedah, enakem številu besed itd.

Osnovni dražljaji: veliki liki ali besede, napisane z velikimi črkami (v matrici naloge).

Ustreznost nadredni pojem omogoča pravilno rešitev naloge. Do njega mora biti preizkusna oseba induktivno.

Logična analiza psiholoških zahtev uspešnega reševanja naloge: uspešno reševanje nalog na PPT poteka verjetno tako, da mora preizkusna oseba najprej uvideti neravnovesje v problemski strukturi, primerjati med seboj osnovne dražljaje (pojmi) in za abstrakcijo ter generalizacijo njihovih bistvenih lastnosti priti do ustreznega nadrednega pojma. Izmed možnih odgovorov izbere tistega, ki ga lahko postavi v isti abstraktni položaj kot ga imajo osnovni dražljaji glede na nadredni pojem. Ko preizkusna oseba doseže eno rešitev, mora ta vidik uvrščanja opustiti in preiti na iskanje naslednje rešitve po drugačnem abstraktnem principu.

## Rezultati

Pri statistični obdelavi podatkov smo izhajali iz domneve, da je PPT po svoji merski vrednosti na intervalni skali. Upoštevali smo negrupirane podatke. Pomembnost razlik smo računali glede na poprečni uspeh skupine shizofrenih bolnikov in skupine normalnih oseb na isti obliki PPT ter glede na poprečni uspeh posamezne skupine na eni in drugi obliki PPT s t testom in F testom. Pri obdelavi kvalitativnih podatkov (frekvenc) smo izhajali iz domneve, da so ti na nominalni skali. Pomembnost razlik smo ugotavljali glede na osnovno klasifikacijo: shizofreni bolniki — normalne osebe s  $\chi^2$  testom.

Tabela št. 1

Pravilne rešitve: pomembnost razlik med skupino shizofrenih bolnikov in skupino normalnih oseb na grafični in verbalni obliki poliprofilnega testa

	G-PPT		V-PPT	
	B	N	B	N
N	50	50	50	50
X	37,32	44,04	30,28	37,48
$\sigma^2$	32,83	17,06	65,61	28,02
t	6,73**		5,26**	
F	1,92*		2,34**	

\* pomemben na nivoju 0,05

\*\* pomemben na nivoju 0,01

Rezultati statistične analize kažejo, da so bolniki v primerjavi z normalnimi osebami podali pomembno manj pravih rešitev na grafični in verbalni obliki poliprofilnega testa ter da so pomembno bolj variabilni v storitvah.

Iz tabele je razvidno, da so bolniki dosegli na grafični obliki poliprofilnega testa pomembno več pravih rešitev kot na verbalni, glede variabilnosti pa je slika prav obratna. To velja v celoti tudi za skupino normalnih oseb, le da je razlika med pravih rešitvami na eni in drugi obliki PPT nekoliko večja, variabilnost storitev pa manjša.

Shizofreni bolniki so pri reševanju nalog na obeh oblikah PPT porabili manj časa kot pa normalne osebe. Ta razlika med skupinama pa doseže raven statistične pomembnosti le na V-PPT. Razvidno je tudi, da shizofreni bolniki kažejo pomembno večjo variabilnost v porabljenem času zlasti na grafični obliki PPT.

Ta proces se ponovi tolikokrat, koliko rešitev se v določeni nalogi zahteva. Poleg teh miselnih operacij verjetno pri reševanju naloge sodelujejo tudi nekateri drugi psihološki dejavniki, kot na primer pozornost, zaznavanje, pomnjenje, učenje, hitrost, vztrajnost in kritičnost.

Preklicana rešitev: preizkusna oseba jo je podala in se ji nato odrekla.

Obrazložitev rešitve: besedni komentar preizkusne osebe med iskanjem in ob podajanju rešitve.

Pravilna obrazložitev: iz nje je razvidno, da je preizkusna oseba reševala nalogo po pravilni miselni poti.

Ponovljena (nepravilna) obrazložitev: preizkusna oseba je obrazložitev k prehodni rešitvi ponovila pri naslednji rešitvi.

Nova (nepravilna) obrazložitev: drugačna obrazložitev glede na prehodno.

Bizarne obrazložitve: izrazito redke in neobičajne obrazložitve.

Tabela št. 2

Pravilne rešitve: pomembnost razlik pri posamezni skupini med grafično in verbalno obliko polprofilnega testa.

	B		N	
	G-PPT	V-PPT	G-PPT	V-PPT
N	50	50	50	50
X	37,32	30,28	44,04	37,48
$\sigma^2$	32,83	65,61	17,06	28,02
t	5,01**		8,06**	
F	1,99**		1,64*	

\* pomemben na navoju 0,05

\*\* pomemben na nivoju 0,01

Tabela št. 3

Čas reševanja: pomembnost razlik med skupino shizofrenih bolnikov in skupino normalnih oseb na grafični in verbalni obliki polprofilnega testa

	G-PPT		V-PPT	
	B	N	B	N
N	50	50	50	50
X	2275,74	2473,12	2527,68	3071,14
$\sigma^2$	883224,04	423540,64	952966,44	941482,09
t	1,22		2,79**	
F	2,09**		1,01	

Casovna enota sek.

\* pomemben na nivoju 0,05

\*\* pomemben na nivoju 0,01

Tabela št. 4

Čas reševanja: pomembnost razlik pri posamezni skupini med grafično in verbalno obliko polprofilnega testa.

	B		N	
	G-PPT	V-PPT	G-PPT	V-PPT
N	50	50	50	50
X	2275,74	2527,68	2473,12	3071,14
$\sigma^2$	883224,04	952966,44	423540,64	941482,09
t	1,31		3,62**	
F	1,08		2,22**	

Casovna enota sek.

\* pomemben na nivoju 0,05

\*\* pomemben na nivoju 0,01



Obe skupini sta pri reševanju nalog porabili več časa na verbalni obliki PPT, ta razlika pa je statistično pomembna le pri skupini normalnih oseb, ki kaže tudi večjo variabilnost v porabljenem času.

Kvalitativna analiza eksperimentalnih podatkov je med drugim pokazala, da so shizofreni bolniki v primerjavi z normalnimi osebami:

1. dosegli po formalnem principu uvrščanja pomembno manj pravih rešitev:  $V\text{-PPT } \chi^2 = 5,12^*$

2. pri nepravilnih rešitvah niso v matrici naloge pomembno večkrat upoštevali vseh osnovnih dražljajev in ustreznega nadrednega pojma:  $G\text{-PTT } \chi^2 = 16,88^{**}$  in  $V\text{-PTT } \chi^2 = 39,20^{**}$

3. preklicano pravilno rešitev pomembno večkrat nadomestili z nepravilno:  $G\text{-PPT } \chi^2 = 5,00^{**}$

4. k nepravilnim (in tudi k pravih) rešitvam podali pomembno več ponovljenih obrazložitve:  $G\text{-PPT } \chi^2 = 84,08^{**}$  in  $V\text{-PPT } \chi^2 = 32,92^{**}$

5. k rešitvam podali pomembno več bizarnih obrazložitve:  $V\text{-PPT } \chi^2 = 54,24^{**}$

6. pokazali pomembno manj ustaljeno pozornost:  $G\text{-PPT } \chi^2 = 30,56^{**}$  in  $V\text{-PPT } \chi^2 = 29,62^{**}$

Glede števila odgovorov in njihovih obrazložitve (ne glede na pravilnost) tako med skupinama na posamezni obliki PPT, kot tudi pri posamezni skupini na obeh oblikah PPT, ni statistično pomembnih razlik.

### Diskusija

Raziskava je pokazala, da so zgodnji shizofreni bolniki v primerjavi z normalnimi osebami pomembno manj uspešni pri reševanju nalog na grafični in verbalni obliki polprofilnega testa. Zastavlja se vprašanje, kateri psihološki dejavniki pogojujejo to manjšo uspešnost njihovega mišljenja.

Domnevamo, da reševanje nalog na G-PPT zahteva manj abstrakten pristop kot na V-PPT. Verjetno velja to tudi za uvrščanje po formalnem principu v primerjavi z vsebinskim. Bolniki so dosegli na G-PPT pomembno boljše rezultate kot na V-PPT. Podobno sliko vidimo tudi pri skupini normalnih oseb. Iz tega lahko sklepamo le, da je G-PPT za obe skupini manj zahteven. Bolniki so tudi po formalnem principu uvrščanja podali pomembno manj pravih rešitev kot pa normalne osebe. Razmerje med uspešnostjo na G-PPT v primerjavi z V-PPT in uspešnostjo po formalnem principu uvrščanja v primerjavi z vsebinskim pa je pri obeh skupinah zelo podobno, lahko bi rekli skoraj enako. Prav zaradi tega je zelo verjetno, da gre pri bolnikih za prisotnost enega ali več dejavnikov, ki znižujejo uspešnost njihovega mišljenja tako na konkretni kot tudi na abstraktni ravni.

Če bi manjša uspešnost bolnikov bila pogojena po fluidnosti njihovega mišljenja, bi pričakovali, da bodo k nepravilnim rešitvam dajali pretežno nove obrazložitve. Pomembno manjše število podanih pravih rešitev in pomembno večje število ponovljenih obrazložitve k nepravilnim rešitvam govori bolj za manjšo adaptivno fleksibilnost kot pa za fluidnost njihovega mišljenja.

Indikator časa lahko pomeni najmanj dvoje, tj. hitrost in/ali vztrajnost. Kot smo že omenili, čas reševanja nalog ni bil omejen. Bolniki so za reševanje nalog porabili manj časa in dosegli tudi manj pravih rešitev. Lahko da so bolniki manj uspešni zaradi počasnosti njihovih miselnih procesov. Ni

\* pomemben na nivoju 0,05

\*\* pomemben na nivoju 0,01

izključeno, da je ta njihova počasnost pogojena, na primer s prejemanjem zdravil, ki imajo pomirjevalni učinek ali s penetracijo osebnih tem (N. Cameron<sup>1</sup>). Druga prav tako možna domneva bi bila, da so pri reševanju problemov manj vztrajni. Kolikor je njihova manjša uspešnost pretežno ali izključno posledica miselne počasnosti, kot to omenja H. Babcockova<sup>2</sup>, potem bi ob primerni vztrajnosti lahko to počasnost vsaj do neke mere kompenzirali in bi pričakovali, da bodo za reševanje porabili vsaj toliko časa kot normalne osebe. Čeprav ne izključujemo počasnosti njihovega mišljenja, pa iz gornjih razlogov domnevamo, da so tudi manj vztrajni pri reševanju problemov. Njihova manjša vztrajnost je lahko pogojena z nezadostno motiviranostjo kot posledico avtizma in/ali istih dejavnikov, kot morebitna počasnost.

Kot smo videli, bolniki pri reševanju pomembno večkrat niso upoštevali vseh osnovnih dražljajev, kar ima verjetno za posledico, da ne morejo primerjati med seboj njihovih bistvenih lastnosti in tako priti do ustreznega nadrejenega pojma. Bolniki se tako že v pristopu k problemu začnejo oddaljevati od miselne poti, ki bi jih privedla do rešitve problema. Domnevamo, da prav ta dejavnik, če že ne sam, pa vsaj močno sopogojuje manjšo učinkovitost njihovih procesov abstrahiranja (K. Goldstein in K. Sheerer<sup>3</sup>) in generaliziranja (H. Wegrocky<sup>4</sup>), brez katerih si ni mogoče zamisliti uspešnega induktivnega tvorjenja pojmov. S to hipotezo bi lahko pojasnili vprašanje, zakaj bolniki pogosto tvorijo nenavadne pojme, o čemer poroča E. T. Feyjeva<sup>5</sup>. Domnevamo, da je njihov parciarni pristop k reševanju problemov, ne nazadnje pogojen z neustaljeno pozornostjo, morebitnimi motnjami v zaznavanju (B. Suttell in G. R. Pascal<sup>6</sup> ter H. Neibuhr in D. Cohen<sup>7</sup>), težavami pri razumevanju besed (na V-PPT) ter pomenjenju navodil za reševanje in elementov problema.

Bizarne obrazložitve k nepravilnim rešitvam in neustrezne obrazložitve k podanim pravilnim rešitvam govore za hipotezo, da imajo bolniki težave pri besednem izražanju misli. O podobnih ugotovitvah poroča tudi H. Wegrocky.

Na vprašanje, zastavljeno v tej nalogi, bi lahko odgovorili, da skupina zgodnjih shizofrenih bolnikov v primerjavi s skupino normalnih oseb verjetno zaradi neustaljene pozornosti, morebitnih motenj v zaznavanju in težav pri pomnjenju elementov problema pristopa k reševanju problemov pogosteje parcialno. Posledica tega je nižja učinkovitost miselnih procesov, ki jih vključuje induktivno tvorjenje pojmov, in nižja adaptivna fleksibilnost njihovega mišljenja. Manjšo uspešnost njihovega mišljenja pogojujeta razen tega tudi nezadostna vztrajnost in kritičnost. Kažejo pa tudi težave pri uporabi besed oziroma besednem izražanju misli.

#### Uporabljeni viri in opombe

1. CAMERON, N. Reasoning, regression and communication in schizophrenia. *Psychol. Monogr.* 50, No. 221, 1—33, 1938 a.  
Deterioration and regression in schizophrenic thinking. *J. Abnorm. Soc. Psychol.* 34, 265—270, 1939 a.
2. BABCOCK, H. An experiment in the measurement of mental deterioration. *Arch. Psychol.* N. Y. 18 No. 117, 1930.
3. GOLDSTEIN, K. and SCHEERER, M. Abstract and concret behaviour. An experimental study with special tests. *Psychol. Monogr.* 53, No. 2, 1941.
4. WEGROCKY, H. Generalizing ability in schizophrenia. An inquiry in to the disorders of problem thinking in schizophrenia. *Arch. Psychol.* N. Y. 36, No. 254, 1940.
5. FEY, E. T. The performance of young schizophrenics and young normals on the Wisconsin card sorting test. *J. Cons. Psychol.* 15, 311—319, 1951.

6. SUTTEL, B. J. and PASCAL, G. R. Regression in schizophrenia as determined by performance on the Bender-Gestalt test. *J. Abnorm. Soc. Psychol.* 47, 633—657, 1952.
7. NEIBUHR, H. and COHEN, D. The effect of psychopathology on visual discrimination. *J. Abnorm. Soc. Psychol.* 53, 173—177, 1956.
8. HANFMANN, E. KASANIN, J. Conceptual thinking in schizophrenia, *Nerv. Ment. Dis. Monogr.* 67, 1942.
9. HANFMANN, E. Analysis of thinking disorder in a case of schizophrenia, *Arch. Neurol. Psychiat.* 41, 568—579, 1939 c.
10. PAYNE, R. W. Thought processes. Eysenck, H. J.: *Handbook of abnormal psychology*, 210—265, Pitman Medical Publishing Company, Ltd. 1960.
11. VIGOTSKY, I. S. Thought in schizophrenia. *Arch. Neurol. Psychiat.* Chicago, 31, 1063—1077, 1934.
12. ZEIGARNIK, B. V. Pathology of thinking. Consultants Bureau. New York, 1965.

# Analiza evaluativnega faktorja

Marko Polič

Osgood je v svojih semantičnih raziskavah, že hkrati z modelom semantičnega prostora, pokazal tudi njegove tri osnovne dimenzije — evaluacijo, potenco in aktivnost. Kasnejše faktorске analize rezultatov, dobljenih na semantičnem diferencialu (SD), ta osnovni koncept niso spremenile. Dodajale so kvečjemu določene nove dimenzije v zbirko prejšnjih, kot npr. faktor familiarnosti, stabilnosti, togosti ipd.

Nunnaly pravi, da v raznih študijah faktorji nimajo vedno iste vsebine. A nas zanima še nekaj več. Zdi se nam, da ti faktorji, ali vsaj evaluativni, niso nekaj enovitega, nekakšna osnovna celota, temveč da gre tu za enotnost (v okviru posameznega faktorja) često precej različnih reči. V tej študiji se bomo zadržali na faktorju evaluacije.

Že Osgood govori o tem, da je evaluativna dimenzija semantičnega prostora zelo splošna. Pojavlja se več relativno neodvisnih skupin (cluster):

1. moralno evaluativna,
2. estetsko evaluativna,
3. socialno evaluativna in
4. emocionalno evaluativna skupina.

Kaže se torej nekaka razdrobitev splošnega evaluativnega faktorja v bolj specifične evaluativne faktorje. Da bi se vplivu ostalih faktorjev čim bolj izognil, je Osgood faktoriziral 34 skal, najbolj obteženih na evaluativnem faktorju. Dobil je generalni evaluativni faktor ter še štiri druge, vendar ne pove kaj več o njihovi vsebini.

Za lestvice semantičnega diferenciala, ki merijo ta faktor, rezultati kažejo, da so mnoge izredno visoko obtežene z njim (čez 0,90), in to obtežene približno enako. To naj bi pomenilo, da te lestvice merijo nekaj istovetnega ali vsaj podobnega v pomenu tistega, kar je bilo merjeno. Če je tako, potem bi morale poskusne osebe, ako jim omogočimo izbiro med posameznimi evaluativnimi semantičnimi alternativami za določen pojem, lete izbirati več ali manj po slučaju, oz. frekvence izbir za posamezne pare alternativ bi morale biti enake. Še več, vsi izbori bi morali biti na istem, to se pravi pozitivnem oz. negativnem polu posameznega para.

Kolikor bi rezultati pokazali nasprotno, bi bil to spet dokaz več za neenovitost, za večdimenzionalnost evaluativnega faktorja. Nakazoval bi se torej obstoj nekakega semantičnega podprostora. V to smer kažejo že navedene, kot tudi nekatere druge ugotovitve tako Osgooda kot drugih avtorjev. Naj omenimo le Shawovo hipotezo o denotativni relevanci skal in pojmov; dejstvo, da praktično ne obstaja kakšna najsplošnejša in abstraktna evaluativna skala; Osgoodovo ugotovitev, da v procesu sojenja vse skale težijo k temu, da spremenijo pojem v smeri dominantnega atributa (značilnost) sojenega pojma; nestabilnost evaluativnih skal ipd. Naj omenimo še to, da se t. i. »interakcija skal in pojmov« ne sklada preveč s konceptom evaluativnega faktorja oz. semantičnega prostora sploh, saj se mu na nek način izmika.

## Metoda:

**Poskusne osebe:** 66 študentov I. in II. letnika psihologije; sodelovanje pri eksperimentu je sodilo med njihove študijske obveznosti.

**Pripomočki:** 3 pari polarnih pridevnikov, visoko nasičenih s faktorjem evaluacije, in sicer:

prijeten	—	neprijeten	(0,94)
dober	—	slab	(0,93)
lep	—	grd	(0,91)

Te pridevnike, označujoče lestvice SD, smo vzeli iz Jakobovitseve študije. Obtežitve so dobljene na srbskohrvatski jezikovni skupini, za katero menimo, da je vzorcu naših p. o. najbližja, so pa podobne tudi pri drugih jezikovnih skupinah.

23 besed, ki jih je izbral avtor pod predpostavko, da bo za njih dobil določene distribucije izbir.

**Postopek:** Uporabili smo obliko metode povezovanja. P. o. so morale povezati eno kvaliteto z eno izmed šestih drugih, kot je to prikazano na shemi:

a+	X	a—
b—	X	b+
c+		c—

Poskusnim osebam smo dali liste papirja z napisanimi samostalniki, kjer je bil vsak obkrožen s pari polarnih pridevnikov. Prejele so naslednje navodilo:

»Pred seboj imate liste, na katerih se nahajajo v sredini posamezne besede — samostalniki, obkrožene s šestimi pridevniki. Oglejte si dobro vsak samostalnik in vseh šest pridevnikov, ter nato obkrožite tisti pridevnik, za katerega se vam zdi, da se najbolje povezuje z danim samostalnikom.«

## Rezultati:

Rezultate iz TABELE I smo združili po parih polarnih pridevnikov predvsem zato, ker so nas zanimale razlike med izbirami za posamezne pare alternativ, in zato, ker če bi bile distribucije parov pomembno različne od slučajnih, bi bile za posamezne pridevnike še toliko bolj. Tretji razlog je bolj tehnične narave ter se nanaša na prenizke oz. celo ničelne frekvence v izbirah za posamezne pridevnike. Z združevanjem rezultatov smo se v mnogih primerih temu izognili.

Za preverjanje hipoteze smo uporabili test  $\chi^2$ , ki nam odgovarja na vprašanje, ali se distribucija razlikuje od slučajne. Formula:

$$\chi^2 = E \frac{(f_0 - f_t)^2}{f_t}$$

Nivoji pomembnosti:

$$* \chi^2_{0,05}(2) = 5,99$$

$$** \chi^2_{0,01}(2) = 9,21$$

$$*** \chi^2_{0,001}(2) = 13,82$$

TABELA I

Beseda	Frekvenca izbir pridevnikov						Σ
	dober	prijeten	lep	slab	ne-prijeten	grd	
1. Grob	0	5	3	8	43	6	65
2. Zločinec	3	0	0	46	6	11	66
3. Zobni zdravnik	4	1	1	3	56	0	65
4. Izdajalec	0	0	1	50	8	7	66
5. Drevo	9	13	43	1	0	0	66
6. Jaz	32	19	1	5	5	2	64
7. Čebela	43	11	6	2	4	0	66
8. Tiger	1	0	46	8	8	3	66
9. Hiša	12	36	14	0	2	2	66
10. Ura	29	6	9	9	12	1	66
11. Metulj	1	9	52	2	2	0	66
12. Peč	4	60	0	1	1	0	66
13. Morje	3	41	22	0	0	0	66
14. Tulipan	0	1	64	0	0	1	66
15. Mati	56	9	1	0	0	0	66
16. Riba	36	8	14	2	5	1	66
17. Avto	20	21	17	4	3	1	66
18. Kača	0	2	5	4	29	26	66
19. Dekle	6	24	35	0	1	0	66
20. Kamen	3	13	20	3	15	12	66
21. Dežnik	22	14	8	2	11	9	66
22. Mušnica	2	1	13	27	16	7	66
23. Mravlja	30	9	1	1	20	5	66
24. Zdravilo	25	2	0	9	30	0	66

TABELA II (na str. 77)

*Diskusija:*

Rezultati so pokazali troje:

1. Za večino izbranih besed distribucija izbir nikakor ni bila slučajna. P. o. so statistično pomembno preferirale posamezne pare semantičnih alternativ (16-krat), ali vsaj dve od treh (5-krat).

2. P. o. so preferirale ne le posamezne pare, temveč celo posamezni polarni pridevnik (16-krat).

3. Za dve besedi so dobljene visokofrekventne izbire na pozitivnem polu na enem paru in na negativnem na drugem (mravlja, zdravilo).

Rezultati ne potrjujejo koncepta enovitega faktorja. Seveda iz dobljenega še ne sledi, koliko in katere dimenzije so vsebovane v faktorju evaluacije, kakšna je njegova struktura. To bodo pokazale šele nadaljnje raziskave. V tem eksperimentu smo se vrnili spet k začetkom, k povezovanju posameznih besed, k metaforam oz. korespondencam. Zato je še vedno odprto vprašanje stopnje, do katere lahko te rezultate povežemo s tistimi na SD, čeprav nam izsledki nekaterih Osgoodovnih eksperimentov to možnost dajejo.

Izbrani pridevniki se med seboj razlikujejo po splošnosti, inkluzivnosti in diferencialnosti pomena. Preferiranje je lahko rezultat le tega in ne izključno

TABELA II

Št.	Frekvenca izbir dimenzij in $\chi^2$			
	dober—slab	prijeten— neprijeten	lep—grd	$\chi^2$
1.	8	48	9	47,96***
2.	49	6	11	50,26***
3.	7	57	1	87,12***
4.	50	8	8	53,43***
5.	10	13	43	30,26***
6.	37	24	3	27,63***
7.	45	15	6	37,91***
8.	9	8	49	49,71***
9.	12	38	16	17,80***
10.	38	18	10	16,89***
11.	3	11	52	62,80***
12.	5	61	0	104,26***
13.	3	41	22	32,80***
14.	0	1	65	126,08***
15.	56	9	1	80,26***
16.	38	13	15	17,54***
17.	24	24	18	1,08
18.	4	31	31	22,08***
19.	6	25	35	19,71***
20.	6	28	32	17,80***
21.	24	25	17	1,71
22.	29	17	20	3,54
23.	31	29	6	17,54***
24.	34	32	0	33,08***

rezultat vpliva podfaktorjev. Zveze, ki so se pojavile, so v večini primerov v populaciji zelo utrjene. Za mater pravimo, da je dobra, in redko, da je prijetna, zobozdravnik je za večino ljudi neprijeten, metulj lep, izdajalec slab ipd. Kaže se tendenca, da je neka dimenzija za dani pojem najboljša, da pojem oz. njegov pomen najbolje označuje. Pomen, ki ga merijo lestvice, je odvisen od pomena pojma, ki se meri. Prihaja do reduciranja večdimenzionalnosti lestvic na samo eno dimenzijo, ki ima značilnosti pozitiven-negativen. Vidimo pa, da faktorji evaluacije zajemajo še kaj več kot le to osnovno dimenzijo.

Pridevniki imajo poleg (ali znotraj) osnovne dimenzije pozitiven—negativen še nekatere variante te pozitivnosti oz. negativnosti.

#### VIRI:

1. JAKOBOVITS Leon: Comparative Psycholinguistics in the Study of Cultures, International J. Psych., 1966, Vol. 1, No 1.
2. OSGOOD Charles: The Measurement Of Meaning, University of Illinois Press, Urbana, 1967.
3. OSGOOD Charles: Psycholinguistics, v S. Koch: Psychology vol. 6, 244—317, McGraw-Hill.
4. NUNNALLY Jum: Psychometric Theory, McGraw Hill, 1967.





## Kakšen model družbe in socializma



Redakcija Anthroposa se je obrnila na več kulturnih in znanstvenih delavcev z naslednjim pismom:

»Ob začetku javne razprave o dolgoročnem razvoju Slovenije, ki se je že začela v skupščini SRS, so stopila v ospredje tudi nekatera temeljna družbena vprašanja.

Gre zlasti za to: kakšen model družbe in kakšen model socializma bomo težili uresničevati v bodočih desetletjih. Zdi se nam, da je glede tega pri nas še marsikaj nerazčiščenega, če ne obstoje celo precejšnje razlike v pogledih in družbenih težnjah. Zato menimo, da so ti vidiki še posebej zanimivi za slovensko javnost in za javno razpravo (ki je torej ne mislimo omejevati v našem časopisu samo na ožja ekonomska vprašanja).

Prosimo Vas torej, da na način, ki mislite, da je najustreznejši, odgovorite na vprašanje:

Kakšen model družbe in socializma naj bi razvijali v Sloveniji in Jugoslaviji v naslednjih desetletjih?

Zdi se nam, da so v tem občem vprašanju — upoštevajoč sedanje stanje naše družbe in družbene misli — implicirana zlasti naslednja podvprašanja:

1. Kakšen naj bi bil v bodoče na raznih področjih odnos med spontanim, stihijnim razvojem, avtomatizmom (tržiščem, individualnimi in podjetniškimi interesi in pobudami) na eni in občim družbenim usmerjanjem na drugi strani.

2. Odnos med socialno enakostjo in socialnim razlikovanjem: v katerih smereh in aspektih je v bodoče eventuelno potrebno povečati ali socialne razlike ali enakost; v katerih smereh pa ju je potrebno zmanjšati.

3. Delež in aktivna vloga, ki naj ju imata v bodočem družbenem razvoju in dohodku individualna potrošnja in individualni dohodki na eni in družbeni standard na drugi strani (mislimo zlasti na tele aspekte družbenega standarda: šolstvo, kultura, znanost in razne oblike socialnega varstva). Ali je in v kakšni meri in smeri — lahko družbeni standard tudi dejavnik uspešnega gospodarskega razvoja, v čem in kdaj pa ga lahko ovira.

4. V nekaterih smereh je možna in nujna večja družbena integracija Slovenije v jugoslovanski prostor; ali obstoje določeni družbeni aspekti, glede katerih naj bi vsaka jugoslovanska republika imela več možnosti za samostojnejšo razvojno politiko kot doslej in ali bi to lahko prispevalo k večji »enotnosti v različnosti«<sup>1</sup> Jugoslavije.

5. Kakšen naj bi bil v bodočem razvoju odnos do vrednot, ki so uresničene v bolj oddaljeni in v neposredni slovenski in jugoslovanski preteklosti; ali so katere povsem zastarele in za bodočnost celo škodljive in ali so katere koristen material in nujen pogoj bodočnosti.

6. Kako razumete tezo o bodoči odprtosti naše družbe: ali naj to pomeni, da se popolnoma prepustimo stihiji mednarodnih tokov in odnosov ali pa je nujno tudi usmerjeno vključevanje v svet in kakšno naj bi v principu bilo to usmerjanje; v katerih smereh je morda nujna večja integracija v sodobni svet in ali je morda v nekaterih smereh nujna večja nacionalna aktivnost in pobudnost kot doslej.

— — —

Tako široko paleto vprašanj in tem navajamo, ker se obračamo znanstvenim, kulturnim in političnim delavcem različnih strok in področij.

Vemo, da večina vprašanih ne bo želela odgovarjati na vsa navedena podvprašanja.

*Zato vas prosimo, da odgovorite ali samo na eno, dve ali na več podvprašanj ali pa izberete katerokoli podvprašanje, ki ga nismo navedli in ki se nanaša na temeljni problem bodočega modela družbe in socializma v Sloveniji in Jugoslaviji.*

*Obseg odgovora lahko po Vaši izbiri precej varira.*

*Objavljamo vse poslane odgovore.*

*Matej Bor*

1. Sem za sproščenost gospodarstva in njegovih pobud, saj je že Kant hvalil naturo, kot poudarja Durant v svoji »The Story of Philosophy«, ker je dala človeku poleg vsega drugega tudi njegovo nedružabnost, zavist in ničemurnost z nenasitno željo po posesti in moči, češ da hoče človek soglasje, natura, ki bolje ve, kaj je dobro zanj in za njegovo vrsto, pa nesoglasje, in sicer zato, da bi človeka primorala k novemu uveljavljanju njegovih moči in k nadaljnemu razvoju njegovih naravnih sposobnosti. Seveda pa Kant pripominja, da so potrebne zato tudi neke meje, odrejene z zakoni, navadami, pravili, kar je začetek in temelj vsake omikane družbe.

Če se ozremo na našo družbo s tem kantovskim pogledom, lahko ugotovimo, da smo dali »naturi« v človeku preveč proste roke, medtem ko smo jih družbi preveč zvezali. Morda tudi iz bojazni, da ne bi naše samoupravne enote, če bi jih podvrgli prehudemu in prerigoroznemu nadzorstvu celotne družbe oziroma njenih predstavništev, ostale samo na papirju. Samoupravljanje se mnogokrat spreminja v svoje nasprotje, vendar manj zato, ker bi si država pridržala preveč pravic, kot zato, ker se skrita za samoupravljanjem le prerada izživlja kantovska »natura«.

Delavski sveti niso vedno kos tehnično ekonomski oligarhiji, zato se dajo večkrat speljati na led, na primer v pustolovščine, pri katerih ni najvažnejše to, ali so dobre za podjetje ali ne, temveč čisto druge stvari, ki jih pred delavskimi sveti in upravnimi odbori seveda skrbno prikrivajo. Ena teh stvari je — če hočemo biti iskreni — provizija pri nakupu blaga ali strojev. Čim večja investicija, tem več blaga, čim več blaga, tem večje provizije. In provizije so, kot vse kaže, narasle v teku let že tako visoko, posebno provizije s sumljivim ozadjem, da se tako pridobljeni denar seli iz bank v podjetja — seveda ne v naši deželi, pač pa v kapitalistična zunaj nje. Izrek »Cherchez la femme« bi bilo treba pri nas, če hočemo razumeti nekatere gospodarske polomije, spremeniti v »Cherchez la provision«.

Gre torej za zlorabe naše samoupravne teorije v praksi. In kaj bi bilo treba storiti, da bi to preprečili? Ena izmed možnosti je uvedba ekonomskih in tehničnih svetovalcev in sicer sankcionirana z ustavo. Tako bi delavskemu svetu, ki večkrat nima dovolj izkušenj, informacij, znanja, kadar razpravlja z vodstvom podjetja o najbolj pomembnih stvareh, stal ob strani ustrezni izvedenec kot njegov zastopnik ali advokat. Ti izvedenci, svetovalci ali kakor bi jih že imenovali, bi morali biti v strokovnem in moralnem pogledu neoporečni ljudje, neodvisni od direktije in podvrženi zelo strogim sankcijam in kaznim v primerih, če bi se z vodstvom na račun podjetja in kolektiva sporazumevali za dvomljive in škodljive rešitve. Vprašanje podjetniških interesov in družbenega usmerjanja je dosti bolj zapleteno, kot se zdi na prvi pogled, predvsem zato, ker zainteresirano podjetništvo sedi tudi po naših skupščinah in o tem družbenem nadzorstvu in usmerjanju soodloča. Čudno bi bilo, če bi tam mislilo drugače kot za svojimi tehnokratskimi mi-

zami. In za temi mizami seveda mnogi mislijo: čim manj usmerjanja in nadziranja, tem bolje za nas.

Tisti pa, ki so nasprotniki samoupravnega sistema, želijo na vsak način dokazati, da je ta sistem v navzkrižju s koristmi gospodarstva. Ker pa ne morejo v naskok naravnost, se poslužujejo drugačne taktike, ko se pod videzom samoupravljalške vneme zavzemajo za take rešitve, ki bi samoupravljanje, če bi jih do kraja izvedli, pripeljale do absurda. Naj omenim samo zahteve po popolni sprostitvi cen, zahteve po decentralizaciji tudi tam, kjer je škodljiva ali celo nevarna — kot na železnicah — dopuščanje pomanjkljivega sožitja med različnimi panogami prometa — npr. v pomorstvu, kjer ukinjamo potniške ladje, češ da se ne izplačajo, kot da ne bi bilo mogoče kriti z dobičkom od tovornih ladij izgube pri potniških — dalje decentralizacija od Beograda, mimo republiških prestolnic, do občinskih središč — namesto zveze republik, zveza komun — slepo, mehanično, nesmiselno prenašanje samoupravnih modelov iz podjetij v ustanove, absolutizacija dobička za vsako ceno, tudi za ceno moralnih in idejnih temeljev naše družbe. Vse to pa seveda poteka pod videzom skrbi za uspeh samoupravnega gospodarstva itd. itd. Gre skratka za navijanje za nered, ki bi po redu klical, ampak seveda po takšnem redu, kot si ga zamišlja centralistični birokrat z masko samoupravljalca.

2. Verjetno bi se bilo treba najprej pomeniti o tem, kaj mislite pod terminom socialne razlike. Če mislite s tem povečevanje neenakosti med posamezniki ali skupinami, ki družbo sestavljajo, bi imel seveda proti takemu povečevanju precej ugovorov kot vsak demokratično misleč človek, saj se te razlike same od sebe povečujejo in ni treba v tem pogledu še pomagati. Če pa mislite s socialnimi razlikami na večje razpone glede nagrad in prejemkov po pomembnosti in količini opravljenega dela, potem pomisleki izginejo — pod pogojem, da je najnižji zaslužek še vedno dovolj visok. Res pa je seveda, da razlika v zasluških poraja socialne razlike. Kdor zasluži milijon več, misli za ta milijon drugače kot ti. In tudi živi drugače — oziroma v drugačnem slogu. Torej sloj z drugačnim slogom življenja? Zanimivo je, da ta »srednji sloj«, če lahko o njem govorimo, ali celo zgornji sloj, pri nas sestavlja zelo pisana družba. S podobnim življenjskim slogom pa se utegne pojaviti — ali pa se že pojavlja — tudi podoben pogled na bistvena vprašanja družbe in sveta. Pri tem ne pozabimo na mladino, ki ni res, da se s svojimi starši samo prereka, temveč tudi tako ali drugače vpliva nanje. Danes ni bistvene razlike med otroki iz obrtniških, funkcionarskih, tehnokratskih ali drugih krogov. Nemalo jih hodi okoli razkuštranih las, obiskuje disco-clube, se vozijo z avtomobili svojih očetov ter jih razbijajo, govore o nesmislu bivanja in zadnje čase o Castru, Che Guevari, Maocetungu, vendar manj iz prepričanja kot zaradi mode. Čudna dežela, ena izmed redkih, ki revolucije niso uvozile, temveč jo same izbojevale in bile drugim za vzgled, pa jo danes kljub temu uvažamo. In da je stvar še bolj abotna: uvažamo jo kot modo — obenem z mini in maxi krili, dolgimi lasmi, mamil, psihadeličnimi popevkami! Vsekakor nam nihče ne more očitati, da nismo država, vredna vse pozornosti — in dobrega peresa. Vendar vsaka družba najde svoje zrcalo. In če zrcalo razbije, ker je obraz v njem premalo mikaven, se ji lahko zgodi kot kraljici, ki je storila nekaj podobnega in ji je potem tisoče drobcev kričalo: Sneguljka je lepša kot ti. Pri vsem tem pa je treba pripomniti, da se zgoraj omenjenega protislovja čezdalje bolj zaveda tudi mladina sama in da levi radikalizem ni vedno zgolj poza, temveč resno in pošteno stališče, pa ga sprejmi, smeši ali obsojaj.

3. Družbeni standard bi lahko postal škodljiv za gospodarstvo, če bi postal izgovor za zniževanje osebnega standarda, ali če bi zanj potrošili več, kakor zmoremo — kot tisti, ki izda toliko za knjige, da mu ne ostane dovolj za kruh in potem, ker je lačen, tudi knjig ne more več brati.

4. Kakor je znano, smo ravno Jugoslovani tisti, ki poudarjamo, in to z vso upravičenostjo, da ima vsaka dežela ali narod glede na svoje socialne, zgodovinske in kulturne in druge posebnosti, pravico do svoje lastne poti v socializem. Pri tem pa se včasih obnašamo, kakor da to pravilo v okviru Jugoslavije, kjer ravno tako žive različni narodi, z različno stopnjo razvoja, zgodovino, kulturo, ne velja. Nekoč sem dal idejo za karikaturu: Slovenci prihajajo v zgodovino na težkih vozovih z volovsko vprego, pijani od slovanske medicine, in potem — Slovenci odhajajo iz zgodovine na svojih fičkih in puščobno trezni. To je bilo pred leti. Danes bi bilo treba karikaturu spremeniti: znamke avtomobilov bi morale biti boljše, praznina v njih pa še večja.

5. Mislim, da nobena vrednota, ki ji gre to ime, zlepa ne zastari tako, da je ne bi mogli postaviti vsaj v muzej in ga široko odpreti ljudem, da si vrednote, skrite v njem, ogledajo. In ne le ogledajo, tudi spoznajo, zakaj so morale navzlic svoji dragocenosti v muzej. Toda mi svojih vrednot največkrat ne dajemo v muzeje, temveč jih puščamo na cestah in v jarkih, ali pa na mestih, kamor ne spadajo več.

6. Slovence nas je potihem sram, da nas je na obličju zemlje tako malo; v tolažbo nam je to, da živimo na enem od njenih najlepših koncev, kljub temu pa nam je nerodno, ker je še vedno preveč podeželski, zato smo sklenili, da ga čimprej spremenimo iz vrta Evrope v njeno predmestje. In tako nam tudi iz leta v leto bolj uspeva, navzlic vsem javnim službam, ki naj bi skrbele za lepoto, čistost, zdravje našega življenjskega okolja. Pri vsem tem se nam lahko zgodi, da tudi mi doživimo Pirovo zmago: zmago v boju za napredek, obenem pa svoj dokončni poraz. Izgubimo dvojce: podobo svoje dežele in podobo svojega naroda. Da pa se ne bi napak razumeli: nisem proti nadaljnjemu razvoju, mislim pa, da je treba pri tem uvajati takšno moderno tehnologijo, ki bi omogočila večanje industrijskega potenciala Slovenije brez pretiranega uvoza delovne sile, obenem pa ne bi kvarila našega življenjskega okolja — pokrajin, rek, gozdov, zraka. Ne pozabimo, da je danes eden glavnih problemov civilizacije, kako naj ukroti samo sebe. Nek politik v Ameriki je rekel: Kadar bodo šli moji vnuki iz hiše, bodo jemali plinske maske s seboj, če pojde tako naprej. Ni pretiraval. Na Japonskem se igrajo otroci z maskami za kisik v odmorih na nekem šolskem dvorišču. V drugih krajih pa zaradi globokega dihanja odpravljajo telovadbo. V organizmu rib 8000 m globoko in v ribah v subarktičnih morjih so našli DDT. Itd. Sicer pa je treba, da si ustvarimo sodbo o tej nevarnosti, ki preti vsemu planetu, samo brati knjigo »The Silent Spring« Rachele Carson, ki je med prvimi udarila plat zvona, ali s posebnim ozirom na Slovenijo Avčinovo »Človek proti naravi«.

Gre torej za to, da ohranimo Slovenijo kot eno najočarljivejših dežel Evrope, ne da bi pri tem trpel naš gospodarski razvoj. To je naš biti ali ne biti. Konec konca cilj socializma ni industrializacija za vsako ceno. Vsekakor pa ne za ceno človeka. Tudi v tem je eden izmed vzrokov, da se mladina po vsem svetu upira. Samo da dela usodno napako, ker se upira ne le zoper katastrofalne posledice civilizacije, temveč zoper civilizacijo samo in tako dodaja tem posledicam še eno, morda najhujšo: svoj obup nad njo in vračanje v barbarstvo. V bistvu je to samosežig omike in protest omike zoper samo sebe. Dosti mladine se umika z ulic, kjer protestirajo, v svet mamil. To ie

kapitulacija enega dela mladega rodu, mogoče tudi iz strahu pred prevzemanjem odgovornosti za bodočnost našega planeta. Drugo, nič manjše zlo pa je, da se tudi generacija, ki še nosi odgovornost za usodo sveta na svojih ramenih, krha pod njeno težo. Poskusi s pajki so pokazali, da križevci, ki so zelo natančni graditelji, pod vplivom pomirjevalnih sredstev (npr. barbituratov) pletejo svoje mreže kot v normalnem stanju, samo da so te mreže manjše; pod vplivom poživil pa pletejo s še večjo vnemo kot ponavadi, vendar pa so toliko zmedeni, da njihove mreže niso več pravilne. Glede na to, da veliko ljudi, tudi takih, ki zavzemajo pomembne položaje v sodobni civilizaciji — politične, gospodarske, vojaške — uživa različna pomirjevalna sredstva, ki jih dobi v vsaki lekarni brez recepta, nato pa še razna poživila, smo lahko upravičeno zaskrbljeni. Kaj če tudi mreže njihovih misli niso pravilne? In če niso, kaj si lahko obeta svet od njih? Razen tega pa so poskusi s podganami in opazovanja nekaterih opic pokazali, da socialni red z vsemi že davno ustaljenimi navadami in pravili igre doživi katastrofo, če se daleč čez mero razmnože v istem prostoru. In kar je pri vsem tem najzanimivejše: en del tako razmnoženega prebivalstva katastrofe socialnega reda, ki prinaša s seboj anarhijo v vsakem pogledu — »seksualno revolucijo« s posilstvi, nasilje, kanibalizem — ne odklanja, temveč ob nji uživa. Torej »the revolution for the hell of it«, kot je zapisal nek ameriški publicist?

Biti Slovenec, če pogledamo nase s stališča planeta, je potemtakem tudi prednost. Ne le v gospodarskem pogledu — saj imamo, čeprav reven narod, tudi mi svoj delež pri splošni evropski blaginji — temveč tudi v kulturnem: smo na križpotju severa in juga, vzhoda in zahoda. Slovenec lahko, glede na to, da civilizacijsko pripada zahodu, razume zahod, in ne le razume, čuti utrip zahoda v svojem duhu; glede na to, da pripada po svojem poreklu, in — navzlic vsem razlikam — tudi po strukturi družbe vzhodu, pa čuti utrip vzhoda v svoji krvi in politični usodi. Iz vsega tega bi lahko nastala pri nas izvirna umetnost, v kateri bi se »slovanska duša«, kolikor je še v nas, ogledovala v zrcalu evropske ironije, zanos revolucije, kolikor smo ga ohranili, pa v luči zahodne skepse. Naša kultura in umetnost bi morala biti konvergentna: sovpadanje severnjaške in južnjaške, vzhodnjaške in zapadnjaške duhovne klime in ustvarjalna sinteza — ne eklecticism — vseh njihovih vzgonov, teženj, pobud, dognanj. Pri tem pa bi morala našemu malodušju vedno stati ob strani zavest, da ni naroda, ki ne bi mogel postati pomemben kot pospeševalec svetovnozgodovinskega razvoja. In če je majhen po številu, nič zato: katalizatorji so vedno neznatni v primeri s snovjo, katere spreminjanje pospešujejo — tudi v velikem loncu zgodovine. In da smo tudi mi z vsemi pomanjkljivostmi svoje formule za reševanje družbenih enačb, že nekaj časa tak pospeševalec zgodovinskega procesa, o tem danes ne dvomijo več niti naši nasprotniki. Tudi naša umetnost bi morala izhajati iz te formule — zadovoljna s prednostjo, ki jo ima vsaka umetnost, kadar se ji ponujajo v oblikovanje nove variante človeških in družbenih razmerij. In takih novih variant na staro temo je v naši družbeni resničnosti toliko, da bi jih lahko prerესničena resničnost, imenovana umetnost, obravnavala z neprimerno večjo vnemo in zvedavnostjo kot jih pri nas. Pa tudi naša kritika in literarna zgodovina bi morala izhajati iz teh izhodišč, ne le v idejnem, temveč tudi v estetskem pogledu, ne pa da presoja umetniška dela po tem, koliko so podobna dvomljivim nemojstrovinam sodobnosti ali nedvomljivim mojstrovinam preteklosti.

V obeh primerih eni in drugi priporočajo epigonstvo, čeprav ga sicer obsojajo. Vendar Epigoni, po katerih je epigonstvo po krivem dobilo ime, so Tébe, ki so jih njihovi predniki zaman zavzemali, končno osvojili — epigoni v umetnosti pa osvajajo, kar je že davno osvojeno. O umetnosti, ki ni podobna

ničemur — razen sama sebi — pa pravimo pri nas, da ni nečemur podobna. Tudi taka kritika ni ničemur podobna — razen sama sebi.

Organizem, ki ga izpostaviš tujim vplivom, ali propade ali se okrepi. Če ga ne izpostaviš, pa je propadel že vnaprej, ker življenje, izločeno iz ostalega življenja, ni več pravo življenje. Slovenci smo rasli kot majhna smreka v senci velikih — pravijo jim kapniki, ker jih ubijajo kaplje, ki padajo z višjih dreves nanje — njih prirastek je neznaten, zato pa tem bolj čvrst. Tako nekako sem govoril na mednarodnem penklubskem kongresu na Bledu. Vendar takrat nisem omenil, da je zadnja desetletja nekoliko drugače: življenjske razmere za nas so se spremenile, senca okoli nas ni več tako temna — ampak, ali ni morda tudi zato postal naš les nekoliko manj gost? Manj čvrst in trd? Mogoče pa se na soncu, ker smo bili tisoč let vajeni sence (ali ni pisal nekoč o tem že Cankar?), ne počutimo lagodno in zato, čeprav se tega niti ne zavedamo, ne čutimo prave hvaležnosti do tistih, ki so poskrbeli, da imamo več zraka okoli sebe in sonca nad seboj. Ali pa celo, da sebe na nek čuden način potešimo, trdimo, da ta zrak ni pravi zrah in luč ni prava luč. Če bi z tega zrelišča gledali in ocenili našo umetnost kot odsev življenja, bi našli v nji marsikaj. Mogoče tudi odgovor, zakaj je v nji toliko mraka.

### *Zvone Cajnko*

Na zastavljena vprašanja o modelu družbe in socializma, ki naj bi ga v prihodnjih desetletjih razvijali v Sloveniji in Jugoslaviji, dajem samo nekaj globalnih razmišljanj.

#### *O 1. in 3. vprašanju:*

Sproščanje ekonomskih (tržnih) zakonitosti je za naš nadaljnji razvoj važno ne samo zaradi svojih pozitivnih učinkov (razvijanje materialne osnove, omogočanje samostojnejšega in svobodnejšega delovanja delovnih organizacij ipd.), temveč bo vedno važnejše bolj upoštevati vse (tudi negativne) posledice takega razvoja. Poleg sprotnega odklanjanja teh negativnih posledic bo potrebno v večji meri realno predvidevati vse možne posledice, predvsem pa racionalno usmerjati družbeni razvoj v smeri socialističnih smotrov (humani socializem).

V dosedanjem razvoju je pozornost vodilnih družbenih dejavnikov privlačevala v pretežni meri materialna osnova, v manjši meri pa »družbena nadstavba« (vzgoja in izobraževanje, znanost, kultura). Za bodoči razvoj in doseganje naših smotrov je večji delež in močnejši vpliv teh družbenih dejavnosti nujen pogoj, ki ga ne priznavajo samo pametni politiki, družbeni strokovnjaki, temveč tudi daljnovidnejši gospodarstveniki in ekonomski teoretiki. Močnejše vključevanje znanosti v usmerjanje družbenega razvoja (družbene znanosti še posebej) postaja vedno očitnejša potreba in zahteva naše socialistične družbe. Ob močni individualizaciji, ki smo ji priča, je nujno močnejše razvijati in podpirati tudi socializacijo (integracijo) naše družbe.

#### *O drugem vprašanju:*

Precejšen del naše družbe živi v materialnem pogledu že kar dobro, vendar je pri nas še vedno precej (preveč) socialno ogroženih ljudi. Menim, da je naša družba že toliko bogata, da bi že sedaj lahko ustrezneje reševala tudi



pereča socialna vprašanja (upokojenci, borci, del kmetov, nekvalificirani delavci idr.). Določena nesorazmerja med posameznimi panogami in kategorijami zaposlenih zamegljujejo načela socialistične morale zlasti pri mladini. Nesorazmerja med bolj in manj (premalo) razvitimi predeli v Sloveniji najbrž niso samo socialno-politična in moralna vprašanja, temveč tudi družbeno-ekonomsko in sistemsko vprašanje, ki ga bo potrebno reševati ustrezneje kot doslej.

#### *O četrtem vprašanju:*

Samostojnejša razvojna politika republik pri nas v načelu ni več sporno vprašanje. In vendar je to vprašanje sporno, dokler se to načelo ne uresničuje dovolj.

Glede odnosa Slovenije do Jugoslavije, trdno verjamem in sem prepričan, da je socialistična Jugoslavija življenjski interes Slovenije in da se jugoslovanska federacija krepi z vedno večjo in samostojnejšo vlogo republik. Sporna vprašanja je možno bolje urejati z enakopravnim medsebojnim dogovarjanjem in tesnejšim sodelovanjem republik kot pa s silo nadnacionalne federacije.

#### *O šestem vprašanju:*

Kljub določenim negativnim vplivom, ki jih povzročajo »odprte meje«, je njihov pozitivni vpliv objektivno večji. Razumljivo pa je, da je ta odnos v veliki meri odvisen od vpliva in dejavnosti »subjektivnih« sil, ki lahko dobre strani te odprtosti izkoristijo in slabe omejijo, ali pa, ker se tudi večkrat dogaja, preveč mirno gledajo, kako se negativni vplivi te odprtosti nemoteno razširjajo v naši družbi.

*Čarni Ludvik*

Vsaka akcija za smoterno spreminjanje družbenega stanja zahteva poznavanje tega, kar je bilo že doseženo in jasno zastavljene cilje. Ob načrtovanju slovenskega družbenega razvoja tega ne kaže prezreti. Ustvariti želimo družbo, kjer bo lahko vsakdo razvil svoje ustvarjalne sposobnosti, ki jih bo družba vsestransko vzpodbujala in krepila v zadovoljstvo posameznika in v prid progresivnemu razvoju družbe kot celote. Za tako družbo ne more biti značilen primitivni egalitarizem, ki ga nekateri tako načrtovani družbi pripisujejo, še manj razslojenost, ki bi omogočila gospostvo enih nad drugimi. Očitno je, da je sedanja slovenska družba še močno oddaljena od željene, ki jo bom imenoval (razvito) socialistično in ne poindustrijsko, potrošniško ali morda družbo množične potrošnje. Podoba je, da bi tako poimenovanje v svetu sedanjih družbenih odnosov zanemarjalo socialno stran odnosov med ljudmi.

Ne more biti razvite socialistične družbe brez razvite materialne proizvodnje in vsestransko razvitih družbenih odnosov z razvito občjo in profesionalno kulturo ljudi. Zato ni mogoče skrbeti le za smoterni razvoj materialne proizvodnje, zanemarjati pa ostala področja družbenega življenja, ker moramo spoznati, da je napredek družbe odvisen od vseh elementov družbene strukture zaradi njihove medsebojne povezanosti in odvisnosti. Prav tako ni mogoče pričakovati visoke stopnje razvitosti profesionalne kulture ob zanemarjanju občje kulture. Podoba je, da se pri nas tako prepričanje krepi, menim pa, da bomo kmalu spoznali, da je zgrešeno.

V zadnjem desetletju smo pri nas hitro dvigali individualno potrošnjo, močno pa zanemarjali družbeno. Vzroke poznamo. Na nas je, da stanje po-

pravimo — ne zaradi izravnave (ali ponovne izravnave) osebnih dohodkov ljudmi, ki delajo v vzgojnih, kulturnih in drugih ustanovah in institucijah z dohodki ostalih, kar smo često naglašali, ampak z zavestjo, da so ta področja sestavni del in pogoj družbenega napredka. Ne kaže prezreti, da so bili v polpretekli dobi ustvarjalnost ljudi, ki delajo na tem področju, njihovi rezultati in pomen v splošni težnji za zvišanjem osebnih dohodkov, zaradi znanih dejstev razvrednoteni. Tega pri načrtovanju družbenega razvoja ne smemo prezreti, kakor tudi vrsto drugih stvari, ki zadevajo to področje dejavnosti.

Nekateri vidijo v povečani družbeni potrošnji nevarnost uravnilovke. Taka bolezen je odveč, ker povečana družbena potrošnja ne bi bistveno spremenila razmerja v individualni potrošnji. Potrošniki družbene potrošnje tudi ne bi bili le ljudje z najnižjo individualno potrošnjo. Za nadaljnji progresivni družbeni razvoj bi bilo nekoristno in neumestno zagovarjati uravnilovstvo. Zato bo tudi v prihodnje nujna razslojenost, o kateri je bilo v zadnjem letu precej napisanega, še več izgovorjenega. Toda bolj priložnostno, tudi vznemirljivo, manj pa kot posledica analize, ki ga pojav zasluži. Omenjena sta bila dva vidika razslojevanja v slovenski družbi: razlike v stopnji razvitosti med posameznimi predeli in razlike v družbi nasploh. Prvi vidik zahteva historično razčlenitev vključno s povojnim razvojem, saj so se slovenske pokrajine zelo različno razvijale in v različnih pogojih. Če smo spoznali, da zaradi nadaljnega slovenskega razvoja prevelikih razlik ni mogoče trpeti, je naša naloga, da se lotimo trajnejše akcije in se ne omejujejo le na solidarnostne, ki k stvari bistveno ne morejo doprinesti, ker ne gre za trenuten pojav. Drugi aspekt razslojevanja je mnogo bolj kompliciran in ni le rezultat zadnjega desetletja, čeprav izvirajo nekatere oblike prav iz tega obdobja.

Če se zavzemam za družbeno razslojenost, se zavzemam za táko, ki bo rezultat »delitve po delu«. Vse druge oblike moramo preprečiti, za kar imamo možnost, pa upam tudi sposobnost in voljo čeprav imajo nekatere oblike obeležje družbene pravičnosti. Zato kaže dosledneje uveljaviti načelo »delitve po delu«, ki ga je predlagal Saint-Simon, odklanjal Marx v zgodnjih delih in sprejel v poznejšem obdobju kot racionalno. Odstraniti moramo stanje v ekonomiki in družbi, ki to načelo deformirajo, saj je verjetno ta deformacija tudi eden od socialno-psiholoških dejavnikov, ki vplivajo na prizadevnost. Seveda so določene oblike človeškega dela težko merljive, kar pa ne pomeni, da ni mogoče najti relativno zadovoljivih razmerij.

## MANIFEST NEOSOCIALIZMA

(Prolegomena)

*dr. France Černe*

Na eni ali pet tipkanih strani je mogoče le napisati vprašanja (kar je dokazalo uredništvo samo), ne pa odgovoriti na toliko vprašanj. Zato sem se namenil odgovoriti na sedmo, nezastavljeno vprašanje, ki pa je po mojem mnenju poglobitnega pomena za odgovore na drugih šest.

### *I. Konsideracija stvarnosti*

V skladu z mojo teorijo, da se razvoj družbe predvsem loči od faze do faze po materialni tehniki, manj, čeprav tudi po tehnologiji, po civilizacijski tehniki življenja, še manj po družbenih organizacijskih oblikah in najmanj po

osebnostni humanizaciji, razlikujem esencialni od formalnega, civilizacijskega humanizma.

Prvi prihaja od povnanenja prefinjenega notranjega človekovega bistva, drugi nastopa kot rezultat nove tehnike življenja, determinirane z materialno proizvodno tehniko in množično formalno izobrazbo.

V dokaz za takšno trditev mi je nešteto primerov iz naše stvarnosti.

Na primer, človek danes ne more ubiti drugega človeka tako preprosto kot nekdanj, vendar ga ubija še vedno, kljub večji pravni zaščiti. Človek živi zaradi večje količine materialnih dobrin udobneje. Tudi v tem pogledu je njegova varnost proti vročini, mrazu, lakoti itd. večja. Z eno besedo, gre za hitro napredovanje človeškega državljanstva.

Toda človek z druge strani še vedno »preži« na sočloveka; ne reagira, če kdo umira od lakote, vojne ali samote, samo da je daleč od njega, samo da njega kaj takega ne doleti; je indiferenten do naprednih idej, za katere se je potrebno boriti; ni nič bolj nežen v ljubezni, ne ve mnogo več o sočloveku, se niti zanj ne zanima itd. Še več, dopušča prav tako, da mu vladajo kronani ali nekronani vladarji, nima svoje volje in osebnosti.

Skratka, vse bolj je zagnan za lepo oblikovanimi gmotnimi dobrinami, ne ve pa mnogo za drugačno bogastvo in lepoto. Pogosto se ne navdušuje nad nekaterimi pojavi ali osebami prav nič drugače kot je prvotni človek oboževal naravne pojave.

Ponavljam konsideracijo stvarnosti: materialna tehnika je omogočila velik napredek formalne civilizacije, in sicer tako, da je ta množični človek ustvaril institucije-organe, ki ga sedaj varujejo pred neznanim, slučajnim, iritirajočim. Zato sem tudi dejal, da se je predvsem spremenila tehnika življenja. Človeško življenje pa se je po esencialni humanistični plati le malo spremenilo.

## *II. Rekonsideracija stvarnosti*

Dvoje poskusov odgovora na ta pojav je pred nami:

1. Prva je trditev, da je človek kot *specie sui generis* vedno to, kar je. Iz enovitosti (homogenosti), originalnosti pa se ne more roditi bistveno nekaj novega, drugega, dokler se ne spremeni sama vrsta bitja. Vse zgodovinske oblike ravnanja z ljudmi in vzpostavljanja njihovih medsebojnih odnosov so le specifične razlike nečesa nediferencialnega-homogenega.

2. Drugi poskus odgovora začenja s trditvijo, da se je človek najprej soočil s svojo notranjostjo iz potreb želodca preko šestih čutil. Zato se je razvil primarno kot čutno bitje nasproti brezčutni narodi, ki je bila do njega dokaj mačehovska. Napregel je svojega konja — delo, da bi pripeljal v svoj svet čim več dobrin. Toda konj je bil vedno preslaboten nasproti količini potreb. Do danes še ni dosegel ravnotežja v prejetanju, imetju in delovanju, ustvarjanju.

Vendar nastaja trenutek, ko prva faza človekovega bivanja prihaja h kraju s svojim dolgim vekom čutnosti in gmotnega povnanjenja. Druga faza novega človekovega rojstva je na pragu. To je faza priznavanja njegovega strahu pred bivanjem, pred osamelostjo v tehnični množici, obračanja k sebi in k povnanjenju njegovega novega bistva (obdobje narkomanije je le iluzionistično predverje te prihodnosti).

Oba poskusa razgovora o človeku in poskusa odgovora, zakaj tako in ne drugače, sta po mojem mnenju nedialektična. Človek je kot človek isto, kar

je bil in je, ter zopet ni to. Je neisto v istem, je isto v neistem. Noben proces ni bil in ne bo dokončen. Le konkretne ideje so končne, samo gibanje pa ne.

Pa je zato model socialistične, humanistične ali kake druge družbe nujno ideološka premisa predpostavljenega človekovega delovanja nasproti dejanskemu rezultatnemu gibanju. Ali, dejanska socializacija, humanizacija družbe bo vedno nekaj drugega kot ideja.

Model socializma je lahko le del gibanja k nečemu boljšemu, učinkovitejšemu, ki pa bo vedno različno od modeliranega v zavesti posameznikov ali posameznih skupin ljudi, prav zato ker raste iz intelektualne človekove potrebe po ekstrapolaciji svoje notranje nuje (stiske) po dobrem v svetovnih dimenzijah.

### *III. Ideologija prihodnosti*

Ni dvoma, da mora imeti današnji človek ob svojem programu in fantaziji, kako bo (bi) izboljševal svojo gmotno eksistenco, tudi »program«, kako bo (bi) izboljšal svoje pristno človeško življenje v razmerju do sebe in do drugih, sicer bo postal vse bolj nevrotičen ob enostranskem bombardiranju gmotne (lahko tudi: banalne) resničnosti.

Ideologijo izgradnje socializma kot boljše družbe torej lahko jemljemo najprej kot psihoterapevtski pripomoček za »lepše« in »boljše« današnje vsakdanje življenje. Toda ne le to. Sicer bi kazalo, da so teorije o »boljši« družbi kot sanjske bukve, brez zveze s stvarnostjo in z znanostjo.

Ideologija socialistične prihodnosti mora zato tudi temeljiti na odkriti genetiki oziroma organskosti razvoja družbe. Seveda, ne kot izključna determiniranost prihodnosti, ampak kot okvirno možen izbor iz jedilnika prihodnosti.

Pri tem izboru (in v tem je vprašanje svobode v zgodovinskem razvoju vedno prisotno) pa nastopa kot pomemben transformator sistem vrednot (kot preferenc), kjer je vsaka ideologija prihodnosti lahko kot sistem vrednot pomemben alokator novih institucij. Toda ne kot inkarnacija idej samih.

Na ta sistem vrednot ne more biti nobenega monopola idej ali gibanja, niti monopola znanosti, če se noče sistem izroditi v nedemokratskega. Kajti v tem primeru bi zamrlo tudi ustvarjalno transformacijsko delovanje idej kot vrednot, ki so rezultat izkustva, znanosti in projekcijskega razmišljanja.

Ker pa zgodovine prihodnosti ni, oziroma, ker človeška zgodovina ne bo nikoli rezultat linearnega (prej nelinearnega) programiranja, ampak vektorsko rezultatno pojavljanje in delovanje različnih komponent (predvidenih in nepredvidenih), je razumljivo, da ostaja vsaka ideologija prihodnosti kot model le del totalnega gibanja. Pa bo torej vsaka borba za njegovo inkarnacijo vnaprejšnja netočnost, neuresničljivost; izvajanje za vsako ceno pa lahko tudi nasilje.

Ce tako sprejmemo vektorsko, akcijsko-reakcijo »metodologijo« gibanja kot »model« razvoja družbe, kjer je gibanje rezultanta ideologije in praktičnega gibanja (kot sukcesivno korigiranega gibanja), potem je razumljivo, da napravimo troje novih sklepov: prvič, da ne more biti monopola nikogar nad »modelom« prihodnosti, drugič, da ideološki model, utelešen kot socialno ekonomska stvarnost ni več vzorec idej in tretjič, da bo najbolj uspešen, učinkovit tisti ideološki model, ki se najbolj prepričevalno upira moratoriju nad stanjem, kot je, ki je doseženo in ki najbolj inovira sistem vrednot v ljudeh, kateri jih sprejemajo kot načelo svojega delovanja, projecirano na prihodnost, to je za transformacijo sedanjega.

#### IV. Ideologija in politično gibanje

»Model« socializma socialistične družbe je torej lahko najprej le ideologija. Lahko tudi takšno ostane in ima vseeno vpliv na razvoj stvarnih dejanj.

Običajno pa ideologija ne ostane samo to zaradi človekovega praktičnega bistva, da je življenjsko izkustveno bitje, ki želi preroditi ideje v praktično gibanje. Zato je naslednja faza ideologije-politično gibanje.

Toda politično gibanje je že zanikanje tako stvarnosti kot ideološkega modela, ker mora sklepati kompromis z »novo« stvarnostjo (ne s stvarnostjo kot prosto univerzalnostjo bivanja oziroma gibanja, ampak s stvarnostjo kot bitjem in concretum), ki je lahko precej daleč od modela. Še posebej, če teži politično gibanje k uresničevanju kot poddržavljenju institucij.

Dilema je jasna. Ali naj ostane model idej ideološki model v gibanju: stvarnost-ideologija, s čimer lahko prav tako prispeva k oblikovanju stvarnosti, ali pa postane tudi politično gibanje, s čimer se nujno že razvrednoti kot čistost idej. In naslednja faza, še bolj se razvrednoti, če se politične ideje kot cilji gibanja uresničujejo preko državnih aktov kot družbeno politične in pravne institucije.

Krog je zaključen z običajnim razočaranjem.

#### V. Praktične implikacije iz filozofije razvoja idej in stvarnosti

Govoriti o prihodnosti socializma v Jugoslaviji lahko pomeni praktični razgovor o hitrejšem razvoju nerazvitih področij, kot sta npr. Kosovo ali Kozjansko, pri čemer moramo takoj govoriti o razvitih, kaj bodo tedaj delali in kako reagirali; lahko pomeni pogovarjati se o razvijanju samoupravnih institucij, toda hkrati tudi o približno enem milijonu naših delavcev na tujem (to je slaba tretjina vseh zaposlenih), ki ne živijo v samoupravnih, ampak v kapitalističnih odnosih; ali pa pomeni razgovor o institucijah socialistične družbe kot elementov dejanskega socialističnega »modela« kot očiščenega trenda svetovnega razvoja s samimi pozitivnimi predznaki ter v imenu tega izdelanega modela kritizirati nepopolno našo stvarnost gibanja in stanja in tako prav tako prispevati k inovaciji stvarnih institucij.

V svojem razmišljanju nikakor ne nameravam trditi, da je razumno le ali-ali stališče. Čeprav sem vendar mnenja, da socializem kot ideologija gibanja mora praviloma ostati kritično politično gibanje (kolikor naj bo politično), pa torej ne sme sprejeti neposredne vloge stranke, ki ureja samo danost stvari tudi preko zraščanja z državnim aparatom. Državni aparat je eno, aparat socialistične misli je pa nekaj drugega.

Iz tega razloga menim, da je anketno vprašanje teoretično in zgodovinsko napačno zastavljeno: kakšen model družbe in socializma naj bi razvijali v Sloveniji in Jugoslaviji v naslednjih desetletjih?

Model socializma je nekaj splošnega, ne more biti slovenski, jugoslovanski. Je lahko grajen le v okviru svetovnih dimenzij in trendov kot historično gibanje idej. Oblikovanje odnosov na Slovenskem, v Jugoslaviji v naslednjih letih je konkreten nacionalni, gospodarski, socialni, politični, kulturni itd. problem, ki ne more biti istoveten z modelom.

Dovolj smo že imeli težav, ker smo hoteli uresničiti že več modelov. Zakaj si izmisliti še enega in se še enkrat razočarati?

1. Podjetnost in poštenost sta potrebni obema področjema: družbenemu in zasebnemu. Če se uveljavita ter medsebojno uskladita (zakaj bi se ne?), se ni treba bati slepih sil in njih razdejanja. Umnost v gospodarstvu in umnost v nraveh se menda ne rojevata samo v podzavesti? Če ju bo dovolj, bo prihodnost dobra.

2. Družbeno razlikovanje ni vedno v korist prihodnji enakosti. Resnično umnemu človeku družbeno razlikovanje ni niti posebno potrebno. Življenje si bo že uredil tako, da bo drugim in njemu prav. Ne-umnim je težje pomagati. Celo družbeno razlikovanje ne-umnim »v prid«, je dejansko njim in drugim v škodo.

3. Potrošnja in dohodki morajo biti v ravnotežju. Če tega ni, sta možni samo dve slabi stvari: izobilje zapravljalcev in revščina zatiranih. Sev je obema v botrinji, če že ne kar nujna mati: oderuška in stikaška pohlepnost in grabežljivost. — Družba, ki ne skopari pri šolstvu omiki in znanosti, izdatno varčuje. Njene naložbe pri tem so dolgoročne, srednjeročne in kratkoročne. Življenjska raven sme biti toliko visoka, kolikor je dejansko vredno vloženo delo tistih, ki jo imajo. Če si visoke življenjske ravni ljudje niso zaslužili s svojo sposobnostjo, pridnostjo in pošteno podjetnostjo, se jim to tudi v sodobnih časih prej ko slej maščuje. Pošteno zaslužena, enakomerno naraščajoča življenjska raven najširših slojev ljudstva pa je najpomembnejši dejavnik razvoja.

4. Slovenija se zdaj vključuje v jugoslovanski prostor že kar z nekakšno zgodovinsko nujnostjo. Zunaj tega prostora njena samostojna pot nima niti tolikanj dobrih izgledov. Samostojnost vseh delov Jugoslavije (in zato torej tudi Slovenije) pa najbolje jamči jugoslovansko enotnost.

5. Vrednote slovenske in jugoslovanske preteklosti, ki so usmerjale ljudi k svobodi, bodo v takšni ali drugačni obliki potrebne še v prihodnje. Take vrednote ne zastaré čez noč. Ne gre pa teh vrednot enačiti z izročilom. Le-to je navadno stvar enega samega pokolenja, ki želi svoje izkušnje (in samo te!) ogrniti v plašč »častitljive« preteklosti.

6. Vsaka družba je lahko »odprta«, če je kakovost njenih vrednot res velika ter če so te njenim članom že dobro privzgojene. Razne zmešnjave v mednarodnih odnosih ne bodo kar tako hitro škodoval tako »odprti« družbi. Družba, ki se preveč zapira, dokazuje hočeš nočeš določene slabe strani svojih »vrednot«. Prav je torej, da se »odprta« družba vključuje v svetovna dogajanja. Prav je, da njeni ljudje sodelujejo na vseh področjih mednarodnega življenja. Toda, če so ti ljudje hkrati tudi narodno zavedni, to nikomur ni v škodo. Izkoreninjenci so slabši od njih. Edino narodna zagrizenost lahko povzroči v mednarodnih odnosih hude reči. Prave narodne omike pa lahko oplemenitijo tako mednarodne odnose kot tudi človeško družbo v celoti. Ni obče človeške omike brez narodnih omik — vsaj na sedanji razvojni stopnji ne.

Začel bi kar s socialno diferenciacijo. (Ta izraz se mi zdi ustrežnejši od od izraza razlikovanje, ki kaže v prvi vrsti na subjektivno postopanje — skupaj z izrazom razločevanje — medtem ko kaže diferenciacija na objektivne procese nastajanja najrazličnejših socialnih razlik med ljudmi, kakor tudi

na obstoj teh razlik. »Razlikujemo« lahko tudi nekaj, kar objektivno ni različno, lahko pa tudi *ne* razlikujemo objektivno nesporno različnih pojavov in stanj. Za obe vrsti »razlikovanja« bi lahko našli v naši jezikovni rabi, zlasti politični, dovolj primerov.) Socialna diferenciacija je nujen pojav v vseh družbah, tudi v socialističnih, vsaj do zdaj in prav gotovo še lep čas v prihodnosti. Dejavniki diferenciacije so najrazličnejši: razredni, premoženjski, izobrazbeni, kvalifikacijski, statusni, starostni, družbena moč in pod. Seveda vsi ti dejavniki in iz njih izvirajoča socialna diferenciacija oziroma slojevitost niso enako pomembni za družbeno dogajanje in razvoj. Med najpomembnejšimi dejavniki socialne diferenciacije so zdaj razredni, premoženjski, in izobrazbeni. Če pustimo ob strani razredne dejavnike, ki v socialističnih družbah izgubljajo moč in učinkovitost — tako vsaj kaže — nam ostaneta predvsem izobrazbeni in premoženjski (socio-ekonomski) dejavnik, o katerih bi kazalo razmišljati zlasti ob načrtu za dolgoročni razvoj Slovenije.

Nesporno dejstvo je, da je naša družba premoženjsko močno diferencirana, se pravi, da so premoženjske razlike med posameznimi kategorijami naših ljudi zelo velike. S premoženjskimi razlikami ne mislim samo na razlike v (osebnih) dohodkih, ki so sicer pomembna sestavina premoženja, marveč mislim ravno na premoženje samo. Tu se najpoprej zastavlja vprašanje, od kod te razlike v družbi, kjer velja načelo o delitvi dohodka po delu? Ali je delo, ki ga opravljajo naši ljudje, res tako močno različno vredno oziroma vrednoteno?

Po drugi strani pa lahko brez večjih težav izkustveno ugotovljamo, da imajo največja premoženja ravno ljudje, ki se ne »pretegujejo« preveč pri svojem (poklicnem) delu. Sicer pa je samo načelo plačila po delu — po njegovi kvantiteti in kvaliteti — teoretično, še bolj pa glede na praktično izvajanje, močno dvomljivo, kar so ugotovili že mnogi naši ekonomisti in ustreznih argumentov, ki jim pritegujem, tu ne bi ponavljal. Ugotavljam samo, da so poglavitni izvir socialno ekonomske diferenciacije pri nas najrazličnejši (kdo ve kakšni vse) kanali pridobivanja »dohodka«. Tu dajem dohodek pod narekovaje zagadelj, ker bi le-ta moral biti pri nas denarni izraz oziroma ekvivalent edinole za opravljeno delo. To pa velikokrat ni, in sicer v obeh smereh: so delavci, ki v kvantitativnem, kvalitativnem, predvsem pa odgovornostnem smislu mnogo več dajo kakor pa dobijo, so pa tudi takšni, katerih delo je močno preplačevano.

Socialistična družba ne more biti brezbrizna do pojava socialne diferenciacije, celo pa do socialno ekonomske diferenciacije, zlasti ne takrat, ko načrtuje pota za svoj nadaljnji razvoj. S tem v zvezi bi veljalo spregovoriti nekaj o razmerju med družbenim avtomatizmom in usmerjanjem. Področje socialne diferenciacije je eno tistih, ki ga najbrž ne kaže prepuščati avtomatizmu, čeprav smo mu ga doslej v glavnem vendarle prepuščali. Usmerjati socialno diferenciacijo pa se pravi nekatere njene dejavnike pospeševati in druge zavirati. Če razumemo socialistično družbo kot skupnost vrednostno enakih, funkcionalno pa različnih ljudi, najdemo tudi odgovor na vprašanje, katere dejavnike socialne diferenciacije bi kazalo v bodoče pospeševati in razvijati. Med njimi je predvsem tako imenovana *funkcionalna koristnost* človekovega delovanja, ki je zelo tesno povezana z *izobrazbo*, čeprav z njo ne sovпада v celoti. Jasno je, da bo delo izobraženega človeka za družbo praviloma funkcionalno bolj koristno kakor pa delo neizobraženega. Izobrazba ima tedaj v tem sklopu primarni, funkcionalna koristnost pa sekundarni pomen. To pa se pravi, da je treba resnično, ne samo z besedami odpreti vsem našim ljudem, mladim in starim, ob enakih pogojih enake možnosti za splošno, strokovno in dopolnilno izobraževanje. V načrtu za nadaljnji razvoj Slovenije bi morala ta nuja dobiti prav posebno poudarjeno mesto. Ne nazadnje tudi

zaradi tega, ker gre v današnjem svetu ravno izobrazbi odločilni pomen med izviri materialnega in duhovnega bogastva. S pospeševanjem funkcionalne koristnosti človekovega delovanja kot pglavitnega dejavnika socialne diferenciacije pri nas — skupaj z dejavnikom izobrazbe seveda — bi dobilo tudi načelo plačevanja po delu ustreznejšo vsebino. Ne bi namreč šlo le za kvaliteto in kvantiteto dela (česar se tudi dosedanja praksa delitve dohodka skorajda ne drži), marveč bi šlo predvsem za družbeno *uspešnost* dela in z njim neobhodno povezano družbeno *odgovornost* pri opravljanju dela.

Ko sem v zvezi z materialnim bogastvom omenil tudi duhovno bogastvo, sem storil to zategadelj, ker kaže, da smo doslej naš družbeni razvoj naravnali vendarle predvsem iz vulgarno ekonomističnih izhodišč: skrbeli smo v prvi vrsti le za materialno proizvodnjo, razvijali smo tedaj le ekonomsko bazo družbe, o vsem drugem pa smo mislili, da bo prišlo kar lepo samo od sebe — po tisti znani stalinski shemi o avtomatičnem in premočrtnem razmerju med bazo in nadstavbo, ki je seveda daleč od resničnosti. (V začetkih sovjetske graditve je ta shema zaradi nuje pospešene akumulacije imela vsaj velik pragmatični pomen.) Socialistična družba pa bi morala skrbeti za *skladnost* svoje materialne in duhovne rasti. Če ne zaradi drugega, potem zavoljo tega, ker postaja danes duhovna kultura (v najširšem pomenu) zmeraj bolj odločilnega pomena tudi za rast materialnega blagostanja, postaja tedaj, kakor se pogosto — čeprav ne čisto ustrezno — izražamo, neposredna sestavina produktivnih sil. (Tudi ta okoliščina konec koncev razveljavlja vulgarno pojmovanje razmerja med bazo in nadstavbo.) Če ne bomo zavestno, načrtno in pospešeno skrbeli za duhovno (kulturno) rast naše družbe, se bomo prej ali slej znašli neizogibno v socialni klimi tako imenovane potrošniške družbe, ki jo je pri nas — mimogrede rečeno — z nekaterimi njenimi sestavinami že kar krepko čutiti. Te sestavine so zlasti: najrazličnejše individualne in kolektivne sebičnosti, privatizacije, eskapizmi in podobni pojavi, ki vsak zase in vsi skupaj govore o tem, da je naša družba slej ko prej skupnost ekonomsko, politično in kulturno še zmeraj odtujenih posameznikov. Skrb za duhovno (kulturno) rast človeka in družbe pa je ena od poti, ki vodijo k odpravljanju odtujitev.

O teh in podobnih vprašanjih se v dosedanjih pripravah za dolgoročni razvoj Slovenije skorajda ni govorilo in tudi v doslej predloženih dokumentih ta vprašanja niso dobila skorajda nobene omembe. Ti dokumenti so po mojem mnenju naravnani vse preveč le v problematiko materialne proizvodnje, in ne morem se znebiti vtisa, da takšni naravnosti botruje vulgarno pojmovanje razmerja med bazo in nadstavbo, o katerem sem govoril.

Na vaše splošno vprašanje o modelu družbenega in socialističnega razvoja pa tole: ne zavzemam se za noben model družbe in socializma. Seveda moram najpoprej pojasniti, kaj s tem v zvezi razumem za model. V mislih imam anticipativno konstrukcijo, ki naj bi predstavljala nekakšen družbeni, socialistični ideal, katerega bi bilo treba potem uresničevati za vsako ceno. Takšen model odklanjam iz dveh razlogov. Prvič, ker gre pri njem za izrazito racionalistično tvorbo, katere sestavine iščemo bodisi v naši sedanjosti bodisi jih luščimo iz teorije (največkrat pa iz ideologije). Za izrazito racionalistično tvorbo označujem tak model zaradi tega, ker ne računa z iracionalnimi dogajanjem, ki prepletajo vso zgodovino, in zato ni razloga za sklep, da se v prihodnje ne bi pojavljali. Človek namreč ni le racionalno, mavreč je vsaj v tolikšni meri tudi iracionalno bitje, oziroma bolje: človekovo družbeno ravnanje ne uravnavajo le razumski oziri, marveč ga v prav tolikšni meri uravnavajo tudi iracionalni nagibi — ljubezen in sovraštvo, strasti, težnja za močjo in podobno. Takšnih, v iracionalni sferi zakoreninjenih in iz nje izvirajočih motivov seveda ni mogoče predvidevati z nobenim »modelom«  
druž-



benega razvoja. Drugič pa odklanjam tako pojmovani model zavoljo tega, ker je v dosedanji socialistični praksi obilo primerov, ko kakšen model preprosto razglasijo za družbeno resničnost, čeprav je še zelo daleč od nje, ali pa — kar je še usodnejše — model skušajo v vseh podrobnostih za vsako ceno vsiliti stvarosti na vseh njenih delih in ravninah, tudi na tistih, kjer to nikakor ne gre in je treba tem delom in ravninam pač najti primernejše, osnovnemu modelu sicer ustrezne variante. Primerov za to, nekoliko zapleteno misel, ne bom navajal, saj jih je precej tudi v naši nedavni preteklosti, pa tudi v sedanosti, in si jih lahko kar vsak sam poišče.

*Dr. Filip Lipovec*

Predvsem mislim, da tu sploh ne gre za nekakšen model, v katerem bi lahko bolj ali manj samovoljno kombinirali takšne ali drugačne prvine, temveč gre predvsem za izoblikovanje takšnega načina gospodarjenja, ki ne bo dovoljeval delitev družbe na razgibane manjšine subjektov gospodarjenja in na pasivno, zgolj prilagajočo se večino, ki bi bila objekt gospodarjenja. Ta predpostavka je seveda že vključena v našem delavskem samoupravljanju, toda način gospodarjenja še ni tak, da bi delavsko samoupravni družbi omogočal razvijanje vseh skritih in skrivanih možnosti za polni razvoj gospodarjenja. Gospodarjenje je pri nas delno že prilagojeno delavskemu samoupravljanju in družbeni lastnini sredstev za proizvodnjo, sicer bolj ali manj nezavedno. Vendar pa je v našem procesu gospodarjenja še vedno tudi mnogo prvin, ki so značilne zgolj za zasebnolastniško ali celo za upravno gospodarjenje. Te prvine so često prav zavestno vnešene v proces. Posledica tega je pogosta slabitev delavskega samoupravljanja in krepitev vloge raznih oligarhičnih skupinic v upravljanju. To seveda mora vplivati zopet na gospodarjenje in seveda tudi na njegov miselni odsev, na ekonomsko misel. Kot posledica tega pa nastajajo ne samo razne motnje v gospodarstvu, temveč se tudi delavsko samoupravna ekonomija ne more povsem razviti, še manj pa popolnoma izraziti svoje zmožnosti in uspešnost. Zaradi tega se nam dozdeva, da je napaka v tem, da še nismo zadeli pravo kombinacijo spontanega podjetniškega gospodarjenja in družbenega usmerjanja, torej pravi gospodarski sistem. Tega pa tudi ne moremo, ker novi način gospodarjenja ni dovolj zlasti zavestno razvit. Za to pa nam manjka ustrezne ekonomske teorije pa tudi pripravljenosti podpreti ekonomske raziskave v tej smeri. Prav zaradi tega se najbrž zastavlja tudi vprašanje o želenem razmerju med socialno enakostjo in razlikovanjem. V izoblikovanem načinu gospodarjenja so socialne razlike utemeljene v načinu gospodarjenja in izvirajo iz njega. Pri nas pa o tem ne moremo govoriti. Vsekakor pa je delavskosamoupravnemu gospodarjenju potrebna večja enakost pri možnostih izrabe delovnih in ustvarjalnih sposobnosti vsakogar. O tem pa je težko govoriti pri naši nizki kadrovski strukturi, ob destimuliranosti izobraževanja in velikih razlikah v možnostih izobraževanja. Socialno razlikovanje pa je lahko celo večje, kot je sedaj, če je utemeljeno v neenakih sposobnostih za delo. Tudi vprašanje odprtosti naše družbe je povezano s tem: čimbolj bo izoblikovan naš način gospodarjenja, tembolj odprta bo lahko naša družba in tembolj aktivno se bo lahko vključevala v sodobni svet. Seveda pa to ne more pomeniti »razprodajo« tistih družbeno-ekonomskih odnosov, kot so pri nas nastali in zrasli iz narodnoosvobodilnega boja.

O vrednotah, ki jih je razvil slovenski narod v preteklosti, pa je možno razpravljati tudi samostojno. Vtis imam, da so te vrednote nastajale, se iz-

oblikovale in razvijale sporedno z aktivizacijo delovnih množic našega naroda in so bile toliko bolj izoblikovane, kolikor bolj se je v slovenski družbi uveljavljal tudi delavski razred. Zato ne verjamem, da bi z izrazitejšim oblikovanjem delavskosamoupravnega gospodarjenja pri nas morale katere od teh vrednot zastareti in odpasti. Pač pa lahko vsak dan res opažamo, da se naše vsakdanje družbeno življenje pogostoma razvija tako, kot da naša družba takih vrednot nikdar ne bi razvila. To pa po mojem samo zmanjšuje vlogo slovenskega naroda. Seveda pa je tudi vprašanje, kje je vzrok tega?

## ESHATOLOGIJA IN MOŽNOSTI

*Jan Makarovič*

Pričakovanje »svetle prihodnosti« je nam Slovencem kakor vsem zatiranim narodom že nekako v krvi. Kot Judje svojega Mesijo smo tudi mi že od nekdaj pričakovali svojega Kralja Matjaža v tej ali oni podobi. Pričakovanje in hrepenenje Lepe Vide, predstava prihodnosti, ki naj bi nadomestila sedanost, je dajala smisel in barvo puščobnosti in ogroženosti naše eksistence.

Toda če smo danes v krizi in če je v krizi naša zavest, vzrok za to nika-  
kor ni v tem, da bi to upanje doživelo razočaranje. Nasprotno! Te zavesti razočaranje ne le ne ogroža, temveč je njen pogoj, njeno opravičilo. Ravno zaradi nenehnih razočaranj se lahko ideal vedno znova prenese v prihodnost in daje smisel trpljenju sedanosti. Razočaranje je tisto, kar dela iz banalnega vsakdanjega, priložnostnega upanja, upanja kot filozofsko, metafizično kategorijo. Tudi trpljenje postane metafizična kategorija. Trpljenje ni le naključno in nesmiselno, temveč je utemeljeno, ima svoj smisel in pomen, kajti nobena solza ni bila prelita zaman, kot pravi Cankar.

Zato danes kriza naše zavesti ni v tem, da bi doživeli razočaranje, temveč v tem, da nimamo več kaj pričakovati, da je naša prihodnost prazna. Do danes smo videli smisel svojega bivanja v svoji prihodnosti — zdaj pa smo se nenadoma znašli v situaciji, ko ne vemo, kaj in kakšna naj bi bila ta prihodnost. Prihodnost smo si namreč vedno predstavljali kot osvoboditev od sedanosti, kot negacijo sedanosti, zato je obstajala za nas samo toliko časa, dokler je bila ta sedanost slaba. Danes pa ta sedanost seveda ni več samo slaba. Zato je za nas izgubila smisel ne le sedanost, ki je bila za nas smiselna samo kot trpljenje, ampak tudi prihodnost, ki je bila smiselna samo kot odrešitev od trpljenja.

Res: kakšno prihodnost naj si danes zamišlja Slovenec, ki recimo ni več katolik in ne hrani svojega »upa sreče« onkraj groba? Kaj vidi pred seboj takega, za kar bi mu bilo vredno dati življenje? Križarsko vojno za osvoboditev slovenske Koroške? Osamosvojitve od Beograda? Povezavo z Vzhodnim blokom ali pa s kapitalističnim Zahodom? Samoupravno dogovarjanje? Toda poslušajte, saj smo vendar vsi za samoupravno dogovarjanje. Prepoved dotoka nemških turistov? BMW? Da, da, BMW. Ali ni ravno odpoved, idealizem in samožrtvovanje, ki ga kaže naš Slovenec, da bi se dokopal do svojega BMW, najboljši dokaz, da hrepenenje Lepe Vide v njem še ni do kraja zamrlo? Vzemite človeku Boga — toda ne pričakuj, da si ga ne bo nadomestil z m a l i k o m.

Take in podobne misli so mi rojile po glavi, ko ste mi postavili tista vprašanja. Pa se vam zdi to mogoče čudno? Toda saj nas je mórala že izkušnja naučiti, da je od hrepenjenja Lepe Vide pa do gospodarskega planiranja en sam korak. Če nič drugega, je podobnost vsaj v tem, da se ne

uresniči ne eno ne drugo. Toda kakor je tu podobnost, tako je tudi razlika. Gospodarsko planiranje namreč ne more nadomestiti hrepenenja Lepe Vide, tako kot malik ne more nadomestiti Boga, ne standard želje po svobodi in pravičnosti in horoskop ne slike svetle prihodnosti. Če nas pri vsem tem seveda zanima še kaj več kot samo to, kako bomo dosegli dohodek 3000 USA dolarjev na prebivalca.

Toda v tem primeru je vprašanje, kot nam ga postavlja redakcija, očitno nesmiselno. Vzemimo, da je kak prebrisan ekonomist ali sociolog sposoben priporočiti kateremu narodu, kako naj usmerja svoj razvoj, da bi dosegel take ali drugačne cilje — toda kdo sem jaz (ali kdorkoli drug izmed anketirancev), da bi postavljajl cilje nekemu narodu, oblikoval njegove ideale, dal smisel njegovi eksistenci? Narodu, ki je brez prihodnosti, narodu, ki je nesmiseln?

Ta ne-smiselnost pa seveda ne izhaja od nikoder drugod kot iz njegove eshatološke zagledanosti v prihodnost. Treba je torej povedati temu narodu nekako tole: Tvoja prihodnost ni v tvoji prihodnosti, temveč v tvoji sedanjosti. In zato ne izgublaj časa s planiranjem svoje prihodnosti — kar je sicer itak vedno bolj tvegano početje, čimbolj kompleksna in dinamična je stvarnost, v kateri živimo — temveč skušaj osmisliti svojo sedanjost, svoj sedanji trenutek. Naj ti sedanjost ne bo samo stanje, ki ga je treba prevladati, temveč izvor možnosti za ustvarjanje novega in odprtost, pripravljenost na nepredvidene možnosti, s katerimi se boš srečaval.

Skratka, v odgovor na vaše vprašanje ne bi hotel govoriti o družbi prihodnosti, kajti v družbo prihodnosti ne verjamem, ker družba še nikoli ni bila taka, kot si jo je v preteklosti — še najmanj pa danes — predstavljal kak prerok. In ali ni v bistvu beg pred stvarnostjo, če pričnemo konstruirati prihodnost, še predno smo raziskali svojo sedanjost in se osvetlili ob njej? Sprejmimo najprej svojo sedanjost, in prihodnost nam bo navržena. Zelite dokaz?

Naša asketska zavest se je od osvoboditve spremenila samo toliko, da je na mesto suženjstva stopilo delo, na mesto svobode pa standard. Kot je bila nekoč vsebina sedanjosti suženjstvo, tako je danes vsebina sedanjosti delo, in to delo ni nič drugega kot radovoljno sprejeto suženjstvo v službi svetle prihodnosti — standarda. Malokateri narod je tako delaven kot naš, če sodimo po odstotku zaposlenih med vsem prebivalstvom, in še posebej po odstotku zaposlenih žensk. In v tem svojem delu smo dejansko asketi, kajti primerjave z drugimi državami s podobnim nacionalnim dohodkom kažejo, da zelo malo trošimo — pri tem pa si zmeraj očitamo, da trošimo preveč.

Kljub temu ne napredujemo tako, kot bi pričakovali, in v prihodnosti nas čakajo še večje krize. Prav zaradi našega asketskega pojmovanja dela vrednotimo namreč človeka pri delu samo toliko, kolikor »miga« ali »se trudi« — ne vrednotimo pa vesele ustvarjalnosti razuma, ki ni videti kot delo (»v potu svojega obraza« itd.), se »ne pozna« in predvsem ni pokora. In prav zato smo tudi zanemarili naše šolstvo, prav zato otroke v šolah mučimo z drdranjem letnic, namesto da bi jih učili misliti, ubijamo vedoželjnost v ljudeh, število diplomantov na naši univerzi in število izumov v naših podjetjih pada iz leta v leto.

Vsako vprašanje o konkretni družbeni ureditvi, ki nam jih je postavila redakcija, bi zahtevalo poseben traktat. Zato mi dovolite, da odgovorim samo tole:

Zelim si tako družbo in take družbene odnose, ki bi v ljudeh razvijali veselje do tega, da uporabljajo svojo glavo, in veselje do sedanjosti.

## VSE INTELEKTUALNE NAPORE USMERITI V REŠEVANJE VPRAŠANJ EKONOMSKEGA SISTEMA

*Dr. Viljem Merhar*

V vaši anketi »Kakšen model družbe in socializma naj bi v naslednjih desetletjih razvijali v Sloveniji in Jugoslaviji?« upravičeno sprašujete (že kar v prvem vprašanju), o osnovnem nerešenem ekonomsko sistemskem problemu naše družbe — o razmerju med planskim in tržnim elementom našega ekonomskega sistema.

V odgovoru se bom zadržal na tem pomembnem in odločilnem vprašanju našega gospodarjenja, ker menim, da v dosedanjem delu na konceptu dolgoročnega ekonomsko-političnega razvoja SRS vprašanja ekonomskega sistema niso bila ustrezno ovrednotena in postavljena. Ta ugotovitev velja tudi za tovrstno delo na zveznem nivoju, kjer se pravtako postavlja dilema plan—trg v obliki dileme sistem—plan. Ali najprej sistemske rešitve in nato plan ali pa naj pristopimo k planu brez ustreznih sistemskih rešitev? Kot znano, to dilemo kompromisno rešujemo z »železniki«, naj vzporedno s planom delamo tudi na vprašanjih ekonomskega sistema, ali pa s sprotnimi ugotovitvami, da je ta in ta problem sistemske narave, ki ga bo treba rešiti s sistemom. V tej »železni« oziroma »naj bi« klimi pa do sistemskih rešitev ne pride. S tem pa tudi ne do razreševanja nekaterih temeljnih vprašanj uspešnosti našega gospodarjenja.

Glede na to, da je vprašanje ekonomskega sistema aktualno pri nas že dalj časa, posebej pa še po sprejetju družbeno-ekonomske reforme, ki tudi ni bila ustrezno »sistemsko« pripravljena, nas sistemski kompromisi ne bi smeli več zadovoljevati. To pa zahteva našo prvenstveno usmeritev v realistično razreševanje ekonomsko sistemskih vprašanj, brez rešitev katerih si ne moremo zamisliti nadaljnji uspešen in pospešen družbeno-ekonomski razvoj. Pri tem moramo namreč izhajati iz aksioma gospodarskih subjektov v tržnih razmerah gospodarjenja, ki se vedno le prilagajajo sistemu, ki jim opredeljuje pogoje njihovega gospodarskega udejstvovanja. V zvezi s tem aksiomom obnašanja gospodarskih subjektov je treba opozoriti tudi na zelo poudarjeno željo teh subjektov, da vplivajo na ekonomski sistem oz. ekonomsko politiko, ki jim opredeljuje pogoje njihovega gospodarjenja. Jasno pa je, da je ta možnost vplivanja predvsem odvisna od gospodarske moči, ki je asociirana z gospodarskimi subjekti. Za popolno konkurenčne razmere gospodarjenja je značilno, da je gospodarska moč med gospodarskimi subjekti tako razdeljena, da praktično ne pride do izraza. Tako pa ni več pri oligopolnih in monopolnih tržnih razmerah, ki so značilne tudi za naše gospodarstvo. Zaradi te značilnosti pa moramo hkrati s koncentracijo gospodarske moči, asociirane z gospodarskimi subjekti, predvidevati tudi njihov vpliv na ekonomski sistem in predvsem na ukrepe ekonomske politike.

Zaradi opisanega aksioma obnašanja gospodarskih subjektov je torej bolj ali manj uspešno družbeno gospodarjenje predvsem opredeljeno z ekonomskim sistemom, ki ga poleg družbeno racionalnih momentov gospodarjenja v narodnem gospodarstvu opredeljujejo tudi momenti »podjetniške racionalnosti«, ki jih v ekonomskem sistemu in predvsem ekonomski politiki izsiljujejo gospodarski subjekti, asociirani z gospodarsko, pa tudi s politično močjo. Tako na dvojni način, z družbeno racionalnimi in s »podjetniško racionalnimi« (beri družbeno neracionalnimi) momenti opredeljeni ekonomski sistem oziroma pravilneje ekonomska politika ne more biti vedno porok najbolj uspešnega družbenega gospodarjenja. Njena uspešnost je predvsem odvisna od njenih determinant, torej od razmerja med njenimi družbeno racio-

nalnimi in družbeno neracionalnimi momenti. Kolikor bolj pa se blagovna produkcija razvija, tem bolj se razvija tudi njena koncentracija ter centralizacija, torej monopolizacija gospodarskih subjektov, ki asociirani z gospodarsko močjo, želijo vplivati na »uspešnost svojega gospodarjenja« tudi mimo narodnogospodarskih ciljev. Poleg te, po konkurenčnih pogojih gospodarjenja opredeljene monopolizacije in z njo koncentracije ekonomske moči je treba za manj razvite ekonomije, ki z zakasnitvijo stopajo na pot industrializacije, opozoriti še na politično moč, na politični subjekt, ki običajno v teh razmerah opredeljuje uporabo akumulacije. Razvitejša delovna sredstva gospodarsko vodilnih ekonomij pa zahtevajo od vsega začetka v procesu industrializacije gospodarsko zaostalejših držav nastajanje gospodarskih tvorb, ki imajo obeležja oligopolov in monopolov. Ti dve novi dejstvi — vloga političnega subjekta pri industrializaciji ter nujnost nastajanja novih gospodarskih tvorb, ki imajo od svojega začetka že oligopolne in monopolne značilnosti — predvsem zastrujeta problem alokacije akumulacije. Napačno usmerjena akumulacija, do katere slej ko prej gotovo pride, pa navadno njeni nosilci oziroma usmerjevalci nočejo priznati. Ta moment opredeljuje nadaljnji zelo pomembni družbeno neracionalni faktor, ki prav tako opredeljuje ekonomski sistem oziroma predvsem ekonomsko politiko, ki naj napačno usmerjeni akumulaciji ohranja »rentabilnost«.

Poleg družbeno racionalnih momentov opredeljujejo ekonomski sistem in predvsem ekonomsko politiko, kot smo nakazali, tudi družbeno neracionalni momenti. Uspešnost družbenoekonomskega sistema pa je predvsem odvisna od razmerja med obema vrstama momentov. Kolikor v gospodarskem sistemu in predvsem njegovi vsakokratni ekonomski politiki začno prevladovati individualni interesi gospodarskih in političnih subjektov, ki se prilagajajo pogojem gospodarjenja na ta način, da vplivajo na te pogoje gospodarjenja, zapade ekonomski sistem v krizo. Zunanji izraz te krize je v tem, da nosilci ekonomske politike opredeljujejo ekonomsko-politične, predvsem kratkoročne rešitve za sistemske rešitve. V teh razmerah padejo razlike med gospodarskim sistemom kot mehanizmom reševanja družbeno-ekonomskih problemov in ekonomsko politiko kot instrumentarijem vsakokratnega uredničevanja družbenoekonomskih narodnogospodarskih ciljev. V teh razmerah se tudi začno polarizirati gospodarski subjekti z gospodarsko in politično močjo, od katerih vsak hoče »pridobiti« največ s »sistemskimi« (beri instrumentarnimi, torej tehničnimi) rešitvami. V teh razmerah »pridobivanja« ugodnejših pogojev gospodarjenja se končno z ekonomsko politiko »dajejo« ugodnejši pogoji gospodarjenja zdaj tej zdaj oni skupini. To slej ali prej ekonomsko politiko zreducira na kompromis, ki pod nobenim pogojem ne more biti narodnogospodarsko najbolj učinkovit.

Uvodoma opredeljena dilema našega gospodarskega sistema plan—trg kakor tudi naš »železniški« način razreševanja sistemskih vprašanj, ki, kot smo lahko spoznali, rešuje v glavnem le vprašanja in probleme gospodarske politike, ki nima obeležij sistemskih rešitev, temveč le obeležje kompromisov na osnovi moči skupin v naši družbi, kaže na to, da je zašel v krizo tudi naš gospodarski sistem. Sistemska kriza se po mojem mnenju kaže predvsem v tem, da se ekonomsko politične, po logiki ekonomske in politične moči kompromisno sprejete rešitve vedno bolj oddaljujejo od logike našega družbeno-ekonomskega sistema, ki sloni na decentralizaciji gospodarstva in gospodarskih odločitvev. Decentralizacija (deetatizacija) gospodarskega dogajanja, ki naj bi se po logiki gospodarskega sistema vse bolj krepila, se namreč po logiki ekonomske politike ne krepi, pač pa, nasprotno, poslabšuje. Ekonomskopolitične rešitve zahtevajo namreč reprodukcijo odtujenega razpolaganja z družbenim preseženim produktom, pa s tem torej ne uresničujejo logike

ekonomskega sistema. To vedno bolj zaostre razmerje med proklamiranim in dejanskim, med gospodarskim sistemom in ekonomsko politiko. To zaostreno razmerje ugotavljamo tudi v naših družbeno-političnih in predstavniških institucijah. Te ugotovitve pa so za nas potrditev teze o krizi našega ekonomskega sistema, ki bi jo bilo treba čimprej odpraviti in v ta namen združiti vse naše intelektualne, humanistične napore za reševanje prav ekonomsko sistemskih vprašanj.

Naj sklenem z mislijo, da si brez vnaprejšnje rešitve ekonomsko sistemskih problemov ni mogoče zamišljati nadaljnega pospešenega družbeno-ekonomskega razvoja in s tem tudi ne popolne realizacije razvojnih snovanj, o katerih teče zadnji čas pri nas intenzivna razprava.

### *Josip Vidmar*

Kako razumete tezo o bodoči odprtosti naše družbe: ali naj to pomeni, da bi se popolnoma prepustili stihiji mednarodnih tokov in odnosov, ali pa je nujno tudi usmerjeno vključevanje v svet? Kakšno naj bi v principu bilo to usmerjanje? V katerih smereh je morda nujna večja integracija s sodobnim svetom? Ali je morda v nekaterih smereh nujna večja nacionalna aktivnost in spodbuda kot doslej?

Z odprtostjo naše družbe je nekako tako kakor z odprtostjo katerekoli države. Nobena ni odprta neomejeno, temveč vsaka uravnava pretakanje najrazličnejših tokov sedanjega sveta po svoji potrebi in uvidevnosti. Tako je bodisi v populacijskih premikih bodisi v gospodarstvu ali v številnih drugih sferah življenja. Med temi me predvsem zanima pretok kulturnih struj. Gotovo je, da moramo ostati odprti vsemu, kar se v svetu duhovnega dogaja in snuje. Toda želeli bi bilo, da bi šli pri nas vsi sodobni pojavi tega sveta od filozofije do artistskih novotarij skozi rešeto goste in intenzivne kritične misli. To bi nas obvarovalo pred sramotnim stanjem, kakršno je danes pri nas v našem kulturnem življenju, ko vsako novost, vredno in nevredno, pametno in absurdno, sprejemamo z naivnim navdušenjem divjakov nad najcenejšimi izdelki evropske tehnike. Naša pozornost naj bi se v bodoče posvetila temu situ, ki nam je tako zelo potrebno, če hočemo kdaj priti do take ali drugačne svoje umetnosti in filozofije in kulture sploh.

Kakšen model družbe in socializma naj bi razvijali v Sloveniji in Jugoslaviji v naslednjih desetletjih?

Ali je načelno potrebno o tem sploh še ugibati? Mislim, da je model družbe, ki naj bi jo razvijali v Sloveniji in Jugoslaviji, že opredeljen. Gre nam za samoupravno socialistično družbo, ki za zdaj seveda še ni veliko več kot ideja. Toda ideja, ki jo je treba prenesti v resničnost in spremeniti v življenje. Proces, ki nas bo pripeljal do resnične samoupravne družbe, bo moral potekati v dveh smereh, v dozorevanju samoupravne zakonodaje in v dozorevanju samoupravljalcev. Temu procesu je treba posvetiti naše delo v sedanjosti in bodočnosti. Zakonodaja, ki je danes še v premnogih sektorjih samo približna, se mora dopolniti s preciznimi razmejitvami in določili; z razmejitvami med družbo in samoupravnimi enotami, sicer se sistem lahko izrodi v atomizacijo. Ravno tako pa se morajo utrditi precizni in jasni odnosi med samoupravnimi enotami, in sicer, kakor pravimo, horizontalno in vertikalno. — Samoupravljalci pa morajo doseči zrelost jasne zavesti o vseh teh odnosih, še posebno pa o odnosu posameznika do interesov samoupravne enote in do interesov družbe v celoti. Brez te zavesti in zrelosti je samouprav-

ljanje lahko samovolja ali pa vsaj ustanova, ki ni nujno zelo koristna. Treba se je tedaj vpraševati ne o tem, kakšen model družbe nam je potreben, temveč o tem, kako uresničiti naš model za sedanost in za bodočo družbo.

*Dr. Fran Zwitter*

Pri nas se seveda ne moremo zapirati pred razvojem drugod, vendar ta odprtost naše družbe po mojem mnenju ne sme biti takšna, »da bi se popolnoma prepustili stihiji mednarodnih tokov in odnosov«. Taka absolutna odprtost bi pomenila odpravo vsake carinske zaščite, svobodo kupovanja zemljišč in ustanavljanja podjetij za tuji kapital, absolutno svobodo izseljevanja našega prebivalstva in doseljevanja tujcev, odprte možnosti za kakršnokoli tujo politično propagando in aktivnost tujih obveščevalnih služb. To bi seveda pomenilo samomor. Odprtost naše družbe ne sme biti absolutno pravilo, ki ga uporabljamo, kadar se nam zdi, ampak odprto vprašanje. Zavedati se moramo meja, ki jih narekuje obstoj Slovenije in Jugoslavije. Danes tudi v kapitalističnem gospodarstvu in drugod raste pomen »družbe«, ki se zunaj Jugoslavije imenuje država. Razpravljati moremo o njeni notranji organizaciji in mejah njenega vpliva, ne moremo je pa odpravljati v položaju, ko nikjer drugod ne pristajajo na tezo o odmiranju države. Naše razmišljanje o družbenih problemih mora biti trezno tehtanje različnih momentov, ne pa nepremišljeno ponavljanje parol.

*Dr. Anton Žun*

Posegam zgolj v tisti del zastavljenega vprašanja, ki se nanaša na odnos med socialno enakostjo in socialnim razlikovanjem. Dosedanje izkušnje pri nas kažejo, da socialne razlike izhajajo iz treh virov: iz neposrednega uresničevanja načela delitve po delu; iz posrednega uresničevanja tega načela glede na vlogo dohodka delovne organizacije; mimo tega načela, in sicer neposredno zaradi družbene moči in posebnega položaja posameznikov in skupin ter posredno zaradi monopolizma nekaterih gospodarskih panog in raznih deformacij v družbenoekonomskih odnosih.

Odvč je poudariti, da razvoj socializma zahteva odpravo omenjenega tretjega vira socialnega razlikovanja. Politika znanstvenega predvidevanja, ki je v jedru vprašanja, mora torej biti usmerjena na socialistično uravnavo prvih dveh virov, na dosledno izpeljavo načela delitve po delu, ki je — verjetno še za dolgo obdobje — edini objektivno zgodovinsko utemeljeni razlog za socialne razlike med ljudmi.

Navzlic številnim družbenim vlogam, ki prepletajo dejavnost sodobnega človeka, je bržkone lahko le profesionalna delitev dela temeljno izhodišče za pravično in socializmu ustrezajoče vrednotenje dela. Profesija je temeljna vloga, ki pretežno opredeljuje družbeno pomembnost in koristnost človekovega dela. Zato se v načelu strinjam s funkcionalistično teorijo družbene stratifikacije (in socialnega razlikovanja), po kateri naj bi se ravnotežje med družbenim pomenom temeljne vloge in ustrezno družbeno kompenzacijo vzpostavljajo popolno in avtomatično. Vprašanje je le, kako uveljaviti socialno kontrolo, ki bo bdela nad tem funkcionalnim avtomatizmom in onemogočala nadpovprečne ali podpovprečne kompenzacije nekih vlog in s tem

deformacije načela delitve po delu. Zdi se, da bi razvijajoča se globalna samoupravljalna dejavnost morala zajeti tudi nek učinkovit sistem socialne kontrole, kar pomeni, da funkcija občega družbenega usmerjanja nadaljnjega razvoja socializma ne bi smela iti mimo tega vprašanja.

Druga pripomba pa zadeva posredno učinkovanje načela delitve po delu. Tu imam v mislih predvsem potrebo po izenačenju pogojev za delo vseh delovnih organizacij v okviru globalne družbe. Velike razlike v produktivnosti in s tem pri ustvarjanju dohodka, ki objektivno nastajajo iz več ali manj že znanih in raziskanih razlogov, vplivajo na to, da funkcionalizem družbene kompenzacije ne more kakorkoli dosledneje učinkovati. Tako nastajajo situacije, v katerih se ista ali približno ista temeljna družbena vloga v različnih vejah družbenega dela ali celo v različnih delovnih organizacijah lahko zelo različno kompenzira. To je bržkone poglobljena pomanjkljivost sistema delitve, kakršen je danes pri nas. S tem se samo načelo delitve po delu pravzaprav uokvirja zgolj v meje delovnih kolektivov, ne da bi — odločilno in konkretizirano — prežemalo celotno samoupravljalno družbo. Nadaljnji razvoj socializma neizpodbitno terja uveljavitev takšnih ukrepov družbenega usmerjanja, ki bodo omogočili relativno izenačevanje pogojev za gospodarjenje delovnih organizacij in za delo samoupravljalskih producentov.

Zato si bodočega razvitejšega modela družbe in socializma pri nas ne morem predstavljati, ne da bi razvojno oblikovali funkcionalni sistem družbene kompenzacije v okviru relativno enakih pogojev dela vseh (posameznih in kolektivnih) subjektov, ki sodelujejo v družbenem (materialnem in duhovnem) produkcijskem procesu.



## Sedanji trenutek družbe

## Dolgoročni razvoj Slovenije

*V republiškem zboru skupščine SRS je bila 3. junija 1970 razprava o temi »Osnutek izhodišč za dolgoročni ekonomskopolitični razvoj SR Slovenije«. Iz te razprave objavljamo intervencije poslancev Pušenjaka, Roterja in Rusa (prva in zadnja sta razširjeni).*



## RAZKORAK MED RAZVITIMI IN NERAZVITIMI PODROČJI V SLOVENIJI

*Pušenjak Rado*

Po 25 letih obstoja Socialistične republike Slovenije smo vendarle tudi pri nas prišli do spoznanja, da nimamo nerazvitih področij samo v preostalih delih Jugoslavije, temveč tudi v Sloveniji. Ta ugotovitev sicer ni prav nič nova za prebivalce, ki živijo ali pa životarijo na teh v gospodarskem in drugih ozirih nerazvitih oziroma slabo razvitih področjih (uradnega izraza še nimamo), nova je le za oficijelne kroge v naši republiki. Ti pa se žal preveč dolgo niso mogli sprijazniti z resničnimi dejstvi.

Menim, da je velika pomanjkljivost v tem, da je organizacija tistega dela državne uprave ter strokovnih in znanstvenih zavodov, katerih naloga je analizirati gospodarska gibanja, življenjski standard prebivalstva itd. in katerih ugotovitve bi morale biti napotilo za izvajanje politike, še mnogo prešibka, ali pa po formiranju takih služb za sedaj še ne čutimo potrebe.

Sicer pa je značilno tudi to, da v Sloveniji do sedaj še nismo šteli za potrebno, da bi se pri izvajanju gospodarske in socialne politike posluževali temeljitih analiz in letnih bilanc vseh delovnih organizacij, ki jih sestavlja Služba družbenega knjigovodstva. Ti sicer opravljajo ogromno delo, ki pa žal nikomur ne služi.

Nadalje je značilno, da v Sloveniji nimamo niti strokovne, še manj znanstvene službe, ki bi preučevala ekonomske, socialne in politične posledice obremenitve gospodarstva in prebivalstva z davki, družbenimi prispevki in taksami. Ker te dejavnosti, ki je ena najbolj občutljivih področij, nihče ne spremlja znanstveno, so seveda negativne posledice povsem neizogibne.

Mnoge občinske skupščine so se s svojimi strokovnimi službami sicer ukvarjale z vprašanjem razvitosti in nerazvitosti ter ugotavljale, da nekatere občine bistveno zaostajajo za drugimi. Toda te ugotovitve niso bile uradno priznane, čeprav je bilo na voljo mnogo prepričljivih podatkov.

Pohvalno je, da revija Občan ni odrekala prostora za objavo vsaj nekaj teh podatkov.

Nerazvitost nekaterih področij je prišla na dan šele potem, ko je širša slovenska javnost zvedela, kako so v lanski zimi npr. na Kozjanskem v revščini in zapuščenosti umirali nekateri stari ljudje (toda umirali so tudi drugod, npr. v Prlekiji). Vednost o tem pa se je poglobila zlasti takrat, ko je pričel obdelovati gradivo Inštitut za ekonomska raziskovanja v Ljubljani, ki ob sestavi koncepta dolgoročnega ekonomskopolitičnega razvoja SR Slovenije ni mogel mimo tega problema.

Inštitut je ugotovil, kakšne so razlike v stopnji razvitosti med posameznimi področji. Slovenski prostor je razporedil na 13 regij ter izračunal koeficiente razvitosti:

1. Osrednjeslovenska regija Ljubljana (ljubljanske občine, Domžale, Kamnik, Litija, Grosuplje, Vrhnika, Škofja Loka, Logatec Tržič, Cerknica) . . . . . 3,505
2. Obmorska regija Koper (Koper, Izola, Piran) . . . . . 3,232
3. Zgornjesavska regija Jesenice (Jesenice, Radovljica) . . . . . 2,857
4. Zasavska regija Trbovlje (Trbovlje, Hrastnik, Zagorje) . . . . . 2,092

5. Zgornjedravska regija Ravne (Ravne, Slovenj Gradec, Dravograd) . . . . .	1,955
6. Kraška regija Postojna . . . . .	1,792
7. Savinjska regija Celje (Celje, Laško, Mozirje, Slovenske Konjice, Sentjur, Šmarje pri Jelšah, Velenje, Zalec) . . . . .	1,732
8. Posoška regija Nova gorica . . . . .	1,548
9. Podravska regija Maribor (Maribor, Ptuj, Lenart, Radlje, Ormož, Slovenska Bistrica) . . . . .	1,368
10. Kočevska regija Kočevje (Kočevje, Ribnica) . . . . .	1,254
11. Dolenjska regija Novo mesto (Novo mesto, Črnomelj, Metlika, Trebnje) . . . . .	0,868
12. Spodnjeposavska regija Krško (Krško, Brežice, Sevnica) . . . . .	0,532
13. Pomurska regija Murska Sobota (Murska Sobota, Ljutomer, Gornja Radgona) . . . . .	0,010

Za izračun koeficienta razvitosti je Inštitut za ekonomska raziskovanja upošteval: narodni dohodek na prebivalca, odstotek zaposlenih od skupnega števila prebivalstva, narodni dohodek zasebnega sektorja kmetijstva na kmečkega prebivalca, odstotek zaposlenih v terciarnih dejavnostih od skupnega števila zaposlenih, število zaposlenih na eno gospodarsko organizacijo, odstotek mestnega prebivalstva, dolžino cest I., II., III., in IV. reda na 100 m<sup>2</sup>.

Da so odgovorni dejavniki v Sloveniji spoznali potrebo po ustreznih ukrepih, je mnogo pripomogel tudi Ekonomski center Maribor, ki je v svoji študiji »Osnovna spoznanja in zaključki o regionalnem razvoju ob posebnem upoštevanju severozahodne regije SR Slovenije« prikazal sedanje stanje. V študiji daje tudi mnogo predlogov, kako hitreje dvigati gospodarsko nerazvita področja Slovenije.

Ekonomski center ugotavlja, da so po svoji razvitosti celo pod jugoslovanskim poprečjem naslednje občine v severovzhodni slovenski regiji: Lenart, Ormož, Murska Sobota, Lendava, Gornja Radgona, Slovenska Bistrica in Ljutomer, nadalje Sentjur pri Celju, Šmarje pri Jelšah i Trebnje; na meji pa tele slovenske občine: Sevnica, Črnomelj, Ribnica, Ptuj, Brežice, Litija, Metlika, Radlje ob Dravi.

Zavod SR Slovenije za planiranje in republiški sekretariat za finance razvrščata na podlagi ekonomske ocene in ob upoštevanju narodnega dohodka na prebivalca ter socialne strukture prebivalstva kot temeljnih kazalcev ter drugih kazalcev (kot korekturnih) manj razvite občine na dve skupini, in sicer:

a) prva skupina je opredeljena po strožjem kriteriju, po katerem se za manj razvite občine štejejo tiste, ki imajo narodni dohodek na prebivalca nižji od 5000 din, hkrati pa delež kmečkega prebivalstva večji od 40 % (nekateri popravki so izvedeni ob upoštevanju drugih kazalcev). To so kraji:

Brežice, Črnomelj, Gornja Radgona, Lenart, Lendava, Ljutomer, Metlika, Murska Sobota, Ormož, Sentjur pri Celju, Šmarje pri Jelšah, Trebnje;

b) v drugi skupini so tiste občine, ki imajo narodni dohodek na prebivalca nižji od 5000 din, delež kmečkega prebivalstva pa je manjši od 40 %; ali pa imajo narodni dohodek na prebivalca višji od 5000 din, zato pa je tudi delež kmečkega prebivalstva večji od 40 %. To so:

Grosuplje, Litija, Ptuj, Ribnica, Sevnica, Slovenska Bistrica.

Na podlagi enotnega instrumentarija pa morajo gospodarske organizacije in prebivalstvo tudi na teh področjih poravnati zelo pomembne obvezanosti za razvoj zaostalih področij v Jugoslaviji, od katerih so nekatera vsekakor bolj razvita kot marsikatera od navedenih občin.

Sestavljalci študij navajajo, da so vzroki dosedanjih razvojnih tendenc med drugimi naslednji:

1. strukturni problem, ki se kaže v izredno tesni zvezi med strukturnim deležem kmetijskega sektorja in stopnjo razvitosti med terciarno razvitimi območji ter visoko stopnjo njihove razvitosti,

2. pri razvoju infrastrukture niso bile v zadostni meri upoštevane potrebe regionalnega razvoja,

3. monocentrične razvojne tendence so slabile polarizacijske učinke v oddaljenejših gospodarskih jedrih,

4. prelivanje akumulacije iz sfere proizvodnje v sfero prodaje, ki je imela močno bazo le v večjih centrih,

5. večja koncentracija izobraženih kadrov v privlačnejših centrih ter pomanjkanje sposobnih kadrov v posameznih območjih,

6. socialni sestav študentov visokih in višjih šol oziroma premajhno število mladine, ki išče izobrazbo na visokih in višjih šolskih zavodih.

Poleg teh vzrokov, zaradi katerih je prišlo zlasti v zadnjih letih do zaskrbljenega prepada med najbolj in najmanj razvitimi področji Slovenije, želim konkretnje navesti naslednje:

1. Izplačani čisti osebni dohodki in osebni prejemki delavcev, zaposlenih v gospodarstvu Slovenije, so se zvišali od leta 1966 do vključno leta 1969 za 80 %, medtem ko je bil dinarski dohodek kmetijskega prebivalstva pri odkupu v letih 1966, 1967 in 1968 na enaki višini. Pri tem gre za 112 milijard S din, v letu 1969 pa je dohodek narasel le za 9 %.

Kljub temu da je republiška skupščina oblikovala v letu 1968 kmetijsko politiko, ki se bistveno razlikuje od prejšnje, a še v lanskem letu ni mogla priti do izraza, je izredno značilno gibanje dohodkov zaposlenih delavcev, na drugi strani pa kmetov. V letu 1969 je namreč gospodarstvo Slovenije izplačalo za čiste osebne dohodke 137 milijard S din ali 25 % ter za dnevnice in terenske dodatke 13 milijard S din več kot v letu 1968.

Kmetijsko prebivalstvo pa je prejelo lani pri odkupu dinarskih sredstev vsega le 122 milijard S din in le 10 milijard S din ali 9 % več kot leta 1968. Vsi dinarski dohodki kmetijskega prebivalstva so znašali torej 15 milijard S din manj, kot je znašalo povečanje čistih osebnih dohodkov delavcev, zaposlenih v gospodarstvu.

V letošnjih prvih petih mesecih je prejelo kmetijsko prebivalstvo dinarskega dohodka pri odkupu vsega 45 milijard S din. To je sicer za 14 % več kot v istem razdobju lani, v absolutnem znesku pa je to le 5,5 milijarde S din, medtem ko so se v tem razdobju povečali izplačani čisti osebni dohodki za 19,8 %.

Prav gotovo je socialistično gospodarstvo v letošnjih petih mesecih izplačalo za zvišanje dnevnic in kilometrine več, kot je prejela vas v zvišanju kupnine za prodane kmetijske proizvode in živino.

2. Kmetijstvo se deloma zaradi cen na tujih tržiščih, deloma zaradi politike cen na domačem trgu ni moglo vključiti v dirko med cenami in plačami. Če bi se npr. dinarski dohodek zasebnega kmetijstva lahko dvigal v enakem razmerju kot osebni dohodek v gospodarstvu, bi prejeli kmetovalci v lanskem letu za svoje proizvode pri odkupu okoli 200 milijard S din gotovine namesto 122 milijard S din. V tem primeru pa bi bile stopnje razvitosti povsem drugačne.

Zvišani osebni dohodki v veliki meri niso imeli kritja, kar je vplivalo na povečanje inflacije. Zato se je dražil na eni strani reprodukcijski material, ki ga potrebuje kmetijstvo, na drugi strani pa blago široke potrošnje, ki ga potrebuje vaški prebivalec.

Vse to je zmanjševalo življenjsko raven človeka na vasi že do zaskrbljene stopnje, ki se marsikje kaže v pravi revščini.

3. Dosedanja skrb širše družbe je težila za tem, da bi bila življenjska raven prebivalstva čim višja. To je veljalo seveda le za tiste, ki ne živijo od obdelave zemlje. Skrb se je kazala v tem, da je družba z različnimi ukrepi vplivala na to, da je bila odkupna cena kmetijskih pridelkov in živine čim nižja. Odgovorne dejavnike je seveda zelo malo motilo, če se je prodajna cena gibala tudi mnogo pod lastno ceno.

Posledice so vidne na različnih področjih. V lanskem letu je npr. padel stalež živine na skrajni minimum, kar danes težko občutijo porabniki mesa, centralni devizni fond itd., ekonomski in socialni razkorak med mestom in vasjo pa je postal nevzdržen.

V senci politike čim boljšega življenjskega standarda (toda le za del prebivalstva) je kupovalo mnogo občanov z visokimi dohodki kmetijske pridelke po nerealno nizkih cenah in s tem pripomoglo k povečanju revščine na vasi.

Vas so torej zaradi prenizkih cen kmetijskih pridelkov ter zaradi zvišanja režije ter cen proizvodov za osebno porabo izkoriščali.

4. Težko je odgovornim dejavnikom v Jugoslaviji opravičiti, da toliko časa niso reagirali na anarhijo na področju nagrajevanja, oziroma da SR Slovenija namerava šele sedaj uveljaviti principe nagrajevanja po delu in preprečiti, da bo šlo na denarno tržišče prek osebnih dohodkov neupravičeno in nezasluženo preveč milijard, ki ostajajo predvsem v večjih centrih. Težko si je zamisliti, da bomo doživeli v doglednem času primeren red, če ne bodo posegle v delitev dohodka tudi druge republike.

Sicer pa moramo obžalovati, da so organi, ki so sprejemali leta 1965 predpise, ki jih imenujemo gospodarsko reformo, v celoti dvignili roke nad skladi za nagrajevanje. Druge države, ki so hotele stabilizirati gospodarstvo, plač niso prepustile samotoku.

Posledice te pomanjkljivosti so že sedaj zelo velike. Na eni strani je mnogo neupravičeno bogatih, na drugi strani je preveč brez svoje krivde revnih, močno pa so se povečali tudi prepadi med prehitro razvitimi in zastalimi področji.

5. Ko so se z reformnimi ukrepi prenašale v obliki visokega maloprodajnega davka davčne obveznosti iz proizvodnje na porabo in so bile določene stopnje družbenih prispevkov na osebne dohodke ter odrejene druge obveznosti gospodarstva in občanov za potrebe družbe, so se gibali razponi v osebnih dohodkih v glavnem 1 : 4. Po mojem mnenju k takratnemu sistemu obremenjevanja gospodarstva in prebivalstva ni razlogov za kakšno večje negodovanje.

Povsem drugačno je stanje sedaj, ko so razponi v osebnih dohodkih 1 : 10, pa tudi 1 : 15, a na področju obdavčevanja gospodarstva in prebivalstva ni bilo pomembnih sprememb, če pa so bile, so šle le v škodo prebivalstva z nizkimi dohodki.

Tak primer je maloprodajni davek. Ta znaša sedaj v Sloveniji skoraj za vse industrijsko blago, ki ga kupuje prebivalstvo, kar 21,50 %.

Občani z nizkimi dohodki porabijo svoja sredstva, potem ko poravnajo najemnino in si nakupijo živila, skoraj izključno za nakup blaga, ki je obremenjeno s prometnim davkom 21,50%. Prebivalcem, ki imajo visoke dohodke, pa ostane nedvomno precejšen del sredstev, ki niso obdavčeni s tem davkom in se lahko nalagajo kot hranilne vloge ali v druge namene, ki jim prišajajo še dodatne dohodke.

Nikakor se nisem mogel strinjati s tem, da je npr. večina poslancev v skupščini SR Slovenije izglasovala pred 3 leti celo povišanje maloprodajnega

davka, na isti seji pa se tudi zedinila za bistveno olajšanje davčnih obremenitev občanom, ki imajo skupen dohodek čez 20.000 N din na leto.

V razdobju neupravičeno visokega naraščanja socialnih razlik bi bilo po mojem mnenju potrebno maloprodajni davek zniževati ter s tem skrbeti za znižanje cen industrijskega blaga in to iz ekonomskih, socialnih in političnih razlogov. Z zvišanjem se je namreč otežkočil položaj prebivalstva, ki živi od kmetijske dejavnosti, nadalje vseh delavcev z nizkim osebnim dohodkom ter upokojujencev in socialnih podpirancev.

Razliko pa bi družba prav lahko dobila od visokih dohodkarjev in neupravičenih dobičkov.

Težko je razumeti tudi to, da ima npr. Zvezna republika Nemčija stopnjo maloprodajnega davka le 2,50 do 3,50 %. Ni razumljivo, kako se je moč ob takih pogojih vključevati v gospodarstvo s konvertibilno valuto.

Sedanji davek za občane, ki imajo letno čez 20.000 N din skupnega dohodka, je simboličen, saj znaša v mnogih občinskih upravah za dohodke nasproti celotnemu dohodku obvezancev, ki morajo vložiti prijave, kvečjemu 1 odstotek.

6. Značilno je nadalje, da znaša prometni davek za naravno vino ponekod celo 1.60 N din in da pripade občinam, kjer proizvod prodajajo, ne pa občinam, v katerih vino proizvajajo.

Proizvodnja vina prinaša večini proizvajalcev izgubo ali pa je na meji rentabilnosti.

Zaradi principa enotnega sistema se morajo torej prelivati sredstva iz zaostalih področij v bogatejše centre in opravljati tako delitev dela, da ostanejo revnim izgube in proizvajalcem skrajno nizki osebni dohodki, središčem pa milijarde v proračunih in delavcem, ki prodajajo to blago, visoki osebni dohodki.

Pozabljamo pa na nekdanje pravilo, ki pravi: če hočeš imeti od kokoši dohodek v obliki jajca, potem moraš pustiti kokoš živeti.

7. S sedanjo visoko stopnjo maloprodajnega davka prispevajo revni ljudje velike vsote tudi za potrebe, za katere imajo ti občani zelo majhen ali pa nobenega interesa. Tako plačujejo tudi kmetijski prebivalci dodatni maloprodajni davek v višini 1,5 %. V drugih republikah se usmerja precejšen del teh sredstev za potrebe vodnega gospodarstva, v Sloveniji pa nič. Kljub temu da je urejevanje voda in obramba pred poplavami življenjsko vprašanje velikega dela vaškega prebivalstva, ki ravno tako plačuje ta davek, naša republika na tem področju močno zaostaja.

8. Imamo več kot prepričljive podatke o tem, kako porazno je stanje cestnega omrežja na gospodarsko manj razvitih področjih. Prav tragične dogodke pa doživljamo v spomladanskih mesecih, ko prekinemo avtobusna podjetja na stotini kilometrov prevoz potnikov, zlasti delavcev, ki morajo v centre na delo in jim je avtobus vsakdanje prevozno sredstvo.

9. Malokomu v Sloveniji je znano, da so manj razvita področja izkoriščena tudi pri invalidsko-pokojninskem zavarovanju. Tako je npr. komunalni zavod za socialno zavarovanje Murska Sobota med vplačanimi prispevki in izdatki v zvezi z invalidsko-pokojninskim zavarovanjem v letu 1966 odvedel 5,566.499 N din presežka, v letu 1969 pa že 10,799.444 N din.

Zaradi načela solidarnosti in načela, da je moč izplačevati v mestih pokojnince, izgubi to področje, ki ga prištevajo dosedanje študije med najmanj razvito v Sloveniji, letno okoli 200 novih delovnih mest. Izvajanje tega načela pa zahteva od Pomurja, da išče vsako leto večje število delavcev kruh v tujini.

Da bi bila »solidarnost« nasproti preostalim bogatejšim predelom še večja, ne bi smel prezreti dejstva, da za »začasno« zaposlene Pomurce v tujini še ni nikakega ekvivalenta v obliki »retencijske kvote« od deviz, ki jih

pošiljajo ti delavci v centralni devizni sklad. Do sedaj tudi ni zapažena nikaka »kontra solidarnost« niti za oblikovanje izgubljenih delovnih mest iz drugih virov niti za socialne in druge posledice zaposlovanja v tujini, ki bremenijo to področje.

10. Ne gre podcenjevati tudi dejstva, da živi na manj razvitih področjih razmeroma veliko število delavcev, invalidov in upokoјencev, ki imajo svoje hišice s krpo zemlje in morajo preživljati nedorasle otroke. Ker pa v Sloveniji še nismo v celoti odstranili ostankov administrativnega boja za socializacijo na vasi, imamo še vedno nevzdržne cenzuse glede katastrskega dohodka in drugih dohodkov, tako da je razmerje v zvezi s predpisi o pravicah do otroškega dodatka med katastrskim dohodkom in drugimi dohodki celo 1 : 66. S tem pa delamo družinam z nekaj ari zemlje ogromno krivico, zaostala področja pa izgubljajo letno več milijard S din sredstev.

11. Trgovina v manjših mestih ni in ne bo mogla biti organizirana tako, da bi zadovoljevala vedno bolj zahtevne kupce. Ker se pa ti motorizirajo, imajo s tem še več možnosti za nakup potrebščin v večjih centrih. Tam tudi plačujejo maloprodajni davek v korist mestnih proračunov. Kje je potemtakem zasluga mest za stalno zviševanje dohodkov in kje je krivda zaostalih področij, da proračunski dohodki ali stagnirajo ali pa se zvišujejo le v majhni meri?

Nujnost prelivanja sredstev iz manj razvitih področij v bogatejša torej nekateri upravičujejo iz razlogov solidarnosti, nadalje, ker to zahteva enotnost sistema in ker smo pač obdržali še stara, drugačna merila nasproti občanom, ki imajo v lasti zemljo in za katere menimo, da je potrebno nasproti njim varčevati z družbenimi sredstvi.

Res je sicer, da dobivajo v zadnjem času manj razvita področja pomembne zneske v obliki dotacij za potrebe osnovnega šolstva. Marsikdo, ki ne pozna dovolj situacije, je prepričan, da je to žrtev, ki so jo morali prevzeti bogatejši v korist revnejših. V resnici pa predstavljajo te dotacije ali v celoti ali deloma dejansko vračilo neupravičeno previsokih sredstev, pridobljenih iz zaostalih območij.

Nihče ne sprejema rad miloščin. Vsakdo, ki želi solidnost, se zaveda, da najbolj iskreno prijateljstvo sloni na čistih računih. Sedanji sistem financiranja družbeno-političnih skupnosti in davčni sistem pa sta v velikem nasprotju s tem načelom.

Ko torej pričenjamo razpravljati o hitrejšem razvijanju manj razvitih področij v Sloveniji, menim, da je potrebno začeti predvsem odpravljati vzroke sedanjega stanja.

Prebivalstvo v nerazvitih področjih ne more dopuščati nadaljnje neskladnosti v medregionalnem gospodarskem razvoju in socialni ravni.

Sestavljalci dokumentiranega gradiva računajo, da zahteva vsako novo neagrarno delovno mesto v gospodarstvu povprečno 140.000 N din, kar pa ne velja v primerih, ko se oblikujejo nova delovna mesta v krajih, ki so v bližini delovne sile. V interesu Slovenije je torej, da ne vodimo take politike, ki bi zahtevala večje premike prebivalstva, ker tega niti ne zmoremo in ker to tudi ni potrebno.

Navajam naslednji primer: v občini Ljutomer je okrog 8000 ha kmetijskih zemljišč, ki so zaradi poplav zelo slabo izkoriščena. V tej občini je tudi 14 industrijskih obratov, od katerih ima vsaj 10 vse pogoje za razvoj. Potrebno je le nekaj kapitala ter nekaj strokovnega kadra.

Podobne razmere so tudi v drugih nerazvitih občinah. Mnogo delovne sile bi se lahko zaposlilo tako rekoč doma in z mnogo manjšimi sredstvi kot v primeru, da se vlaga kapital predvsem le v razvite centre.



Da bomo lahko izpolnili oporoko tistih stotisočev, ki so žrtvovali svoja življenja za socialistično povojno ureditev, smo dolžni pričeti bolj energično odpravljati pretirane socialne razlike med prebivalstvom. Pogoj za to je med drugim ta, da se na podlagi zakona in obveznega družbenega dogovora s strogimi sankcijami končno pričnejo usklajevati osebni dohodki na osnovi dejanskega nagrajevanja po delu in rezultatov gospodarjenja. Spremeni naj se celotni davčni sistem, in to: maloprodajni davek, drugi prometni davki, prispevek na osebni dohodek, prispevek na skupni letni dohodek ter nekateri drugi davki in takse v tem smislu, da se razbremeni tako revnega človeka, kakor tudi tiste gospodarske panoge, ki so v težavah brez lastne krivde. Razliko bo pač treba poiskati pri tistih, ki imajo visoke dohodke, in pri podjetjih, katerih dobiček ni plod prizadevanja kolektiva.

Pozdraviti je treba zlasti prizadevanje sindikatov, da naj bi ne bil več za nekatere družbene obveznosti podlaga dohodek člana družine, temveč dohodek celotne družine.

Obstaja mnogo ugovorov proti progresiji v davčnem sistemu. Očividno vidijo nasprotniki progresije v tem preveč same sebe. Poglejmo, kako je v tem oziru v svetu. Če pogojujemo gospodarski napredek v naši državi z vključevanjem našega gospodarstva v svetovno tržišče, potem menim, da se bomo morali tudi v pogledu obremenjevanja prebivalstva in gospodarstva ozirati na to, kako je to urejeno v svetu, seveda s pripombo, da vnesemo v to področje še več elementov socializma, ne pa manj, kot se dogaja sedaj.

Intenzivirati bo potrebno kmetijstvo, zlasti zasebno, za kar pa ne zadostujejo le besede, temveč finančna sredstva, ter ga postaviti na čvrstejšo organizacijsko podlago.

Življenjski standard polno zaposlenih kmetovalcev in delavcev v kmetijskih organizacijah, ki so bili precej let zaradi nestroškovnih cen izkoriščani, mora biti v primernem razmerju z življenjsko ravnijo drugih delavcev.

Izredno izdatno pomoč bi nudili kmetijstvu in s tem vsemu gospodarstvu, če bi v naslednjih letih vlagali več sredstev za regulacijo vodnih tokov, za odpravo poplav ter tudi za melioracijo zemljišč, to je v vodno gospodarstvo. To področje je bilo v Sloveniji v vsem povojnem razdobju najbolj zapostavljeno.

Dokazano je, da so bila vlaganja v cestno omrežje iz cestnega sklada na manj razvitih področjih neprimerno manjša kot na preostalih, a participacije mnogo višje. Pogoj za hitrejši dvig zaostalih področij je v hitrejši modernizaciji cest in odpiranju teh območij v prometnem oziru in to brez dodatnih denarnih udeležb.

Z ugodnejšimi krediti in beneficirano obrestno mero je treba razvijati že obstoječe industrijske objekte na zaostalih področjih in graditi nove; trgovini in gostinstvu v centrih naj se omogoči vlaganje sredstev v nove objekte.

Bivši republiški stanovanjski sklad naj bi bil predvsem na voljo za investicije pri izgradnji nujne komunalne opremljenosti večjih naselij, pa tudi pri izgradnji stanovanj za strokovnjake, ki bi bili voljni delati na nerazvitih področjih.

Tudi ugodnejša politika štipendiranja strokovnih kadrov, ugodnejši krediti za razvoj šolstva in zdravstva so prav tako pogoj za hitrejši razvoj manj razvitih predelov v Sloveniji.

Dislocirani oziroma na novo ustanovljeni in rekonstruirani obrati naj bi imeli za ustrezno dobo različne davčne olajšave.

Pozitivno je sicer, da smo uvideli, da imamo tudi v Sloveniji nerazvita področja in da je treba podvzeti določene ukrepe, da bi se prepad med enim in drugimi začel zmanjševati. Za doseg tega cilja pa ne zadostujejo le lepe

besede, temveč so poleg volje potrebna tudi sredstva. V mnogih primerih pa pomenijo ta sredstva le delno odplačilo dolga.

Da bi v bodoče zagotovili boljši odnos med razvitimi in nerazvitimi, ki bi temeljil na načelu: čisti računi — dobri prijatelji, bo treba spremeniti marsikaj, o čemer sem razpravljajl v tem članku.

## O IZHODIŠCIH DOLGOROČNEGA RAZVOJA

*Zdenko Roter*

K osnutku izhodišč bi imel tele predloge in pripombe ter sugestije.

Dozdeva se mi, da je eno od središčnih vprašanj, ki se po mojem mnenju premalo čuti v tekstu osnutka, vprašanje, kakšen socializem hočemo, kakšne družbene odnose hočemo v prihodnje. O tem so pred menoj že govorili (npr. dr. Vojan Rus) in jaz se v precejšnji meri pridružujem tem stališčem. Ugotavljam, da se osnutek izhodišč temu vprašanju na nek način izogiba, kar se končno kaže že v naslovu samem. Namreč, naslov je zasnovan kot dolgoročni ekonomsko-politični razvoj. Predlagam torej, da se razmišlja o naslovu, ki naj označuje dolgoročni socialno-ekonomsko-politični razvoj. Po mojem mnenju gre, ali bi naj moralo iti za celoto stvari, ne samo za ekonomsko politični razvoj.

To bi se lahko zdelo le kot formalnost, vendar pa sodim, da bi že v samem osnutku morali odgovoriti na vprašanje, kakšen socializem pravzaprav hočemo. Vprašanje o modelu socializma namreč (o tem smo že na preteklem zasedanju nekaj govorili) ni vprašanje, ki bi bilo rezervirano samo za nekatere politične ali idejne forume, marveč je to vprašanje, v katerem mora izreči svoje mnenje tudi skupščina, vsi komunisti, ne le komunisti, ki so poslanci v tem domu.

Sodim torej, da bi moralo biti besedilo v tem pogledu določnejše. Vizija o tem, kakšen naj bi bil socializem, je izredno važna. Predsednik S. Kavčič je v svojem ekspozeju govoril o pomenu vizije. Menim, da bi točka o modelu socializma morala biti sestavni del te vizije.

Predsednik S. Kavčič je v svojem ekspozeju govoril tudi o visoko razviti socialistični industrijski družbi, se pravi, da je dal industrijski družbi atribut »socialistična«. Prav vsebina pojma »socialistična«, bi morala biti v osnutku bolje pojasnjena, jasnejše opredeljena. To niso vprašanja, ki bi bila že od zdavnaj za zdavnaj rešena. Menim namreč, da to ni zgolj potreba, ki bi izhajala in nekakšnega teoretičnega razčiščevanja ali pa si jo izmislili nekateri ljudje zaradi svojega »konjička«, marveč, da je to stvar, ki lahko bistveno vpliva na razvoj. To je stvar, ki ustvarja mentaliteto, psihološke dispozicije, ki miselno angažira generacije. Zategadelj je prav vizija sama po sebi pomembna in seveda v okviru te vizije točka o tem, kakšen socializem hočemo. To se mi zdi še posebej pomembno zaradi tega, ker je očitno, da bremen vsega tega razvoja ne bodo nosile samo sedaj aktivne generacije, ampak tudi generacije, ki še niso aktivne. In ni vseeno, kakšen vpliv, če smem tako reči, bo iz zasnove osnutka prihajal na miselnost, na stopnjo angažiranosti teh novih prihajajočih generacij.

Po mojem mnenju je bilo v ekspozeju tovariša S. Kavčiča pravilno rečeno, da dinamika razvoja ni odvisna zgolj od tega, kakšne in katere številke bomo v osnutku zapisali, od tega, kakšni so naši plani in programi,

pa tudi ne od tega, kolikokrat bomo poudarjali besedo družbeni dogovor in dogovor enakopravnih subjektov itd. Tempo in dinamika sta odvisna od mnogih dejavnikov. Naštel bom nekatere, ki so v osnutku samem premalo poudarjeni, čeprav seveda ne mislim, da so to edino pomembni dejavniki:

1. Prvo je vprašanje: ali bomo gledali na narodno zavest, na njeno izražanje, na narodni okvir socialnega razvoja kot na dejavnik razvoja, ali kot na dejavnik, ki zavira razvoj? To ni samo akademsko vprašanje, temveč je zelo praktične narave. Če se odločimo zato, da gledamo na narodno zavest in narodni okvir kot na dejavnik razvoja (tako gledanje podpiram), potem iz tega izvirajo določene posledice tudi za nas poslance. Taka posledica bi bila na primer, da se izogibamo licitiranju za svoj kraj za vsako ceno, da se izogibamo manipuliranju s številkami, hoteč prikazati kot neizprosni nujni interes svojega kraja za vsako ceno. Kratkotrajno, izogibati bi se morali tega, čemur bi lahko rekli »razparceliranje« Slovenije. Če je Slovenija narodni okvir, potem seveda tega prostora ni mogoče deliti in na vsak del postaviti svojega gospodarja in vsak del ograditi z več ali manj učinkovitim plotom. Da me ne bi napak razumeli: ne trdim samo, da se poslanci ne bi smeli zavzemati za napredek svojega kraja. Menim le, da so meje tega zavzemanja določene. Določene so s tistim, kar sem jaz imenoval narodni okvir. To je samo ena od posledic, ki izvirajo iz tega, če sprejemamo stališče, da je nacionalna zavest oziroma narodni okvir dejavnik razvoja in ne zavora.

2. Drugo je vprašanje, ali bomo gledali na mednacionalne osnove v naši Jugoslaviji le kot na politično ideološko vprašanje ali pa kot na stvaren dejavnik, ki vpliva na razvoj nacionalne skupnosti, torej tudi na razvoj slovenske nacionalne socialistične skupnosti. Vem, da obstajajo miti nacionalizma. To je precejkrat omejeno. Mislim namreč na pretirano sklicevanje na poslanstvo nacije, na romantično zagledanost v lastno nacijo. Poudariti pa je treba, da pri nas obstajajo tudi miti o nevarnosti nacionalizma, pri čemer se šteje že vsako poudarjanje nacionalnosti, nacionalnega okvira, narodne zavesti za nekaj, kar je že nacionalizem.

Trdil sem, da je upoštevanje mednacionalnih odnosov kot faktorja razvoja izredno pomembno. S tem hočem reči, da ne gre zgolj zato, kako se bodo pripadniki posameznih nacionalnih skupin pri nas počutili. Ne gre za nekaj, kar bi bilo sedaj ločeno od socialno-ekonomsko-političnega razvoja, marveč za nekaj, kar na ta razvoj bistveno in neposredno vpliva. Mislim, da je natančno ugotovljeno v poročilu začasne komisije enotnega zbora in odbora za družbeno-ekonomske odnose na strani 2, kjer je rečeno: »Če ne bo drugačne delitve sredstev med federacijo in republiko in možnosti za večjo samostojnost republike v določanju prispevkov, je realizacija koncepta dolgoročnega razvoja v veliki meri odvisna od ureditve na ravni federacije: prometni davki, sklad za nerazvita področja, neproračunska bilanca federacije itd. Predvsem bi bilo treba upoštevati razmejitev pristojnosti federacij in republik v reševanju sistemskih vprašanj.« — Čeprav nekoliko nepopolna je po mojem mnenju ta formulacija v tem poročilu popolnoma točna in ustreza temu, kar sem prej povedal.

3. Vprašanje je namreč nadalje, ali bomo ali ne iz določenih razlogov preveč pasivni, previdni glede tistega, čemur pravimo sistemska vprašanja, ki so nevrvalgične točke našega ekonomskega in družbo-političnega sistema. Popolnoma namreč soglašam z mnenjem, da so mnoge rešitve v našem ekonomskem in družbeno-političnem sistemu sedaj polovične. Dejal bi, da so hibridne. Ker gre pri tem v glavnem za zadeve, ki so v pristojnosti federacije, bi jih morali poprej spoznati in za njihovo urejanje zavzeti jasna in nedvorna stališča. Sistem namreč ni nevtralen dejavnik v določenem socialno-ekonomsko-političnem razvoju, ni nekaj, kar lebdi nad tem razvojem, marveč

je aktivni dejavnik. Določen sistem, pa naj bo to politični, ekonomski ali, če hočete, tudi kulturni, lahko razvoj pospešuje ali zavira.

4. Sistem torej ni nevtralen dejavnik. Predvsem s tem povezujem tudi stališče, ki smo ga danes že slišali, namreč, da je prvi pogoj našega razvoja ne le pravna, marveč tudi dejanska suverenost naše republike, našega naroda. V tem smislu seveda podpiram stališče iz poročila, ki sem ga že prej omenil:

»Poslanci so bili enotnega mnenja, da bi moral koncept postati politični, nacionalni program Slovenije.« In dalje: »Poslanci so v razpravi ugotovili, da je v stališčih zelo pomanjkljivo obdelan celoten kompleks družbeno-ekonomskega sistema, ki naj bi zagotovil ustrezno doseganje predvidenih ciljev. Res je sicer, da so ta vprašanja v večini primerov v pristojnosti federacije, vendar je potrebno na tem področju kljub temu vzpostaviti aktiven odnos v smislu iskanja ustreznih rešitev tako v okviru federacije kot v okviru republike.« To je dobeseden citat iz že navedenega poročila.

5. Odprto vprašanje je tudi, kako bomo razumeli to, danes že tolikokrat omenjeno in menda zelo popularno stališče o poliocentričnem razvoju naše republike. Ze v samem gradivu, zlasti pa v razgovorih prihaja do zelo različne razlage tega pojma in seveda do posledic, ki iz tega izhajajo.

Nekateri mislijo, da to načelo vseeno omogoča popolno nacionalno koncentracijo, ki bi bila funkcionalna in racionalna. Drugi zopet menijo, da sprejem stališča o poliocentризmu daje upanje, da se bodo vsi kraji v naši republiki enakomerno in enako razvijali.

Poleg teh so še druge razlage, ki jih ne bom omenjal in jih tudi ne bom analiziral. Pri tem je popolnoma jasno, da bo potrebno že v tej debati jasno in nedvoumno razčistiti pomen in vsebino tega načela, da bi se vsaj zaradi racionalnosti in učinkovitosti izognili kasnejšim nesporazumom, do katerih vedno prihaja ob uresničevanju naših resolucij.

Seveda mi je popolnoma jasno, da stališče v poliocentризmu kot principu razvoja ne moremo razumeti v tem smislu, da bi se kar najhitreje vseh 60 komunalnih enot v naši republiki razvilo do take ravni, da bi bile vse zadovoljne.

Nadalje mi je jasno, da stališč o poliocentризmu ni mogoče razumeti tako, da bo vseh teh 60 komunalnih enot imelo na svojem območju prav vse, kar imajo najbolj razvite, kajti jasno je, da bi to pomenilo določen nacionalni razkroj, da ne govorim o drugih vidikih, ki iz tega izhajajo.

Poliocentризem pojmem predvsem kot razvoj nekaj urbanih aglomeracij, ki pa niso totalne in ne obsegajo vsega od temelja do vseh oblik tako imenovane »nadgradnje«. Ponoviti moram, da gledam na Slovenijo vendarle kot relativno majhen družbeni prostor, v okviru katerega je potrebno, seveda zelo previdno, uporabljati tudi načelo poliocentričnega razvoja, oziroma, bolje povedano: treba ga je aplicirati ustrezno majhnosti tega družbenega prostora.

Potrebno je vsekakor — to še enkrat ponavljam — že v dosedanjih debatah in v okviru javne razprave razčistiti ta problem tako ali drugače. Ne trdim, da je moje stališče pravilno. Lahko je napačno, je pa eno od stališč. Vsekakor se moramo glede najnujnejše enotnosti v tem pogledu sporazumeti, sicer že sedaj lahko predvidimo vse nesporazume, ki se nam obetajo.

6. Vprašanje, od katerega je tudi odvisen naš socialni razvoj je naslednji: kako in kdaj bomo uredili razmejitev pristojnosti med republiko in občini, kot eno od pomembnih vprašanj našega političnega sistema? Iskanje naj gre s poprej povedanega stališča, da je politični sistem aktivni dejavnik razvoja.

Vsem nam je jasno, da se ustavna koncepcija občine ne uresničuje, razlikujemo pa se v presoji, zakaj se ne uresničuje. Dokler tega ne bomo rešili,

potem bodo tudi novi načrti, med drugim tudi ta, ostali več ali manj na papirju.

7. Zdi se mi, da bi bilo treba v osnutku bolje, popolneje in jasneje povedati in praktično uveljaviti tako imenovano vlogo človeškega faktorja v socialnem razvoju; ta faktor seveda štejem za temeljni.

Ne bom razlagal, kaj si vse pod tem pojmom predstavljam; mislim, da bi v tem osnutku lahko nedvoumno zapisali in si potem tudi v praksi prizadevali za uresničevanje zamisli, da bi mladim omogočili enake startne pogoje. Na ta način bi vsaj v načrtu zagotovili možnost vseh intelektualnih potencialov glede odnosa do mladih kadrov v prihodnji razvojni dobi in na njenem koncu ne bi smeli več ugotavljati socialnega razlikovanja.

## DRUŽBENA RAZPOTJA

*Dr. Vojan Rus*

Iskanje *novih* slovenskih nacionalnih ciljev v *novih* domačih in svetovnih razmerah je pomembno, saj smo bili doslej precej izgubljeni in dezorientirani.

V osnutku izhodišč o dolgoročnem ekonomsko-političnem razvoju Slovenije je dosti sprejemljivih. Sprejemljiva je tudi večina kritik, ki so jih izrekli skupščinski odbori in ki jih je predsednik izvršnega sveta sprejel.

Vendar obstoje v več pomembnih točkah dolgoročnega razvoja še nerazčiščeni pogledi, morda celo politična nasprotja.

Vprašljiv je predvsem bodoči socialni razvoj Slovenije v najširšem smislu. Največje politične razlike se pojavljajo verjetno ob dilemi: kakšno družbo in kakšen socializem graditi v bodočih dvajsetih, tridesetih letih. Sedanje stanje naše družbe zlasti z vso nujnostjo zahteva, da si zamislimo model družbenega razvoja, v katerem bodo med seboj bolj vsklajeni in spojeni gospodarstvo, družbeni odnosi, kulturno-prosvetna dejavnost in politični sistem. Nujno je razmisliti, kaj naj na vsakem od teh področij spremenimo, da bi bil celotni družbeni razvoj uspešnejši in skladnejši s potrebami človeškega v človeku.

Pri tem seveda ne mislim, da bi morali povečati vlogo kulture in politike, tako da bi samo razmetavali denar zanje in zanemarjali gospodarstvo. Na dosedANJI izkušnji je mogoče nazorno pokazati, da gospodarstvo ne more naprej brez boljših družbenih odnosov, brez boljšega šolstva, političnega sistema in politične prakse. Izobrazba je po splošnem slovenskem mnenju vse pomembnejši dejavnik celotnega razvoja na sedanji stopnji. Nekateri naši družbeni in politični odnosi so tako nejasni in protislovni, da to močno obremenjuje celotno družbo, skupaj z gospodarstvom. Zato bi izboljšanje družbeno-političnih odnosov in struktur delovalo kot močan vzgon celotne družbe.

Res je — vsaj deklarativno — večina politično aktivnih ljudi sprejela principe dela, samoupravljanja in socialistične demokracije kot osnove naše družbe. Toda kaj različno in nejasno razlagajo, kakšne konkretne vsebine in oblike naj bi ti principi danes pri nas dobili, ali pa jih uresničujejo preveč medlo.

Na samoupravljanju utemeljen politični sistem socialistične demokracije je dosti manj razvit kot je možno in nujno, zlasti nad osnovnimi delovnimi

celicami. Zato prevladujejo zlasti v »višji« politiki ozke anonimne skupine, ki ustvarjajo tako mešanico administrativnega in demokratičnega, usmerjenega in stihije, nacionalnega, nacionalno šovinističnega in unitarističnega, socialističnega in nesocialističnega, da to močno zavira celotno družbo. Bistveni pogoj stalnega in enakomernega družbenega, pa tudi gospodarskega napredka je torej izpopolnjeni sistem socialistične demokracije, ki bo uresničeval večjo odgovornost in boljše delo vodečih, urejeno in zato uspešnejše odločanje.

Del bistvenih nejasnosti je tudi v osnutku izhodišč dolgoročnega razvoja in v gradivu, ki jih dopolnjuje.

Zdi se mi, da tu še ni razčiščeno, ali se bomo v bodoče razvijali še bolj kot družba z močnimi potrošniško-liberalističnimi in individualističnimi težnjami, kot družba, v kateri je glavno gonilo kakršenkoli, tudi neupravičen osebni dohodek in osebni standard, kot družba, v kateri obstajajo in se celo poglobljajo neupravičene socialne razlike, kot družba, ki jo kultura kaj malo povezuje.

Še vedno ni jasno, ali ne bo v bodoče pri nas tudi znatno manj nekaterih sestavin družbenega standarda kot v deželah, kjer so na vladi socialni demokrati, na primer na Švedskem, Norveškem ali na Danskem, pa tudi v nekaterih deželah vzhodne Evrope, s čimer seveda ne predlagam, da bi uvedli družbeni sistem enih ali drugih.

Izhodišča predvidevajo, da bo do 1985. leta dohodek na prebivalca dosegel 3000 dolarjev. Tak dohodek je dosti višji od dohodka Švedske, Norveške in drugih dežel v preteklosti, na osnovi katerega so te države že uresničile take oblike in ravni družbenega standarda, kakršne ne predvidevamo mi niti ob bodočem višjem dohodku.

S tem ne apeliram za administrativni socializem ali samo za solidarnost v delitvi, pri jelu, ne pa za solidarnost pri delu. Ustrezen odnos med družbenim standardom na eni ter osebnim standardom na drugi strani bom skušal obravnavati kot pogoj celotnega človeškega, družbenega in tudi gospodarskega razvoja pri nas. Zdi se mi, da naša izhodišča še vedno zadosti ne upoštevajo, da tudi družbeni standard in zmanjševanje neupravičenih socialnih razlik predstavljata nujni pogoj celotnega in tudi gospodarskega razvoja.

V zvezi s tem bi prešel na nekatere nejasnosti v izhodiščih. Ta na primer priznavajo, da so pri nas nastale znatne neupravičene socialne razlike, toda glede bodočnosti pravijo dobesedno: »Socialna diferenciacija se bo mestoma še poglobljala, vendar bodo že v tem razdobju ustvarjeni pogoji za njeno zmanjševanje.«

To se mi zdi precej nedoločno, na drugi strani pa neodločno. Lahko celo podpiramo povečanje upravičenih socialnih razlik, to je diferenciacijo, ki bo izhajala v večji meri iz rezultatov dela kot doslej. Vendar bi morali takoj in bolj odločno nastopiti proti socialni diferenciaciji, ki se pri nas oblikuje v glavnem na nenormalen in neupravičen način in ki je tudi ovira hitrejšega gospodarskega razvoja.

Primer: v izhodiščih predvidevamo, da bo naša industrija v bodoče še zmerom zaposlovala okoli 50 % delovne sile in prispevala velik del družbenega proizvoda. Predvidevamo tudi popolno tehnično revolucijo v industriji in v to zamisel vključujemo tudi visoko sposobno vodstvo v industriji in večjo izobraženost in elastičnost celotne delovne sile. Res pa je, da ima velik del naše industrije — z nekimi izjemami, kot je kemična — neupravičeno nizke dohodke v primerjavi s tistimi panogami, ki imajo — tudi če bi se ekonomski sistem izboljšal — stalno boljši položaj, na primer zaradi geografske lege. Kako naj predvidevamo zadostni pritok sposobne delovne sile v tisto industrijo, ki bo normalno, ne pa ekstra rentabilna, če bo industrija imela stalno neupravičeno nizke dohodke. Te negativne socialne razlike bodo očitno imele

tudi negativne ekonomske posledice. Najboljša delovna sila se ne bo zlivala v mnoge panoge, ki bodo ekonomsko upravičene, ki pa ne bodo imele posebne diferencialne rente.

Drugo nejasno vprašanje v izhodiščih je družbeni standard. Izhodišča pravijo: »Relativna udeležba družbenega standarda v družbenem proizvodu se verjetno ne bo zvečala«, materiali pa napovedujejo, da se bo »nadaljevala politika visokih osebnih dohodkov.« Gotovo je nujen in pomemben dejavnik razvoja tudi rast osebnih dohodkov. Ni pa mogoče pristati na stališče: stagnacija deleža družbenega standarda ob politiki zelo visokih dohodkov. To stališče bi bilo nujno oceniti tudi z vidikov ekonomskega razvoja.

Poglejmo, kaj pravijo izhodišča glede sedanjega stanja kolektivne in splošne potrošnje:

»Udeležba neto izdatkov kolektivne in splošne potrošnje SR Slovenije v družbenem proizvodu znaša okoli 20 %, kar komaj zadovoljivo pokriva potrebe družbenih dejavnosti nematerialne sfere.«

Druga mesta kažejo, da izhodišča predvidevajo: eden od glavnih propulzivnih dejavnikov razvoja gospodarstva je rast izobrazbe znanosti in podobno; utemeljeno vidijo v kulturi pomembno vez slovenske nacionalne integracije. Obenem izhodišča menijo, da je delež teh sfer v družbenem proizvodu tako majhen, da že sedaj komaj pokriva potrebe. Mi pa poleg tega v bodočnosti predvidevamo še znatno podaljšanje obveznega šolanja in stalno ter vsesplošno dopolnilno izobraževanje in podobno. Vse to verjetno zahteva večji delež kolektivne potrošnje v družbenem proizvodu, zlasti če upoštevamo, da je sedanjí odstotek sredstev za šolstvo celo manjši kot leta 1960. Takrat je znašal okrog 4,8 %, sedaj pa samo okrog 4,4 %. Imamo pa precej nezadostne kapacitete tistih delov družbene potrošnje (otroško varstvo, izobrazba ipd.), ki naj bi bili dejavnik hitrejšega razvoja in bistvene rekonstrukcije naše industrije. Če se ne bodo takoj povečali deleži teh panog, ne vem, kako bomo lahko ustvarili pogoje za razvoj.

Izhodišča res predvidevajo, naj bi se položaj teh dejavnosti izboljšal, ampak šele kot posledica 15-letnega razvoja. Če pa vidimo v teh panogah družbenega standarda bistveni prvi pogoj celotnega razvoja, in zato predvidevamo, da bi se morale hitro razširiti že v naslednjih letih, in če obenem ne mislimo kmalu povečati njihovega deleža v družbenem proizvodu, so verjetno izhodišča v tem pogledu nejasna in protislovna.

Med tistimi sestavinami družbenega standarda, ki so nujne za obči razvoj, je precej nejasnosti tudi v obravnavi družinske in varstvene politike. To je znan in boleč slovenski problem, povezan z gospodarskim razvojem. Glede otroškega varstva in izhodišča pravijo: »Izboljšanje otroškega varstva bomo morda dosegli do leta 1985«. Mislim, da je tako zastavljen cilj povsem nezadosten, saj vemo, da tretjina sposobnih slovenskih otrok ne pride v srednjo ali visoko šolo samo zaradi neurejenosti šolskih in varstvenih vprašanj. Vemo, da se tiste sposobnosti otrok, ki bodo najvažnejši dejavnik razvoja, najbolj oblikujejo že do šestega ali sedmega leta starosti in vemo, da so slovenske žene izredno zaposlene ter da imamo otroško varstvo dosti manj razvito kot nekateri sosedí. Ne moremo predvideti niti uspešnega osnovnega niti srednjega in visokega šolstva, če družinske in varstvene politike ne zastavimo odločneje kot v izhodiščih.

Družbenega standarda ne vrednotim kot uvajanje lažne in gnile solidarnosti, proti tej sem odločno, ampak kot dejavnik družbenega, političnega in gospodarskega razvoja in kot dejavnik preraščanja neupravičenih razlik ter kot sestavino tiste zdrave solidarnosti, ki je tudi vzpodbuda gospodarskega razvoja.

Se beseda o izobrazbi in vzgoji; zadnja ni v materialu niti enkrat omenjena. Tisti grobi, ne-umni egoizem in individualizem, ki se je Sloveniji v zadnjem času verjetno bolj razmahnil kot kdajkoli prej, nima niti zveze s samoupravljanjem in ne pripravlja ljudi za bodoči družbeni in gospodarski razvoj; slednji zahteva še precejšnjo proizvodno disciplino, varčevanje ob predanem delu in precejšnjo disciplino v osebni potrošnji, vse to tudi zaradi večje akumulacije. Torej bo tudi vzgoja, ne samo izobrazba, pomemben dejavnik družbenega in gospodarskega razvoja.

Glede izobrazbe govorijo izhodišča samo o »novih metodah«. Morda so upravičene pripombe, da je pri nas še dosti zastarelih šolskih klopi, in zahteve, naj bolj razvijamo zlasti izobrazbo za tista področja — ne za ozke profile — ki bodo učinkovito zaposlila novo delovno silo. Vendar premalo poudarjamo, da se moramo dogovoriti ne samo o novi izobrazbeni tehniki in metodah, ampak tudi o drugačnih ciljnih izobrazbe. To naj pokaže samo en primer. Zastaviti si bomo na primer morali tudi jasen cilj, da damo bolj poglobljeno splošno znanje, ne pa samo obsežnejše znanje. Ustvarjati moramo namreč čim bolj prilagodljivo in kvalitetno delovno silo, za kar pa ne zadostuje samo ozko specialistično znanje. Predvidevamo namreč neprestano revolucioniranje, spreminjanje tehnike in tudi panog proizvodnje. Brez temeljitega splošnega znanja, ki pa se ga moramo naučiti boljše uporabljati, ne bo prilagodljive delovne sile. Pri nas večkrat menijo, da je v interesu gospodarstva samo vzgajati za sedaj obstoječe ozke profile, čeprav vemo, da bodo mnogi od njih že v nekaj letih odšli v staro šaro.

Ena od ovir razvoja, ki bi ji morali v programu posvetiti pozornost, je stanje družbenih ved. Večkrat ugotavljamo, da smo tudi v Sloveniji nezadostno prispevali k izgradnji ekonomskega sistema in ugotavljamo nezadostnost naših projekcij temeljnih družbenih odnosov.

V izhodiščih in materialih ni skoro nobene besede o odločnejši kadrovske politiki. Če ne bomo končno pribili dejstva, da na mnogih vodilnih mestih v gospodarstvu, upravi in drugod sedijo ljudje, ki tja ne sodijo, in uresničili sklepa, naj pridejo na ta mesta sposobnejši in bolj izobraženi ljudje, bodo vsi gospodarski in drugi cilji obviseli v zraku.

Glede mednacionalnih odnosov se strinjam s tezo o večji, toda točno določeni integraciji Slovenije v jugoslovanski prostor, zlasti v smeri tesnejše in seveda enakopravne gospodarske integracije. Toda v naših materialih so zbledela pozitivna stališča, ki so bila že sprejeta glede mednacionalnih odnosov v Jugoslaviji v zveznih smernicah za petletno plansko razdobje. Mislim, da je poleg take večje integracije treba zagovarjati — in to s stališča socialističnih principov in v korist večje socialistične integracije Jugoslavije — tudi možnosti večje diverzifikacije oblik gospodarjenja in socialnega razvoja v posameznih republikah. Samo droben primer. Del jugoslovanskih republik in pokrajin ima izredno šibko rast prebivalstva — in tu je še posebno potrebna bistveno višja pomoč večjim družinam — nekatere republike pa imajo visoko demografsko rast. Zato bi bila lahko politika otroških dodatkov različna, da bi na primer padali ali rasli od določenega števila otrok naprej. Stvar solidarnosti jugoslovanskih narodov je tudi, da se v drugačnih razmerah priznajo možnosti drugačne politike.



# **Teoretične in metodološke predpostavke empiričnih raziskav**

*Spomladi 1970 je bil v Ljubljani simpozij na zgornjo temo. Objavljamo vse prispevke in redigirano razpravo.*



# Uvodna beseda

Dr. Frane Jerman

Tema posvetovanja »Teoretsko metodološke predpostavke empiričnih raziskav« je nedvomno zelo široko zastavljena in omogoča vsestransko analizo z vidika različnih znanstvenih disciplin, med katerimi velja glavna pozornost družboslovju. Te (vsaj večina med njimi) so se sorazmerno kasno izvile iz spekulativnega okvira klasične filozofije in se z večjimi in manjšimi težavami vključile v proces temeljne spremembe metodologije znanstvenega dela sploh. Ta metodološka sprememba, ki jo pri nekaterih t. im. »pozitivnih« znanstvenih disciplinah zasledimo že zelo zgodaj (pri fiziki npr. že z Galilejem) se je začela realizirati npr. pri psihologiji, sociologiji itd. Šele sredi 19. stoletja. Drugačna karakteristika raziskovalnega predmeta (človek in njegovi produkti, kot so zgodovina, psihično vedenje, človeška združba itd.) je seveda narekovala bistveno drugačen znanstveni dostop kot pa pri »bolj objektivno« ugotovljenih odnosih. Zato so metodološka vprašanja sodobne družboslovne znanosti v njenih različnih disciplinah še vedno aktualna, pa tudi sporna.

Zgled, ki so ga družboslovni znanosti dajale (in ga še dajejo) »pozitivne znanosti«, ni bil vedno najbolj ploden. V zgodovini znanosti vedno naletimo na težnjo po mehničnem prenašanju za kakšno znanstveno disciplino uspešnih načel na drugo znanstveno disciplino. Kolikor se je mehansko načelo pojasnjevanja kdaj posrečilo pri določenih delih fizike, pa ni dalo zadovoljivega rezultata niti v filozofiji niti v psihologiji (npr. ponesrečenost teorije psihofizičnega paralelizma ali pa asociativne psihologije). Kolikor je bila npr. deduktivna metoda uspešna v matematiki in v logiki in še v drugih znanstvenih disciplinah, pa je npr. v filozofiji podpirala bistveno spekulativno pot.

Ceprav morajo družboslovne znanstvene discipline same najti svojo raziskovalno pot, pot ki mora biti specifična za vsako vedo posebej, pa so vsej znanosti skupna nekatera izhodišča in načela, ki jih obravnava posebna znanstvena disciplina: metodologija. Ta obravnava in raziskuje skupna načela z vidika njihove logike in analizira (logično in spoznavnoteoretsko) njihove poti k resnici.

Metodološke predpostavke znanstvenega dela sodijo k permanentnim problemom vsake znanosti. Te metodološke predpostavke zahtevajo neprestano filozofsko in logično preverjanje, neprestano znanstvenikovo samorefleksijo in kritičen odnos do lastnega dela.

Posameznih vprašanj, ki zadevajo način približevanja k znanstveni resnici, je seveda zelo veliko in jih vsaka znanost sproti postavlja kot probleme, ki jih je treba rešiti. Eden izmed takšnih problemov, vsiljuje ga današnja znanstvena praksa družboslovnih znanosti, je odnos med teoretičnim in izkustvenim elementom pri empiričnih raziskovanjih v družboslovnih disciplinah. Širše rečeno, gre za problem odnosa med teorijo in empirijo v družboslovju (in verjetno ne samo v družboslovju), za katerega menijo sicer mnogi (v empirijo pogreznjeni) »znanstveniki«, da je že zdavnaj rešen in ga danes torej ne bi bilo treba spet načenjati.

Vendar pa je ravno v omenjenem odnosu, pravzaprav v sprotnem reševanju tega odnosa, kakor ga je mogoče zaznati npr. v delu socioloških in morda tudi psiholoških raziskav, videti, da ponujena rešitev spoznavno-

teoretsko, logično in metodološko ni ustrezna ali pa tiči v njenem ozadju napačna predpostavka. Prav zato sem v imenu uredništva ANTHROPOSA tudi sklical to posvetovanje.

V okviru dane teme naj bi razpravljali o vprašanju funkcije in funkcionalnosti teoretskih prvin v družboslovju, nadalje o pomenu metod empiričnega raziskovanja v družboslovju, pa tudi o vlogi dedukcije in redukcije itd.

Seveda ni namen posvetovanja, da bi takoj in dokončno rešil našete probleme. Posvetovanje, ki je organizirano po sestavu udeležencev bistveno interdisciplinirno, naj bi predvsem pokazalo, koliko se sploh ukvarjamo s temi problemi, nadalje bi morali doseči trajnejšo obliko sodelovanja, pa tudi seznanjanja z dosežki sodobne znanstvene metodologije.

Morda je čas, v katerem se sestajamo, malce neprimeren zaradi obilice podobnih obveznosti družboslovnih znanstvenikov drugod, vendar pa sem prepričan, da bo naše posvetovanje našlo plodno nadaljevanje na drugih, morda bolj poglobljenih in bolj ozko tematiziranih sestankih.

# Problemi razmerja med ekonomsko teorijo in izkustvom

Dr. Filip Lipovec

1. V povojnem obdobju se je kot splošna ekonomska teorija pri nas uveljavila zlasti *delovna teorija* vrednosti v takšni obliki, kot ji jo je dal Karl Marx. Njena temeljna kategorija je delo, ki se pod vplivom proizvodjalnih sil in od njih odvisne družbene organizacije gospodarjenja različno preoblikuje in poprijema oblike vrednosti in kapitala. Vsaka oblika pa se nadalje razčlenjuje po svojih notranjih zakonih na posebne pojavne oblike, ki zopet medsebojno vplivajo druga na drugo. Zaradi tega predstavlja ta teorija najbolj vseobsegajočo ekonomsko teorijo, obenem pa je tudi v bistvu teorija družbenoekonomskega razvoja, vključuje pa vsa področja gospodarjenja: trg in produkcijo, delitev in denar, družbeno reprodukcijo, zaposlovanje, trgovino, kmetijstvo, bančništvo in industrijo ter mednarodno menjavo. Vse ekonomske pojave končno pojasnjuje na podlagi svojega enotnega materialnega substrata, dela. Ta ekonomska teorija je zaradi tega monistična in materialistična. Zanj je značilno, da vse svoje kategorije obravnava kot spreminjajoče se. Nadalje je zanj značilno, da vključuje tudi osnovno delitev ljudi, ki skupaj delujejo v gospodarjenju, na družbene razrede, ki so za vsako stopnjo razvoja nujni. Gospodarjenje je mogoče izvajati samo, če le-ti obstajajo. Značilno zanj je tudi, da vključuje vso ekonomsko teorijo (kritično predelano), kot se je razvila dotlej, ko je nastala. Ne vključuje pa čisto konkretnih pojavov gospodarjenja, ampak se jih največkrat samo dotika ali pa jih obdeluje samo delno, recimo področje cen, produkcije, ekonomske politike in podobno. Razlog je pač ta, da ta področja v času nastajanja te teorije še niso bila tako podrobno raziskana kot dandanes, so za osnovni njen namen manj pomembna ali pa so preobširna, da bi jih bilo možno v celoti vključiti vanjo. Nadalje je za to teorijo značilno, da so v njej *kategorije samo v nujni medsebojni zvezi*, ki je navadno podana *predvsem genetično-zgodovinsko*, le malokdaj pa tudi v svoji dinamični spremenljivosti. Zaradi tega tvorijo strogo medsebojno, zlasti pa genetično determiniran sistem, ki se spreminja predvsem samo razvojno. Teorija nakazuje splošno smer družbeno ekonomskih sprememb, ki rezultirajo končno v novo obliko dela; imenujemo jo navadno socialistična ekonomija, toda brez podrobnosti in konkretosti, temveč samo smer v njeni nujnosti.

2. Soočimo sedaj to teorijo z izkustvenim gospodarjenjem. To pa moramo prikazati z dveh vidikov: prvič z vidika izkustva ne glede na posebnosti v Jugoslaviji, in drugič, izkustvo tudi glede na posebnosti gospodarjenja v naši državi. Začnimo najprej s prvim vidikom. Svet gospodarskega izkustva je precej drugačen kot ga prikazuje delovna teorija ekonomije. Najprej se v izkustvu kaže vsaka kategorija v množici pojavov, ki nastopajo v najrazličnejših kvantitetah, ne pa kot enotna kategorija. V pojavih celo teoretska kategorija spremeni svojo obliko ali pa se členi v veliko tudi medsebojno različnih pojavnih kategorij. Poleg tega pa postane zelo pomembna prav njihova kvantiteta, ki se v izkustvu poleg tega tudi preneha spreminjati. Zaradi tega teoretska kategorija v izkustvu često sploh ni neposredno dana in jo lahko odmislimo samo iz množice pojavov, često med sabo kvalitativno različnih, in še to samo v daljšem obdobju. Za gospodarsko izkustvo je teoretska kategorija zaradi tega manj pomembna, pač pa je izredno pomembna

kvantitativna (pa tudi kvalitativna členitev) spremenljivost pojavnih oblik teoretske kategorije. Manj pomembna pa je kvalitativna spremenljivosti kategorij v dolgem obdobju, če sploh je pomembna. V izkustvu imamo pač opravka s kategorijami, ki so dane. Nadalje nas v izkustvu tudi ne zanima objektivna nujnost in nespremenljivi, zakoniti obstoj kakšne kategorije. Za izkustvo je pomembno predvsem subjektivno vplivanje na kvantitativno spreminjanje pojavov. Celó več, v izkustvu neprestano tudi iščemo, kako bi spreminjali kvaliteto pojavov, ne pa, da bi jih šteli za vnaprej nujno dane. Izkustveni pojavi tudi niso več v nujni genetični medsebojni zvezi, temveč v konkretni medsebojni soodvisnosti, ki je posledica medsebojnega učinkovanja pojavov, ne pa njih logičnega porekla. Ta notranja nujna zveza med njimi tudi v istih neposredno ni vidna, a često tudi sploh ni pomembna za gospodarsko izkustvo. Tudi razredna delitev ljudi je za izkustvo dana, toda kot pogoj za smotrno gospodarjenje, in se stvarno neprestano z vsakim gospodarskim dejanjem vzpostavlja in zagotavlja z množico podrobnih postopkov. Zato ni pomembno neprestano ugotavljati, da ta delitev ljudi obstaja, zlasti, če se ji pripisuje tudi kakšen negativen pomen, temveč je pomembna prav tehnika vedno znovičnega in množičnega vzpostavljanja tej delitvi ustreznih razmerij med ljudmi. Za gospodarsko izkustvo je torej pomembno prav tisto, kar ne vsebuje delovna teorija ekonomije in kar je v njej podrejenega pomena. In še nekaj, česar doslej nismo omenili. V izkustvenem svetu so največkrat nosilci gospodarjenja skupine ljudi na določen način organizirane (npr. v delniške družbe in druge korporacije), v delovni teoriji ekonomije pa imamo navadno opravka z nosilcem gospodarjenja, ki je posameznik. Odtod je v izkustvu izredno pomembna organizacija nosilca gospodarjenja in organizacija procesa gospodarjenja, kar je v teoriji že vnaprej dano, kot da tega problema ni.

Gospodarsko iskustvo zamotava pri nas še njegov drugi vidik. Kajti v našem gospodarstvu so vsekakor nekatere okoliščine, ki določajo posamezne ekonomske kategorije v njihovi nujnosti, spremenjene ali pa se spreminjajo, in to spreminjanje povrh vsega še neprestano niha. Zaradi tega se spreminjajo tudi osnovne ekonomske kategorije, ali pa je vsaj treba pričakovati, da se bodo spremenile, če ne bo pri tem kakšnih ovir. Seveda pa ne moremo vedeti vnaprej, kakšne bodo te spremembe; to je možno šele empirično ugotoviti in s tem obogatiti znanje človeštva.

4. Imamo pa še druge vrste ekonomskih teorij, ki pa niso utemeljene v delu kot svoji temeljni kategoriji. Recimo jim enostavno nedelovne teorije ekonomije. Njihov namen ni pojasniti notranjo nujnost ekonomskih kategorij in razvojne zakonitosti ekonomije. Izhajajo iz pojavov v gospodarjenju, kot so neposredno dani, in jih vzamejo take, kot so, ne da bi si zastavljale vprašanja, zakaj so pojavi takšni in ne drugačni. Pač pa taka teorija pojasnjuje, kako se spreminja kvantiteta posameznega pojava soodvisno od spreminjanja kvantitete drugih pojavov. Za tovrstne teorije ni vprašanje, kako so pojavi medsebojno notranje nujno povezani, temveč, kakšna je njihova medsebojna soodvisnost v njihovem medsebojnem, torej zunanjem medsebojnem učinkovanju. Značilno za tovrstne teorije je, da ni neka splošna teorija ekonomije, temveč je to cela vrsta ekonomskih teorij, ki obravnavajo posamezne gospodarske pojave in so često podane v matematični obliki. Tako imamo teorijo cen, teorijo delitve dohodka, teorijo produkcije, teorijo podjetja, teorijo denarja, teorijo družbene reprodukcije in drugo. Te delne teorije niso medsebojno povezane v nek notranje nujno povezan sistem, pač pa se zgolj zunanje pojavno kar lepo dopolnjujejo. Zanje je nadalje značilno, da ne temelje na skupni osnovni kategoriji, nimajo skupnega materialnega substrata, temveč ima vsaka svoj poseben substrat ali pa ga sploh nima: take posebne osnovne

kategorije so npr.: razmerje poredkosti dobrin, stroški, denar, kapital, narodni dohodek in podobno, pri tem pa temeljne kategorije ene posebne teorije ni možno logično prevesti v osnovne kategorije druge delne teorije (kar tudi ni pomembno s stališča teorij te vrste). Ker so tovrstne teorije zgrajene na množici konkretnih pojavov in pojasnjujejo variacije njihovih kvantitet, medtem ko vzamejo njihovo kvaliteto za dano, so nehistorične, ne vključujejo v sebi gospodarskega razvoja in kvalitete pojavov, še manj pa temeljnih kategorij. Zaradi tega mora gospodarski razvoj in celo gospodarsko rast pojasniti zopet posebna teorija gospodarskega razvoja in teorija rasti. Ta je zopet zgrajena na isti način iz konkretnih pojavov, opaženih v različnih okoljih in časih. Prav zaradi tega, ker izhajajo te teorije iz konkretnih gospodarskih pojavov in na ravni pojavov tudi ostajajo, so posebne še v drugem smislu: veljavne so namreč samo za določujoče okoliščine gospodarjenja, v katerih so nastale. Te okoliščine so v njih vključene navadno zgolj kot njihova implicitna predpostavka, ki pa je često posamezni teoretiki eksplicite celo zanikajo in menijo, da je njihova teorija splošno veljavna. Značilno zanje je tudi, da ne skušajo ugotoviti kakšnih ekonomskih zakonitosti, temveč le pravilnost v vzajemnem spreminjanju kvantitet pojavov. Za izkustveno vsakdanje gospodarjenje v podjetjih so seveda teorije te vrste uporabnejše kot delovna teorija ekonomije. Pojasnjujejo prav tisto, kar je najvažnejše v izkustvenem gospodarjenju: *kvantitete pojavov pod subjektivnim vplivom subjekta gospodarjenja*. Te teorije še utrjujejo dani način gospodarjenja (dano družbeno ekonomsko obliko dela) ker ga jemljejo kot danega, torej kot svojo predpostavko in ga ne prikazujejo kot samo prehodne oblike. Imenovali bi jih lahko tudi *pojavnne teorije ekonomije* ali pa pluralistične teorije. Po teh svojih značilnostih seveda ni nujno, da bi bile v nasprotju z delovno teorijo ekonomije (čeprav nekatere so), lahko jo celo dopolnjujejo, navadno pa zveza med obema ni ugotovljena ali teoretično pojasnjena.

5. Po vojni se je v Jugoslaviji, kot smo že dejali, uveljavila predvsem delovna teorija ekonomije. Tako imamo določene prednosti, ker ta teorija daje mnogo bolj zaokroženo in logično povezan sistem znanja o gospodarstvu kot pa pojavnne teorije. Toda ker delovna teorija ni toliko izdelana, da bi segla do konkretnih pojavov in jih vključevala vase (kolikor je to sploh možno), je bilo treba delovno teorijo vedno dopolnjevati s pojavnimi teorijami. Navadno je poleg politične ekonomije še vedno obstajalo tudi obratoslovje (pod naslovom ekonomika podjetja, glavna vsebina, teorija produkcije in cen). Morda bi lahko dejali, da je bila napaka administrativno planskega sistema gospodarjenja prav v tem, da je nekako enačil temeljne ekonomske kategorije z neposredno danimi pojavi in s tem v nekem smislu pojave sploh zanikal. Kajti temeljne kategorije so v resnici samo rezultat, ki je zakonit in nastaja in množice spreminjanj kvantitet pojavov pod subjektivnim vplivom stremljenj nosilcev gospodarjenja. Če pa menimo, da so temeljne kategorije in zakonitosti dane neposredno, tako kot pojavi, pa s tem iz ekonomskega delovanja dejansko izključimo subjekte gospodarjenja z nujno posledico — birokratizacijo. Zaradi tega je razumljivo, da je bilo toliko potrebnejše dopoljevati delovno teorijo s pojavnimi, čimbolj se je gospodarstvo sproščalo administrativnih spon. V ta namen pa se je možno pač poslužiti samo tistih pojavnih teorij, ki že obstajajo in so nastale v zasebno lastniškem načinu gospodarjenja, ki ga vsebujejo kot svojo splošno predpostavko. S tem bi lahko zadovoljili prvi vidik izkustvenega gospodarjenja pri nas.

Toda obstaja tudi drugi vidik. Določujoče okoliščine izkustvenega gospodarjenja pri nas so namreč drugačne kot tiste, ki so kot predpostavka vključene v pojavnne teorije ekonomije. Potrebno je uskladiti tudi ta vidik

izkustva s teorijo. To pa je bilo možno tako, da pojavnih teorij, ki ne vključujejo kot svoje predpostavke takih določujočih okoliščin kot so značilne za naše gospodarstvo, sploh ne bi uporabljali. Toda drugačnih pojavnih teorij sploh ni. To bi torej pomenilo, da sploh odklonimo uporabo pojavnih teorij. To pa je spet komaj možno. Je pa tudi druga skrajna rešitev, ki ima pri nas mnogo zagovornikov: spremenjene določujoče okoliščine gospodarjenja pri nas, ki se ne skladajo s predpostavkami pojavnih teorij, pomenijo odklon od gospodarske smotrnosti in jih je treba prilagoditi pojavnim teorijam, nastalim v drugačnih okoliščinah. To pa pomeni, da se ne zavedajo značilnosti pojavnih teorij ter pojave ter soodvisnosti sprememb njihovih kvantitet štejejo za neposredno nujne osnovne ekonomske kategorije, ki so notranje zakonite. Tudi takšno pojmovanje je logično nepravilno, vendar samo v nasprotnem smislu kot prvo. Teorija postaja tako vse bolj ideologija.

Takšna situacija nam narekuje, da se ne moremo odpovedati delovni teoriji. Kajti ta nam omogoča pojasnjevati nove oblike delovne ekonomije. Ni pa razvita tako, da bi podala sistem znanja o tej novi ekonomiji. To pa je potrebno napraviti z raziskovanjem. Sele, ko bo končno ugotovljena notranja logika novega načina gospodarjenja, pa bo možno graditi tudi pojavnne teorije, ki bodo temeljile na spremenjenih okoliščinah. Dotlej pa bo med teorijo in izkustvom gospodarjenja stalna napetost, ki lahko poraja ploden razmah raziskovanja in polet ekonomske misli, toda prav tako je lahko tudi razlog za njeno dušitev.\*

---

\* Kot poskus takšne reinterpretacije ekonomske teorije glej našo knjigo. « Mere uspešnosti in gospodarski razvoj ». Cankarjeva založba, Ljubljana 1970.



# Nekaj misli o predmetu teoretične in empirične raziskave sociologije prava

Dr. Anton Žun

V sociologiji prava se funkcionalno povezujeta pravo kot socialni pojav in sociologija kot socialna znanost. Znano je, da se pojma prava in sociologije dokaj različno opredeljujeta. V tem pogledu lahko omenimo značilne misli francoskih pravnih sociologov Cornila in Dupréela. Prvi je izrazil mnenje, da se »pravo že po svoji naravi izmika vsaki precizni definiciji«, kakor tudi, da »raziskava o neki natančni definiciji prava privaja do nerazrešljivega problema kvadrature kroga.«<sup>1</sup> Dupréel pa je poudaril tole misel: »Čeprav so si sociologi edini o tem, da je potrebno proučevanje socialnega življenja dvigniti na raven posebne znanosti, pa si niso še edini o izboru in pomenu temeljnih pojmov, na katere se morajo opirati v svojih raziskavah in pri unifikaciji rezultatov.«<sup>2</sup> Zato ne preseneča vprašanje, ki ga sodobni raziskovalec na področju sociologije prava Jorion zastavlja takole: »Kako naj pristopimo k nekemu konceptu, ki skuša združiti sociologijo in pravo, če si sami sociologi niso edini o temelju njihove discipline in če pravniki složno priznavajo, da je pravo tako bogat pojem, da ga ni mogoče definirati?«<sup>3</sup>

1 — Poskus, da bi pristopili v obravnavo tega vprašanja, nas je med drugim privedel tudi do naslednjih ugotovitev:<sup>4</sup> prvič, da (obča) sociologija v skrajnem bistvu proučuje socialne odnose; drugič, da sociologija prava proučuje tisto področje socialnih odnosov, ki ga sestavljajo pravni odnosi; tretjič, da pravni odnosi v zametku izvirajo iz ekonomskih in predvsem produkcijskih odnosov kot temeljnih socialnih odnosov; četrtič, da pravni odnosi izražajo pravno relevantna socialna dejstva, kar pomeni, da so socialna dejstva (odnosi) tisti element prava, ki spada v področje sociologije prava; petič, da je predmet znanosti o pravu normativno-logično področje prava kot socialnega pojava; šestič, da je norma logično-oblikovni izraz pravega odnosa, ki izvira iz ustreznega socialnega odnosa in je kot taka tisti element prava, ki spada v področje znanosti o pravu (pravne znanosti).

Te ugotovitve bi lahko — glede na razmerje med znanostjo o pravu in sociologijo prava — strnili v dve definiciji: znanost o pravu je znanost o pozitivnem pravu, sociologija prava pa je znanost o socialnih dejstvih, ki oblikujejo pravo.

Pri obravnavi razmerja med sociologijo prava in pravno znanostjo pa seveda ne moremo izhajati zgolj iz spoznavno-teoretičnega stališča, ne da bi upoštevali empirične, aplikativne in praktične elemente problema, ki ga proučujemo. Sociologija prava ni le teoretična znanost, marveč ima tudi empirično funkcijo. Zato lahko problem omenjenega razmerja odkrivamo le tako, da upoštevamo teoretično-empirično celovitost sociologije prava.

V tem pogledu je Jorion<sup>5</sup> opozoril na stališče, ki se uveljavlja pri razli-

<sup>1</sup> G. Cornil, *Le Droit privé. Essai de sociologie juridique simplifiée*, Paris, 1924, str. 2 in 7.

<sup>2</sup> E. Dupréel, *Sociologie générale*, Paris, 1948, str. 3.

<sup>3</sup> E. Jorion, *La Sociologie juridique*, Bruxelles, 1967, str. 10.

<sup>4</sup> Od tod dalje vsebuje ta prispevek v skrajšani obliki eno izmed poglavij iz znanstveno-raziskovalnega dela »Problem razmejitev sociologije prava do sorodnih znanstvenih disciplin«.

<sup>5</sup> E. Jorion, op. cit. str. 19.

kovanju med znanostjo o pravu in sociologijo prava. To stališče izhaja iz hipoteze, da cilj sociologije prava ni praktične aplikacije na področju prava in zato ne zadeva »profesionalcev« prava, ki se udeležujejo oblikovanja prava in njegove aplikacije. Sociologija prava le opazuje, opisuje in analizira pojave ter jih eventualno privaja na znanstvene zakone ali vsaj tendence. Sociolog prava ni niti zakonodajalec niti javni administrator niti sodnik. On ne ustvarja prava in ga tudi ne aplicira, marveč ga znanstveno opazuje. Zato se ne nahaja v juridični funkciji, marveč je zunaj nje. Sociolog prava je v položaju znanstvenika-fizika, ki odkriva in formulira zakone težnosti, ne pa v položaju inženirja-fizika, ki te zakone oziroma fizikalne pojave uporablja v industrijske namene.

S takim pojmovanjem se nikakor ne moremo strinjati. Po tem stališču se po eni strani privaja znanost o pravu na povsem pragmatično pozitivnost, po drugi strani pa se sociologija prava pojmuje v njeni izključno teoretični funkciji. Po naši presoji moramo namreč tako znanost o pravu kot sociologijo prava obravnavati s stališča njune teoretično-praktične celovitosti.

Tudi Jorion nasprotuje takemu pojmovanju, vendar pa pri tem navaja razloge, ki gredo v smeri zanikanja pravne znanosti kot znanosti o pozitivnem pravu in dokazovanja o nujnosti poistovetenja pravne znanosti in sociologije prava. Ker sta znanost o pravu in sociologija prava istovetni, je zanj pozitivno pravo zgolj pravna tehnika.

V tem pogledu moramo najprej opozoriti, da Jorionovo mnenje ni osamljeno. Tako se je npr. tudi Rolin v uvodu svojega dela o sociologiji prava izrazil z besedami: »Mi uporabljamo izraz ‚znanost o pravu‘ kot sinonim za sociologijo prava.«<sup>6</sup> Podobno mnenje najdemo tudi pri Lévy-Bruhlu<sup>7</sup>, za katerega sta znanost o pravu in sociologija prava istovetna pojma. Glede privajanja znanosti o pozitivnem pravu na ustrezno tehniko pa je isti avtor izrazil mnenje, da je »juridična tehnika« aplicirana znanost o pravu in se kot taka razlikuje od čiste juridične znanosti (»Science du droit« ali »juristique«).

V tem pogledu so tudi značilne misli, ki jih je poudaril Rolin<sup>8</sup>, da je namreč »potrebno pristopiti k dejstvu, najti pod juridično tehniko psihološko in socialno stvarnost, pokazati na zvezo med njima in videti, kako prva izhaja iz druge«. Če pri presoji tega stališča izločimo psihološki moment, ki spada v področje psihologije prava, lahko ugotovimo, da avtor temelji na dveh ravneh raziskave o pravu, na ravni dejstev oziroma socialne stvarnosti in na ravni juridične tehnike. Strinjamo se z mnenjem, da so socialna dejstva (odnosi), iz katerih izhaja norma, predmet raziskave sociologije prava; pri tem pa ne moremo povzeti že predhodno omenjene avtorjeve misli o poistovetenju sociologije prava in znanosti o pravu. Vprašanje pa je, kaj avtor pojmuje kot pravno tehniko. Nedvomno bi morali zavriniti kakršnokoli pojmovanje, ki bi pomenilo redukcijo pozitivnega prava na golo pravno tehniko v smislu kakšne rutinske uporabe pravnih norm, ker bi to obenem pomenilo redukcijo znanosti o (pozitivnem) pravu na čisto aplikativno vedo. To bi pozitivnemu in normativnemu proučevanju prava sploh odvzelo naravo znanosti.

Toda zdi se, da Rolin pravne tehnike — ki jo preprosto označuje kot »pravo« — ni pojmoval tako, kot se je izrazil Lévy-Bruhl. To je razvidno iz naslednjih Rolinovih občil opredelitev sociologije, prava in sociologije prava: »Po našem mnenju pomeni sociologija prava proučevanje adaptacij človeka — to

<sup>6</sup> H. Rolin, *Prolégomènes à la science du droit — Esquisse d'une Sociologie juridique*, Bruxelles, 1911, str. 93.

<sup>7</sup> H. Lévy-Bruhl, *Sociologie du droit*, Paris, 1961, str. 93.

<sup>8</sup> H. Rolin, *op. cit.* str. 2.

so predvsem mentalne adaptacije — življenju v družbi. Pravo je ena od teh adaptacij, in sicer tista, ki ima za cilj, da s prisiljevanjem pobija učinke ali vzroke napačnih adaptacij oziroma nedopustnih presojev. Sociologija prava je torej proučevanje mentalnih adaptacij ljudi, ki živijo v družbi in se s sredstvi za prisiljevanje borijo proti določenim »neadaptacijam« istih ljudi.<sup>9</sup> Pri presoji Rolinove definicije sociologije prava pa je Jorion<sup>10</sup> izrazil mnenje, da je juridična tehnika v bistvu zgolj posebna uporaba prisiljevanja, ki rabi ljudem v namenu, da se prilagodijo socialnemu življenju. Sociološko definicijo tehnike pa je podal Janne<sup>11</sup>, ki je poudaril, da je tehnika »sredstvo, s katerim se človeške družbe prilagajajo naravnemu sredini; to je posredovanje človeškega naravnemu«. Isti avtor je izrazil mnenje, da je tehnika »sredstvo, ki postavlja problem ciljev«, kajti »celotna uporaba tehnike vsebuje, vsaj implicitno, sprejetje ali izbiro določenega cilja ;ta pa dopušča vrednostno sodbo«.

Problem ciljev in vrednostnih sodb nas za sedaj ne zanima; o tem bomo govorili pozneje, ko bomo v naš okvir vključili tudi filozofijo prava.<sup>12</sup> Na tem mestu imamo poseben interes, da poudarimo element prisiljevanja. Zdi se, da nam to lahko pomaga pri pojasnitvi pojma juridične tehnike in nje-nega odnosa do pozitivnega prava. Jorion<sup>13</sup> je poudaril, da »igra prisiljevanje pomembno vlogo v juridični tehniki«, kajti »juridična tehnika se nahaja v sami eksistenci pravil (zakona, zakonika)«, kar pomeni, da »kršitve teh pravil normalno privajajo do uporabe sankcije...».

Obstoj juridične tehnike se nam zdi znanstveno neizpodbiten, ker jo lahko v istovetnih ali podobnih okoliščinah vsakdo občuti in preizkusi. Ubijalec, tat in navaden kršitelj cestnoprometnih predpisov dokazujejo, navzlic različnim stopnjam sankcije, obstoj te tehnike, ki jo personificirajo ali materializirajo policisti, sodniki, zapori ali škoda na premoženju zaradi plačila denarne kazni«.

Iz teh misli lahko povzamemo dvoje ugotovitev, ki sta po naši presoji posebnega pomena za razmerje med juridično tehniko in pozitivnim pravom, s tem pa tudi za razmerje med znanostjo o pravu in sociologijo prava. Juridična tehnika je po eni strani — kot sestavina normativne eksistence — vsebina normativnega sistema, to je materialnega pozitivnega prava (kazenskega, osebnega, obligacijskega, dednega, premoženjskega itd.). Po drugi strani pa je juridična tehnika — kot na zunaj ponavljajoča se personifikacija in materializacija normativnega sistema — oblika tega sistema, to je formalnega pozitivnega prava (predvsem kazenskega in civilnega procesnega prava). Juridična tehnika je torej empirično-aplikativna stran materialnega in formalnega pozitivnega prava, je »tehnika« uporabe sredstev za prisiljevanje. Toda pozitivno pravo ima tudi svojo teoretično stran, v kateri se proučevanje materialne in formalne norme povezuje s splošnimi pravnimi načeli, ki jih je oblikovala obča teorija o pravu. Po analizi razmerja med juridično tehniko in pozitivnim pravom moramo torej naše hipotetično izhodišče toliko razširiti, da v celovito znanost o pravu vključimo znanost o pozitivnem pravu in občo teorijo prava (Allgemeine Rechtslehre).

Ne strinjamo se torej s tistimi, ki znanost o pravu istovetijo s sociologijo prava, pa tudi ne s tistimi, ki znanost o pozitivnem pravu — izključujoč jo iz »čiste« pravne znanosti — preprosto privajajo na rutinsko pravno tehniko. Nasprotno, naša razmišljanja so nas privedla do spoznanja, da je pravo

<sup>9</sup> Ibidem, str. 4.

<sup>10</sup> E. Jorion, op. cit. str. 28.

<sup>11</sup> H. Janne, La technique et le système social, Bruxelles, 1963, str. 10 in 11.

<sup>12</sup> Glej pojasnilo v opombi 4.

<sup>13</sup> E. Jorion, op. cit. str. 38.

kot socialni pojav predmet proučevanja celovite znanosti o pravu, ki zajema znanost o pozitivnem pravu in občo teorijo prava; obenem pa je pravo predmet proučevanja sociologije prava in filozofije prava. Takšen pogled na proučevanja prava ne izhaja le iz teoretično-spoznavnega zornega kota. Ta celostni pogled mora prevevati tudi empirično in praktično-aplikativno delo na področju prava. Pri poklicnem delu pravnika, na primer sodnika, pridejo do izraza vsi ti elementi. Ko na primer sodnik obsodi nekega storilca na zaporno kazen zaradi tatvine, se opira na pozitivno pravo, to je na posebni del kazenskega zakonika, pa tudi na občo teorijo o pravu, ki jo — za področje kazenskega prava — vsebuje obči del kazenskega zakonika. Toda sodnik mora tudi empirično raziskati socialna dejstva in okoliščine, ki so pomembne za obravnavani primer. Njegova prizadevanja morajo biti končno usmerjena v uresničitev pravno relevantne vrednote, to je ideje pravičnosti. Tako se v njegovem delu prepletajo poleg ožjega (pozitivnega) in širšega (občega) juridičnega elementa še sociološki in filozofski element. Isto velja tudi za primere, ki jih pozitivno regulira civilno pravo (na primer razveza zakonske zveze, odločanje o odškodninskem zahtevku itd.).

Ti primeri kažejo, kako se tudi v poklicni juridični praksi uveljavlja celostno proučevanje prava. Obenem pa kažejo na nerazdružno povezavo med teorijo in empirično raziskavo.

2 — Očitno je, da moramo obravnavo vprašanja, ki se nakazuje v uvodni misli tega prispevka, povezati s poskusom opredelitve predmeta sociologije prava. O tem se v sociološki in pravni znanstveni literaturi izražajo dokaj različna mnenja. Ko je Cuvillier<sup>14</sup> posegel v pojem sociologije prava, je najprej poudaril, da sociologije prava ne moremo enačiti z znanostjo o pravu niti s filozofijo prava, kajti njena vloga ni niti razlaganje juridičnih tekstov niti ugotavljanje vrednosti temeljnih juridičnih pojmov. »Nasproti abstraktnemu vidiku teh proučevanj« — je poudaril Cuvillier — »uveljavlja sociologija prava konkretni vidik, ki je značilen za sociologijo sploh. Za sociologijo prava pomeni pravo — to so pravne institucije, sistemi, pojmi in postopki — objektivno realnost, ki jo moramo proučevati enako kot vse druge socialne pojave. To pomeni, da je potrebno: prvič, determinirati dejstvo; drugič, proučiti izvor juridičnih pravil; tretjič, razlikovati tipe juridične organizacije; četrtič, analizirati temeljne pojme privatnega in javnega prava, ki se uresničujejo v obliki objektivnih institucij, zlasti pojme obligacije, pogodbe, odgovornosti itd.; petič, raziskovati razvoj teh pojmov, s tem pa tudi transformacije prava.« Cuvillier je v pojem sociologije prava dejansko privzel njene naloge. V okviru naših razmišljanj sta posebno pomembni prva in četrta izmed navedenih nalog. Juridična dejstva so neizpodbitno socialna dejstva. Na to izhodiščno ugotovitev sociologije prava je posebno določno opozoril Lévy-Bruhl<sup>15</sup>, ko je poudaril, da je pravo »v najvišji meri socialni pojav. Pravo v večji meri kot religija, jezik ali umetnost razodeva notranjo naravo skupine... Juridične norme določene države so ogledalo njenih težnj in razmerja sil, ki v njej nastopajo«. Poleg poistovetenja pravnega dejstva s socialnim dejstvom je potrebno, da iz omenjene definicije izluščimo še tisti del, ki poudarja, da pravni odnosi in institucije izhajajo iz objektivnih socialnih odnosov. Nedvomno spada v področje sociologije prava tudi proučevanje izvora juridičnih pravil, raziskovanje tipov juridične organizacije in raziskovanje pogojev, ki vplivajo na spremembe prava. Cuvillierova definicija, ki sicer izhaja iz nalog sociologije prava, je za teoretično in empirično raziskavo predmeta sociologije prava povsem uporabna.

<sup>14</sup> A. Cuvillier, *Manuel de Sociologie*, Paris, 1968, t.2, str. 466.

<sup>15</sup> H. Lévy-Bruhl, *Aspects sociologiques du droit*, Paris, 1955, str. 37.

Tudi Gurvitch<sup>16</sup> je opredelil sociologijo prava v zvezi z njenimi nalogami, in sicer takole: »Sociologijo prava lahko definiramo kot proučevanje celotne družbene stvarnosti in odkrivanje sovisnih funkcionalnih zvez med vrstami prava, pravnimi redi in sistemi prava ter oblikami njihovega določanja in izražanja na eni strani, na drugi pa tipov ustreznih družbenih okvirov; sociologija prava hkrati proučuje, kako se spreminja narava prava, njegove tehnike in doktrine, nadalje najrazličnejše vloge pravnikov in končno tendenčne pravilnosti pri genezi prava in njene dejavnike znotraj globalnih in parcialnih družbenih struktur.« To dokaj zapleteno definicijo lahko lažje razumemo, če izhajamo iz njenih sestavnih delov, ki jih Gurvitch označuje kot naloge sociologije prava. Prva naloga sociologije prava je odkrivanje vrst prava, pravnih redov in pravnih sistemov, ki funkcionirajo v določenih družbenih okvirih; prav tako pa tudi ugotavljanje vzajemnih zvez med temi vrstami, redi in sistemi ter njihovimi oblikami v razmerju do družbenih okvirov. Druga naloga je proučevanje sprememb pomembnosti prava na hierarhični lestvici sistemov družbenih pravil in »tvorb civilizacije«. Tretjo nalogo je videl Gurvitch v proučevanju sprememb glede tehnike sistematizacije prava, in sicer v odvisnosti do tipov globalnih družb. Četrta naloga bi bila proučevanje spremenljive vloge skupin pravnikov v življenju prava in v življenju družbe, družbenih razredov, države, cerkve, gospodarskih podjetij, sindikatov itd. Peta naloga sociologije prava pa naj bi končno bila genetično proučevanje regularnosti tendenc v razvoju prava. Te tendence gredo lahko v smeri preobrazbe pravnega sistema, ki velja znotraj globalne družbe ali njenih parcialnih struktur. Lahko gredo tudi v smeri spojitve ali ločitve glede na druge sisteme družbenih pravil, pa tudi v smeri povečanja ali zmanjšanja pomembnosti prava glede na splošni sistem družbenih pravil. Razlogi za te spremembe tičijo v morfološki osnovi, v gospodarskih in tehničnih dejavnostih, v morali, religiji in »kolektivni psihologiji«.

Omenjamo sedaj še tretjega avtorja, ki opredeljuje naloge sociologije prava. Fechner<sup>17</sup> je poudaril te naloge: 1. Sociologija prava je sistematična raziskava »juridičnih dejstev« in kot taka vsebuje proučevanje pripravljanih dejstev za oblikovanje pozitivnega prava ter raziskavo odmevov pozitivnega prava na socialni sistem, in sicer ne glede na to, ali je bilo to pravo upoštevano ali kršeno. 2. Sociologija prava proučuje rezultate, ki izhajajo iz raziskave o prvi nalogi, in to z namenom, da bi se iz njih izvajale norme, ki se lahko aplicirajo na analogne probleme. 3. Sociologija prava proučuje »juridične pojave v njih samih«, pri čemer je potrebno upoštevati določujoč vpliv političnih in ekonomskih dejstev na pravo. 4. Sociologija prava proučuje »dejstva kot infrastrukture, kar pomeni, da označuje najbolj primerne juridične solucije, to je tiste, ki najbolj ustrezajo dejstvom«. Fechner izhaja iz hipoteze, da bi dejstva (sein) mogla označiti to, kar naj bo (sollen). Sociologija prava bi torej mogla odkriti, da ni prepada med tema dvema poloma, marveč »nek odnos, ki je ontološko utemeljen«. Zato je po mnenju tega avtorja primarna obča naloga sociologije prava, da »pripravlja socialne odnose v cilju, da bi se postavile meje juridičnemu problemu«.

Za opredelitev predmeta sociologije prava in za njen odnos do znanosti o pravu je zanimiva sistematizacija, ki jo je podal Haesaert<sup>18</sup>. V njegovi shemi je juridična znanost razdeljena na štiri glavne dele. Prvi del je področje

<sup>16</sup> G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, Paris, 1963, po prevodu z naslovom *Sociologija*, Zagreb, 1966, str. 202 do 204.

<sup>17</sup> E. Fechner, *La méthode sociologique et les doctrines contemporaines de la philosophie du droit en Allemagne*, v zborniku *Méthode sociologique et droit*, Paris, 1958, str. 75 in nasl.

<sup>18</sup> J. P. Haesaert, *Théorie générale du droit*, Bruxelles, 1948, str. 20 in nasl.

pozitivne juridične znanosti ali juridične dogmatike; njen objekt je veljavno pravo (oris prava, njegov pomen in aplikacija). Drugi del je sociologija prava, to je »panoga prava, ki proučuje odnose med človeškimi ravnanji, ki se pojmujejo kot juridična, in drugimi ravnanji, ki so jih ta povzročila ali iz njih izvirajo«. Sociologija prava »išče tipološko razlago izvora, razvoja in izginjanja juridičnega pojava in njegovih sestavin ter determinira njegovo funkcijo in učinke...«. Tretji del je juridična politika; to je proučevanje prava kot sredstva za doseg določenih socialnih učinkov, kar pomeni, da jo prežemajo elementi subjektivnosti in finalnosti. Četrty del pa je zgodovina prava, ki proučuje izvor, razvoj in rezultate nekega danega juridičnega reda ali neke institucije, ne da bi — za razliko od sociologije — privajala te juridične rede in institucije na »tipe«. Vse te štiri dele juridične znanosti povezuje na neki višji ravni obča teorija o pravu, to je »znanost, ki privaja te sestavne dele znanosti o pravu k enotnosti in jim daje skupni temelj«.

Jorion<sup>19</sup> je upravičeno kritiziral to sistematizacijo, ki pravzaprav istoveti občo teorijo prava z znanostjo o pravu, seveda v tistem smislu, v kakršnem Haesaert pojmuje ti dve disciplini. Razlika naj bi bila le v tem, da je obča teorija neka obrazložitev, neka razumno sintetizirana razlaga, medtem ko je znanost samo konkretno in celostno znanje, ki se nanaša na pravo.

Izmed definicij sociologije prava, ki smo jih doslej povzeli, se lahko strinjamo s tisto, ki jo je podal Cuvillier. Do vseh drugih pa imamo pomisleke, ki smo jih deloma že izrazili. Gurvitchevo pojmovanje izhaja iz vpliva socialnih faktorjev (globalnih in parcialnih družbenih struktur) na pravo, ne upošteva pa povratnega vplivanja prava na družbeno življenje. Fechnerjevo misel v preveliki meri prevevajo elementi psihologije prava. Haesaertova definicija pa sploh izhaja iz napačnega izhodišča, kajti sociologijo prava pojmuje kot posebno panogo prava, dasiravno je očitno, da je sociologija prava del sociološke znanosti.

V jugoslovanski sociološki in pravni literaturi ne zasledimo kakšne razvite opredelitve sociologije prava. To pa ne pomeni, da bi obstajala popolna praznina na tem področju. Posamezni avtorji so se ukvarjali z vprašanjem o razmerju med znanostjo o pravu in sociologijo prava. Zanimiva je analiza nekaterih metodoloških vprašanj, ki jo je podal Goričar<sup>20</sup> glede na omenjeno razmerje. Avtor je najprej opozoril, da imata pravna znanost in sociologija prava isti predmet in isto občo metodo; zato ju s temi klasičnimi sredstvi razločevanja ni mogoče razmejiti. Nato pa je poudaril tole: »Razlika je — tako vsaj menimo — pri ciljeh, pri namenu proučevanja v eni oziroma drugi znanstveni panogi. Povedano v žargonu empiričnega raziskovanja je razlika v tem, ali jemljemo družbeni pojav prava za neodvisno ali pa za odvisno spremenljivko. V prvem primeru, ko štejemo pravo za neodvisno, za odvisno spremenljivko pa družbeno okolje, v katerem pravo živi in deluje, smo na področju pravne znanosti. V nasprotnem primeru — takrat, kadar štejemo pravo za odvisno, družbeno okolje pa za neodvisno spremenljivko — pa smo na področju sociologije prava. Z drugimi besedami: pravna veda proučuje vprašanje, kako pravo (kot neodvisna spremenljivka) 'živi' v danem družbenem okolju, ki nanj vpliva, koliko prispeva k njegovemu vzdrževanju oziroma spreminjanju itd. Po drugi strani pa je poglobitni namen znanstvenega proučevanja na področju sociologije prava v tem, da dožene, kako vpliva dano družbeno okolje na pravo (kot odvisno spremenljivko), na njegovo strukturo, vsebino, na procese njegovega nastajanja, spreminjanja, na pro-

<sup>19</sup> E. Jorion, op. cit. str. 212.

<sup>20</sup> J. Goričar, Pravna veda in sociologija prava, »Sodobnost« št. 1/1968, str. 68 in 69.

cese pravnega odločanja, na delo zakonodajnih, izvršilnih in sodnih oblasti itd.« Očitno je, da avtor pojmuje »pravno vedo« kot sociološko teorijo prava in jo kot tako primerja s sociologijo prava. V tem okviru je ta nedvomno tehtna primerjava povsem sprejemljiva.

Po mnenju Popovića<sup>21</sup> se sociologija prava razlikuje od pozitivne pravne znanosti po tem, da si prizadeva pojasniti naravo in vlogo pravne norme v odvisnosti od danih družbeno-ekonomskih pogojev in odnosov. Za sociologija je npr. lastninska pravica realna družbena institucija, ki bodisi ustreza ali pa ne ustreza naravi obstoječih družbeno-ekonomskih odnosov in jo je v tem primeru potrebno spremeniti. Avtor je poudaril, da je s sociološkega stališča zlasti pomembno ugotoviti razliko, ki obstaja med pravno normo in njeno dejansko funkcijo. Pravni odnosi praviloma več ali manj ustrezajo dejanskim družbenim odnosom. Toda vedno ni tako, kar pomeni, da imajo pravne norme svoje relativno samostojno obstojno področje. V zvezi s tem se Popović sklicuje na avstrijskega marksista Rennerja<sup>22</sup>, ki je analiziral primere zaostajanja starih pravnih predpisov o privatni lastnini v pogojih razvite kapitalistične reprodukcije. Ravno ti primeri kažejo, kako bistvena je razlika med sociološkim in pravnoznanstvenim pristopom k določeni instituciji (npr. lastnini). Četudi vsaka pravna norma izraža določen družbeni odnos v namenu, da ga regulira, se vendar ta odnos — glede na svojo realno celost — razlikuje od svojega pravnega »odraza«. Pravna znanost se predvsem usmerja v proučevanje vsebine pravnih norm, ki so idejni »odraz« družbenih odnosov. Za sociologijo pa imajo pravne norme pomen kot ena izmed sestavin družbenih odnosov. Pravne norme vplivajo na te odnose, obenem pa ti odnosi pravne norme prežemajo in determinirajo. Ti pogledi, ki jih je izrazil Popović, so v bistvu skladni z našimi pogledi, na katere smo opozorili, ko smo raziskali glavne značilnosti Marxovega pojmovanja prava.<sup>23</sup>

Tadićev poseg v predmet sociologije prava<sup>24</sup> se omejuje zgolj na prikaz bistvenih značilnosti nekaterih glavnih pravnosocioloških smeri oziroma njihovih najbolj vidnih predstavnikov (Weber, Ehrlich, Durkheim, Gurvitch, Pašukanis). Avtor sodi, da ima za oblikovanje sociologije prava velik pomen tako imenovana zgodovinska pravna šola (Savigny, Puchta), ki je zbrala bogato zgodovinsko gradivo za sociološko proučevanje prava. Sociologija prava se je usmerila proti dogmatični pozitivistični jurisprudenci, ki »pravno znanost privaja na pravno logiko ali tehniko ali pa le sebe proglašuje za edino znanost o pravu«. Tadić izraža mnenje, da je sociologija prava daleč od tega, da bi izpolnila vsebinsko praznino, ki jo za seboj pušča dogmatična jurisprudenca. Sociologija prava se nahaja šele v začetni razvojni fazi in se pretežno omejuje na uveljavljanje določenih metodoloških zahtev. Svojo temeljno in pozitivno vlogo bo lahko izpolnila, če bodo njene raziskave nudile tisto, česar dogmatična jurisprudenca ni mogla dati, to je pravo sliko razvojnega procesa tistih institucij, ki so imele odločilno vlogo pri nastanku modernega prava. Sociologiji prava utirajo v tem pogledu pot zlasti tista raziskovanja, ki so jih doslej opravili Weber, Ehrlich in Pašukanis.<sup>25</sup> Tadić ni izrecno izrazil svojega stališča o predmetu sociologije prava, izrazil pa je

<sup>21</sup> M. Popović, *Predmet sociologije*, Beograd, 1966, str. 54 in 55.

<sup>22</sup> Glej K. Renner, *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion*, Tübingen, 1929.

<sup>23</sup> Glej pojasnilo v opombi 4.

<sup>24</sup> L. Tadić, *Predmet pravnih nauka*, Beograd, 1966, str. 44—50.

<sup>25</sup> M. Weber, *Rechtssoziologie*, Neuwied, 1960; E. Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, München und Leipzig, 1929; J. B. Pašukanis, *Opšta teorija prava i marksizam* (prevod iz ruščine), Sarajevo, 1958.

mnenje, da je sociologija prava pravna znanost; s tem pa se seveda ne moremo strinjati.

3 — Na podlagi tega, kar smo doslej povedali o razmerju med sociologijo prava in znanostjo o pravu (1) in o predmetu sociologije prava (2), lahko povzamemo nekatere ugotovitve, ki kažejo na mesto in vlogo sociologije prava pri teoretičnem in empiričnem proučevanju prava kot socialnega pojava. Sociologija prava je eno izmed raziskovalnih področij (obče) sociologije in je torej ena izmed posebnih sociologij. Predmet njenega proučevanja so pravno relevantna socialna dejstva oziroma socialni odnosi. Med temi dejstvi oziroma odnosi so najbolj pomembni ekonomski (produkcijski) odnosi, ki v skrajni posledici določajo naravo vseh drugih socialnih odnosov.

Pravna znanost logično-oblikovno izraža pravne odnose, ki izvirajo iz ustreznih socialnih odnosov. Sredstva tega izražanja so norme, na katere faktor prisiljevanja navezuje ustrezne sankcije. S celostnim sistemom norm se uresničuje pozitivni normativni pravni red v konkretni družbi (državi). Znanost o pravu je torej — vključujoč tudi občo teorijo o pravu — znanost o pozitivnem pravu, ki pa ne pomeni zgolj pravne tehnike, marveč ima svojo teoretično in empirično razsežnost.

Znanost o pravu črpa iz sociologije prava svojo materialno osnovo, socialna dejstva oziroma odnose, ki se normativno pretvarjajo v pravne odnose. V pravni sferi družbe, v pravu kot socialnemu pojavu, se torej gibljejo normativno oblikovani socialni odnosi, ki nastopajo kot pravni odnosi. Znanost o pravu proučuje pravne odnose v njihovi normativni izrazni obliki. Sociologija prava pa te odnose teoretično in empirično proučuje z zornega kota njihovega socialnega temelja, kar pomeni, da je predmet proučevanja sociologije prava naturalno-socialni element prava, to je tisti element, ki je usidran v konkretnem zgodovinskem življenju družbe.

Te misli, ki posegajo v razmerje med pravno znanostjo in sociologijo prava, skušajo opozoriti na posebni zorni kot, ki pomeni posebno pozicijo sociologije prava pri proučevanju pravnega fenomena; obenem pa tudi skušajo hipotetično nakazati okvir predmeta teoretične in empirične raziskave sociologije prava. Ta raziskava se pri nas — v konkretnem smislu — skorajda še ni začela, čeprav bi utegnila pomembno prispevati k nadaljnemu razvoju sistema samoupravljanja, ki je že po svoji idejni zasnovi usmerjen v poglobljanje sociološke komponente prava.



# Teorija in znanstveno dejstvo

Dr. Frane Jerman

1.

Po mnenju nekaterih znanstvenikov je razpravljanje o odnosu med teoretičnimi in izkustvenimi prvinami znanstvenega raziskovanja povsem odvečno, ker morata biti oba elementa med seboj v dialektičnem ravnovesju. Navadno se za takšno formulacijo skriva nereflektiran odnos do znanosti in njenih ontoloških, spoznavnoteoretskih in metodoloških predpostavk.

Po našem mnenju pa se v tem odnosu skriva zelo zapletena spoznavnoteoretska problematika, ki sega od gnoseološke analize pojma »znanstvenega dejstva«, tj. od kritične analize čutnega in duhovnega izkustva tja do vprašanja upravičenosti in utemeljenosti teoretskega v strukturi sveta (pa tudi njegove vprašljivosti). Pri takšnem dostopu k problemu se kaj kmalu izkaže, da v zvezi s tem nastali problemi še zdaleč niso zadovoljivo rešeni. Poudarjanje izkustva kot posledica gnoseološkega stališča empirizma in pozitivizma je ustvarilo tudi prepad med teoretično in izkustveno znanostjo. Ta po našem mnenju navidezni prepad med teoretičnim in empiričnim je našel svoj izraz v razlikovanju med uporabnimi, aplikativnimi znanostmi in teoretskimi znanostmi, med čisto in uporabno znanostjo, med fundamentalnimi in parcialnimi raziskovanji. To razlikovanje, ki se nanaša tako na naravoslovne kot na družboslovno-humanistične znanosti, je pospešila še zahteva po takojšnji tehnološki uporabi znanstvenih odkritij.

Razpravljanje o odnosu med teoretičnim in empiričnim v družboslovnih raziskavah sega v sila občutljivo tkivo znanstvenega dela samega, v njegovo metodologijo in v predpostavke znanosti kot takšne. To je poseben predmet tako imenovane filozofije znanosti.

Eno izmed temeljnih vprašanj, ki zadeva tako naravoslovne kot tudi družboslovne znanosti, je odnos med *teorijo* in *znanstvenim dejstvom*. Ta odnos je eden izmed posebnih vidikov splošnejšega odnosa med teoretičnim in izkustvenim in se v njem na poseben način prepletajo in kažejo protislovja konvencionalizma, pozitivizma in nereflektiranega, naivnega in nekritičnega materializma. Gre torej za različne tipe mišljenja, ki vidijo v teoriji, v pojmovnem aparatu, v hipotezah in v znanstvenem jeziku zgolj *dogovernost*, pri čemer postavljajo vprašanje ontološke relevantnosti teorije bodisi na stran bodisi trdijo, da je sploh zunaj vsake odločljivosti. Nadalje gre za mišljenje, ki spoznavnoteoretsko izhaja iz čutno-zaznavne danosti kot iz osnovnega izhodišča. Temu izhodišču so prirejene apriorne (od izkustva neodvisne) logično-matematične forme. S tem pa postane vprašljiva sama občost, splošnost teoretičnega, nastane skratka vprašanje, kako spostaviti most med teoretičnim in empiričnim. Tretja inačica je mišljenje, ki pripisuje teoretičnemu vrednost ontološkega, pri čemer pa postane vprašljiva ali vsaj dvomljiva vrednost empiričnega čutno danega.

Med temi tremi skrajnostmi je seveda množica vmesnih prehodov, ki lahko celotno sliko zelo zapletejo in hkrati dokazujejo tudi temeljno negotovost, ki zadeva odnos med teoretičnim in empiričnim. Vsa tri zgoraj navedena stališča imajo nekaj skupnih potez: skupna jim je ali pozitivnost čutno danega ali pa duhovno konstrukcijskega v nasprotju z dialektičnim tipom

mišljenja, ki v pozitivnosti (tako čutne danosti kot duhovno konstrukcijskega elementa) vidi šele pojavno plat problema. To je šele prva stopnja znanstvenega spoznanja. Pojavno plat je treba šele razkriti, demaskirati in dešifrirati, da bi prišli do utemeljujoče, bit in bistvo razgrinjajoče strukture.

## 2.

V pričujočem zapisu nam gre za poseben vidik logične strukture, ki povezuje teoretično z empiričnim. V tem smislu nam gre za dano pozitivnost znanstvene prakse. Pokazali bi radi nekaj temeljnih kritičnih prvin, ki morajo spremljati vsak znanstven napor, ki skuša prodreti iz čisto empiričnega v teoretično. Gre nam za filozofsko refleksijo, samoosveščanje poti znanosti k resnici. Kakor že zveni ta naloga zelo visoko, pa nam gre samo za poskus pojasnitve nekaj črk abecede znanstvene metodologije.

Naivno materialistično istovetenje teoretičnega z ontološkim, ki je skupno t. i. nereflektiranemu pogledu na svet, se je v temelju zamajalo ob odkritju neevklidskih geometrij (Gauss, Boloyai, Lobačevskij). Novi sistemi geometrij so namreč pokazali, da z Evklidovimi aksiomi definirani prostor ni edini možni prostor, da so evklidski prostorski odnosi, ki so razviti v samem sistemu, že predpostavljeni, ali — kot lahko to drugače povemo — aksiomi evklidske geometrije so implicitne (nerazvite) definicije osnovnih (primitivnih) pojmov. Newtonov absolutni prostor in čas se je v relativistični fiziki 20. stoletja (Einstein) izkazal za relativnega, tj. odvisen od opazovalca in od sistema, v katerem se nahaja opazovalec. Analogno so pokazale večvalentne logike (katerih filozofska interpretacija je še vedno bolj ali manj v začetni raziskovalni fazi) na možnost različnih logičnih modelov, od katerih je dvovalentni (dvovalentni) sistem samo poenostavljeni približek množice večvalentnih modelov. Gödelove raziskave so pokazale, da absolutno neprotislovnega sistema matematike in logike načelno ne more biti. S tem so se podrle naivne predstave o trdnih temeljih spoznanja, ki nam jih nudijo najstarejše znanosti, kot so fizika, matematika in logika.

Rušenje naivno-materialističnega stališča je rodilo med drugim svoje čase (in tudi še danes) zelo vplivno smer — *konvencionalizem*, ki se je odpovedovala pojmu resnice v njenem klasičnem pomenu ter na različne načine skušala povezati znanstveno raziskovanje z *igro duha*. Posledice konvencionalizma so bile izrazito agnostične ter so vodile k izrazito nominalističnemu pojmovanju znanosti, ki je bila reducirana na jezikovne govorne simbole.

Nezadostnost postheglovske spektakularne filozofije in uspehi empiričnih znanosti v 19. stoletju so rodili *pozitivizem*, ki je znanstveni verifikacijski postopek zreduciral na čutno zaznavno preverjanje, kasneje pa je temu dodal še logično (apriorno) verifikacijo. Empirično izhodišče, ki je čutnost postavil na temelj spoznavanja, je novi pozitivizem prestavil na raven jezika. Logična struktura jezika naj bi določala strukturo stvarnosti («meje mojega jezika so meje mojega sveta»). Pozitivizem je bil v svoji začetni rigozornosti (kot klasični pozitivizem) toliko nepreviden, da je pozabil na preprosto dejstvo, da namreč jezik že sam po sebi prehaja čutno izkustvo. Kako in kakšna je spoznavna funkcija jezika, pa je seveda že drugo vprašanje. Pozitivizem pa je s prenosom raziskovalne teže na jezik znanosti, s posrednim ali neposrednim dokazovanjem konstruktivnosti jezika samega (tako umetnega kot naravnega) precej prispeval k raziskovanju logičnih struktur pojma znanstvene teorije.

Običajna raba termina *teorija* daje temu pojmu različne odtenke pomena. Najpogosteje uporabljamo ta termin kot nasprotje *praktičnega*, tj. teorijo kot duhovno, zamišljeno, postavljamo nasproti izkustvenemu, že izkušnemu, danemu. V znanosti gre za nasprotje med raziskovanjem, katerega cilj so od-

kritje abstraktnih odnosov, in med uporabnostjo, aplikabilnostjo posamičnih konkretnih spoznanj. Drug pomen pojma teorije je teorija kot ezoterično razlaganje. Tu je mišljena teorija kot abstraktni (učeni!) sistem spoznanj, ki nestrokovnjaku, laiku sploh ni dostopen. Sem in tja uporabljamo termin teorija kot nasprotje spoznanj, ki izhajajo iz raziskovanj podrobnosti, posamičnosti kakega znanstvenega sistema. Teorija je v tem pomenu celovita, sintetična razlaga bodisi strukture bodisi razvoja nekega odseka naravne ali družbene stvarnosti.

V pričujočem zapisu bomo uporabljali predvsem zadnji pomen, tj. teorijo kot sintetično razlago strukture in razvoja nekega odseka stvarnosti. Ta pomen teorije je po našem mnenju namreč toliko širok, da še omogoča plodno in ustvarjalno analizo samega pojma, pa tudi bolj pojasnjuje pomen in smisel hipotetičnega elementa znanosti.

Iz pojma teorije v gornjem pomenu bi sicer sledilo, da ima teorija (tako v družboslovju kot v naravoslovju) predvsem *razlagalno*, pojasnjevalno funkcijo, kar pa je po vsej priliki samo ena izmed njenih nalog. Teorija mora delovati namreč tudi kot *sistem pravil za sklepanje*, ki ne omogoča samo razlage, ampak tudi napovedovanje, *prognoziranje pojavov*, ki jih zajema teorija. S tem, da je teorija razlaga in sistem pravil, je tudi *unifikacija, poenotenje* kvalitativno različnih predmetov, ki nam jih posreduje izkustvo. V tem smislu je teorija konceptualna, strukturna in simbolna reprezentacija ne samo empiričnih podatkov ampak določene slike sveta, v kateri je združeno širše pojmovano človeško izkustvo.<sup>1</sup>

Čeprav je pojem teorije v empiričnih (predvsem naravoslovnih) znanostih morda bolj izdelan, pa ima tudi pojem teorije v družboslovnih znanstvenih disciplinah podobne značilnosti — posebno pri tistih vedah, kjer že narava raziskovalnega predmeta omogoča empirične raziskave in tudi empirično verifikacijo. Teorijo bi bilo mogoče s formalno logičnega vidika označiti kot *razred stavkov nekega jezika, ki reproducira značaj in strukturo neke plasti ali odseka stvarnosti*, pri čemer nam pojem stvarnosti pomeni npr. tudi matematične ali čisto logične odnose. Če torej sprejemamo za zdaj pojem teorije predvsem na jezikovnem nivoju, bi lahko še bolj natančno opredelili teorijo (z logično-formalnega vidika) takole:

Če vsi stavki jezika *J* govorijo o dani strukturi *S*, potem je mogoče iz jezika *J* izločiti delni razred *T*, katerega stavki so logično spojeni. V tem primeru govorimo, da je *S* predmet teorije *T*.

V teoriji *T* lahko določimo podrazred *A*, ki tvori skupino aksiomov teorije *T*. Vsi stavki *T*, in samo ti, izhajajo iz podrazreda *A*. Vsak stavek, ki ga izvedemo iz *A*, je teorem teorije *T*. Dokazljivost poljubnega stavka  $t_x$  je v njegovi izpeljivosti iz *A*. Aksiomi in teoremi morajo imeti neko lastnost, ki se prenaša z aksiomov na teoreme in jo lahko interpretiramo kot resničnost. Število stavkov ali teoremov (tj. izpeljivih stavkov) mora biti končno, saj je samo v tem primeru teorija *T* odločljiva. To pa pomeni, da je za vsak stavek teorije *T* v jeziku *J* mogoče uporabiti končno vrsto mehaničnih postopkov, ki dokazujejo njegovo izpeljivost. Teorija *T* mora biti popolna, kar pomeni, da vodi vsaka priključitev stavka, ki ni izpeljiv iz *A*, v protislovje. Mora pa biti seveda tudi neprotislovna: če sta namreč iz *A* izpeljiva stavka  $t_1$  in  $\text{non-}t_1$ , potem je praktično izpeljiv vsak stavek, s čemer ni več nobene spoznavne razlike med resničnostjo in neresničnostjo.

V logičnem jeziku pomeni torej teorija takšen sistem stavkov, iz katerega je mogoče *deduktivno* izpeljati vse možne posledice. Hkrati so in seveda tudi morajo biti dana pravila za izvajanje posledic, pa tudi pogoji formalne veljavnosti same teorije. S tem smo dobili formalno logično strukturo teorije, ki jo je seveda treba šele *interpretirati*, to pomeni, da je treba formalno struk-

turo *izpolniti* s konkretno vsebino. Interpretacija neke takšne *formalizirane* teorije T pomni, da moramo nadomestiti aksiome (ki so zaznamovani kot logično strukturni aksiomi) z resničnimi konkretnimi stavki (npr. s termodinamičnimi zakoni fizike in podobno). Ta substitucija je *model* teorije T. Dana teorija ima lahko seveda več modelov in lahko z isto formalizirano teorijo pojasnimo različne plasti raziskovane stvarnosti. Teorija je kategorična, če so vsi njeni modeli izomorfni (če se torej nanašajo na analogne strukture), ali pa ni kategorična in jo je mogoče uporabiti pri opisu bistveno različnih struktur.<sup>2</sup>

Ob predstavi teorije, kakor je nastala v razvoju metalogike, seveda nastane vprašanje njene uporabljivosti. Vemo, da jo je mogoče zelo uspešno uporabiti v sami formalizirani logiki, v matematiki, v delih fizike in celo biologije (v genetiki), verjetno pa so v družboslovnih znanstvenih disciplinah možne samo delne aplikacije. Logično bistvo tako pojmovane teorije je v vseh primerih enako: teorija mora biti sestavljena iz takšnih splošnih resničnih (na določeni historični etapi razvoja znanosti), ki omogočajo izpeljevanje posebnih stavkov, to pa spet pomeni, da teorija omogoča razlaganje in prognoziranje. »Teorija je mreža, ki jo vržemo, da bi zajeli 'svet', tj., da bi ga racionalizirali, pojasnili in obvladali.«<sup>3</sup> Sele v luči takšne »mreže« dobijo stavki, ki duhovno reproducirajo, t. im. dejstva, svoj pomen, ker jim logična strukturanost v višjo celoto podeljuje posebno relevantnost.

Če torej teorija razlaga nek del stvarnosti, potem tudi velja, da morajo eksistirati tudi teorije, ki na danem področju P pokrivajo delne odseke P in so med seboj konjunktivno povezane. To pa pomeni, da imamo *različne ravni splošnosti teorij*. Ena takšna delna teorija, pri kateri moramo seveda prav tako upoštevati formalna pravila gradnje, tvori strukturno prvino teorije višjega razreda. Med teorijami takšnega tipa (npr. v socioloških raziskavah posebnega tipa, npr. pri mikrosocioloških raziskovanjih) mora vladati posebna struktura, tako da se v vzporedni vezavi vežejo med seboj konjunktivno, v vertikalni povezavi pa implikativno ter tvorijo tako nekakšno piramido. Med vrhom takšne teorije in med delnimi teorijami nižjega reda je sicer dokazljiv logični odnos, vendar pa raven splošnosti običajno onemogoča neposredno dedukcijo v obeh smereh. Od tod tudi trditev mnogih v delne raziskave usmerjenih znanstvenikov, da si s teoretičnimi izhodišči nimajo kaj pomagati.

Med vrhom takšne piramide in njenimi nižjimi, delnimi členi seveda ni mogoče postaviti neposredne zveze. Ker pa predstavlja vrh piramide tudi *teoretični cilj* celotnega raziskovalnega področja, gre v večini primerov za nereflektiranost samih raziskovalcev, ki se teoretičnosti svojega dela ne zavedajo.

### 3.

Če ima teorija razlagalno in prognostično funkcijo, se mora nanašati na stavke, ki so duhovna reprodukcija osnovnih *dejstev* področja, za katerega pač gre. V prejšnjem stavku smo naleteli na nov termin, ki ga je treba pojasniti. Ta termin je »dejstvo«. Če se spustimo (vsaj začasno) z jezikovnega nivoja, se moramo vprašati, kaj pomeni ta termin, ki mu lahko pridenemo še pridevnik »znanstveno«. Na splošno lahko rečemo, da so dejstva bodisi čutno zaznavne danosti ali pa odnosi med njimi. Teh seveda ne moremo neposredno čutno zaznavati, ampak na njihovo eksistenco lahko samo sklepamo (matematično ali logično).

Spoznavnoteoretska analiza čutno-zaznavnega dejstva kaže, da je treba razlikovati med zdravorazumarskim in reflektiranim sprejemanjem dejstva. Če vzamemo neko čutno-zaznavno danost, ki jo izraža npr. stavek »V tej sobi

je miza.«, se bo ta stavek (ali dejstvo) zdel mišljenju zdrave pameti brez dvoma resničen (če okoliščine, ki stavek verificirajo, lahko objektivno eksistirajo). Sobo in mizo je seveda mogoče ugotoviti ob normalnem delovanju čutil in ob normalnem jezikovnem komuniciranju. S spoznavno-teoretskega vidika pa je stvar nekoliko bolj zapletena. »Vse, kar vidiš, so vizualni čutni podatki o barvah, o oblikah in o velikosti, kar dejansko čutiš, pa so taktilni občutki trdote, trdnosti, temperature, oblike in velikosti. Ekisistenca permanente mize je samo tvoj postulat kot hipoteza, ki ti dovoljuje ustrežno napoved, po kateri naj bi se v takšnih in takšnih pogojih zaznavanja pojavili takšni in takšni čutni podatki.«<sup>4</sup>

To, kar se kaže zdravi pameti kot neizpodbitno dejstvo, se izkaže za nekaj hipotetičnega, skratka za nekaj, kar je odvisno od človekovega senzornega aparata. Ob takšnem pojmovanju pa naletimo na še eno težavo. Takšno dejstvo je pravzaprav človekovo izključno individualno *doživetje*, ki kot nekaj notranjega in subjektivnega načelno ne more služiti za temelj znanstvene analize, za prvino znanstvene teorije (razen morda v psihologiji, kolikor se ukvarja z eksistenco notranjih doživetij). Postuliranje adekvatnosti doživetja s tem, kar je doživetje povzročilo, pa vodi neposredno v naivni materializem in v njegovo (v bistvu idealistično) predpostavko: v naivni realizem, po katerem ne eksistira samo to, kar je predmet čutnega zaznavanja, ampak tudi to, kar je predmet duhovnega zamišljanja. Že B. Russell je 1912. l. v svoji popularni knjižici *Problemi filozofije*<sup>5</sup> v svoji analizi dejstva pokazal, da vodi razčlenitev tega, kar je čutno dano, v kompleks občutkov, ki zaradi svoje subjektivnosti (»Nihče ne zaznava iste stvari enako«) ne more služiti za temelj temu, čemur pravimo znanstveno dejstvo. Zato se z vso težo zastavlja vprašanje *objektivnosti* čutno-zaznavnih podatkov, po drugi strani pa tudi problem, ali je mogoče empirične, izkustvene znanosti (ki na zadnji stopnji temelje na funkcioniranju človekovega čutno-zaznavajočega aparata) reducirati na čutno zaznavo, torej na *notranja doživetja*.

Positiven odgovor vodi nedvomno v slepo ulico, v subjektivizem, ki je destrukcija znanosti. Izkustvenih znanosti v nobenem primeru ni mogoče reducirati na čutno zaznavo, ker potem ne bi mogli uporabljati jezika, ki že sam po sebi presega golo čutnost. Vprašanje znanstvenih dejstev bi bilo torej treba zastaviti drugače, in sicer kot vprašanje, ali je mogoče znanstvena dejstva reducirati ali bolje, speljati na vprašanje *stavkov* o dejstvih. Če se postavimo na stališče stavkov o elementarnih dejstvih (na tako imenovane protokolarne ali protokolne stavke), ki jezikovno reproducirajo neko stvarno stanje, smo pred drugim problemom: z logičnega vidika je mogoče stavek dokazati samo z drugim stavkom in tako naprej. Gre za znano logično past, ki ji pravimo regressus ad infinitum. Elementarne stavke pa lahko postavimo aksiomatično ali dogmatično. V tem primeru, ko jih sprejemamo kot nedokazljive, jih v bistvu sprejemamo nekritično. Druga možnost je, da se zatečemo v *psihologizem*, ki tiči v temelju vsakega empiricističnega stališča (in torej posredno tudi v neopozitivistični teoriji protokolnih stavkov). »Čutna zaznava je neposredno spoznanje. Na podlagi tega lahko upravičimo ‚posredno‘ spoznanje, ki se uresničuje v simbolnih jezikovno razvitih znanstvenih stavkih.«<sup>6</sup>

Kot pravilno ugotavlja K. Popper pa je ta psihologistično senzualistična koncepcija nevzdržna, ker na podlagi prepričanj v resničnost notranjih doživetij na temelju čutne zaznave ni mogoče priti do univerzalij, tj. do splošnih imen. »Vsaka razlaga, opisovanje (Darstellung) uporablja splošne znake, univerzalije; vsak stavek ima značaj teorije, hipoteze. *Stavka* ‚Tu stoji kozarec vode‘ ni mogoče verificirati z doživetjem, ker univerzalij, ki jih stavek vsebuje, ni mogoče prirediti (zuordnen) določenim doživljajem.«<sup>7</sup> Tu se izkaže, da je

vloga jezika za samo spoznavno-teoretsko analizo več kot pomembna, da je edina oporna točka, ki nam pomore preko dileme empirizma in psihologizma.

S poimenovanjem stvari dajemo tem stvarim novo kvaliteto — *splošnost*. S konstrukcijo stavkov, ki so kajpada sestavljeni iz imen in njihovih zvez, omogočamo komunikabilnost, tj. vzajemno sporočilnost spoznanj in njihovo logično preverjanje. S tem da damo notranjemu doživetju neke čutno-zaznavne danosti objektivno obliko povednega (to pomeni logičnega) stavka, reduciramo bogastvo, posebnost in subjektivnost same čutne zaznave na takšno raven splošnosti, ki omogoča intersubjektivno komunikabilnost. To, kar imenujemo dejansko stanje ali dejstvo, reduciramo na abstraktne odnose med abstraktnimi entitetami. Ta abstraktni element, ki mu lahko rečemo *hipotetičnost ali teoretskost jezika*, je prisoten v vsakem logičnem stavku in torej tudi v protokolnih stavkih, ki so jezikovna podoba najpreprostejših znanstvenih dejstev. »Objektivnost znanstvenih stavkov je v tem, da so intersubjektivno dokazljivi.«<sup>1</sup> Objektivnost znanstvenega stavka (to je stavka, ki je reprodukcija nekega stanja, znotraj področja neke znanosti ali z drugimi besedami — ki sodi v neko teorijo T in je izpeljiv iz podrazreda A) je v njegovi intersubjektivni komunikabilni pomenski strukturi in preverljivosti.

Znanstveni stavki pa se ne nanašajo zgolj na neposredne čutno-zaznavne danosti, ampak tudi na posredne danosti (ki nam jih posredujejo znanstvene aparature — od termometra do elektronskega mikroskopa) in na odnose med njimi, ki jih lahko izvedemo logično in matematično.

Kar loči navadno dejstvo od znanstvenega, je to, da ima neko dejstvo poseben pomen za razkrivanje tistih odnosov, ki so za raziskovalni predmet bistveni. To pa pomeni, da moramo pri empiričnem raziskovanju, pri iskanju in razkrivanju znanstvenih dejstev že vnaprej razpolagati z neko vrednostno lestvico, ki nam omogoča orientacijo med dejstvi in razlikovanje med pomembnimi in nepomembnimi dejstvi. Takšen kriterij nam daje sam cilj raziskovanja, saj moramo — preden se lotimo raziskovanja — vedeti, kaj raziskujemo in kaj hočemo dognati.

Glede na vse to bi morali ločiti med *teorijo* kot rezultatom raziskovanja nekega odsega stvarnosti (ki je lahko tudi zelo ozek in omejen ter sploh ni nujno, da se nananša na celo področje znanstvene discipline), in *hipotezo*, ki na podlagi že znanega in sorazmerno dognanega izraža znanstvenikovo hopenje, cilj, predvidevanje in zavest o tem, kaj bo dognal. Prav v luči hipoteze (»vnaprejšnje mreže«) dobijo dejstva svoj pomen, ker jih s hipotezo že vnaprej strukturiramo. V tem je tudi relativnostni pomen dejstev, ki sama zase ne govorijo ničesar, ampak spregovorijo šele tedaj, ko jih s hipotezo strukturiramo, in kasneje, ko jih s teorijo vnesemo v naše znanje in s tem dodatno prevrednotimo in prestrukturiramo.

Ker imajo humanistične znanstvene discipline drugačne karakteristike kot naravoslovne, bi bilo treba premisliti tudi o modificirani teoriji teorije v družboslovnih znanstvenih disciplinah. Čeprav ima vsaka znanost kot znanost skupne poteze, pa je predmet ali področje raziskovanja tisto, ki narekuje posebne metode in tudi posebno metodologijo kot teorijo znanstvenega raziskovanja.

Teh nekaj misli naj bi služilo predvsem za razmišljanje o metodologiji znanosti in kot poziv na delo na tem pri nas dokaj zanemarjenem področju.

#### O p o m b e

<sup>1</sup> Prim. Milton K. Munitz: *Space, Time and Creation*, New York, 1957, 1961, str. 42.

<sup>2</sup> Prim. Berka-Mleziva: *Kaj je logika?* (v tisku CZ).

<sup>3</sup> K. Popper: *Logik der Forschung*, 3. razširjena izdaja, 1957, str. 31.

<sup>4</sup> Arthur Pap, *An Introduction to the Philosophy of Science*, New York, 1962, str. 355.

<sup>5</sup> B. Russell, *The Problems of Philosophy*, London, New York, Toronto, 1912 do 1968, str. 1—4.

<sup>6</sup> Prim. J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, 3. izd. 1957, str. 108. O tem govoriyo tudi dela Ph. Franka in O. Hahna.

<sup>7</sup> K. Popper, *Logik der Forschung*, cit. izd. str. 61.

<sup>8</sup> Idem, str. 18.

# Odsevi funkcionalizma v ruralni sociologiji

Dr. Matija Golob

Ruralna sociologija, ki se kaže v novejši dobi kot dokaj atraktivna, vendar ne vedno tudi globlje dognana zvrst sociologije, je vezana na precej kompleksno znanstveno problematiko. V takšni pojavni obliki imponira zlasti ljudem iz kmetijskih ekonomskih strok, neredko pa tudi kmetijskim tehnologom najrazličnejših usmeritev. Eni kot drugi vsak čas radi »pokoketirajo« z njo. Čutijo se kompetentne za razvozlanje vrste vprašanj, ki sicer ne sodijo v njihove ožje stroke. Zaradi vsega tega ni čudno, če je ruralna sociologija še vedno ekstenzivno orientirana disciplina. Ta orientacija širokogrudno tolerira tudi vrsto zelo heterogenih stališč: od že dobrih 100 let starih leplayevskih tradicij do sodobnih demografskih, ekoloških, družbeno ekonomskih, etnoloških, »bazično-razvojnih« in drugih stališč.

Manj vidni, vendar v bistvu skoro usodnega pomena so v ruralni sociologiji odsevi funkcionalizma. Če se je ta pri drugih socioloških zvrsteh že v precejšnji meri preživel, se v ruralni sociologiji, vsaj če sodimo površno, še ni. Zastavljamo si vprašanja: Zakaj se še ni preživel? Kakšne koristi ima sodobna ruralna sociologija sploh še lahko od raznih bolj ali manj funkcionalistično orientiranih teorij, metod ter splošnih raziskovalnih usmeritev?

Čeprav se funkcionalizmu očita statični pristop bolj ali manj upravičeno, da o očitkih konservativizma sploh ne govorimo, je o njem potrebno vedeti vendarle še tudi marsikaj drugega. Funkcionalizem je npr. pozitivistično orientirani deskripciji ter pozitivistično etnološkim sklepanjem na predmet raziskovanja začel že razmeroma zgodaj dodajati še svoje neposrednejše, identifikacijsko vprašanje (kdo ali kaj stoji za pojavom?) ter vprašanje namembnosti (kam je pojav usmerjen? zakaj je tako usmerjen?). Res pa je, da je omenjeno, tu in tam dialektično naravnano vprašanje, funkcionaliste vseeno vedno potiskalo v začarni krog »sistema danih struktur«.

Različni teoretični modeli družbe in njenih sistemov, značilnih za funkcionalistično sociologijo, se še danes, to je že razmeroma precej pozno ruralni sociologiji nekako vsiljujejo. Lokalne skupnosti ruralnih področij npr. še marsikje kažejo videz nekakšnih vase zaprtih, samozadostnih »socialnih sistemov«. Dejansko imajo, kljub velikim tehnološkim spremembam še prenekatero potezo arhaičnosti. Prav posamezne arhaične anomalije so povod za to, da poskušajo podeželju za vsako ceno podtakniti vlogo nekakšne duhovne komponente, ki osmišlja različne provincializme ter jim tu in tam daje celo obče družbeni pomen. Liberalistični in liberalno-anarhično orientirani nasprotniki takšnih tendenc pa ob njih radi bijejo »plat zvona« v behaviorističnem smislu in se spektakularno spuščajo v »boj z mlino na veter«. Pod geslom dokaj trivialno pojmovanega humanizma »dvigajo prah« tudi tam, kjer ga ni.

»Provincialci«, ki se morajo »hočeš nočeš« ukvarjati tudi z vprašanji tako imenovanega razvoja osnove (développement de base), se morajo včasih zateči že zaradi značaja svojega predmeta raziskovanja — to je zaradi podeželskih družbenih okolij, tudi k takšnim modelskim konstrukcijam, ki vsaj v posameznostih nekoliko spominjajo na funkcionalistične modele. »Velikodušni« liberalci jim kot »omejenim behaviorističnim disidentom« to radi dovoljujejo. Zaradi nekakšnega *pragmatizma* priznavajo »metodološko prikladnost sicer statičnih analiz določenih družbenih pojavov in procesov«. Kako si



konkretno zamišljajo zlasti »statično analizo družbenih procesov« — tega ne povedo. Toda čemu naj bi »provincialce« to tudi skrbelo? Naj le lepo opravljajo svoje delo na nižjem nivoju in naj nikar ne razmišljajo o splošno socioloških »tabujih«.

Občutek, da nekoga zavijajo v »funkcionalistični« kožuh tako rekoč v »juliju revolucijskih časov«, ki trajajo z razmeroma kratkimi presledki že kar od konca XVIII. stoletja sem, ni prijeten. Če hočejo nekomu, ki čuti na sebi vso težo dejanske kulturne province, po vsej sili vrniti manjvrednosti kompleks konservativizma samo zato, ker so mu dali delovno torišče na podeželju — tega prav gotovo ne delajo v podporo progresu. Sicer pa imajo takšni, v »behavioristično vato zaviti« zvonci navideznega humanizma sami plehek konservativen glas. Ta se ne more primerjati s pošteno plebejsko zavestjo tistih, ki v tokovih, kakršni se prelivajo, odkrivajo med mestom in deželo vrednote, pomembne tudi za sodobnost.

Vrnimo se k »odsevom funkcionalizma«. Kaj pri teh odsevih velja in kaj ne? Kako naj gledamo nanje tisti, ki delamo pri temeljih, na tleh vsakdanjosti? Kakšna je ob teh odsevih »družbena zavest«, ki je produkt razmer, kakršne so trenutno pri nas?

Na vsa ta vprašanja nikakor ne želimo in tudi ne moremo definitivno odgovoriti. Pomembneje je, da si jih sploh zastavimo ter ob njih apeliramo še na druge, za odgovor bolj relevantne faktorje. Kar se nas samih tiče, si ob teh vprašanjih tudi ne želimo nikakršnih meditacij niti v smislu »kratkoročnih«, še manj pa v smislu »dolgoročnih« posploševanj. Pri srcu pa so nam nekatere informacije o posameznih empirično raziskovalnih stališčih, ki za nas niso samo »pragmatično dopustna«, ampak nujna ter v vsej svoji notranji protislovnosti — resnična.

Najprej pa moramo vedeti: Za nas nikakor ni dokončno veljavna niti ena sama »funkcionalistična ideologija«, ne glede na to ali so njeni »očetje« Bronislav MALINOWSKI, A. R. RADCLIFF — BROWN, PARSONS in MERTON ali pa tudi G. C. HOMANS, KURT LEWIN, RONALD LIPITT in R. K. WHITE. Celovitost našega družbenega sistema ne dopušča, da bi ga dodatno in v funkcionalističnem smislu opremljali še s posebnimi osebnostnimi, kulturnimi in drugimi »sistemi«. Tudi funkcionalistična temeljna ideja »vzdrževanja sistema po dejavnosti« (system mantaining activity) nam je tuja, ker je konservativna. Vendar se nam ob vsem tem zdi po svoje le zanimivo Mertnovo razločevanje med takoimenovanimi »manifestnimi in latentnimi« družbenimi funkcijami. Ob njih Merton vsaj slutí, če že direktno ne spoznava objektivna družbena dogajanja.

G. C. Homans, ki omahuje med makrofunkcionalizmom in mikrofunkcionalizmom, je pri opredeljevanju družbenega sistema zelo natančen in previden. Zahteva, naj se pred vsako sociološko raziskavo natanko definira tisto, kar raziskovalec dejansko razume kot družbeni sistem. Čeprav je takšno metodološko navodilo samo po sebi nekaj dobrega, pa se je ob njem vendarle potrebno opredeliti zoper pluralistično pojmovanje družbe. Homansu veliko pomeni »družbeni sistem« majhne skupine, ki ga rad postavlja za zgled »družbenim sistemom« velikih skupin, sklicujoč se pri tem zlasti na solidarnostne faktorje.

Solidarnostne metafore družbene kohezivnosti, katerih avtorji so bili v raznih variantah že Durkheim, Le Bon, Figgs, Brook, Adams in drugi, so vabljive še danes. Kot take vlečejo v tabor konservativnih funkcionalistov disidente ne samo iz vrst behavioristov, ampak tudi iz drugih socioloških šol. Razumljivo je, da tej vabi solidarnostnih metafor ne kaže nasadati.

Vendar po drugi strani vse to ne pomeni, da je sodobni družbi (tudi socialistični) prepovedano spopadati se s tistim, kar je Durkheim označil kot

»bolezenski znak« ter poimenoval kot »anomijo«. Sodobna družba razvija in bo morala razvijati tudi še v prihodnje obrambo zoper »anomijo«; to pa ne zaradi nekakšne »funkcionalistično-romantične« zagledanosti v solidarnostno kohezivnost primitivnih skupin, ampak čisto preprosto zaradi lastne eksistenčne nujnosti.

Proučevanje »družbenih sistemov« primitivnih skupin, pa tudi drugih majhnih skupin ter primerjanje rezultatov teh prizadevanj z rezultati proučevanj »družbenih sistemov« pri velikih, bodisi parcialnih, pa tudi globalnih skupinah — ni brez pomena za sodobno sociologijo, prek te pa tudi ne za sodobno ruralno sociologijo. Če znamo biti eksaktni in temu ustrezno kritični je pri vsem tem čisto odveč skrb, da bi nas takšna proučevanja že sama po sebi zanesla v »vode funkcionalizma«. Vendar pa si moramo biti na jasnem, da tako rekoč »goloroki«, opremljeni denimo samo s sredstvi dedukcije ali čiste kontenplacije, tukaj ne bomo prišli daleč. Tudi gola kompilacija raznih stališč ter le formalno logična, ali kvečjemu še gramatično — etimološka, estetska in podobna interpretacija tistega, kar je zraslo na »tujem zelniku«, nas ne bo privedla k cilju, pa če smo še tako egocentrični in polni megalomanskih prividov.

Če dandanes želimo na področju ruralne sociologije res nekaj dobro spoznati in potem na podlagi tega vplivati na tiste faktorje, ki bodo spreminjali razmere — potem moramo pri svojem konkretnem raziskovalnem delu upoštevati tudi oz. predvsem induktivno metodo. Če bo naš hipotetski model pred začetkom raziskovanja še tako »funkcionalistično« pomanjkljiv in zgrešen, ga bomo z doslednim induktivnim pristopom lahko brž korigirali. Če bomo med raziskovalnim postopkom znali prisluhniti »govorici dejstev«, bomo vsaj na stopnji parcialne analize vedno lahko zelo blizu resnice, če že ne čisto pri njej. Solidno in trezno povezovanje ugotovljenih »delov resnice«, pa nas tudi v nadaljnjem delu ne bo pustilo na cedilu. Tudi se nam ni potrebno bati, da bi nas pošten induktivni pristop pustil na cedilu po tem, ko smo si že smotrno prizadevali:

- ugotoviti,
- označiti,
- pojasniti,
- opredeliti ter

— med seboj smiselno povezati izkustveno že naprej dobro izbrana dejstva. Ne smemo se bati, da bi nas ta »empirizem« onemogočil. Izkustveni začetni izbor dejstev, ki se opira na res aktualno problematiko (to je lahko »širša« ali pa tudi »ožja« problematika, odvisna pač od tega, za kakšno raziskavo gre v določenem primeru), nam bo pomenil ogrodje za hipotetski model.

Tak model sistematično razvrščenih in med seboj povezanih »problemskih dejstev« ni nikakršen funkcionalistični »bav — bav«. Tudi ni nikjer zapisano, da bi moral biti hipotetski model ruralno sociološke raziskave, ki je časovno in prostorsko res nujno omejen — zato že apriori statičen. En časovni presek ali tudi več časovnih presekov je za sleherno sociološko raziskavo prav gotovo nekakšna kompleksna bariera, ki se ji ne da izogniti niti z longitudinalnim pristopom. Vendar, če nas ni strah gledati oz. videti tudi v »najsodobnejšem fenomenu« (recimo neke genialne in vsestransko izvirne iznajdbe) rezultat preteklosti in ne samo sedanosti ter če ga znamo kot takšnega tudi sistematično uvrstiti v verigo drugih podobnih, če že ne enakih pojavov in ga potem še interpretirati ... zakaj bi se konec koncev bali očitkov na račun statičnosti.

Sevé pa nam je na razpolago še zgodovinska metoda, ki jo tudi na področju ruralne sociologije lahko upravičeno uporablja še tak »empirik«. Zavedati se mora, da »deduktivci« in »abstraktni sintetiki« nimajo nič večjih

»pravic« do zgodovinske metode, kot jih imajo »empiriki«, ki se ukvarjajo z družbenimi pojavi.

In če nas aktualna problematika v določenem primeru že pripelje celo do takšnega hipotetskega modela, ki je »zelo podoben funkcionalističnim sistemskim konstrukcijam«, si tega niti najmanj ne jemljimo k srcu. Fenomen »naključnih podobnosti« je tako vsesplošno pričujoč zlasti na področju ruralne sociologije (znanja, ki so se tukaj »nakopičila« so sicer mnogovrstna, toda zato nič manj konfuzna in omejena še na ožja področja), da vsaj v dani situaciji povezuje v naravnost paradoksalne celote tudi najbolj nasprotujoče si reči. Zato se moramo zavedati, da je sleherni pravi hipotetski model na področju ruralne sociologije predvsem in v bistvu — problemski model. Kot tak ne sme biti niti pragmatičen, še manj pa seveda funkcionalistično samozadosten oz. usmerjen k »vzdrževanju sistema«. Kljub temu, da ga zahteva problemska nujnost, pa mora biti hipotetski model ruralno sociološke raziskave produkt svobodne ustvarjalnosti raziskovalca. V tem pa je tudi največje jamstvo za njegovo dialektično vrednost ali točneje — za njegovo antidogmatično naravnost.

### Literatura

- Marx, XVIII brumaire.  
Fiamengo Ante, Osnovi opće sociologije, Zagreb 1967.  
Malinowski Bronislaw, Die Dynamik des Kulturwandels, Wien 1951.  
Fichter Joseph H., La sociologie (Notions de base), Paris 1963.  
Birou Alain, Vocabulaire pratique de sciences sociales, Paris 1966.  
Durkheim Emile, Pravila sociološke metode, Beograd 1963.  
Goričar dr. Jože, Oris razvoja socioloških teorij, Maribor 1969.  
Bach dr. Hans, Die soziologische Seite der Agrarpolitik, Die Bodenkultur, Wien VII/1963.  
Kostić dr. Cvetko, Sociologija sela, Beograd 1969.  
Mitchell Duncan G., A Dictionary of Sociology, London 1968.  
Mendras Henri, Les sociétés rurales françaises, Paris 1962.  
Glušević Manojlo, Etnografija, etnologija i antropologija, Sociologija 3—4/1963, Beograd.

# Inkvizicija družboslovja

(Esejski torzo)

Dr. Franc Pediček

Čas je prostor razvoja

## 1. Za sporazum nespোরazuma

Ze samo dejstvo, da čuti danes pri nas skoraj vsak družboslovno misleč pisec notranjo potrebo in zunanjo dolžnost, da prosi bralce posredno ali neposredno, uvodoma ali na kraju svojih zapisov, naj ga vendarle nimajo za nasprotnika socialistične družbe in njene ideologije, če si drzne o kakšnih stvareh razmišljati izven dovoljenih miselnih obrazcev, dovolj zgovorno izpričuje in zadostno argumentira nekatere teze, ki bi jih rad tu zapisal.

Seveda — tudi sam — le v varni senci navedene že družboslovno-ritualne prošnje, da ne želim s tem rušiti družbotvornega duha in ne vodeniti idejne soli naše bivanjske skupnosti, temveč da le želim tej naši skupnosti odstirati zrcalo, da bi se pogledala v njem brez tenčičnih navlek, ki jih ji kar naprej mečejo preko glave kot večni nevesti danes že našega možatega socializma njeni večno zaskrbljeni in »vzgojno zamujajoči« starši.

Rad bi namreč o nekaterih rečeh našega družboslovja glasno in sproščeno razmislil. Toda na ideološko »nereligiozen« način. To pomeni med drugim, da bi se ne želel ob vsaki zapisani lastni misli sklicevati na različna razodeta tuja besedila, temveč bi rad o teh rečeh razmišljal le s svojo svobodno glavo. Seveda, če je to v našem »planetarnem veku«, ki nam še posebno razkriva vso razčasnost in poniglavost osebnega ali družbenega lastništva nad resnico, dovoljeno.

Ce za kakšno tu zapisano mediativno misel ta prošnja le ne bi mogla biti dovolj »likvidna«, pač sprejemam vso odgovornost za neželene »nesporazum sporazuma« pri takšnem idejno in družbeno zares pohvaljivo čuječem občanu.

## 2. Pobudnost pedagogike

Naj povem, da me je do večine teh misli o našem družboslovju pripeljala pedagogika, ki sem jo vedno slišal — in bral — opredeljevati *zgolj kot značilno družbeno znanost*. Ta njena izključujoča, vedno in povsod poudarjana »signifikantnost« pa lahko nemara dokaj ublaži ugovor »pars pro toto«, ki ga je formalno mogoče uporabiti v tem primeru. Manj pa seveda vsebinsko, kdor stvari nekoliko bolje pozna v našem širšem družboslovnem prostoru.

V trditvi, da je pedagogika *zgolj* družbena in s tem tudi zgodovinska znanost, sem vselej videl kos nesreče za znanstveni predmet pedagoške vede in s tem tudi kos nesreče za njeno samostojno oziroma samobitno znanstvenost, ki ji ga mnoge današnje tako »imenitne« družboslovne sosedje prav rade oporekajo.

V tem ozkem družboslovno-zgodovinskem opredeljevanju vzgojeslovja sem vselej razkrival tudi večjo ali manjšo upravičenost za trditve in težnje, da je njegova narava *zgolj* v servisni aplikaciji spoznanj nekaterih »modernih« znanosti o človekovem vedenju oziroma da je narava vzgojeslovja v »ancilstvu« zgodovinsko določenim družbenim ideologijam in njihovi operativi — politiki.

In kar je bilo za zavest najtežje, je bilo spoznanje, da trditev o »ancilstvu« pedagoške znanosti določeni družbeni ideologiji in njeni politiki

nazorno potrjuje razvoj vzgojeslovja povsod tam, kjer le-to ni sprejelo vloge zgolj aplikativne vede nekaterih svojih soznanosti in svojih metodoloških vodnic (psihologija, sociologija).

Korenino vse te nesreče mi je misel razkrila v zmoti, da je vzgoja kot znanstveno-raziskovalni predmet pedagogike *le* družben oziroma družbosloven pojav. To pa je vsekakor polovična in površinska oziroma drugotna — pa tudi določena pragmatična — resničnost ter resnica.

Vzgoja ali paideia vendarle ni neposredno oblikovanje, učenje, izobraževanje, socializiranje družbe, temveč *človeka*. Torej je vzgoja *bitnostno in prvinsko človeški in zategadelj človekoslovni pojav*, saj gre pri vzgoji vsakega zgodovinskega razmika vendar v prvinski relaciji za oblikovanje *človeka za družbo*, in šele v drugotni, posredni ali vzratni relaciji za oblikovanje *družbe za človeka*.

Tudi dejstvo, da se pojavlja bit vzgoje le na relaciji človek — človek in da je izvorno gledano vzgoja funkcija razvojno-bivajočnosti interakcije človeka s človekom ne spremeni njene razkrite prvinsko človeške in s tem človekoslovne narave, temveč jo šele potrjuje.

To pa pomeni, da je *vzgojeslovje ali pedagogika tudi in hkrati — ter najprej — človekoslovna ali antropološka veda in zatem šele družboslovna oziroma zgodovinoslovna znanost*. Da pa je družboslovna in zgodovinoslovna bit tako močno prerasla njeno antropološko naravo prav gotovo ni slučajno, temveč pogojeno iz današnje splošne »inkvizicije« *družboslovja nad znanostmi o prirodi in nad znanostmi o človeku*.

Nemara je ta »inkvizicija« *družboslovja v pedagogiki še bolj trda in uspešna*. Vsaj podoba je takšna. To pa vsekakor ni pohvalno in pobudno za pedagogiko. Prej usodno za njeno znanstveno-predmetno in znanstveno-metodološko samobitnost. Je pa to lahko tudi sreča v nesreči. Prav usoda pedagogike v tej družboslovni inkviziciji nas namreč osvešča, kako lahko postajajo tudi najbolj »napredni« *miselni modeli velika nesreča za današnjo sleherno znanost*. Nemara je primer pedagogike dovolj osveščujoč za obrambo pred to veliko nesrečo v vsej sodobni človekovi znanstveni vednosti.

Usoda usodne pedagogike v zajemu današnjega znanega, edino »progressivnega« *družboslovljenja človekoslovnih ved nas tudi opozarja, kako lahko postane zlo za kakšno znanost, če se sama zapira — ali jo zamenjujejo drugi — le v okviru določenega družbeno-zgodovinskega oziroma družbeno-zdanjega prostora, vendar pa pušča zgodovinski in zdanji čas kot gibalo ali osnovno vrednostno sodilo vseh svojih spoznanj in vsega svojega resničnega razvoja*.

In nemara je prav v tem zanemarjanju razsežnosti časa temeljna vzmet za takšen razvoj današnje pedagoške misli, kakršnemu smo priče. Ta razvoj je danes povsod ves vtisnjen v meje določenega družbenega prostora. Tudi mi vsajamo le vanj in v njegovo omejenost že dvajset in več let skoraj vso našo pedagoško vednost. Ta naš izključni »tu-prostor« *pa pedagoški vedi krni razsežnosti, ki so ji bolj bitnostne kakor so ji bitnostne konkretne družbeno-prostorske*. Le-te so namreč zanjo vedno nekaj uklenjenega, prilagojujočega, zaokvirjenega in zamejenega ter dokaj nesvobodnega.

Vzgoja torej ni in ne more biti le hči nekega zamejenega bivanjskega prostora, ker jo vsak prostor duši in votli. Vzgoja je tudi in predvsem hči časa, hči njegove svobodnosti, odprtosti, izvornosti, ustvarjalnosti, enkratnosti, hči njegovega večnega odmiranja starega in rojevanja novega. *Vzgoja kot hči časa pa je tudi hči človeka, saj časa ni brez človeka, kakor ni družbe brez prostora*, to je brez določenega ideološkega oziroma zgodovinskega prostora.

Kadar torej vzgojo pojmuje kot hči časa in s tem kot hči človeka, ji nujno pripadajo vse iste apozicije kakor času in človeku: svobodnost,

odprtost, enkratnost, izvornost, ustvarjalnost. Kadar pa jo pojmuje kot hči prostora, to je kot hči določenega družbeno-političnega prostora, ji pripadajo isti pristavki kakor prostoru in družbi: zamejenost, zaokvirjenost, uklenjenost in prilagojenost.

In vse to velja za vzgojeslovje, ki se samo zapisuje — ali ga drugi zapisujejo — času ali prostoru. Zapis času namreč pomeni za vsako znanost — tako tudi za vzgojeslovje — zapis svobodnosti, zapis progresu, zapis pokončnosti in kreativnosti. Zapis prostoru pa pomeni zapis takšni ali drugačni nesvobodnosti, lomljivosti, uklenjenosti in neustvarjalnosti.

Gotovo je ena izmed »olajševalnih okoliščin«, ki jih je imelo — in jih še ima — naše družboslovje pri »inkviziciranju« domačega vzgojeslovja ravno v tem, da smo vsa ta leta vzgojo, vzgojeslovno misel in vzgojno delo tako zelo namerno in dobronamerno vsajali le v domačijsko določenost našega družbenega prostora, tako malo pa hkrati in tudi v strugo časa, v njegovo svobodnost in ustvarjalnost. Posledice so tu. Imamo neoporečno podružboslovljeno vzgojeslovje, ki pa — žal — nima kakšne večje oblikovalne moči nad mladino, saj se le-ta vsa lika le ob impulzih sodobnega človekovega bivanjskega časa, ne pa kaj preveč ob pobudilih domačega družbenega prostora.

In zakaj vse to? Med drugim tudi zaradi tega, ker sta bili doslej naša pedagoška misel in pedagoška praksa tako malo ali nič počlovekoslovljeni. Zato ni čudno, če na eni strani izgubljam tako velik del mladega rodu, medtem ko si na drugi strani vsi teoretični in praktični vzgojeslovci tako zavestno želimo ustreči željam družbe, resnično premalo pa izvornim željam (to je bivanjskim potrebam) razvijajočega se človeka.

### 3. Oblastništvo družboslovja

Vselej se mi je upiralo, kadar sem slišal ali sam naprej podukovalno posređoval, zvest učbeniški modrosti,<sup>1</sup> poenostavljeno trditev, da razlikujemo v osnovnem dva temeljna tabora znanosti: naravoslovnega in družboslovnega.<sup>2</sup>

Ta klasifikacijska dihotomija mi je bila vselej sumljiva, ker se mi je kazala izumljena, saj mi je pri tem vedno manjkala postavka — »človek«. Nikoli se nisem mogel pomiriti ob pojasnilih, da je postavka »človek« vendar organsko vključena v kategoriji »družba«.

Dno je izbilo tej moji znanstveno-klasifikacijski stiski ukorilo, ki mi ga je nedavnon tega nekdo zabrusil v obraz, da naj vendar neham pisati o vzgoji in družbi, o šoli in družbi, če ne vem, da je družba le skupina ljudi, ki o tem odnosu odločajo.

To mi je odprlo stare miselne zadrege. Saj res, če so družba navsezadnje le posamezni, v določeni skupinski strukturi delujoči in odločujoči ljudje, potem je kategorija »družba« resnično nekaj izvedenega, izumljenega, artefaktnega v odnosu do kategorije »človek«, ki je zategadelj vsekakor izvirnejša in fundamentalnejša, kakor kategorija »družba«. Toda od kod potem pojav, da je vso znanstveno torišče »onkraj« naravoslovja izključno fevdna posest današnjega družboslovja in da je o človekoslovju tostran družboslovne »železne zavese« komaj kaj čuti.

In še: če velja gornja ugotovitev — da leži kategorija »človek« na izvirnejši in fundamentalnejši kategorialni ravnini, od kod potem dogmatični model v klasifikaciji današnje znanosti — znanosti o naravi in znanosti o družbi. Povsem razvidno namreč je, da bi se ta porazvrstitev morala glasiti: znanosti o naravi in znanosti o človeku. To je: naravoslovne ali naturološke in človekoslovne ali antropološke znanosti.<sup>3</sup>

Če je pa to res, potem ta preprosta ugotovitev povsem razbija celoten naš dosedanji znanstveno-klasifikacijski vzorec, ki je sicer zelo udoben in ideološko priročen, hkrati pa tudi »osebno« in »družbeno« donosen, kakor nam razkriva življenjska in miselna praksa mnogih njegovih uporabnikov in »vernikov«.

Značilno namreč je, kako smo se navadili miselno — pa tudi praktično, dejavno — živeti od predpostavke, da sta narava in družba dva znanstvena »arhéa«, to je dva praproblema znanosti. V udobnosti tega miselnega in »praksističnega« modela smo celo povsem pozabili nase kot človeka. Zadovoljili smo se z neovržno »progresivnim« znanstvenim spoznanjem, da smo, kar smo, predvsem po družbi, to je po svoji konkretni zgodovinski družbi in njeni zavesti alias ideologiji, *ne pa po sebi in iz sebe, oziroma po svoji osebni bivanjski zavesti*.

Sebi kot človeku smo črtali samobivanjsko individualno in generično bit in se postavili v položaj pridevka ali akcidence prirodi in družbi. Začeli smo se leniti v prijetni misli, da smo tako zgolj družbena bitja, da niti pomislili več nismo, da smo pa kot zrele in razvite osebnosti najprej in prvinsko človeška, to je svobodna, racionalna in ustvarjalna bitja »sui generis«.

To miselno lagodnost nam naš umišljeni demiurg, to je družba določnega političnega in ideološkega prostora bogato nagrajuje že v vsej polovici zadnjega veka. Družba kot novi »NUS« vsega bivanja in mišljenja človeka je v tej polovici stoletja namreč zamenjala umirajočo državo. Le-ta pa je že prej zamenjala na demiurškem prestolu eno ali drugo religijo.

Dinastična bit pa je trdoživa in nihče tako ne nagrajuje svojih podanikov kakor na novo tronizirani dinast. In družba kot novi dinast je začela deliti v tem zahajajočem veku tako donosno rento »določeno« mislečim in »določeno« znanstveno-raziskujočim ljudem, kakršne še ni prejemal človek nikoli za svoje umsko delo.

Toda so znamenja, ki kažejo, da je potrebno revidirati vso to »znanstveno socialo«, ker je globinsko protislovna pravemu »znanstvenju« današnjega družboslovja, saj temelji na zmotni podmeni oziroma ker je podkupna nagrada za znanstveno sporno »resnico«.

Prvi vir te sporne resnice bo potrebno vsekakor iskati v znani Aristotelovni opredelitvi človeka kot — »zōon politikón«, kar nekateri latinijo kot »animal« ali celo kot »ens sociale«.<sup>4</sup>

Socialiteta, življenje v družbi, družbenost je torej za omenjenega misleca tako bitnostna določljivka človeka, da pozna izven tega bivanjskega volumna še samo zver ali boga. Človek je torej človek le po državljskem »zoonstvu« oziroma po »zoonskem« državljanstvu.<sup>5</sup> Temeljna bivanjskost človeka je potemtakem le v njegovi družbenosti.

Nemara bi veliki filozof tega danes ne trdil več, če bi se kot novodobni Candid sprehodil nekoliko skozi čas zdanjosti in uvidel, do kakšnih, tudi poaštno alienativnih sadov je pripeljala človeka njegova zgolj družbenostna bit oziroma določena njegova »ideološka socialiteta«. Spoznal bi tudi, kako lahko človek izgubi svojo bistvujočo »politikonstvo«, se celo obrne proti njemu, ne da bi mu bilo pri tem potrebno tvegati, da izgubi sebe, svojo bit, svojo esenco in eksistenco. Še več, spoznal bi celo, da je danes človek tembolj resnični in uresničeni človek v izkoriščevalsko organiziranih in ideološko hermetičnih družbah, čim bolj se spopada s tem »politikonstvom« v sebi in okrog sebe.

Če je pa temu tako, potem nemara njegova družbenost le ni »res sui generis« v strukturi njegove bivanjske biti, temveč je njegova človeškost ali ljudskost v nečem drugim in izvirnejšem, v nečem takšnem torej, kar izniči

človeka kot »ens humanum«, če tisto zavrže, izgubi, pohabi ali potepta v sebi, se tistemu odtuji.

Na to spoznanje oziroma vprašanje osredeni razmislek nam razkriva, da so takšne bitnostne vitre človeškosti vsekakor: svobodnost, racionalnost in ustvarjalnost. Zakaj? Zato, ker kakor hitro se človek sam — ali ga kdo drugi s silo — odtuji od teh njegovih entitetnih prvin, izgubi svojo človeškost. Ne izgubi pa je, če se odtuji eni ali drugi svoji »določeni« sožitvenostni naravi.

Drugi vir navedene zmote pa moramo vsekakor iskati v sporni, čeprav v ideološko nadvse uspešni in progresivni preinterpretaciji človeka kot temeljne proizvajalne sile. Bitje, ki proizvaja sredstva za zadovoljevanje življenjskih potreb, je resnično lahko in je samo človek. Toda ta funkcija človeka je že vzrok in učinek njegove družbenosti in zgodovinskosti, je že vzrok in učinek relacijskih funkcij med človekom in naravo, ni pa najbrž tako prvinska »biti biti« njegove človeškosti, njegove bivanjske fundamentalnosti,<sup>6</sup> kakor nekateri zgolj naučeno razglašajo.

Človekova življenjsko sredstvena proizvajalnost je namreč funkcija le določene človekove *inter-relacije*, ne pa tudi določene *intro-relacije*, kar bi pomenilo da praxis, delo ni funkcija njegove prvinske, temveč le njegove sekundarne bitnosti, to pomeni, ni funkcija njegove »gole« človeškostne, temveč le temeljna funkcija njegove družbenostne, zgodovinske bivanjskosti. (Seveda velja vse to le, če opazujemo človeka v njegovem današnjem evolucijskem akmeju!)

To sta torej dve stvari, čeprav neločljivo povezani, medsebojno imanentni v stvarnosti, vendar nujno ločljivi, kadar iz njiju izvajamo nekatere zaključke za moduse človekove družbenega bivanja, delovanja itd. pa tudi zaključke za klasifikacijo znanosti.<sup>7</sup>

Obe omenjeni misli ali opredelitvi človeka torej temeljita na neki sekundarni, izvedeni »differentii specifiici«, ne pa na primarni. In ta ena ali druga izvedena vrstna razlika sama — ki je po svoji naravi funkcija odnosa med človekom in naravo — je tu preveličana, absolutizirana. Prav gotovo vsekakor ne »kar tako«, temveč zaradi določenih ideološko in zgodovinsko praktičnih koristi, ki jih takšno določevanje človeka prinaša družbi, katera takšno objasnjevanje njegove biti sprejema in si ga vgrajuje v svojo doktrino odnosov do ljudi. Zgodovina kaže, da so se pragmatičnosti te doktrine dobro zavedali vsi demiurgi, ki so se doslej pojavljali v podobi in oblasti metafizičnih gospodarjev nad človekom kot zgolj družbenostnim bitjem od nekdanjih in zdanjih religij do sodobnih edino »naprednih« ali edino »demokratičnih« ideologij. Zakaj tako, pač ne bo težko razumeti...

Če človek obstaja, biva le v toliko, v kolikor je družbeno bitje, potem pač naj bo srečen, če njegova družba zanj misli in ravna v okviru svojih samoreproducirajočih se struktur in funkcij. Njegov »ens humanum« mu je pri tem samo navlaka. Zato naj čim preje pozabi nanj in se objektivira in veliča le s svojim »ens sociale«, saj bo tem bolj človek, čim bolj bo nad vsem njegovim žitjem in bitjem vladalo »zoonsko politikonstvo« ali »socialna animaliteta« oziroma proizvajalnost življenjskih sredstev in njihova izmenjava oziroma konsumacija.

To pa je vsekakor artefaktno določevanje srčike človeške biti oziroma človekove bivanjske opravičenosti, zmaličeno s svojo potencialno pragmatičnostjo in žrtvujoče človeka družbi ter njenemu leviatanskemu mesianizmu.

Odsev vsega tega je mogoče najti tudi v znanosti. Ta »filozofija« je namreč postala rastišče miselnega vzorca, ki ni zavladal samo nad celotnim človekovim praktičnim življenjem, temveč tudi skoraj nad celotnim človekovim znanstvenim mišljenjem. To — med drugim — lepo potrjuje, da ima



znanost zares svojo partijnost. Seveda kadar je pod takšno kruto oblastjo, kakršno je v vseh časih predstavljalo eno ali drugo (religiozno, državno in današnje različno ideološko-politično ali »družbeno«) družboslovje.

Krutost vsake oblasti — tudi oblasti na znanstvenem torišču — pa implicitno izkazuje, da je takšna oblast umetno ustvarjena, nepravilno osvojena, negotova svoje opravičbe, da je artefaktna.

In takšen artefakt znanosti na prvinsko-problemski ravni je prav gotovo družboslovje, ki je zgodovinsko najprej v podobi različnega religioznega dogmatizma, danes pa v podobi različnega politično-ideološkega »odrešeništva« tako zagospodovalo nad obema osnovnima, izvornima in temeljnima znanstvenima problemoma, to je nad problemom narave in problemom človeka, da je celo sodobno zmagujoče naravoslovje padlo v takšno globoko »ancilstvo« različnim »višjim« državnim interesom, ideologijam in družbenim oblastem, kakor še nikoli v zgodovini ene ali druge »inkvizicije«. Prav tako je bil iz istih vzrokov problem človeka prav do zadnjih let skoraj povsem utišán in črtán iz seznama znanstvenih vprašanj ter je bil ves izročén na milost in nemilost »zdravim silam« današnjega določenega, vselej vnaprejšnje progresivnega družboslovja.<sup>8</sup> Znanstveno-sistemska sekundarnost in »artefaktna prvinskost« problema družbe se kaže še iz tega, — če ponovimo temeljne misli — da je družbenost vselej nekaj proizvedenega iz relacije med človekom in naravo, da torej nima biti sama v sebi, temveč v »sintezi vsega človeškega«, v zlitju vsega, kar se pojavlja v odnosih med naravo in človekom ter prvinskimi vitrami njegove biti. Družbena stvarnost, njena objektiviteta in totaliteta torej ni »per se«, temveč je nekaj, kar je od človeka spodbudenega, spočetega, ustvarjenega, živečega, delujočega in obnavljajočega se prek njegovega dela, prek človeka kot proizvajalne sile kateksohen. Prav delo, »praxis«, proizvajalnost človeka pa je entitetni in evolucijski ali zgodovinski bitek družbe.

Toda kakor se je dogajalo še z vsem, kar se je porodilo iz človekovega odnosa z naravo, da ga je namreč začelo preraščati, obvladovati in se od njega odtujevati, kako se je že v davni zgodilo z enim najstarejšim »otrokom« iz tega odnosa, to je z družbo. Prerasla je človeka in ga še prerašča ter se »samoustvarja« nemalokrat v povsem odtujeno silo nad njim. Hkrati ga pa prijetno lení in mu z vso lokavo prepričevalnostjo dopoveduje, da je on njen otrok, čeprav je v resnici družba otrok človeka in njegovega proizvajalnega praxisa.

In ta nova »blagovest« človeka danes tako pesti, da skoraj več ne ve, kako je njegova edina in pristna bivajočnost le v svobodnosti, v racionalnosti in v ustvarjalnosti, ne pa v »črednem zoonstvu« oziroma v eni ali drugi »ideološko-religiozni« pripadnosti, kakor mu družba kot njegov lastni prerasli otrok kar naprej zlepa ali zgrda vtepa v glavo in v roke.

Vse to seveda odseva tudi v znanosti. Družboslovje izkorišča svoje strukturne in samoreproducirajoče se zavetnice, katere so država, oblast in ideologija. S temi tremi biči biča nemalokrat po naravoslovju in človekoslovju, če mislita mimo njega, brez njega ali proti njemu.

To pa ni samo kontraindicirano za polni in ustvarjalni razvoj znanosti o naravi in znanosti o človeku, temveč je evolucijsko protislovno tudi za sam razvoj družboslovja. Ideologizacija in politizacija ter največkrat z njima najtesneje povezana različna dogmatizacija namreč najbolj in najprej najedajo votek znanstvene samostojnosti in samobitnosti družboslovja samega; prek znane večje ali manjše, občasne ali vselejšnje inkvizicije družboslovja nad naravoslovjem in človekoslovjem pa tudi votek in razvoj celotne človeške znanosti, duhovnosti, kulturnosti. (Po nazorne oslikovitve te trditve nam prav gotovo ni potrebno hoditi daleč nazaj v zgodovino!)

Temeljni eksistenčni in evlucijski problem današnje znanosti o družbi torej je, da se ovede avtentične »kategorialne ravnine« svojega znanstvenega predmeta in se s tem skladno »razdržavi«, »razoblasti«, »razideologizira«, »razpolitizira« in ustrezno prerazvrsti v sistemu znanosti,<sup>9</sup> ker se bo le tako lahko vrnila sama k sebi in k svoji pravi naravi ter poziciji v družini znanosti. Ta narava in pozicija pa je v tem, da družboslovje v resnično napredni sožitvenosti danes nikakor ne more več biti »ideološki nadzornik« v znanosti, pa tudi ne »znanost nad znanostmi«, temveč le visoko ustvarjalna sintetična veda, vznikajoča na novi ravnini med naravoslovjem in človekoslovjem. (Najmanj pa more biti nujna generična znanost!). Za razvoj današnega družboslovja je torej poslednji čas, da začne črpati svoja spoznanja iz odnosov in funkcij med človekom in naravo, ne pa iz obetov svojih popreje omejenih družbeno-strukturnih »patron«.

V tej odločitvi je bit in nebit današnje družboslovne znanosti. Le v takšni globinski samoraztutitvi bo sodobno družboslovje lahko postalo koristen sodelavec današnjih naravoslovnih in človekoslovnih znanosti, ne pa njihov novodobni inkvizitor. To vse se bo pa zgodilo le, če bo tudi družboslovje začelo svoje raziskovalno delo bolj vsajati v čas kakor pa le v določen miselno, ideološko in družbeno-oblastno zamejen prostor. Dokler bo namreč današnje — in tudi naše — družboslovje servilno usmerjeno le v vsakokratni družbeno-idejni prostor in bo zaradi tega obremenjeno z vnaprejšnjo in vselejšnjo »demokracičnostjo« oziroma »naprednostjo«, bo kljub vključujoči današnji kibernetiki metodologiji drselo v odtujevanje lastni znanstveni biti. Gre pa za to, da s pomočjo vseh navedenih procesov dosežemo pravo in koristno ponaravoslovljenje in počlovekoslovljenje sodobnega in našega družboslovja.

Ce bomo v tem uspeli, bo to priustvarilo družboslovju dve nujni kakovosti: resnično znanstvenost in resnično (ne reklamno!) humanost, saj bo tako zasnovano družboslovje proučevalo družbo takšno, kakršna v dejanskosti je, ne pa kakšna bi morala biti po velevnosti ideologije in njenih oblikovalcev ter nosilcev. Edino v določenem prostoru in času objektivirajoča se družbena stvarnost in njena konkretna človeško strukturna in zgodovinska bitnost pa je lahko predmet znanosti o družbi.

#### Opombe

<sup>1</sup> B. Šešić — A. Stojković, *Dijalektični materijalizam*, Beograd 1962, str. 1—17.

<sup>2</sup> Naravoslovne znanosti mi pomenijo matematične, mehanske, kemijske in biološke vede. Družboslovne pa vse tiste, ki imajo značilno družbeno-znanstvene predmete, ki npr. so: pravo, politika, država, ekonomska baza, zgodovinski razvoj, družbeni odnosi, družbene funkcije in strukture.

<sup>3</sup> Pojem »naturološke vede« uporabljam kot semantični »nasprotak« antropološki vedam. Izraba latinske besede »natura« je namreč tu ustrenejša kakor grška »fizis«, čeprav bi bila le-ta bolj ugodna, ker ima bogatejši pomenski obseg, a bi ustvarjala prej zmedo kakor pojmovni red.

Naj na tem mestu samo še opozorim na tako povsod pričujočo »semantično nemarnost«, da je navadno niti več ne opazimo. Gre namreč za pleonastično rabo pojmov antropološke znanosti, sociološke znanosti, naravoslovne znanosti itd. Iz grščine prevzet sufiks »loški« (od logos) ali slovenski »sloven« že tako in tako sam zase označuje »znanstven«. Vendar nemara brez te pojmovne ohlapnosti več ne gre vselej in povsod. Kaže pa se tega pleonazma izogibati čim bolj in torej ali govoriti samo o naravoslovju, družboslovju ali pa o znanosti o naravi, znanosti o družbi ipd.

<sup>4</sup> To pa je gotovo zmotno. Grški »zōon« ni enakovreden latinskemu »ens«, saj je samostojni substantiv, a drugi part. praes. od »esse« (biti). Razen tega je še mogoče grški »zōon« objasnjevati iz »zoē«, kar pomeni življenje, in »ōn, ōntis«, kar je part. praes. od »einai« (biti), torej — »življenje bivajoč«. Latinski „ens“ pa pomeni torej samo—bivajoč.

<sup>5</sup> Tudi tu je nemara vmes etimološki nesporazum. Grški »politikós«, pomeni namreč v izvornem pomenu državljanski, meščanski, ker pomeni »pólis« mesto, trg, domovino oziroma državo, ne pa družbe — »societas«. Vse kaže, da družbe v našem pomenu vsaj ob tej opredelitvi človeka Aristotel ne pozna, saj če bi hoteli točno polatiniti grški »zōon politikón« in ga še zraven malo posodobniti, bi morali reči nemara — »animal urbanum«. — Vse to nam pa kaže, kako tej Aristotelovi opredelitvi človeka pripisujemo danes najbrž nekaj, česar v njej sploh ni bilo oziroma ni.

<sup>6</sup> Primerjaj prispevek V. Gligorova, Socialna struktura i revolucija, Ideje, 1970, 1.

<sup>7</sup> Prav gotovo ni slučajno, da je celotno družboslovje etatistično in birokratsko zasnovanih družb črtalo iz nauka, ki je prvi razkril v človekovi proizvajalnosti in izmenjavi življenjskih sredstev vzvod za razumevanje zgodovine, prav vse humano — antropološke postavke, ki so pa bile od vsega začetka globoko vsajene v ta nauk. Iz iste družbeno-politične pragmatičnosti je bil absolutum in fatum proizvajalnih sil postavljen nad človeka kot odtujena sila. Protislovnost takšne pozicije se najlepše prikazuje pri nas med zgolj družbeno-političnim in antropološkim pojmovanjem samoupravljanja. — Praksa namreč kaže, da človek v samoupravljaljskih okoliščinah vselej posredno ali neposredno, opazno ali neopazno, notranje ali vnanje ravna kot človeško, to je sebi neodtujeno bitje in šele potem kot družbeno oziroma politično bitje. Ne računati z izvornostjo in naravnostjo te človekove odzivnosti bi pomenilo samoupravljanje naivno idealizirati in ga devaluirati v družbeno-politični nalepek določene ideologije in njenih funkcijskih struktur, ne ga pa prerajati v temeljni sožitveni inštrument človekovega samoraztujenja in osvobajanja.

<sup>8</sup> Glej A. Schaff, Filozofija človeka, Ljubljana 1964; M. Machovec, Smisel človeškega življenja, Ljubljana 1967, CZ.

<sup>9</sup> Pri ustrežnejši klasifikaciji današnjih znanosti bi bilo nujno potrebno: a) določiti primarnost in sekundarnost »problemskosti« njihovega znanstvenega objekta, b) določiti volumen njihove teoretične fundamentalnosti oziroma aplikativnosti, c) upoštevati njihove različne inter in intro relacije.

# Znanost in filozofija v odnosu do razumevanja vzročnosti

Jan Makarovič

Človeku, ki spoznava stvarnost, ni kar vse od kraja enako pomembno. Njegovo pozornost pritegne predvsem tisto, kar se razlikuje od vsakdanjega, banalnega, uhojenega, mehaničnega — točneje tisto, kar je

- originalno (česar še ni bilo),
- organsko (kar je več kot mehanična vsota svojih delov),
- samosvoje (kar se ne da preprosto izvesti iz nečesa drugega).

Vse troje so samo posamezni vidiki izrednega, ki je predmet proučevanja in hkrati tudi predmet vrednotenja par excellence. Ta enotnost predmeta proučevanja in predmeta vrednotenja je izražena že v Platonovi postavki, da je izvor spoznanja *thau m a s i s*, kar pomeni istočasno začudenje in občudovanje.

Vendar pa izrednosti same ne smemo razumeti na banalen način. Šokantna umetnost na primer, ki računa na senzacijo pri publiku, zbudi pozornost samo prvi trenutek, potem pa izgubi popularnost, kajti originalna je samo po obliki, njena notranja vsebina pa je — banalna. Nasprotno pa lahko recimo biolog, ki se poglobi v fiziologijo »banalnega« deževnika, odkrije pri njem izredne pojave.

Ker je temeljni predmet spoznanja izredno, pa je seveda temeljni problem znanosti v tem, kako to izredno razložiti. Razumeti ga je torej treba kot učinek kakšnega vzroka (v širokem smislu besede). V tem smislu je torej temeljni problem znanosti problem vzročnosti. Glavna težava pri tem problemu pa je, da se izredno po definiciji ne da preprosto prevesti na nekaj drugega, na kakšen »vzrok«. Vprašanje je torej, kako vzrok sploh pride do tega, da »ustvari« nekaj novega, nekaj nepričakovanega?

Izraz »ustvariti« tu ni uporabljen slučajno, kajti za ustvarjanje je bistveno predvsem prav to, da nastaja nekaj novega in izrednega — drugič pa je izvor človeškega spoznanja v človekovem dejanju in ima tudi pojem vzročnosti izvor v človekovem ustvarjanju.

Z vidika človeškega ustvarjanja je vzrok analogen sredstvu (tehniki), ki naj ustvari določen cilj (vrednost). Problem razlage izrednega je torej hkrati tudi problem ustvarjalnega izrednega ali vrednosti.

V nadaljnjem želim skicirati tri tipične interpretacije tega problema ter njihove konsekvence za pojmovanje

- družbe in njenega razvoja,
- svobode,
- odnosa med psihičnim in fizičnim,
- spoznanja stvarnosti.

Gre torej za poskus nekakšne tipologije znanstvenih in filozofskih nazorov.

## I.

Za naivno zavest se problem vzročnosti pravzaprav sploh ne postavlja. Vzrok preprosto »povzroči« učinek. Umetnik naslika sliko. Bog ustvari svet. Plaz zasuje mesto. Naivna zavest se ne spušča v notranjo, logično povezanost dogajanj. Zadostuje ji čutno zaznanje časovnega sosledja in prostorske stič-

nosti. Če se A zgodi pred B-jem, potem je A pač vzrok B-ja. *Post hoc ergo proter hoc*.

Da bi bil ta prehod od »post hoc« do »propter hoc« možen, je pa seveda potrebna metafizična razlaga. V vzroku moramo domnevati neko »silo«, ki povzroči učinek. »Zakaj ogenj greje — zato ker je v njem sila ogrevanja.« Da ima ta metafizična razlaga tudi svojo psihološko osnovo, nam kažejo Michottovi poskusi. Michotte je kazal poskusnim osebam sence kvadratov, ki so se premikale v določenih prostorskih in časovnih zvezah. Poskusne osebe pa so ta premikanja doživljale tako, kot da kvadrat »vleče«, »odbija«, »potiska« itd. drugega. S tem je Michotte hkrati dokazal, da je pojem kavzalnosti v svoji prvotni obliki projekcija človeškega lastnega ravnanja.

Primer naivnega pojmovanja vzročnosti dobimo v mišljenju primitivov. Primitivi ne razlikujejo med »naravnim« in »nadnaravnim«, med »tehniko« in »magijo«, med »razumskim« in »čudežnim«. To si razlagamo preprosto s tem, da ne zahtevajo notranje, logične povezave med vzrokom in učinkom, ter da vidijo vzročno učinkovanje v slehernem prostorsko-časovnem sosledju. Če je na primer ob prihodu misijonarja nekdo slučajno umrl, bo to primitivu pomenilo, da mu je smrt prinesel misijonar. Za nas je čudež pojav, ki katerem nam je časovno sosledje pojavov znano, ne moremo pa si ga »razložiti«. Mišljenje primitivca pa temelji na goli povezavi čutnih izkušenj, zato mu je časovno sosledje istočasno že razlaga dogodka.

Ker ne vidi logične zveze med vzrokom in učinkom, seveda tudi ne veruje v kakršenkoli determinizem. Šaman, ki skuša priklicati dež, ne opusti svojih gibov in formul, če ne uspe prvokrat; ponavlja jih vztrajno in monotono, dokler se mu stvar končno ne »posreči«. Prav tako ga tudi ne zanima logična zveza med »prejšnjim« in »sedanjim«. Ko je mladenič sprejet med može, dobi hkrati tudi novo ime, in v proces iniciacije so vključeni tudi obredi, ki predstavljajo »zopetno rojstvo«. Nobene preglavice mu ne dela predstava, da se človek, ki je umrl, rodi ponovno, tako kot kdo drug.

Primitivna družba je statična, zato se ne zastavlja problem družbenega razvoja; je izolirana, zato se ne zastavlja problem pravilnosti ali nepravilnosti družbene ureditve. Etiološki miti primitivov ne razlagajo razvoja družbe, temveč postavljajo družbo kot ustvarjeno enkrat za vselej.

Tako kot družba je tudi svoboda preprosta danost. V primitivni družbi ni zatiranja človeka po človeku, svoboda v smislu nekoformizma do družbenih norm pa se preprosto ne more zamisliti. Ne samo človek, ampak tudi žival, oblak, drevo, kamen ravna po svoji svobodni volji, ki je preprosto »v njih«. Namesto enega boga, ki sta mu pokorna »nebo in zemlja«, imamo tu množico duhov, ki imajo vsak svoj interes in ravna po svoje. »Vse je polno bogov,« pravi še Grk Tales.

Avtonomija posameznega gre tako daleč, da se niti človekova osebnost ne priznava za enovito celoto. Pri Indijancih ima lahko človek tudi dve ali več »duš«. Vsaka od teh je seveda avtonomna, avtonomna pa je tudi v odnosu do telesa. Zato se razumljivo tudi ne pojavlja nikakršen »psihofizični problem«.

Tudi »gnoseološki problem« se seveda ne pojavlja. Primitivec je naivni realist. Vse, kar vidi in doživi, je zanj že samo po sebi realnost, pa naj gre za običajno čutno zaznavo, za halucinacijo ali pa za sanje.

Vse to ima na prvi pogled kaj malo opraviti s sodobno znanostjo in filozofijo, vendar pa ta videz vara. Pustimo ob strani psevdoznanstvene rasiistične teorije, ki skušajo razložiti družbena dogajanja iz apriornih rasnih substratov. Vzemimo za primer samo znamenito delo Ruth Benedict »Patterns of Culture«, pa bomo videli, da se mišljenje raziskovalcev primitivnih kultur giblje včasih na podobnem nivoju kot mišljenje pripadnikov teh kultur samih. Benedictova na primer razlaga razlike med običaji Indijancev Zuni

in Indijancev Kwakiutl z »apoliničnim« značajem prvih ter »dionizičnim« značajem drugih — ničesar pa nam ne pove o tem, kako so ti Indijanci sploh dobili tak ali drugačen značaj. V podobno kategorijo sodi tudi Burnetova razlaga izvora stare grške filozofije: Grki so bili po njegovem »rojeni opazovalci« (»born observers«). Razmišljanje, zakaj so Grki kasneje izgubili to svojo izredno sposobnost, prepušča avtor bralcu. (Verjetno je iskati vzrok izgube te sposobnosti v mešanju z barbarskimi Slovani?)

V vseh teh primerih gre za sklepanje po analogiji s tistim prej omenjenim: »Zakaj ogenj greje? — Ker ima v sebi silo ogrevanja.« V biološkem substratu, v posebnostih »narodne duše« ipd. se že vnaprej postulira tisto, kar bi bilo treba še le razložiti. Podobno kot v »genijski« teoriji umetniškega ustvarjanja ali političnih pretresov. Narodi in posamezniki so že po naravi različni, tako kot so različni bogovi v primitivnem panteonu, vzročna razlaga se reducira na tipologijo.

Toda če gre pri vseh teh primerih vsaj do neke mere zgolj za teoretsko nedolžnost in nedomišljenost, je v pozitivističnih filozofijah primitivni pristop k problemu kavzalnosti zavestno uzakonjen.

Positivizem bi lahko imenovali »primitivno mišljenje brez metafizike«. Pri največjem pozitivističnem filozofu Davidu Humeu dobimo namreč tudi kritiko primitivnega pojma vzročnosti, po katerem deluje v vzroku neka »sila«, ki povzroča učinek. Predstava o tej sili je po Humeu čisto subjektivnega izvora, ima osnovo preprosto v naši »moči navade«. Vendar pa med vzrokom in učinkom tudi ni nobene notranje, logične, notranje zveze; prostorsko in časovno sosledje, ki se nenehno ponavlja, zadošča samo po sebi. A priori lahko karkoli povzroči karkoli: o tem, kaj lahko kaj povzroči, ne odloča razum, temveč izkušnja. Tako ostaja Hume s svojim senzualizmom na ravni senzualizma primitivca, čeprav je primitivčev senzualizem seveda nezaveden. Za razliko od primitivca, čigar mišljenje sploh ne seže preko čutnega (»pensée sauvage«) Hume zavestno omejuje spoznanje na čutno ter pravi, da »we sit down contented«, ko ugotovimo, kje so pravzaprav meje našega spoznanja.

Nekaj podobnega srečamo pri Alexandrovi »teoriji emergence«. Alexander namreč odklanja, da bi razložil živi svet ali človeško družbo iz nižjih razvojnih oblik. Tako eno kot drugo je po njegovem nastalo po »emercenci«, se pravi na nerazložljiv način, kot nekaj čisto novega. Vsaka emergence prinese s seboj tudi nove zakonitosti, ki jih ne moremo razložiti iz zakonitosti prejšnjih stopenj razvoja.

Teorija emergence torej pomeni zavestno odpoved razumni vzročni razlagi, podobno kot pomeni odpoved razumni vzročni razlagi tudi masovno računanje raznih korelacijskih koeficientov v sodobni sociologiji zaradi njih samih, kakor da bi korelacija sama po sebi že kaj razložila. Če je »emergence« za primitivno čutno mišljenje še edino možna razlaga, pomeni seveda za sodobno racionalno mišljenje zavestno odpoved razlagi.

Tudi Comteovo geslo »savoir pour prévoir« nikakor ne implicira nujno resničnega spoznanja vzročnih zvez. Iz višine živossrebrnega stolpca na primer lahko napovedujemo vreme, pa čeprav ne poznamo vzročne zveze med enim in drugim. Po drugi strani pa lahko podrobno razložimo pretekli razvoj neke živalske vrste, ne da bi vedeli napovedati njen bodoči razvoj.

## II.

Če lahko po nazorih, ki vladajo v primitivni, partikularistični in svobodni družbi, vedno vsaka stvar povzroči karkoli novega ter je vsaka stvar vedno avtonomna in svobodna — pa zahteva pojmovanje kavzalnosti v sodobni totalitarni tehnokratski civilizaciji, da se vsaka stvar razstavi na elemente,

reducira na vzroke. Če se po prvem nazoru zanemarja vzrok, se po drugem zanemarja učinek — povečuje pa se vzrok, sredstvo, tehnika. Originalnost stvarnosti je ubita.

Ker je vse samo učinek nečesa drugega, pridemo tako do prvega vzroka, iz katerega je vse izvedljivo po logični, zgodovinski ali kaki drugi nujnosti. Kakor je univerzalna družba, tako je univerzalističen tudi svetovni nazor: Bog, materija ali »prirodni zakon« je v začetku vsega. Svobode seveda ni; prava svoboda je ravno v tem, da spoznaš, da ni svobode. Ideologija sovjetskega imperija s svojo svobodo kot »spoznanjem nujnosti« ter stoična ideologija rimskega s svojim »fata volentem ducunt, nolentem trahunt« sta si v tem presenetljivo podobni.

Tu so koncepti jonskih filozofov privedeni do absurda. Tales je po vzorcu starih kozmogonij še imel konkretno za nič manj realno od *arché*; to je značilnost primitivnega mišljenja. Toda Aristotel, ki stoji na višji stopnji, že razume Talesovo *arché* kot substanco, konkretno pa kot akcidence. Pri tem se, kot pravi Aristotel, »najboljše postavlja na začetek« — splošno se paradoksalno postavlja kot vzrok vsega, se pravi kot izredno.

Kakšna je ta redukcija konkretnega v podrobnosti, je seveda odvisno od tega, kaj se postavlja na začetek kot izvor vsega. V sholastiki se postavlja na začetek Bog in je zato ves svet samo sistem šifer, ki izražajo božjo voljo — v Diamatu pa je na začetku materija in je zato duševnost »najvišji produkt materije«. V obeh primerih je človek samo kreature.

Značilen »odraz« te teorije je »teorija odraza«. Odras namreč ni nekaj resničnega, temveč nekaj samo idealnega, posnetega, ter tudi ne more biti bogatejši od svojega vzorca. V tem smislu je družbena »nadstavba« odraz ekonomskih gibanj, človeško spoznanje pa odraz »objektivne stvarnosti«. Učinek je »odraz«, v tem pa je seveda implicirana njegova pasivnost, njegova izvedenost iz »vzroka«.

Toda če ta teorija noče priti do sklepa, da je vse, kar nastaja, konec koncev samo privid, samo epifenomen, da v resnici ne obstaja nič drugega kot igra atomov in da je konec koncev »*nil novum sub sole*« — potem mora v svoji primarni substanci domnevati aktivno silo, ki omogoča razvoj, nastajanje novega itd. Skratka, povrniti se moramo k primitivnemu pojmovanju kavzalnosti, k metafizični »sili«, ki se skriva v »vzroku«.

Tako aktivno produktivno silo pa si seveda lahko mislimo v Bogu, težko pa v materiji, ki je po svoji naravi inertna ter nagnjena k entropiji. Toda naivna označba duševnosti kot »produkta materije« kaže prav na to, da je materija razumljena kot Bog. Gre torej za filozofsko malikovalstvo (fetisizem).

Tudi razvoj družbe ne dokazuje, da bi v družbenih dogajanjih obstajala neka imanentna sila razvoja. Na svetu imamo še danes primitivne družbe, ki se v tisočletjih niso skoraj nič spremenile, ker so pač ostale izolirane. Vsaka družba je po svoji naravi konservativna ter se ne spreminja, če ne prejme za to pobude od zunaj.

Vedno jasnejše postaja, da je družbeni razvoj ne zgodovinska nujnost, temveč zgodovinska možnost, in da je možnih več različnih poti zgodovinskega razvoja. Za primer vzemimo Keynesovo ekonomsko teorijo, s katero je Keynes skušal rešiti kapitalizem pred »krvoželjnimi ruskimi filozofi« in pri tem delno tudi uspel.

Odpor proti tehnokratskemu univerzalizmu, ki datira še od Kierkegaardove kritike Hegla, dobimo v sodobnem eksistencializmu. Eksistencializem se obrača k posamezniku in njegovi svobodni volji. Toda tu se mora seveda ponovno zateči v metafiziko, ker mora predvidevati svobodno voljo, ki je že od kraja vsajena v posameznika, medtem ko je splošno znano, da je človek

le relativno svoboden, da so eni svobodni bolj, drugi manj, v določenih situacijah bolj in v določenih manj. Svoboda posameznika neodvisno od njegovega okolja ni nič manj nesmiselna predstava kot letenje ptice ne glede na to, ali je v zraku ali v brezračnem prostoru.

### III.

Pri Heglu se nastanek novega pojmuje kot sinteza teze in antiteze, potem ko teza rodi iz sebe antitezo. Njegov sistem ostaja torej v okviru imanentističnega univerzalizma, vendar pa ima ta imanentizem razpoko: nepojasnjeno ostane, kako se teza sprevrže v antitezo. Ko ta primer Hegel razlaga tako, da je »bit« pravzaprav »nebit«, ker je abstraktna in ne pomeni nič konkretno bivajočega, se nehote vprašamo, ali ni pri tem konkretno bivajoče že molče predpostavljano! Bit se lahko izkaže kot nebit samo zato, ker je že od kraja abstrakcija iz konkretno bivajočega, ki je bilo tu že prej. Vsaka determinacija je negacija samo zato, ker se postavlja nasproti tistemu, kar je že od kraja zunaj nje in neodvisno od nje.

Hegel je pod vplivom Fichtejeve teološke teorije, po kateri Jaz iz sebe rodi, postavi nasproti sebi Ne-jaz; toda »Ne-jaz« v resnici ni nič drugega kot stvarnost, ki je že od kraja tu, in jo šele Jaz postavi proti sebi. Diferenciacija, polarizacija, cepitev na tezo in antitezo ipd. ni »imanentna« v stvari sami, temveč je šele rezultat součinkovanja stvari s stvarmi zunaj nje. Tudi tu gre torej za sintezo, ta sinteza pa seveda ne pomeni preprosto združitve predhodno razdruženega, po vzorcu prilike o izgubljenem sinu, temveč kot součinkovanje raznih faktorjev, ki dotlej niso bili njuno v neki medsebojni zvezi. In prav v tem je ključ do rešitve problema vzročnosti, problema nastajanja novega, problema ustvarjalnosti.

Primer, kako lahko nastane nekaj novega v nepričakovani sintezi prvotno čisto tujih elementov, nam daje metoda »sinektike«, ki jo uporabljajo ameriška podjetja za reševanje tehničnih problemov. Ta metoda temelji na svobodni diskusiji med predstavniki raznih strok, od katerih mnogi nimajo nobene neposredne zveze s tehniko (biologi, lingvisti itd.). Za njeno uspešnost govori že to, da jo financira gospodarstvo. Razen tega pa je splošno znano, da do mnogih odkritij in izumov niso prišli strokovnjaki, temveč laiki in pripadniki drugih strok, ki so pristopili k problemu na nov, svež, nepričakovan način.

Podobno nas uči tudi zgodovina civilizacij. Civilizacije, ki so ostale zaprte same v sebi, so stagnirale (evropska srednjeveška, kitajska civilizacija). Danes gradimo na sadovih grške civilizacije, ki je nastala na stičišču Vzhoda in Zahoda in je bila po morju povezana z vsem mediteranskim svetom. Od civilizacij starega Vzhoda pa živi do danes v Evropi edinole judovska civilizacija, ki je nastajala v egiptovskem in babilonskem suženjstvu. In še danes so Judje kvas Evrope, saj so nam dali poleg Jezusa še Spinozo, Marxa, Einsteina, Freuda in Lenina. Njihova razsejanost po svetu, njihova sposobnost sprejemanja in preoblikovanja kulturnih vplivov od vsepovsod je glavni izvor njihove kreativnosti. Vzemimo tudi gospodarski vzpon Japoncev. Ti so z enako spretnostjo sprejeli evropsko industrijsko civilizacijo, s kakršno so svojčas sprejeli kitajsko. Mimogrede: usodna dilema nas Slovencev je ravno v tem, da smo tudi mi na križišču civilizacij, vendar pa se zaradi svoje majhnosti bojimo sprejemati tudi tuje vplive, se gremo purizem v jeziku in na vseh drugih področjih, iščemo nekakšno specifično »lirično« slovensko »dušo« itd.

Toda povrnimo se k problemu vzročnosti.



Kot smo videli, teorija emergenc razlago vzročnega učinkovanja preprosto odklanja. Za Humea vzročne zveze nimajo nobene logične osnove, temveč so utemeljene preprosto v naši navadi, ki sledi iz stalnega ponavljanja podobnih izkušenj. Vendar pa vsi dobro vemo, da nam že enkratno dojetje kakšne vzročne zveze zadošča za vselej: dojetje vzročnih zvez torej ne temelji na kakem pogojnem refleksu, temveč na razumskem razumevanju vzročnih odnosov. Toda ali lahko razumsko utemeljimo, kako pride do določene učinka?

Hume je uspešno zavrnil antropomorfno predstavo starih filozofov, da mora biti v vzroku neka imanentna sila, ki deluje in tako »povzroča« učinek. Razložil je, da ima ta sila subjektivni izvor. Toda če se vprašamo, kako pravzaprav subjektivno doživljamo »silo«, bomo videli, da dobimo ta občutek takrat, kadar nekaj na-silno učinkuje na nas, ovira itd. Zato tudi govorimo o »sili vztrajnosti« tam, kjer se telo z določeno maso »upira« spremembi svojega gibanja po nekem drugem telesu. Če imamo opravka z izoliranim telesom, pa seveda ne moremo govoriti o sili, niti o gibanju ne, kajti gibanje obstaja vedno samo glede na druga telesa. Zato tako izolirano telo seveda tudi ne more ničesar »povzročiti«. Izolirano telo nima v sebi nobene sile, temveč le maso, ki je enaka sili, s katero bi se telo upiralo spremembi svojega gibanja, če bi prišlo pod vpliv drugega telesa. Dokler je ta masa izolirana, je preprosto »vztrajna«, kar pomeni, da sama od sebe ne bo spremenila svojega stanja. Če naj se pri tej masi kaj spremeni, bo morala torej priti pod vpliv druge mase. Pri tem se bo v »borbi nasprotij« izoblikoval nov inerten sistem, se pravi tak, ki bo vztrajal v svojem stanju, dokler ne bo podvržen nekemu novemu zunanjemu vplivu. Podobno velja tudi za žive organizme, ki vedno skušajo doseči stanje »homeostaze« ter vztrajati v njem, ter družbene strukture, ki s pomočjo tradicije, pravnih sankcij, morale ipd. vedno skušajo ohraniti status quo.

Teorija, po kateri vzrok sam iz sebe »povzroči« učinek, odpove že pri elementarnem modelu mehaničnega učinkovanja: trku in obdobju. Tu namreč po Newtonovem zakonu o akciji in reakciji nikakor ne gre za golo povzročitev nekega učinka po nekem vzroku, temveč za součinkovanje. Ne gre torej niti za emanacijo nekega vzroka v praznino niti za projekcijo ali učinkovanje vzroka na neko interno substanco, temveč za srečanje, koincidenco, konflikt dveh različnih procesov, ki se medsebojno ovirata pri sleditvi lastnemu zakonu vztrajnosti. Rezultat, rezultantno gibanje pomeni hkrati sintezo in »rešitev konflikta«, in v tem smislu je tudi treba razumeti Heraklitov rek, da je »boj vsemu oče«.

Učinkovanje je v tem primeru tudi racionalno razložljivo: sledi namreč iz realnega konflikta, ki ga pozroča dejstvo, da na enem in istem mestu pač ne moreta biti hkrati dve fizikalni telesi. Tudi rešitev tega konflikta je racionalno utemeljena, saj lahko rezultanto izračunamo, če poznamo masi obeh teles. Tu torej niso več potrebne metafizične rešitve, kot so bile potrebne pri obeh prejšnjih pojmovanjih vzročnosti.

Preprosta eksperimentalna metoda, pri kateri se spreminja neodvisna variabla in spremljajo ustrezne spremembe na odvisni variabli, ustvarja zmotni videz, da so spremembe tudi v realni situaciji odvisne od ene same variable — »Vzroka«, medtem ko je v resnici vsak pojav odvisen od nepre- gledne množice raznovrstnih »vzrokov«.

Podobno kot dogajanja v naravi je treba razumeti tudi dogajanja v družbi. Imanentnega »zakona družbenega razvoja« ni. V gorovju And so se razvile bistveno drugačne civilizacije kot v dolinah Nila, Evfrata in Tigrisa, Indusa in Hoanghoja — in drugačne spet v džunglah Jukatana in na planotah Me-

hike. V vseh primerih gre za specifične oblike interakcije družbe in faktorjev okolja.

Sploh je součinkovanje prvotno ločenih struktur poglaviti faktor evolucije sveta. Celotni razvoj sveta se da razložiti kot nastajanje višjih enot iz preprostejših elementov. Tako so iz součinkovanja protonov in nevtronov nastali atomi, iz součinkovanja atomov molekule, iz součinkovanja molekul organizmi. Človekova zavest pa je rezultat njegove družbenosti (součinkovanja z drugimi ljudmi) in njegovega dela (součinkovanja s narodo).

Človekov razvoj torej ni samo nekakšna realizacija že od kraja danih notranjih možnosti, temveč rezultat sprotne prilagajanja novim in novim okoliščinam. Človekova prihodnost ni že predestinirana v »človeški naravi« ali »zgodovinski nujnosti«, temveč je odprta in negotova, sedanost pa je nov, originalni trenutek, nikakor pa ne samo Erinnerung preteklega. Svoboda ni spoznanje nujnosti, temveč spoznanje možnosti, ki se človeku trenutno odpirajo. Ker svet ni samo odtujitev Duha, tako kot misli Hegel, temveč je že od kraja tu, kakršen pač je, neodvisen od kakršnegakoli duha in od naše zavesti, zahteva vsaka nova človeška situacija originalno rešitev ter odpira nove, dotlej neznane možnosti. In Goethe se moti, ko sprašuje:

Wär nicht das Auge sonnenhaft —  
wie könnte es die Sonn' erblicken?

Treba se je namreč zavedati, da je človek v bistvu tuj svetu, ki ga obdaja, in da je prav ta tujost glavni pogoj njegove kreativnosti. Če bi bila na primer temperatura njegovega okolja že od kraja v skladu z njegovo telesno temperaturo, ne bi poznali ne oblek, ne ognja in ne arhitekture!

Človekova svoboda pa je seveda tem večja, čim večji je diapazon različnih okolij, ki jih je zmožen obvladati: čim bolj njegove možnosti presegajo konkretno danost. Kot znano, je človek bitje brez preformiranih instinktov, in se je zato pripravljen spoprijeti z nepregledno množico nepredvidenih okoliščin.

Svoboda je torej realizacija originalne možnosti v edinstvenem, nepredvidljivem in neponovljivem trenutku. Originalnost te rešitve pa seveda ni vidna le v izvedbi, temveč že v sami izhodiščni formulaciji problema. Vsak organizem je namreč na svoj vrstni in individualni način selektiven pri dojemanju situacije. Ne dojema je en bloc, temveč ima specifične čutne vtise ter te vtise tudi predeluje na svoj specifični način.

S tem smo pa seveda že pri spoznavnem problemu.

Človek torej ne spoznava stvarnosti *en bloc*, temveč na določen način, z določenih vidikov. Sicer pa znanost že sama po sebi običajno ni sama sebi namen, temveč služi tehniki, politični akciji itd. Zato niti ni njen namen raziskati stvarnosti »samo po sebi«, temveč jo zanima stvarnost le z določenih vidikov. Seveda pa ta »partijnost« znanosti nima nobene zveze z neobjektivnostjo ali pristranostjo. Gradbenik si resda lahko zamisli tako ali pa drugačno stavbo — toda njegovi izračuni ne smejo biti izmišljeni, ker se mu bo sicer stavba podrla. Kadar govore Sovjeti o partijnosti znanosti, potem takem v resnici ne mislijo na partijnost znanosti, temveč prej na partijnost demagogije, ki se sklicuje na rezultate znanosti.

Spoznavanje sveta je kot interakcija subjekta in objekta vedno hkrati

— objektivno, ker je jasno, da bi ljudje svet dojemali drugače, če bi bil drugačen, pa nanj ga dojemajo kakorkoli že, in

— subjektivno, ker ga morajo pač dojemati na nek specifičen, subjektiven način (z očmi, merskimi instrumenti, konvencionalnimi merskimi enotami).

Zaznava vijoličaste barve je naprimer hkrati objektivna, ker ji v realnosti objektivno ustreza elektromagnetno valovanje valovne dolžine 40.000 Å — in subjektivna, ker se zaznava barve pojavi šele v vidnem centru naših možganov.

Vendar pa ni dovolj reči, da je spoznanje sinteza subjektivnega in objektivnega; istočasno je namreč tudi sinteza različnih občutkov, različnih vrst občutkov, logičnih sklepanj itd.

Človeške zavesti pa v interaktivni teoriji kavzalnosti ne moremo »razložiti« niti s posebno duševno substanco niti je ne moremo odpraviti s prazno opredelitvijo »najvišji produkt materije«, temveč jo imamo za fenomen medčloveške interakcije. Psihologi vedo, da je pojem »ti« prvotnejši od pojma »jaz«, in da človek razume samega sebe šele v odnosu do drugih ljudi in do sveta, ki ga obdaja. Osnovni faktor človeškega osveščanja in rasti človeške kulture je občevanje, komunikacija med ljudmi.

# Nekateri teoretični in metodološki problemi pri proučevanju mladine

Milan Divjak

Morda ni naključje, če je zanimanje za življenje mladih vedno večje, kajti mladina vedno bolj usodno vpliva na družbena dogajanja in vedno bolj odločno terja svoje mesto v svetu odraslih. Pri tem ne gre le za to, da v nekaterih deželah mladi prevladujejo, temveč postajajo tudi bolj razgledani, zahtevni, samostojni, kritični. In taki pogosto motijo odrasle in njihove ekonomske, pravne in politične institucije, pa tudi tradicije, oblikujejo pa nove vrednote in načine življenja. Zaradi tega se lahko čutijo orgožene razne skupine odraslih ali razne institucije. Vsekakor pa sodobna mlada generacija sili odrasle k razmišljanju o sodobni družbi, o vrednotah, ciljih in pomenu življenja. Morda ravno zaradi tega prinaša nove spodbude, nove zahteve k in probleme v družbeno življenje mladina in s tem v določeni meri prispeva napredku in razvoju nacionalne in svetovne skupnosti.

Mlada generacija, ki je sedaj pred nami, bo prej ali slej vladala svetu, pa čeprav mislimo, da je taka ali drugačna. Toda prav gotovo ni vseeno, kako bo ravnala s stvarmi in vrednotami, ki so jih ustvarile prejšnje generacije ali pa jih skušamo oblikovati v sodobnosti. Pa naj gre za ekonomske vrednosti ali pa za politične, pravne, moralne in estetske vrednote, za vse tisto, na kar smo ponosni in za kar se trudimo. In ravno na tem področju prihajamo najpogosteje navzkriž z mlado generacijo, ker jo verjetno premalo poznamo ali pa zelo površno presojamo ali celo prehitro obsojamo.

Zanimanje za mlade se ni povečalo le med starši in poklicnimi pedagogi, temveč se za mladinska vprašanja še posebej zanimajo psihologi, sociologi in seveda antropologi in kriminologi, politični in kulturni delavci. Toda priznati moramo, da imajo ti strokovnjaki precej protislovna pojmovanja o mladi generaciji, o njeni moralni podobi, o njenih potrebah, interesih ter pričakovanjih. Seveda je še večja zmeda v mišljenju o mladini pri ljudeh, ki se z mladinskimi vprašanji ne ukvarjajo. Take in podobne težave seveda niso naključne. Strokovnjaki so prepričani, da življenje mladine ni lahko spoznavati, ker je tako različna, ker se naglo spreminja in ker jo težko opredelimo kot družbeno kategorijo, kot psihično strukturo, kot kulturni, zgodovinski in razvojni pojav.

Toda sodobni čas zahteva poleg spoznanj o strukturi snovi, o delovanju energije in družbenih zakonitosti tudi popolnejša spoznanja o razvoju otroka in seveda globlji vpogled v duševno in socialno življenje mladine. To se pravi, da je nujno spoznati, kako se sodobna mladina telesno razvija, kako se poraja njen karakter in druge strukturne osebnosti, predvsem pa, kako nastaja njena socialna podoba, svet njenih vrednot, idealov in življenjskih ciljev. Sodobno mlado generacijo lahko najpopolneje spoznamo, če jo opazujemo v njenem resničnem življenju pri delu, pri zabavi, pri učenju in skratka v najrazličnejših življenjskih okoliščinah. Spoznanja o življenju in ciljih mlade generacije niso potrebna le pedagogom in staršem, temveč vsem, ki kakorkoli vplivajo na družbeni razvoj posameznih nacionalnih skupnosti in ki razmišljajo tudi o prihodnosti celotnega človeštva. Kajti tudi in predvsem od sodobne mladine je odvisno, kako se bo oblikovala svetovna skupnost, čeprav jo sedaj še pogosto izkoriščajo kot vojaško in delovno silo proti njenim interesom, pa tudi proti napredku, humanosti in svobodi.

Danes je vsakomur jasno, da mlade generacije ne moremo razumeti, če o njej razmišljamo, kot da je izven prostora in časa, če jo torej pojmujeemo nezgodovinsko. Mladi ljudje sami pogosto poudarjajo, da njihovi problemi niso samo njihovi, temveč so bolj ali manj problemi celotne družbe. Zaradi tega je nepotrebno govoriti le o mladinskih problemih, o krizi pri sodobni mladini, o deviantnem obnašanju mladine in podobno. Težave mladih so tudi težave družbene skupnosti, v kateri živijo, patološki pojavi pri mladih so tudi znak, da v družbi ni vse v redu.

Posameznega mladega človeka ali pa skupino mladih lahko razumemo le, če vemo, kako je potekala socializacija v družini, v različnih skupinah že v otroštvu in kako se je nadaljevala v mladostni dobi, ko je prišlo do večje socialne ekspanzije in kontrakcije, kot poudarja Supek (34). Gre torej za to, da je treba pri proučevanju mladine bolj upoštevati družbene strukture, v katerih se mladi razvijajo. Če prebiramo različne učbenike razvojne psihologije in študije o mladini, opazimo, da so raziskovalci premalo upoštevali družbeno okolje, v katerem je mlad človek doraščal (1, str. 66). Od družbenih razmer ni odvisno le to, kako hitro poteka zorenje in kako dolgo traja mladostna doba, temveč tudi, kakšna stališča, pojmovanja, presodke, moralne norme in vrednote si je mlad človek izoblikoval. Mlad človek se ne razvija strogo po shemah, ki so jih ugotovili psihologi, temveč lahko tudi odstopa od norm ali pa sploh ne doseže predvidenega razvoja. Raziskovalci so recimo ugotovili, da precej mladih ljudi ne doseže povprečne stopnje inteligentnosti, prav tako pa ostanejo nekateri socialno nezreli ali pa moralno nerazviti. V tem primeru se osebnost mladega človeka ne razvije v celoti in njene možnosti ostanejo neuresničene. (10) Ugotovljeno je, da na zorenje in razvoj mladega človeka močno vplivajo vloge, ki jih mora igrati v določeni skupnosti, in status, ki ga ima. V tem pogledu najdemo velike razlike ne le med razvitimi in nerazvitimi družbami, kot poudarjajo antropologi, ampak tudi znotraj razvitih družb, njihovih slojev, struktur, razredov, in institucij. Iz tega sledi, da je treba skrbno proučevati družbeno okolje, ki vpliva na mladega človeka, če želimo vsaj v neki meri doseči zanesljive podatke o razvoju in ugotoviti vzroke za tako ali drugačno obnašanje.

Zaradi tako velikih razlik med mladimi, ki se porajajo v različnih družbenih razredih, slojih, deželah, kulturah in civilizacijah, so začeli nekateri psihologi uvajati pojem diferenciacije psihologije mladosti (43, str. 16) sociologi pa pogosto govorijo o socialno-kulturnih variacijah mladostne dobe. (30, str. 289). Študij mladine se torej razlikuje po številnih spremenljivkah, kajti mladi imajo drugače probleme v različnih družbenih sistemih, strukturah, razredih in slojih. Zaradi tega je težko najti skupni jezik že v nacionalnih merilih, še teže pa je, ko gre za primerjave med narodi in državami. (30, str. 290.) Mladino ali mlado generacijo laže razumemo, če vemo, kakšno vlogo ima v sodobnem svetu in v kakih navzkrižjih se oblikuje. Predvsem pa je treba dobro poznati nasprotja v družbi in njihove posledice, ki se kažejo v odnosih med mlajšimi in starejšimi generacijami. Razne oblike protestov in mladinskih gibanj kažejo, kakšne potrebe imajo mladi ljudje, kaj pričakujejo od sodobne družbe in kako si zamišljajo prihodnost. Ravno to, da mladi odklanjajo tradicionalno kulturo odraslih in si oblikujejo, kot pravijo sociologi, mednarodno mladinsko kulturo, kaže, da mlada generacija ni zadovoljna s svetom, v katerem živi, predvsem pa jo motijo napake, ki jih delajo odrasli. Odrasle generacije so v vseh zgodovinskih dobah bile vojne, povzročale so ropanje, nasilje, v vseh obdobjih je bilo v družbi izkoriščanje, zatiranje, neenakopravnost in korupcija, vendar je bilo mladim marsikaj skrito in ne-

znano. Sodobna mladina pa je popolneje informirana, ima globlji vpogled v družbeno, kulturno in politična dogajanja doma in v tujini in je zato bolj obremenjena z zavestjo o neurejenosti in krivičnosti sodobne družbe. In to v bistvu otežkoča razvoj mladih in jim jemlje zaupanje v prihodnost, v človečnost, v svetovni mir. In prav raziskovanje mladine naj bi odkrivalo zveze med družbeno situacijo v posameznih deželah in med mladinskimi gibanji. Predvsem pa bi morali ugotoviti, kako mednarodna dogajanja vplivajo na življenje mladine, na njeno miselnost in perspektive (5, str. 10). Pri tem pa bi bilo potrebno odkrivati razlike med državami z različnimi stopnjami ekonomskega in družbenega razvoja. Ugotoviti bi bilo tudi treba, kakšni problemi nastajajo v posameznih državah zaradi želje mladih, da bi se uveljavili v družbi, da bi čimprej dobili delo, stanovanje, možnosti za šolanje.

Toda mladina se ne razlikuje le v različnih državah in kulturnih ter zgodovinskih obdobjih, temveč se diferencira tudi znotraj tradicionalnih in modernih družbenih sistemov. Sociologi poudarjajo, da je tudi pri mladini opaziti družbeno stratifikacijo, da je tudi med mlado generacijo polno razlik, ki izvirajo iz socialnega položaja, iz ekonomskega stanja in stopnje izobrazbe, da na vse to vpliva tudi barva kože, pripadnost h kakšni etnični skupini, k religiji in podobno. Mladi ljudje, ki pripadajo k različnim družbenim slojem, razredom in skupinam, imajo torej različne možnosti razvoja. (29) (30) (str. 310.) Sociologi poznajo več različnih kategorij mladine, ki se medsebojno zelo razlikujejo po izobrazbi, po etičnih in estetskih vrednotenjih, po socialnih in kulturnih potrebah in interesih. Znana je razlika med zaposleno in nezaposleno mladino, med mestno in podeželsko, med izobraženo in nepismeno. Čeprav svetovne statistike kažejo, da se je izredno povečalo število učencev, dijakov in študentov, pa vendarle ostajajo ogromne množice mladih brez šol ali pa le na pol pismene in nekvalificirane. In prav taki mladi ljudje ostanejo silno omejeni v strokovnem, poklicnem in osebnostnem razvoju kljub izrednemu napredku tehnike, znanosti, umetnosti. Taki mladi ljudje imajo tudi skromne možnosti za zaposlitev in s tem za ekonomski status. Kajti nepismeni ali pa le na pol pismeni in sploh slabo izobraženi ljudje se teže prilagajajo zahtevam produkcije in vse bolj razgibanega družbenega življenja, ostajajo le pasivni spremljevalci političnega in kulturnega dogajanja. V naših okoliščinah mladi ljudje, ki so neizobraženi, tudi ne morejo sodelovati pri samoupravljanju podjetij in ostanejo v bistvu v meznem odnosu (15). Z raziskovanjem naj bi ugotovili, kakšen družbeni status ima mladina, ki ni končala obveznega šolanja in kako si oblikuje svoje življenje v lokalni skupnosti. Pri nas je značilno, da se lotevamo predvsem proučevanja mladine, ki se šola, ker je raziskovalcu najbolj dostopna in ker je tudi najbolj pripravljena za sodelovanje, skoraj popolnoma pa zanemarjamo druge kategorije mladine, predvsem pa kmečko in delavsko.

Skoraj v vseh državah, ki se naglo industrializirajo in urbanizirajo, silijo velike množice mladih s podeželja v mesta, da bi tam našle eksistenco. Vendar pa mladi nepismeni in nekvalificirani ljudje v predmestjih velikih mest le životarijo, tavajo na robu družbe brez upanja na boljšo prihodnost. Take kategorije mladine imajo bolj ali manj omejen življenjski prostor in zelo ozko življenjsko obzorje, zato čutijo utesnenost, nemir, nezadovoljstvo. Določeno število mladih, ki živijo na robu družbe, dobiva znake neprilagojenosti in delinkventnosti ter prevzema socialno-patološke oblike obnašanja (16). Statistike o delinkventnosti mladine zanesljivo kažejo, da je največ prestopnikov še vedno iz nezaposlene, nešolane in bolj ali manj zapuščene mladine. Tudi pri nas bi bilo potrebno podrobneje proučiti mladino, ki tava na robu družbe. Življenjske razmere delinkventne mladine so pri nas proučevali sodelavci instituta za kriminologijo (4). Kot vemo, na sodobno mladino močno

vplivajo migracije. Proučiti bi bilo potrebno, kako vpliva na naše mlade ljudi bivanje in delo v tujini. Za ta problem bi bile posebno zainteresirane občine v naših obmejnih področjih, pa tudi celotna skupnost.

Strokovnjaki za probleme mladine opozarjajo, da se število mladih po vsem svetu izredno naglo povečuje. V celotnem številu prebivalstva je vedno večji procent mladih, mlada generacija postaja vedno bolj številna. Vse to povzroča že danes hude ekonomske, politične, prosvetne in druge probleme v več državah. Strokovnjaki pri organizaciji UNESCO opozarjajo, naj se temeljito pripravimo, da bi lahko sprejeli to veliko množico mladih, da bi jo lahko izobrazili in usmerili v družbeno konstruktivno delo. Do podobnih spoznanj prihajamo tudi pri nas. Bistveno vprašanje je verjetno v tem, kako mlado generacijo pritegniti k prevzemanju odgovornosti za lastno usodo ter za napredek in razvoj družbe. Tudi tu vidimo, kako pomembno je, da bi v nacionalnih okvirih proučevali problematiko mladine, poleg tega pa je zaradi mednarodnega sodelovanja na tem področju potrebno izdelati primerjave za razumevanje svetovnih mladinskih gibanj. V tem pogledu je že bilo več oblik sodelovanja pod okriljem UNESCA. Tako so že naredili primerjavo o znanju učencev iz različnih držav, pa tudi o tem, da so proučevali vrednote, ki jih mladina upošteva. S pomočjo ankete so v študiji Mladina Vzhoda in Zahoda proučevali ideale in vrednote francoske, japonske, indijske, kubanske, malezijske in kanadske mladine. Ugotoviti so želeli, v čem se miselnost in cilj mladih na različnih področjih sveta razlikujejo in v čem so si podobni. Študija dokazuje, da so pri mladini večje možnosti za vzajemno razumevanje med narodi kot med odraslimi, ker nima tako globoko ukoreninjenih različnih predsodkov, ki motijo odrasle pri medsebojnih stikih. Psihologi in sociologi že nekaj časa ugotavljajo, da sodobne mlade generacije kažejo močno tendenco po negiranju nacionalnih tradicij in da vse bolj prevzemajo masovno kulturo, ki jo oblikujejo ali pa vsaj posredujejo sredstva množičnega obveščanja. Sodobna mladina je pod vplivom številnejših razvojnih faktorjev kot je bilo v preteklosti. Na eni strani jo oblikujejo vplivi tako različnih družin in lokalnih skupnosti, na drugi strani pa prihajajo bolj ali manj koristni ali škodljivi vplivi iz svetovnega prostora. In eni in drugi si lahko nasprotujejo in povzročajo v mladih glavah zmedo in protislovno obnašanje. Te in podobne probleme bi bilo potrebno globlje raziskati, kajti naši poklicni pedagogi, pa tudi starši in drugi, se čutijo nemočne, ko razmišljajo o vplivih, ki sooblikujejo našo mladino. Predvsem pa jim ni jasno, kako naj jih usmerjajo, da bodo prispevali k pozitivnemu razvoju mladih ljudi.

Podoba sodobne mlade generacije je bolj ali manj nejasna ne le zato, ker se različne skupine mladih v različnih državah lahko razlikujejo, temveč tudi zato, ker so lahko, kot rečeno, tudi znotraj iste družbe mladi zelo različni — pač glede na sposobnosti, še bolj pa glede na obnašanje, na socialno in moralno zrelost in odnose, ki jih oblikujejo. Je mladina, polna delovnega poleta in ki ima razvit čut odgovornosti in številne interese, motijo pa nas mladi, ki živijo na robu družbe, ki kažejo skromnejše zanimanje za napredek in razvoj lastne osebnosti in seveda skupnosti, v kateri živijo, ali pa celo bolj ali manj rušijo norme in odklanjajo vrednote, ki jih je ustvarila starejša generacija. Nekateri sloji mladine dolgo živijo ločeno od produkcije in brez odgovornosti za lastno eksistenco, zato se lahko odtujujejo družbi in ostajajo predolgo pri nezrelih oblikah obnašanja. Zato pedagogi priporočajo, da bi mladino čimprej pritegnili v produkcijo in k prevzemanju odgovornosti. Tudi pri nas si sicer, čeprav ne dovolj, prizadevamo, da bi mlade uvedli v samoupravljanje, da bi tako pospešili njihovo socializacijo in pot k samostojnosti. Kajti mladi, ki lahko živijo brez odgovornosti, se le počasi razvijajo, predolgo ohranjajo otroško strukturo, so predolgo v prehodnem obdobju

med otroštvom in odraslostjo in se zato počutijo negotove in si težko izoblikujejo bolj urejeno obnašanje. Takih mladih ljudi se polašča značilni mladostniški nemir, ki se pogosto sprošča v destruktivnih dejanjih (16) (str. 102—21). Ob taki mladini se slabo počutijo starši, pa tudi poklicni vzgojitelji, ker ne vedo, kakšno stališče naj zavzamejo, kaj naj od nje zahtevajo in pričakujejo. In taka negotovost in nelagodnost, ki jo kažejo starši in vzgojitelji, škoduje tudi mladim, ker ne vedo, s kom naj se identificirajo in koga naj posnemajo. Zaradi tega bi bilo potrebno te pojave podrobneje proučiti in ugotoviti načine za vključevanje mladih v družbeno življenje. In še cela vrsta problemov je, ki bi jih bilo potrebno proučiti, da bi dobili globlji vpogled v življenje mlade generacije. Pri nas in v svetu je polno razprav o spolnem in moralnem življenju mladih, o odnosih mladine do kulturnih vrednot, recimo do knjige, do gledališke in filmske umetnosti, do športa, do narave in podobno, predvsem pa se politični delavci sprašujejo, kakšen odnos ima mladina do politike, do različnih strankarskih ideologij, kako mladi gledajo na mednarodna dogajanja in kaj pričakujejo od prihodnosti sodobnega človeštva. Taka in podobna vprašanja se porajajo tudi ljudem, ki jih zanima razvoj človeštva v celoti, kajti dobro se zavedajo, da bodo mladi odločali o tem, ali bo človeštvo ohranilo pridobitve dosedanjih rodov ali pa bo vse propadlo. Toda probleme mladine je težko proučevati, zato bi bilo potrebno temu vprašanju posvetiti posebno pozornost.

## II.

Strokovnjaki, predvsem sociologi poudarjajo, da je težko dati dognano definicijo mladosti in mlade generacije, kajti prav mladostna doba ali adolescenca je življenjsko obdobje, ki ga pri sodobni mladini ne moremo opredeliti tako, da bi bilo veljavno za vse družbe in kulture, za vsa zgodovinska obdobja. Mit o poprečni mladini se je razblinil, čeprav dobiva mladina vsega sveta marsikaj skupnega. Še teže pa je, če pojmujeemo mladost kompleksno, tj. z biološkega, psihološkega, sociološkega in pravnega vidika. Mladina torej ni tako jasen predmet raziskovanja, kot so otroci, kajti otroštvo je jasneje zarisano v razvojno krivuljo človeka. Zaradi take kompleksnosti so mladostno obdobje v različnih zgodovinskih dobah različno pojmovali in tudi vrednotili. Pomislimo le na to, kako različno je urejen pravni status mladega človeka ali pa odraslega, polnoletnega državljana (18). Tudi na konferenci o mladini, ki jo sklicuje UNESCO, so ugotovili, kako težko je pravzaprav dati tak enotni pojem mladine, ki bi imel splošno in znanstveno veljavo (5).

Antropologi in pediatri že dalj časa ugotavljajo, da se sodobna mladina hitreje razvija, da hitreje telesno in spolno dozoreva, da gre torej za pospešek ali akceleracijo, ki se začne že v otroštvu, vendar ni tako izrazit kot v mladosti. V sodobnosti so meje med otroštvom in mladostjo bolj zabrisane, kot so bile pri prejšnjih generacijah. Zelo jasno je, ko gre za otroštvo, manj zanesljivo pa vemo, kje se začne in neha mladost. Psihologi so nekoč močno poudarjali razlike med otroštvom in mladostjo in mislili so, da se otroška struktura v času mladostnega zorenja popolnoma razgradi in da se oblikuje popolnoma nova osebnost. Danes pa je splošno sprejeta ugotovitev, da otroške strukture ostanejo tudi v mladosti in v poznejših življenjskih obdobjih, da ne izginejo popolnoma, temveč se vgradijo v osebnostno strukturo. Psihologi so zanesljivo dokazali, da ima na oblikovanje osebnostne strukture močan vpliv že predšolska doba, v veliki meri pa tudi srednje in pozno otroštvo. Seveda pa hitrost spolnega in sploh mladostnega zorenja ni odvisna le od bioloških faktorjev, temveč tudi od vsakokratnih družbenih okoliščin. Prav zaradi tega pa različne kategorije mladine različno hitro zorijo (30) (str. 286).



Taka in podobna dejstva narekujejo pri raziskovanju mladine posebno opreznost, zelo dognano metodologijo in globljo interpretacijo.

Toda pri sodobni mladini ne gre le za prehitevanje v telesnem in spolnem razvoju, za višjo rast in večjo težo, temveč psihologi ugotavljajo, da se kažejo tudi pojavi zaostajanja v duševnem in duhovnem razvoju. Torej ne gre le za akceleracijo, ki je tukaj ne moremo podrobneje pojasniti, ampak tudi za neke vrste retardacijo (23) (str. 74). Zaradi tega se tako imenovana »nora leta« ohranjajo dalj, kot bi bilo primerno in zaželeno. Zaradi tega ostaja mnogo mladih na stopnji nezrelosti, ko bi morali že prevzeti odgovornost. Psihologi poudarjajo, da so prav zaradi take nezrelosti zgodnji zakoni obsojeni na propad. Razvojna krivulja je večkrat neenakomerna, kajti telesni, spolni, umski, socialni in moralni razvoj pogosto ne gredo skupaj ali pa si ne sledijo v pravilnem zaporedju. Tudi zaradi tega je raziskovanje mladine precej težavno in zahteva globoko in temeljito spoznanje o dinamiki razvoja, posebej pa o razvojnih dejavnikih, ki določajo hitrost in smer mladostnikovega oblikovanja.

Raziskovalci socialnega in psihičnega življenja mladine ugotavljajo, da nastajajo težave in problemi pri raziskovanju ne le zato, ker je mladina v naglem duševnem razvoju in je socialno zelo mobilna, temveč tudi zato, ker je odraslim v določenih pogledih preblizu ali pa preveč oddaljena (23) (str. 71). Na eni strani žive mladi in odrasli v podobnem okolju in vsi so pod podobnimi vplivi masovnih sredstev obveščanja, masovne kulture in ekonomskih odnosov. Taka bližina lahko v določeni meri otežkoča jasne poglede na stvarne odnose. Objekt raziskovanja je preblizu. Toda res je tudi to, da mladi svoje okolje doživljajo drugače kot odrasli, da vplive selekcionirajo glede na sposobnosti, ki jih imajo, predvsem pa glede na spoznanja, izkušnje, potrebe in stališča do sveta in življenja. In zato je bolj ali manj težko natančneje določiti bistvene poteze in značilnosti doživljanja mlade generacije. Psihologi poudarjajo tudi, da odrasli mlade težko razumemo, ker smo se bolj ali manj odmaknili od njihovega načina čustvovanja ter mišljenja. In čeprav mladi žive skupno z odraslimi, se vendarle med enimi in drugimi veča prepada. Toda razlike se povečujejo celo med mlajšo generacijo samo. Otroci, ki so le nekaj let narazen, se medsebojno težko sporazumevanjo. Mladi ljudje so lahko med odraslimi kot tujci, čeprav z njimi živijo; iščejo si svoje cilje, hodijo svoja pota, se odmikajo od njihovega življenja, se na svoj način zabavajo, iščejo drugačne vrednote. Seveda je tak pojav močnejši, če lahko mladi žive brez odgovornosti za lastno eksistenco in za skupnost, v kateri žive. Čimbolj so mladi ločeni od vsakdanjih skrbi, ki jih ima družba, toliko bolj si ustvarjajo svoje norme obnašanja, drugačne vrednote kot so značilne za določeno okolje. In v tem primeru se konflikti med generacijami izredno povečajo (14). Pri raziskovanju mladine je treba upoštevati to bližino in oddaljenost med generacijami, če želimo pravilno interpretirati socialni status mladine, njeno družbeno vlogo in socialno obnašanje.

Splošno je tudi znano, da starši in sploh odrasli včasih gledajo mladino pod napačnim zornim kotom, ker so prepričani, da je taka, kot so jo opisovali učbeniki mladinske psihologije v polpretekli dobi. Zanesljivo pa je, da sodobna mladina, kot rečeno, drugače doživlja svet okoli sebe, njeno obzorje se je silovito razširilo zaradi razvoja tehnike, industrializacije, urbanizacije, zaradi večje dinamike sodobnega družbenega življenja. Sodobna mladina ima poleg klasičnih potreb še celo vrsto novih, ki jih oblikujejo novi načini življenja in novi družbeni odnosi. In iz tega se porajajo tudi drugačni interesi in drugačne vrednote. Starši, vzgojitelji ter celo raziskovalci so pogosto v nevarnosti, da sodobno mladino presojujejo po izkušnjah, ki so si jih pridobili v mladosti, ko so živeli v zelo drugačnih družbenih razmerah. Psihologi in

sociologi poudarjajo, da se predvojne generacije močno razlikujejo od tistih, ki so prestajale vojno, zelo se pa tudi razlikujejo mladi, ki žive po vojni. Klasični lik mladine torej več ne obstaja (31) (str. 585). Mladino in mlado generacijo je treba presoјati iz zgodovinskih perspektiv, z vidika vsakokratne kulture in dobe, kajti med mladino so velike epohalno-tipološke razlike (24). Če takih in podobnih razlik ne bi upoštevali, bi prišli do zelo napačnih interpretacij sodobne mladine in tudi družbe, v kateri živi.

Kriminologi so ugotovili, da odrasli močno čustveno reagirajo na obnašanje mladih, ker jih močno prizadene, če kršijo družbene norme in prizadenejo vrednote, ki jih priznava starejša generacija. Še posebno močno pa reagirajo odrasli iz srednjih slojev, če manj privilegirana mladina kaže delinkventno obnašanje (19) (str. 5). Prestopki, ki jih delajo mladi iz boljše družbe ali iz tako imenovanih višjih slojev lahko ostanejo prikriti ali pa jih mileje obravnavajo (4) (str. 31). Posebno močno pa starejši reagirajo na obnašanje mladih, če se čutijo ogrožene. To velja tudi za politične režime, ki s silo zatirajo gibanja, ki jim niso po volji, posebno pa študentska gibanja, ki dobivajo politično smer.

Kot smo že povedali, se zanimanje za mladino kot za družbeno kategorijo poveča, ko začne povzročati težave. In tedaj se tudi hitreje razvija kazensko pravo za mlade, porajajo pa se tudi različne institucije, pa tudi hipoteze in teorije o mladi generaciji. Iz takih in podobnih razlogov izvirajo nevarnosti, da bi raziskovalci mladine premalo strogo ločili vrednostne sodbe od spoznavnih, da bi torej bolj razmišljali ali pa ugotavljali, kaj je v obnašanju mladih neustrezno iz moralnih vidikov, manj natančno pa bi ugotavljali družbeno bistvo, vzroke in procese mladinskih pojavov in gibanj. Posebno pri raziskovanju mladine je težko uresničiti zahtevo, ki jo je postavil DURKHEIM, da naj bi družbene pojave in dejstva obravnavali kot stvari, torej objektivno, da naj bi se izogibali subjektivnih presoјanj in čustvenih reakcij (6). Seveda je razumljivo, da posebno pri proučevanju otrok in mladih nastajajo osebni odnosi, stiki, čustvene reakcije, simpatije, naklonjenosti in podobno. Toda raziskovalec mora v pravem času vedeti, kdaj gre za spoznavno ali pa vrednostno presoјanje, da bi lahko podatke, dejstva in rezultate pravilno interpretiral in jih tudi vključil v širši sistem. In ravno iz takih razlogov subjektivne narave je o mladih težko hladno in neprizadeto razmišljati. Posledica tega je, da se oblikujejo zelo nasprotujoča si stališča do mladih in njihovega obnašanja. Seveda pa se lahko takim nevarnostim izognemo z bolj ali manj dognanimi merskimi instrumenti, ki so dosegli določeno stopnjo veljavnosti, objektivnosti in zanesljivosti (2).

Ceprav je treba tudi pri raziskovanju mladine upoštevati splošno znana epistemološka, logična in metodološka načela, ki so del sociološke metodologije in psihometrije, pa je treba vendarle še posebej upoštevati dejstvo, da imamo opraviti s kategorijo ljudi, ki se naglo razvijajo in spreminjajo in se v določeni meri odklikajo raziskovanju. Zdi se, da je pri raziskovanju mladine težje uporabiti kakšne modele, ker je problematika bolj ali manj kompleksna. In če naj duševno življenje in družbeni položaj mladine bolj natančno spoznamo, jo moramo raziskovati z različnih vidikov. Zelo pogosta so raziskovanja telesnih sprememb v času spolnega zorenja. Poleg tega pa zadnje čase intenzivno raziskujejo pojave akceleracije in motnje v psihofizični korelaciji, ki jih prinaša hitrejše spolno zorenje. Pogosta so tudi raziskovanja umskih sposobnosti in spremembe, ki nastajajo v sodobnosti. Še posebno pogosto pa pri nas in v tujini raziskujejo moralni razvoj mladine, predvsem moralna stališča in vrednotenja (36). Pri tem tudi sodelujejo različne dežele tako, da poskušajo primerjati rezultate. Sociologe in kriminologe največkrat zanima, kakšen družbeni status imajo mladi v različnih skupnostih, kako se

prilagajajo produktivnemu delu, šolskemu pouku, vojaški službi, bivanju v tujini ali pa v vzgojnih domovih in drugod. Pri nas pogosto nastaja vprašanje, kako mladi sodelujejo v družbenem samoupravljanju v šolah, v organizacijah in na delovnih mestih, pa tudi, kakšen odnos imajo do religije, do marksizma in do različnih organizacij, posebej pa do ZK (34). Področja proučevanja mladine so torej zelo obsežna, zato se mora raziskovalec bolj ali manj strogo omejiti na en sam problem ali na nekaj problemov. S tem pa seveda pride do nevarnosti, da kak problem gledamo izolirano, da ob bolj ali manj iztrganih podatkih sklepamo na celotno podobo mladine ali pa zaidemo v empirizem. Kajti ob številnih delnih empiričnih raziskavah se podoba mlade generacije razblini, če ne pridemo do sinteze, do sistema in do posplošitve; raziskovalec pa se s tem v celoti izogne odgovornosti ter se lagodno zateče v različne številčne podatke in statistične pokazatelje (37). Pri nas in v tujini se pojavlja vedno več empiričnih študij mladine, vendar le redko srečamo sintezo, sistem, teoretične posplošitve, ki bi pokazale bolj celotno podobo mlade generacije.

Metodologi opozarjajo tudi, da je treba raziskovalne metode, tehnike in instrumente skrbno prilagajati razvojni stopnji mladine, ki jo raziskujemo. Tako recimo lahko uporabimo popolnoma drugačne načine raziskovanja predšolskega otroka, otroka v zrelem otroštvu ali pa mladostnika. Toda tudi mladost ni enoten pojem, kajti velike so razlike med mladim človekom v predpuberteti in recimo v pozni mladosti ali v adolescenci (2). Različni raziskovalci poudarjajo, da mlajši pubertetniki ali mladi ljudje v dobi predpubertete še radi sodelujejo pri raziskavah, če znamo premagati njihov negativizem, v pravi puberteti pa se mlad človek nekako potegne vase, ker išče svoj ego-ideal, poleg tega pa je zelo podvržen vplivom. Mlad človek na splošno rad pove, če ga vprašamo za mnenje in za različna stališča in tudi rad sodeluje, če nam zaupa, toda lahko se zapre vase, če poskušamo prodreti v njegov intimni svet (32) (str. 607). Do podobnih ugotovitev je prišla tudi ŠEGULA, ko je raziskovala etična stališča naših petnajstletnikov (36). V mladostni dobi se mlad človek lahko premočno identificira z raziskovalcem, zato so lahko rezultati popačeni. Mnogi raziskovalci so tudi ugotovili, da mladi ljudje pogosto odgovarjajo tako, kot so jih učili v šolah ali pa v družinah ali pa posnemajo formulacije, ki jih srečujemo v časopisih, knjigah, na televiziji ali v filmu. V določenih obdobjih se mladi ljudje zelo skopo izražajo in dajejo le minimalne podatke o sebi in svojih doživetjih (32) (str. 605). Vsakomur se mladi ne želijo izpovedati in razodeti, neradi se tudi za kaj opredelijo. Sodelujejo le, če jih raziskovalec zna dovolj motivirati, če mu zaupajo, če so prepričani, da so pomembni za končni rezultat raziskave. Izkušnje kažejo, da je dekleta nekoliko laže kot fante pridobiti za sodelovanje, poleg tega pa se v mnogih ozirih tudi bolje izražajo in dajejo več informacij. Ugotovljeno je, da se različne kategorije mladine različno obnašajo pri proučevanju, zato jim je treba prilagoditi raziskovalne metode, tehnike in instrumente, poleg tega je treba interpretirati v tem smislu tudi rezultate. Mladi ljudje obnašanje močno spremenijo, če se zavedajo, da jih proučujejo, pa znajo tudi v takih okoliščinah ohraniti večjo ali manjšo mero spontanosti, prisotnosti. Pri otrocih lahko skrijemo namen raziskave, zato da ohranimo njihovo spontanost, pri mladostnikih pa to ni vedno mogoče, zato jim je treba celotno zadevo pojasniti in jih povabiti k sodelovanju. Raziskovalci poudarjajo, da je kakršnokoli varanje neetično, ker se mladi ljudje čutijo ogoljufane, poleg tega pa počno stvari, za katere ne vedo, čemu služijo. Poleg tega se mladi lahko pri longitudinalnih študijah odrečejo sodelovanju in ves raziskovalni projekt lahko propade (3) (str. 34). Kot je znano, se raziskovalci najpogosteje lotevajo proučevanja šolske mladine, ker je lahko dosegljiva, običajno pa tudi dobro sodeluje. Pri tem seveda morajo dobiti dovoljenje šolskih oblasti, ravnatelja

in staršev. Pri tem je tudi pomembno, da raziskovalni projekt bistveno ne moti družinskega in šolskega življenja, ne sme pa tudi škodljivo vplivati na razvoj mladih ljudi. Tu gre torej za celo vrsto omejitev, ki jih mora raziskovalec upoštevati, če naj svoj projekt izpelje do konca.

Kot je znano, so mladi ljudje na različnih razvojnih stopnjah različno zreli za introspekcijo, za kontrolo doživljajev in se tudi bolj ali manj težko izražajo. Pogosto mladi ljudje le s težavo povedo, kaj mislijo in kaj čutijo, ali pa nepopolno razumejo smisel in pomen besed. Govorne sposobnosti mladih lahko torej močno vplivajo na izražanje stališč, predsodkov, sodb, idej ter vrednot. Torej lahko na osnovi verbalnih reakcij pride do napačnih podatkov in ugotovitev (32) (str. 610). To lahko raziskovalca zavede na napačno pot. Zaradi tega se je treba takrat, ko pripravljamo raziskovalni instrumentarij, prepričati ali mladi ljudje določene besede prav uporabljajo in razumejo. Vedeti pa je tudi treba, da lahko mladi ljudje svoje želje, stališča in prepričanja zamenjujejo s stvarnostjo. Zaradi tega je treba kritično uporabljati dnevnik, spise in druge pisane vire, ki jih pišejo mladi ljudje (23) (str. 156). Posebno, ko gre za sociološka raziskovanja mladine, je treba vedeti, da so lahko velike razlike med tem, kaj mladi izražajo, kaj verbalno zastopajo in med resničnim ravnanjem, obnašanjem. Zaradi tega je treba raziskovati več dimenzij istega problema hkrati, uvajati pa je treba kontrolo iskrenosti, veljavnosti, zanesljivosti in objektivnosti podatkov in rezultatov in tudi raziskovalnih instrumentov. Hkrati pa je treba uporabljati več vrst tehnik in rezultate medsebojno primerjati.

Pri nas je navada, da vsak strokovnjak proučuje svoje področje, poleg tega pa vsaka raziskovalna ustanova dela zase. Tako recimo številni sociološki podatki o mladini in filmu niso izkoriščeni za pedagoško analizo, za pedagoško sociologijo, pogosto več institucij raziskuje isto problematiko mladine, do tesnejšega sodelovanja pa ne pride. Na ta način ne zapravljamo le materialna in finančna sredstva, temveč po nepotrebnem tudi sile. Že v naši republici je sodelovanje med družboslovnimi raziskovalnimi ustanovami preslabo, še manj pa je sodelovanja pri raziskovanju mladine med republikami, čeprav zadnje čase nastajajo skupni projekti. Problematika mladine posega na področje psihologije, sociologije, pedagogike in antropologije ter drugih ved, zato bi bilo nujno potrebno sodelovanje strokovnjakov teh in drugih znanstvenih disciplin. Seveda pa je v tem primeru treba najti skupni jezik, skupna izhodišča in logično epistemološke principe, ki bi omogočili izoblikovati skupni raziskovalni načrt, pripeljati pa bi morali tudi do skupnega končnega rezultata, do sinteze in do širših teoretičnih posplošitev.

Poleg sodelovanja v nacionalnem merilu in pri nas še v mednacionalnem bi bilo potrebno tudi globlje mednarodno sodelovanje pri raziskovanju mladine. Mlada generacija namreč ni interesantna le za planiranje nacionalnih ekonomij ter prosvetnih in drugih institucij, temveč so od nje odvisni tudi številni mednarodni projekti, razvoj in prihodnost celotne človeške družbe. Tu ne gre le za planiranje vzgoje in izobraževanja za množico mladine po vsem svetu, temveč gre tudi za proučevanje eksistencialne situacije, v kateri se nahaja sodobna mladina, gre za vprašanja, ki zadevajo različne mladinske probleme in mladinska gibanja, ki vznemirjajo številne države. Največ skupnih prizadevanj pri proučevanju mladine je opaziti pod okriljem OZN in njenih specializiranih agencij, kot so UNESCO, ILO, WHO in druge. UNESCO organizira in sklicuje mednarodna posvetovanja o mladini (5) in (40). UNESCO si ne prizadeva le pri tem, da bi v širšem obsegu proučili fenomen mladine, temveč si prizadeva tudi, da bi dosegli popolnejšo integracijo mladine v nacionalno in svetovno skupnost (5) (str. 20). V ta namen je bila sprejeta resolucija, ki pravi, da je treba dajati večjo pomoč pri analiziranju in po-

jasnjevanju današnjih problemov mladine. Zaželeno je, da bi specifične probleme mladine raziskali v mednarodnem merilu in jih medsebojno primerjali. V ta namen bi bilo treba izdelati popolnejšo metodologijo, s katero je mogoče podatke enotno zbirati, klasificirati, urejevati in interpretirati. Premalo je, če zbiramo zgolj demografske podatke o mladini, o vpisu v šole, o stopnji pismenosti in zaposlenosti; potrebno je izdelati nacionalne ankete o odnosu mladih do družbe, o spremembah, ki nastajajo pri mladini, o tem, kako si mladina zamišlja sodelovanje v družbi in svojo prihodnost (5) (str. 24). Še posebej pa je v načrtu izdelava primerjalne študije, ki naj odgovori na vprašanje, v čem je bistvo »krize mladih«. Pri tem projektu bodo sodelovali tudi mladi, ki bodo povedali, kje čutijo krizo na ekonomskem, socialnem in političnem področju. Podobno študijo je treba izdelati o študentskem gibanju, pri čemer bodo lahko sodelovali tudi študentje. Podatke, ki jih bodo zbirale nacionalne znanstvene institucije, bo sistematiziral eden od pooblaščenih znanstvenih institutov. Ta bo delal primerjalne in interdisciplinarne analize, spodbujal pa bo tudi k uvajanju boljše metodologije pri raziskovanju mladinskih problemov. In na osnovi takih in podobnih raziskav bodo mladino poskušali pritegniti k temu, da bi tudi sama reševala svoje probleme, da bi čim več prispevala k ekonomskemu in socialnemu razvoju. Obenem je tudi potrebno izboljšati dialog med odraslimi in mladino. Ob vsem tem se seveda poraja vprašanje sodelovanja med Vzhodom in Zahodom, ki na tem področju ni najboljše. Ovirajo ga ideološki in politični spori, pritiski, predsodki. Nekateri sistemi postavljajo tudi proučevanje mladine kot ideološki problem, ne pa toliko kot znanstveni ali morda strokovni. To je bilo čutiti na mednarodnem sestanku o poteh marksističnega raziskovanja mladinskih vprašanj, ki je bil v Leipzigu (26). Res je, da je mladina za vsako družbo zelo pomembna in jo zato skušajo pridobiti in vzgojiti za tako ali drugačno ideologijo ter za politično prepričanje, ki ustreza danemu političnemu sistemu. Toda danes je bolj kot kdaj prej potrebno, da v korist napredka in miru človeštvo opušča in zmanjšuje ideološka in politična nasprotja, predvsem pa zmanjšuje prepad med razvitimi in nerazvitimi. In k takim ciljem je treba voditi tudi mlado generacijo. Toda vodimo jo lahko le, če jo poznamo, razumemo ter upoštevamo, kot izredno pomembni faktor miru, napredka in razumevanja med narodi.

#### Literatura

1. ALLEN SHEILLA: Neki teorijski problemi u proučavanju omladine. SOCIOLOGIJA, 1968/ I (63—74).
2. ANDERSON J. E.: Methods of Child Psychology. Manual of Child Psychology. New York 1954 (1—50).
3. BALDWIN A.: Proučavanje ponašanja i razvoja deteta. Priručnik o istraživačkim metodama dečjeg razvoja. Beograd 1969 (9—40) (Prevod iz amer.)
4. BAVCON LJUBO: Teoretična in teoretično-metodološka izhodišča socialne patologije. Socialna patologija MK Ljubljana 1969 (9—60).
5. — BILTEN jugoslovske komisije za UNESCO. Beograd 1969 (31).
6. DURRHEIM EMIL: Pravila sociološkog metoda. Beograd 1963 (128).
7. FISHER ERNST: Problemi mlade generacije. Nemoć ali odgovornost? CZ Ljubljana 1967 (230).
8. GOODE-HATT: Metodi socijalnog istraživanja. Beograd 1966 (323).
9. GOOD-Scates: Metode istraživanja u pedagogiji, psihologiji i sociologiji. Rijeka 1967 (735).
10. HAVIGHRUST-PECK: The Psychology of Character Development. New York 1964 (267).
11. HURLOCK E.: Adolescent Development. New York 1967 (719).
12. HORROCKS J. E.: The Adolescent. Manual of Child Psychology. New York 1954 (697—734).
13. HELLMER J.: Jugendkriminalität in unserer Zeit. Hamburg 1966 (166).

14. KRNETA LJUBOMIR: Savetovanje o stanju i problemima daljnjeg razvitka pedagoških nauka. PEDAGOGIJA, Beograd 1963/III (281—84).
15. KOGEJ PAVLE: Mlade generacije med možnostmi in deklaracijami. SODOBNOST, 1969 (255—65).
16. KOBAL MILOŠ — SKALAR VINKO: Mladoletniški nemir. Socialna patologija. MK, Ljubljana 1969 (102—21).
17. KUVACIĆ IVAN: Teoretski pristup za shvaćanje omladine. SOCIOLOGIJA, 1968/I (45—53).
18. MITIĆ MIHAILO: Punoletstvo kao statusna kategorija. ARHIV ZA PRAVNE I DRUŠTVENE NAUKE, Beograd, 1969/III (351—67).
19. MARKOVIĆ TOMISLAV: Maloletniška delikvencija. Visoka defektološka škola. Zagreb 1965 (255).
20. MUŽIĆ VLADIMIR: Metodologija pedagoškog istraživanja. Sarajevo, 1969 (720).
21. MILIĆ VOJIN: Sociološki metod. Beograd 1965 (665).
22. MLADENOVIĆ M.: Nauka u maloj zemlji. Beograd, 1969 (127).
23. MUCHOW H. H.: Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend. Rohwolt, Hamburg 1959 (164).
24. MUCHOW H. H.: Jugend und Zeitgeist. Morphologie der Kulturpubertet. Rohwolt, Hamburg 1966 (267).
25. MILANOVIĆ V.: Naučni pristup proučavanju problema omladine. SOCIJALIZAM, 1968/III (338—84).
26. — Medjunarodni sastanak o putevima marksističkog istraživanja omladinskih pitanja. Centralni institut za istraživanja omladine u Leipzigu. Beograd, 1966.
27. NOVOSEL PAVLE: Istraživanje društvenog i ekonomskog položaja i reagiranje seoske omladine. SOCIOLOGIJA SELA, 1969 (22).
28. PAVLIK ONDREJ: O istraživanju moralnih kvaliteta slovačke omladine, PEDAGOGIJA, 1968 1—2 (23—30).
29. ROSENMEYER L.: Ekonomski i društveni uslovi koji utiču na život mladih ljudi. Materijali međunarodne konferencije o omladini u Grenoblu 1964.
30. ROSENMEYER L.: Toward and overview of youth sociology. INTERNATIONAL SOCIAL SCIENCE JURNAL, UNESCO Paris 1968/II (286—315).
31. REMPLÉIN HEINZ: Seelische Entwicklung des Menschen im Kindes und Jugendalter. München 1969 (720).
32. RADKE MARIAN: Merenje dečijih stavova i vrednosti. Priručnik o istraživačkim metodama dečjeg razvoja. Beograd 1969 (600—36). (Prevod iz amer.)
33. SUCHODOLSKI B.: Psihološke i socijalne karakteristike savremene omladine. Referat na međunarodnoj konferenciji o omladini. Grenoble 1964, UNESCO. PEDAGOGIJA, 1965.
34. SUPEK RUDI: Problemi socijalizacije omladine. SOCIOLOGIJA, 1968/II (35—55).
35. SUPEK RUDI: Omladina na putu bratstva. Psihosociologija radne akcije. Beograd, 1963 (247).
36. ŠEGULA IVA: Etična stališća petnajstletnika. Pedagoški inštitut v Ljubljani. 1969 (120).
37. ŠUSNJIĆ DJURO: Pojam zakona u sociologiji. Intitut društvenih nauka Beograd 1967 (232).
38. TOLIĆ IVAN — LAZIĆ B. — ČOLANOVIĆ: O radu u oblasti dečje i pedagoške psihologije. PEDAGOGIJA, 1963/III (378—89).
39. — UNESCO: In partnership with youth. Paris, 1969 (61).
40. — UNESCO, Međunarodna konferencija o omladini u Grenoblu, 1964. Bilten Saveznog sekretarijata za obrazovanje i kulturu, Beograd 1965 (114).
41. ZEŽELJ ANDRIJA: Kako pratiti psihofizički razvoj omladine u godinama pubertete i adolescencije. FIZIČKA KULTURA, 1960 (3—4).
42. ŽLEBNIK LEON: Psihologija otroka in mladostnika. I. del, DZS Ljubljana, 1960 (24—87).
43. ŽLEBNIK LEON: Psihologija otroka in mladostnika. III. del, DZS Ljubljana, 1969 (253).

# Specifična obeležja metodoloških izhodišč v družbenem raziskovanju

Janez Musek

Polpreteklo obdobje lahko označimo še za obdobje ekspanzije znanosti, zlasti ekspanzije razvoja družbenih znanosti. Čeprav smo tudi v zadnjem času priče nadaljevanju tega ekstenzivnega razvoja, ugotavljamo, da se v tem obdobju stopnjevano uveljavlja intenzivni globinski razvoj posameznih znanosti. Prav globinski razvoj je nakazal mnoge korelativne vidike, ki zahtevajo in omogočajo integracijske procese v znanstvenem proučevanju stvarnosti ter interdisciplinirane pristope k temu proučevanju. Pri tem nimamo v mislih tendenc, ki vodijo nazaj v okvir t. i. integralne znanosti, temveč tendence, ki opredeljujejo potrebo po bolj dinamičnem in relativnostnem pojmovanju avtonomije posameznih znanstvenih disciplin. Zanimivo, vendar tudi logično je, da se tako v procesu ekstenzivnega diferenciranja kot v procesu intenzivne integracije znanosti v večji meri kot doslej odkrivajo problematična in kontravertna področja v metodoloških koncepcijah. Dileme, ki izhajajo iz teh koncepcij, so izredno pomembne za razvoj znanstvene metodologije; njihove implikacije pa bistveno posegajo v same raziskovalne procese. Potreba po njihovem reševanju in medsebojnem povezovanju je toliko večja, ker se zdi, da je od upoštevanja te potrebe odvisno premagovanje resnih ovir in deviacij v funkcionalnem razvoju znanosti. Za naš vidik obravnavanja so najpomembnejši seveda tisti problemi, ki so v zvezi z izhodišči razvoja raziskovalnih metod v družbenih vedah.

Poskus opredelitve raziskovalnih predpostavk v družbenoslovnih in humanističnih vedah je tematsko zelo široka naloga. Njena problematika se vključuje v okvir mnogih pojmovnih dilem, ki zadevajo razne aspekte opredeljevanja družbenoslovno znanstveno oz. znanstveno raziskovalne dejavnosti v kontekstu sodobnih pojmovanj o znanosti nasploh.

Ceprav se vidiki proučevanja znanosti vse bolj diferencirajo in množijo, nam komparativna spoznanja o notranjem razvoju posameznih znanosti postavljajo vprašanje, ali se znotraj te ekstenzivne diferenciacije znanosti ne pojavljajo morda skupne značilnosti, ki zahtevajo revizijo oz. premik mišljenj o opredelitelvenih karakteristikah družboslovno humanističnih ved nasproti drugim znanostim. Svobodnejša in manj kategorična distinkcija prvih in drugih se odraža pri izhodnih konceptih raziskovanja. Pri tem mislimo na opuščanje tistih izhodišč, ki izvirajo iz pretirano zastavljenega ločevanja in zoperstavljanja opredelitelvenih karakteristik inih in drugih znanstvenih disciplin in seveda formiranje takšnih izhodnih konceptov raziskovanja, ki bodo ustrezneje izražala specifičnost družboslovnega pristopa znotraj raziskovalnega univerzuma.

Naš namen je prav ta, da bolj informativno kot pa analitično skušamo prikazati tiste izhodne koncepte, ki so v neposrednejši zvezi s specifičnostjo osnovnih problemov družbenega raziskovanja.

Metodologija in seveda tudi metodika družbenega raziskovanja se npr. često pojmuje izrazito avtonomistično: ne le kot pristopanje k avtonomnemu predmetu proučevanja, ampak kot avtonomnost metode same, ki naj bi jo karakterizirala posebna notranja logika družbenih pojavov. Značaj te logike naj bi bil izključno idiografski in naj bi bil odraz specifične participacije raziskovalnega objekta ter raziskovalca, ki se pojavlja samo na področju

družboslovnega oz. humanističnega raziskovanja. Kritično gledano pa se zdi, da vendar ne moremo govoriti o totalni, ampak le o relativni metodološki avtonomnosti družbenega raziskovanja. Njegove specifičnosti ne moremo zanikati ali zanemariti, vendar se ta specifičnost kaže predvsem v specifičnosti predmeta raziskovanja in njenih implikacijah, ki vsekakor zajemajo tudi posebnost odnosa med raziskovalcem in predmetom raziskovanja ter posebnost metodoloških in interpretivnih vidikov družbenega proučevanja.

Predmet v družbenem raziskovalnem proučevanju je izrazito kompleksen in zaradi tega je tudi dokaj neopredeljen in mnogoznačen, kakor hitro ga obravnavamo na širokem nivoju definiranja. Faktorska kompleksnost, interreliranost ter časovna dimenzioniranost in nekonstantnost družbenih pojavov otežkočajo samo opredelitev raziskovalnega predmeta. To nujno vnaša kvalitativne elemente v na videz kvantitativni aspekt dogajanj. Otežkoča pa tudi ustrezno izoliranje in kontroliranje raziskovalnih variablov. Proučevanje interakcij in interdependentnosti družbenih dejavnikov je nujna spremna naloga vsake družbene raziskave, čeprav je zamišljena še tako laboratorijsko. Če govorimo o kompleksnosti, časovnih in kvalitativnih variacijah in individualnosti družbenih pojavov, morajo biti naše raziskovalne metode take, da bodo njihovi rezultati vsaj približna slika te kompleksnosti in individualnosti. Ustvarja pa se vtis, da se v mnogih analitično in tehničarsko orientiranih raziskavah poenostavlja družbena stvarnost. To vodi k preveč lahkotnim in preveč optimističnim interpretacijam družbenih pojavov. Nevarnosti ne vidim v uporabi te ali one tehnike ter v vnašanju izvendisciplinarnih analogov v družbeno raziskovanje, ampak v nekritični enostranski tovrstni praksi.

Ravno na tem področju se najbolj izraža potreba po medsebojnem dopolnjevanju različnih raziskovalnih metod. Vsaj na sedanji stopnji razvoja družbenih znanosti ne moremo govoriti o izključnih raziskovalnih metodah, ne moremo se omejiti recimo na analitične procedure, ker brez holističnega pristopa ne moremo zajeti kvalitativnih aspektov našega predmeta raziskovanja. In prav tako se kljub vsej nezanesljivosti ne moremo odreči historičnemu oz. diahroničnemu proučevanju družbenih pojavov, ker brez njega ne moremo zajeti razvojne dimenzije družbene stvarnosti. Uporaba določene metode je prav gotovo odvisna tudi od razvojne stopnje posamezne znanosti in njenih spoznanj. Pri tem je treba zasledovati težnjo, da se s stopnjo integriranosti teh spoznanj tudi stopnjuje uporaba metod, ki jih označuje višja spoznavna vrednost. Uporaba eksperimenta npr. že zahteva določeno stopnjo teoretskega nivoja znanosti. Brez tega so eksperimentalni rezultati neuporabni.

Mislím, da je na področju družbenega raziskovanja še vedno potrebno skrbno kombiniranje in selekcioniranje različnih metod, tehnik in pristopov in da brez njihovega medsebojnega dopolnjevanja ni mogoče adekvatno spoznavanje družbenih značilnosti. Pri tem nikakor ne soglašam z mnenjem, da nekaterih metod v družbenem raziskovanju ne bi smeli uporabljati, ampak se mi zdi, ravno nasprotno, koristno, da bi v čim večji meri uporabljali tako imenovane metode z višjo stopnjo spoznavne vrednosti; vendar moramo pri tem upoštevati glavni kriterij za njihovo uporabo; namreč uporabo v kontekstu faktorjev, ki so določeni v tolikšni meri, da jih je možno vsaj relativno kontrolirati.

Specifičnost raziskovalnega predmeta se izraža tudi v komplikacijah uporabe merskih postopkov in matematičnih modelov v družbenem raziskovanju. Enote družbenega raziskovalnega predmeta si namreč predstavljamo kot nezamenljive, časovno dimenzionirane in končno nedeljive pojave, ki nastopajo v številnih medsebojnih interakcijah. Teoretsko je možno dovolj eksaktno meriti tudi časovno komponento družbenih pojavov kakor tudi



njihovo stohastično povezanost. Veliko vprašanje pa je, ali bo mogoče z merskimi modeli vskladiti izrazito kvalitativne in dinamične aspekte teh pojavov.

Drugi problem je relativna omejenost možnosti direktnega merjenja socialnih pojavov, ki je v neposredni zvezi s problemom reprezentativnosti merskih indeksov. To pomeni, da se poleg problemov inherentne veljavnosti merjenja pojavlja še problem reprezentančne veljavnosti indirektnih merskih indeksov.

Vsekakor se nam zdi, da je merjenje in kvantificiranje družbenih pojavov ne le mogoče, ampak tudi potrebno. Uporaba merskih in matematičnih modelov je upravičena v vseh primerih, kjer lahko zagotovimo zadovoljivo dinamičnost in reprezentativno solidnost teh modelov.

Zelo pogosto poudarjajo vlogo t. im. subjektivnega faktorja v družbenem raziskovanju. Zal pojmovanje tega faktorja ni enosmiselno. Objektivnost oz. subjektivnost raziskovalcev lahko pojmujeemo kot stopnjo njihove medsebojne skladnosti v ocenjevanju oz. obravnavanju kakšnega pojava. Nimamo upravičenega razloga za trditev, da bi morala biti raziskovalna objektivnost na družboslovnem področju kaj večja ali manjša kot raziskovalna objektivnost na drugih področjih. Eventualne razlike verjetno niso bistvene in jih lahko skoraj v celoti pripišemo variabilnosti in fleksibilnosti pojavov ter večji ali manjši popolnosti uporabljenih sredstev. Pač pa imamo v družbenem raziskovanju opraviti z drugimi specifičnimi odnosi raziskovalca in predmeta raziskovanja. Odnos raziskovalca do predmeta raziskovanja je namreč v mnogočem analogen — ekvivalenten odnosu med posameznimi enotami tega predmeta. Družbeni pojavi imajo mnogoter in navadno polivalenten pomen za raziskovalca. Tako pridemo ravno v družbenem raziskovanju velikokrat v situacijo, ko raziskovalec ne more biti nevtralen do svojega predmeta. Ker pa je v družbeni situaciji tudi predmet raziskave specifično občutljiv, pridemo do sklepa, da je raziskovalna situacija na družbenem področju dvosmerna in vzajemno pogojena. Posledice tega odnosa so razvidne v logičnem samovključevanju vrednostnih, etičnih in normativnih vidikov v družbeno raziskovalno prakso.

Ceprav se moramo boriti za čim večjo objektivnost v družbenem raziskovanju, se tem vidikom ne bo mogoče povsem izogniti in bo družbeno raziskovanje samo imelo značaj družbene dejavnosti. Posamezni družbeni pojavi bodo za raziskovalca vselej imeli specifičen pomen, ki bo povratno deloval na njegov odnos do pojavov kot predmeta raziskovanja. Zaradi družbenosti družbenega raziskovanja lahko tudi v večji meri kot na drugih znanstvenih področjih prihaja do protislovij med strokovno znanstvenimi in družbeno-etičnimi interesi, pri čemer bodo imeli slednji zaradi primarnosti jasno naznačeno prednost pri reševanju takšnih konfliktov.

Specifičnost subjektivnega faktorja je potemtakem v atraktivnosti, polivalentnosti pomena, ki ga ima predmet raziskovanja za raziskovalca, in v dejstvu, da je lahko odnos med raziskovalcem in predmetom raziskovanja obenem tudi odnos znotraj predmeta raziskovanja oz. v dejstvu, da je raziskovalna situacija v našem primeru del družbene situacije in da je v tem smislu lahko tudi sama svoj predmet raziskovanja.

V raziskovalni dejavnosti ne moremo strogo ločevati operativnih in interpretativnih vidikov. Večkrat se pojavlja mnenje, da je interpretacija družbenih pojavov sama po sebi drugačna kot pa interpretacija fizikalnih pojavov, ker se omejuje na univerzalne, nekavzalne, relativne in verjetnostne generalizacije, uporablja idiografski način sklepanja in podobno. Po našem mnenju so te interpretativne težave prav tako odraz relativne kompleksnosti, nedostopnosti, abstraktnosti predmeta raziskovanja. Te težave se praviloma kažejo v mladostnem obdobju vsake znanstvene discipline. Znanstvena spoznanja

morajo doseči določeno stopnjo integriranosti, da se lahko razvijejo relativno trdni »univerzalni«, kavzalno deterministični in nomotetični zakonomerni sistemi spoznanj. Pri tem vemo, da takih idealov ni dosegla pravzaprav nobena znanstvena disciplina.

Interpretativne težave so funkcija razvojne stopnje znanstvenih spoznanj, ta pa je spet funkcija medsebojne odvisnosti, prepletenosti in stabilnosti obravnavanih pojavov. Zaradi relativno majhnega števila faktorjev, ki jih je mogoče izolirati — avtogenih faktorjev — prevladujejo na družbenem področju verjetnostne posplošitve, korelativne predpostavke in idiografski vidiki interpretiranja: vendar pa to niso tudi edini možni načini generaliziranja in ekspliciranje družbenih pojavov ne more biti apriori omejeno zaradi interpretativne, metodološke in kakršnekoli druge stigmatizacije. Vse te predpostavke nemoči in omejenosti so povsem relativne. V okviru tega raziskovanja so dane vse metodološke in interpretativne možnosti, in sicer v razmerjih, ki jih pogojujeta narava predmeta raziskovanja in razvojna stopnja znanstvenih spoznanj.

### Uporabljena literatura

- Blalock M. Hubert: Causal Inferences in Nonexperimental Research University of North Carolina Press, 1964, Chapel Hill.
- Bloomfield Leonard: Linguistic Aspects of Science University of Chicago Press, 1961, Chicago.
- Carter V. Good & Douglas E. Scates: Metode istraživanja u pedagogiji, psihologiji i sociologiji, Otokar Keršovani, 1967, Rijeka.
- Cohen M. Rafael: Reason and Nature, Collier — Macmillan Lim., 1964, London.
- Đurić Mihajlo: Problemi sociološkog metoda, 1962, Beograd.
- Gibson Quentin: The Logic of Social Inquiry, Routledge & Kegan Paul, 1960, London.
- Gurvitch Georges: Dialectique et Sociologie Flammarion, 1962, Paris.
- Kaplan Abraham: The Conduct of Inquiry, Chandler Publ. Comp., 1964, San Francisco.
- Koen Moris i Ernest Neijgel: Uvod u logiku i naučni metod, Zavod za izd. udžbenika SRS, 1965, Beograd.
- Mc Ewen P. William: The Problem of Social Scientific Knowledge, The Bedminster Press, 1963, Totowa.
- Parsons Talcott: Essays in Sociological Theory, Glencoe, Illinois, 1958.
- Popović Mihajlo: Predmet Sociologije, Institut društvenih nauka, 1966, Beograd.
- Scheffer Israel: The Anatomy of Inquiry, Routledge & Kegan Paul, 1960, London.
- Siebel Wigand: Die Logik des Experiments in den Sozialwissenschaften, Duncker & Humboldt, 1965, Berlin.
- Trošin Denis Mahajlović: Metodološki problemi savremene nauke Vysšaja škola, 1966, Moskva.

# Poskus odgovora na zastavljena vprašanja

Branko Rudolf

Menim, da je za vsak filozofski simpozij priporočljivo, da spričo določnih osnovnih vprašanj filozofije energično zavzame tudi lastno stališče, bodisi bolj ali pa manj popolno. Po mojem kaže način, po katerem so vprašanja v okrožnici zastavljena na določno nejasnost v filozofskih in družboslovnih pojmi, v volji do orientacije. Ali naj to mogoče pomeni, da je še nedavni, vseznalski, o vsem avtoritativno razsojajoči »marksizem« pri nas zamenjalo ne zmeraj dovolj premišljeno pehanje za tujimi zgledi? V vsakem primeru bom zelo vesel, če bo simpozij pomagal, da se bo v Sloveniji izoblikovala močna, razgledana ekipa filozofov na višini vseh resnično tehtnih modernih dognanj ob najboljšem upoštevanju vseh dosedanjih storitev človeške zavesti.

Poskusil bom predvsem odgovoriti na okvirna vprašanja, zastavljena na vabilu.

1. »Koliko pojmovna aparaturna kakšne teorije vpliva na izbiro izkustvenega materiala.«

Odgovarjam: Pojmovna, terminološka aparaturna kakršne koli teorije prav gotov vpliva na izbiro izkustvenega materiala. Nobeno znanstveno raziskovanje vendar ne začenja na slepo, brez predpostavk, ampak ob določenih, že bolj ali manj izdelanih metodah. Gotovo se »normalno« zmeraj bolj ali manj jasno izkaže, da že pripravljene metode raziskovanja niso bile primerne, da so določene lastnosti obstoječih procesov ostale izven dosega že bolj ali manj utrjenih teorij in je bilo treba zato spremeniti ali teorije in metode pristopa, ali tudi doslej veljavne pojme, ki so veljali za najbolj trdne, (recimo, forme elementov v kemiji).

S tem v zvezi sem popolnoma trdno prepričan, da veljajo za filozofijo natančno iste metode raziskovanja, kakršne veljajo za vse znanosti, bodisi naravoslovno-matematične, zgodovinske ali psihološke. Zelo dobro vem, da nekateri sodobni misleci odklanjajo tako mišljenje: za filozofijo terjajo posebne metode ali celo načelno odklanjanje vsake sistematizacije. Moje stališče — mogoče vredno polemike — je, da predstavljajo v znanosti izdelane metode dragocen zaklad najboljših izkušenj človeškega pristopa k resnici. Filozofija je prav gotovo zato poklicana korigirati spoznavno vrednost znanstvenih rezultatov. Tega pa — po mojem — ne more in ne sme storiti mimo »znanstvenih« metod, pojmov, ki jih je (zadevna) znanost pridobila, temveč samo prek njih — ob popolnem spoznavanju (zadevnega) gradiva.

V znanosti (po mojem pa tudi v filozofiji) se vsak napredek v spoznanju rodi iz nepopolnosti prej uporabljenih metod. Iz tega sledi, da je pojmovna aparaturna ob vsakem raziskovanju nujno dragocena kot predstopnja novega spoznanja, hkrati pa je njena veljavnost relativna. (Spet primer iz zgodovine na moč eksaktne kemije: nepopolna Stahlova flogistonska teorija o gorenju je nedvomno pripravila popolnejšo in danes veljavno Lavoisierjevo). Isti vrstni red spoznanja (hipoteza, teorija, nauk, nadaljnje razvijanje nauka, korigiranje, razširjanje območja znanosti je prav gotovo značilen za vse znanosti brez izjeme, prav tako bi moral biti značilen za spoznanja v filozofiji. Filozofija zame ni nič drugega kakor nauk (znanost) o človeški zavesti. Očitno mora razen miselnega gradiva (ki je že utrjeno), imeti posebno stališče prav do vseh oblik, v katerih se uveljavlja človeška zavest (jezik, pisava,

umetniške oblike), ne da bi take oblike sprejela kot nekaj danega, pač pa, da bi jih zase ovrednotila.

Prav gotovo je naloga filozofije, da analizira vsebinsko vrednost kategorij, prav tako pa je njena naloga, da miselno ovrednoti pojave prav različnih vrst, ki so nastali in še nastajajo, vendar jih doslej še nihče ni ovrednotil, čeprav so npr. znanstvena odkritja tudi dobila miselno, spoznavno tehten pomen, nihče pa jih ni pojmovno okarakteriziral ali se sploh vprašal, če imajo novi (ali že ne več prav novi) v znanosti ugotovljeni pojmi tudi določen pomen za zgodovino kakor za sedanjost spoznanja. To velja celo že za ne ravno novi nauk o evoluciji v biologiji, geologiji, astronomiji, v novejšem nauku o atomih itd. Nobena miselna ali kakršna koli potreba ne silí nikogar, da bi pojem o evoluciji imel za »splošen« pojem ali že celo za lahko razumljiv dejavnik. Čeprav dobro vemo, da vse nastaja (ali je nekoč nastalo) in se spreminja, razvija itd., tudi znanost ne trdi nič apriornega o tem, kako se kaj razvija. V različnih območjih stvarnosti in spoznanja poteka evolucija na zelo različne načine. Nikakor ne poteka zmeraj v smeri od manj popolnega do bolj popolnega, temveč pomeni boljša prilagoditev na okolje večkrat tudi regresiven razvoj, redukcijo nekaterih zelo pomembnih organov. Evolucija je torej uporabna kot pojem, predvsem kot vodilo, ne kot nekaj, kar bi bilo že znano in dognano. Najmanj gre filozofu, da jemlje take pojme kot nekaj, česar ni treba raziskovati dalje. Saj se mora — predvsem on — zavdati, da je naše spoznanje normalno nepopolno in samo po sebi potrebno razvoja.

S tem v zvezi po mojem modernega filozofa prav nič ne silí, da bi pojma vzročnosti in zakonitosti priznal za splošno filozofska. Tudi tu gre po mojem predvsem za (kakor koli koristna in uspešna) vodila, ki so nedvomno v nešteti primerih posredovala tehtna spoznanja. Tisto, kar imenujemo vzročnost, je nedvomno komplicirana zmes okoliščin — prvih pogojev za delovanje prav določnih vzročnosti. Vzročnost sama pa je v nešteti primerih tako zamotano sestavljena, da moramo ob vsakem (še tako danem) ugotavljanju vzročnosti nujno zanemarjati določno množino »stranskih« sovzročnosti, ki pa tudi delujejo. Metodologije posameznih ved poskušajo čim bolj natančno ugotavljati vzročnosti — vendar normalno na svoj posebni, rade volje in nujno na strogo omejeni način. Vse znanstvene metode so pa nujno omejene — namreč ravno na lastnosti, ki pripadajo ravno tisti specifični znanosti. Vzročnost postaja za filozofa pomembna šele v tistem trenutku, ko odkriva nekaj za človeško zavest, za miselno ovrednotenje. Filozof bi moral pri vsakem spoznanju vsaj načelno soupoštevati ne samo spoznanja, temveč tudi spoznavajoči subjekt, tudi če je ta subjekt postoterjen ali potisočerjen z metodo, ki so jo neštetikrat preizkusili.

Nekaj podobnega velja za pojem zakonitosti. Formula prostega pada nedvomno izraža določeno zakonitost. Že navaden, v šolah prakticiran poskus pa pokaže, da velja tako precizna formula samo v brezračnem prostoru. Če že različne navadne, drugače zanesljive formule ne prenesejo mehanične, poenostavljene uporabe, menda ni vzroka misliti, da bomo za zgodovinske zakonitosti kadarkoli odkrili take formule, ki bodo kakorkoli drugače kakor relativno »splošne«. Vse splošne zakonitosti dobivajo očitno pravo — tudi miselno veljavno — podobo šele v posebnih pogojih stvarnega stanja.

Priznam, da ne razumem prav vprašanja »principov organiziranja empiričnih raziskav«. Principi raziskav morajo danes biti samo znanstveni, metodično čimbolj prečiščeni. Empirija sama še ni znanost, pa če je še tako impozantna, kakor naravnost že neverjetno natančna opazovanja zvezd, ki so jih sistematično opravljali stari Babilonci. Znanost se začne tam, kjer metoda pojave izolira, spoznava njihovo bistvo zase, za lastno področje obdelave in

za vzroke s svoje strani gledanja. Če metode raziskovanj niso teoretično prečiščene, raziskovanje ni na sodobni višini. Sama empirija je danes zastarela.

Priznam, da sem popoln nasprotnik termina »humanistične znanosti«. Po mojem je to neupravičeno oživiljanje nekdanjega termina »Geisteswissenschaften«. Prepričan sem, da vse to ne bi smelo obstajati kot problem. Vse zgodovinske znanosti so hkrati tudi človeške, v najširšem pomenu za nas nujno tudi humanistične. Sem popoln nasprotnik takih izjav, kakršna je npr. natisnjena v »Sodobnosti« 1., XVIII. Avtor Claude Lévi-Strauss pravi: »Stvarno ni zgodovina vezana ne na človeka ne na kak določen predmet. Vsa je zapadlena v svoji metodi...« (Str. 83.). Po mojem take izjave nimajo prav nobenega smisla. Popolnoma nasprotujejo prej omenjenemu načelu evolucije. Kje pa nastajajo metode, če ne pri ljudeh? Kljub vsem še tako objektivnim kriterijem ne samó izhajajo iz ljudi, temveč tudi — vsaj v takem ali drugačnem pomenu — še vsebujejo ostanke popolnoma konkretnih, tudi družbeno določenih ljudi, ki so v generacijah izdelali metode. Če metoda odreče, odreče zelo pogostokrat na zanimiv način, zaradi na različen način omejenih spoznavnih možnosti, ki jih ni bilo mogoče premagati — kakor npr. tudi danes v tehniki ni mogoče premagati vseh težav pri preračunavanju (recimo zračnega odpora). Zgodovina nujno odkriva človeške strukture, celó še strukture človeka v vsej družbeni razsežnosti, je torej nujno humanistična, človeka zadevajoča. Sam termin »humanističen« je pri tem obsežen z različnimi zgodovinskimi predpostavkami, ki jih je mogoče raziskati. Sam po sebi tudi izreka nekaj, kar ni znanstveno, temveč idejno, ideološko brez slabega prizvoka. Sicer se da znanstveno dokazati, da različne, ne samo antihumanistične, temveč antihumane zamisli nimajo nobene znanstvene osnove (npr. razizem), zato pa termin humanističen — nujno povezan z zgodovinskim izročilom in zgodovinskim gledanjem — sam po sebi tudi ni očiten izraz določene svetovnonazorske usmerjenosti in sam po sebi ni nujno znanstven, temveč kaže — kakor koli dragoceno ali manj dragoceno — odločitev boja za določene ideale.

Vprašate: »Kakšno vlogo ima ideološki moment določene teorije, ki ga (če ga) vsebuje že terminologija neke znanosti?«

Ideologija je pojem, ki doslej za vse ljudi (in smeri mišljenja) ne pomeni isto. Ideologija zmeraj izhaja iz določene družbe. Hoče določene reči v družbi utrditi, druge pa odpraviti. Ideološki moment je v znanosti lahko vzpodbuden, določena družba se zaradi — kadarkoli nastale mode — lahko ukvarja s posebnim znanstvenim območjem in to lahko znanosti koristi — če so namreč njene metode take, da izgradijo znanstvene predpostavke, ki same po sebi z ideologijo (usmerjenostjo) nimajo opravka. Kakor vsaka normativnost (tudi pedagoška, tudi medicinska) hoče ideologija predvsem uspeh, ne pa znanstveno natančnost. Čimbolj se ideolog tega zaveda, tembolj gotovo se lahko razvije v znanstvenika. Imamo primere, ko prihaja pisec v metodah v popolno nasprotje s svojimi ideološkimi izjavami (mogoče v uvodu knjige). Tak primer je pogosten npr. pri Izidorju Cankarju, zato pa je ravno v takih primerih treba občudovati njegovo znanstveno vestnost.

Vaše vprašanje se glasi: »Kakšna je aplikabilnost terminologije določene vede v praksi (npr. vprašanje socioloških kategorij v političnem jeziku)«.

»Aplikabilnost« zame lahko pomeni *možno*, lahko pa tudi znanstveno priporočilno, celo priporočljivo uporabo. Politik *lahko* uporablja kakršne koli termine, če najde dovolj ljudi, ki mu verjamejo. Vestnemu sociologu pa ni prosto dano, ali naj razločuje med dobro premišljenimi ali pa lahkomiselnimi aplikacijami socioloških pojmov. Če je vesten, mora — kot znanstvenik — varovati ugled lastnih dobro preizkušenih ugotovitev, ali pa prihaja v čudno

luč vsa njegova znanost. Gotovo ne sodi k njegovim znanstvenim, pač pa nujno priporočljivim značajnim lastnostim, da politika opozori, če ta — po njegovem mnenju — lahkomišlno uporablja sociološke ali zgodovinske izraze. Idealno bi bilo, da bi celó politik bil tako vesten, da bi znanstvenika opozarjal, naj se ne uklanja navideznim trenutnim potrebam dneva, temveč naj predvsem utrdi svoje lastne solidne teorije. Prav gotovo so tudi v političnem jeziku včasih poenostavitve nujne, vprašanje pa je, kje so meje.

Nadalje. Resno sem mnenja, da bi se moral vsaj del vsega filozofskega obravnavanja vrteti okrog marksizma, tistega, kar danes »občutimo« (tudi ideološko!) kot njegovo jedro in tistega, kar »občutimo« kot njegovo pačenje. Prav tako bi se pri nas morali ukvarjati z različni marksističnimi heretiki (Kolakowski, Fischer, Garaudy itd.). Ne gre samo za to, ali imajo prav ali ne, gre za to, da se postavlja vprašanje znanstvene upravičenosti njihovih »herezij« in da se do njih zavzema — kakršno koli — stališče, gotovo pa táko, o kateri mora biti kritik prepričan, da vodi v boljše spoznanje ne samo ideologij, temveč resničnosti okrog nas.

Branko RUDOLF\*

Prej sprejete obveznosti mi žal branijo, da bi se udeležil simpozija, za katerega gradivo se prav lepo zahvaljujem.

Prav gotovo je v tem gradivu marsikaj vzpodbudnega, kar pozdravljam. Po drugi strani mislim, da je v gradivu nekaj sorazmerno neznatnih nesporazumov, ki bi jih z lahkoto odpravil boljši kontakt med razmišljujočimi udeleženci. Ali ne bi npr. bilo mogoče, poleg simpozijev organizirati nekaj takega, kakor »klubska« srečanja filozofov, sociologov, pedagogov, ki se na simpozijih najdejo, potem pa spet živijo vsaksebi in brez medsebojnih kontaktov? Ne bi bilo dobro ustanoviti določen center za korespondenco z naslovi prizadetih?

Dva primera. Fr. Pediček dvomi o upravičenosti delitev znanosti na naravoslovne in zgodovinske. Po mojem ima popolnoma prav. Ampak jaz že davno branim stališče, da bi psihološkim znanostim morali *normalno* dodeliti poseben oddelek, tistim psihološkim znanostim, ki jih je treba vsekakor naravno povezati tako z naravoslovnimi kakor tudi z zgodovinskimi znanostmi, ne da bi pri takem vrednotenju kakor koli zapadali v enostranski psihologizem. Drugič. Jan Makarovič pravi: »Treba se je namreč zavedati, da je človek v bistvu tuj svetu, ki ga obdaja, in da je prav ta tujost glavni pogoj njegove kreativnosti.« To je zelo zanimiva misel, čeprav bi se formulaciji v tej obliki dalo oporekati. Prepričan sem, da se Goethe v svoji (po Plotinu prevzeti) misli o »sončnosti« očesa ne moti *docela*, vsaj toliko ne, ker so res vsi naši (in živalski) organi rezultat prilagoditve na svet, ki ga spoznavajo. »Tujost« človeka začne z njegovim spoznanjem, z bolj ravnimi ali pa tudi čudno zavitimimi potmi njegovega predstavljanja, ki niso samo pogoj njegove kreativnosti, temveč tudi njegove osnovne preplašenosti, njegove osnovne »per-verznosti«, čudne pokvarjenosti, ki ga dela neizmerno bolj grozovitega od živali, ne da bi njegovih čutov do kraja »odtujila« od sveta, v katerem je človek vendar stotisočletja rasel in se razvijal — in to, davno preden je miselno ali čutno-čustveno začel ustvarjati svoj specifični človeški svet.

Ali ne bi bilo mogoče dobiti več kontakta s tovariši, takega kontakta, ki bi ga mogoče vzdrževali sestanki, debatni večeri, recimo vsake tri mesece?

Za prihodnja srečanja predlagam razčiščevanje v sledečih vprašanjih:

Filozofija — znanost (Tudi zgodovinsko: Kako so se ob različnih znanostih orientirali filozofi v zgodovini in — ali lahko velikanski uspehi sodobne znanosti vplivajo pozitivno na moderno filozofijo in koliko?)

Filozofija — umetnost. (Tudi zgodovinsko: sorazmerje med čutno-čustvenim in miselnim oblikovanjem; vpliv čutno-čustvenih komponent na mišljenje v različnih družbah.)

Teorija in praksa. (Upravičenost pragmatizma in njegove zablode. Marksizem in pragmatizem itd.)

Spoštovani tovariši, če bodo kontakti med mislečimi filozofi, sociologi in pedagogi boljši kakor doslej, bodo — po mojem — nedvomno boljši tudi rezultati.

Dr. Matija GOLOB

Ker predpostavljam, da so vsi udeleženci prispevek dobili, sem se odločil, da v nekaj minutah, ki so mi na razpolago, povem samo svoje misli v dopolnitev.

Prispevek je v naglici napisano mnenje raziskovalca, ki bi se rad ob svojem tekočem delu sproti ter temeljiteje opredejeval na ravneh splošnega, posebnega in posameznega, pa mu tega ne dopušča niti čas, še manj pa gmotne razmere.

\* Pismeni prispevek k diskusiji.

Temo o ciljnih funkcionalizma v ruralni sociologiji sem si zamislil predvsem na znanstveno metodološkem nivoju, medtem ko sem ideološko politični in sociološko teoretični nivo interpretiral kot nekaj, kar raziskovalcu pri njegovem vsakdanjem delu ni vedno tako prezentno, kot bi moralo biti. V tej zvezi ni vedno tako lahko ustreči željam, ki so se npr. pokazale v razpravi Mihajla Popovića na znanem simpoziju »Funkcionalizem in marksizem«.

Znanstveno metodološki nivo, kot je sicer sam po sebi pomemben, je v skrajni konsekvenci le preozek. Raziskovalca včasih nekoliko ovira pri razmišljanju in mu ne daje vedno vzpodbude v dialektičnem smislu. Statičnost ozkih časovnih presekov, fizično prostorska utesenjenost, maloštevilnost in oblikovna revščina ugotovljenih ali zbranih dejstev. Vse to in še marsikaj drugega omejuje možnosti raziskovalca.

Ko takole samcat tavam v malo znanem podeželju, se mi dialektične vizije tako rekoč sproti razblinjajo, pač pa me neredko obvladujejo kot ruralnega sociologa, zaradi dozdevne inertnosti in protodemokratskih kontrovenz tega prostora, prividi funkcionalistično naličenih sistemov danih struktur. V takšnem razpoloženju bi človek skoraj pritrtil znani Lukičevi trditvi, da celo funkcionalna analiza, kot denimo bolj ali manj nevtralna metoda, v bistvu ni ločljiva od funkcionalizma kot splošne sociološke teorije ali, če se izrazimo s Fiamengom, funkcionalizma kot splošne sociološke smeri.

Kljub takšnim in podobnim stališčem, kot so Lukičeva, pa se družboslovni raziskovalec podeželja vendarle ne more čisto izogniti metodi funkcionalne analize. Čeprav ni noben pragmatik, še manj pa oportunist, mora le nekako upoštevati stališča, ki to metodo vsaj delno opravičujejo. Na omenjenem simpoziju so ta stališča zagovarjali inpr. Kovačić, Milanović, Korać, Luparini itd.

Raziskovalec s področja ruralne sociologije je tudi kdaj pa kdaj prisiljen nekoliko jedko reagirati na različna tehnokratska ali na poltehnokratska pojmovanja, ki si iščejo prostor pod soncem za lase privlečenim humanizmom ali kvazi-humanizmom. Ta se namreč prav rad in neredko zelo vsiljivo ponaša z banalno alternativo — ali samo človek ali ne-človek v družbi, torej ne-človek v sferi mračne družabnosti. In raziskovalcu pač ne kaže drugače, kot da se odločno sooči z dejstvom družbene funkcije kot takšne. Niti statičnost niti tako ali drugače pojmovana odtujenost ali želja po popolni odtujenosti itd. ne morejo biti razlog za to, da se družbena funkcija kratkoma negira. To dejstvo pa je lahko tako kot vsako drugo dejstvo oz. pojav, predmet analize. Tudi niso odveč pomisleki, zakaj bi se analiza družbenih funkcij ne smela imenovati funkcionalna analiza. Terminus technicus funkcionalne analize opravičuje koncev konec tudi delovno definicijo družbene funkcije. Vendar dlje od operacionalne definicije družbene funkcije raziskovalcem s področja ruralne sociologije ne kaže iti.

### Zakaj?

Ce npr. priznam družbeno funkcijo kot dejstvo ali točneje kot dejstvo, ki zajema neko ustrezno opravilo, neka dejanja, mu sevé avtomatično še ne pripisujem vloge kakšnega organa na družbenem telesu. V tem je namreč strukturalistično gledanje. Pa tudi vloge parcialne ali totalne družbene strukture, v čemer se kaže strukturalistično, neostrukturalistično ali tudi funkcionalistično gledanje, mu ne pripisujem. Takšno posploševanje vloge razmeroma dobro razvidnega dejstva družbene funkcije, ki mu je navadno imanentno le nekaj, kar je na nivoju posameznega, ne pa tudi na nivoju posebnega ali celo splošnega, teoretično skoro ne more biti kaj drugega kot navod v strukturalizem kot eno teorijo oz. kot navod v funkcionalizem kot drugo sociološko teorijo.

Pripominjam, da sem se pred leti prav v tej točki ostro distanciral od svojega bivšega pariškega profesorja Alaina Birouja. Ta je v precejšnji meri soglašal z znano Mertonovo definicijo, da so družbene funkcije vse objektivne, opazovanju dostopne manifestacije, ki prispevajo k adaptaciji, uskladitvi in utrditvi danega socialnega sistema ter da so vse tiste manifestacije, ki učinkujejo v nasprotnem smislu, disfunkcije. Značilno je, da takšna definicija v precejšnji meri anulira, če že direktno ne zanika, dialektično nasprotje med družbeno osnovo in gornjo zgradbo.

Konec koncev pa se seveda ne kaže soočiti s funkcionalizmom samo v divergenčnih sferah. Res je, da sta strukturalizem, zlasti pa še neostrukturalizem, ob tem kaj malo blizu marksističnim gledanjem. Za funkcionalizem kot tak, ki jima



je sicer soroden, pa drži, da vendarle ni tako zelo odmaknjen nivoju zgodovinsko genetičnih razlag.

...Na mejnih področjih sociologije, posebej pri ruralni sociologiji, se funkcionalizem torej še uveljavlja in žanje večje ali manjše uspehe. Spopad s funkcionalizmom je nujen, vendar pa je metoda funkcionalne analize prikladna in se je koristno poslužujemo.

**Dr. Filip LIPOVEC**

K svojemu razpravljanju o problemih razmerja med ekonomsko teorijo in izkustvom bi dodal samo še nekaj pripomb. Predvsem zaradi različnosti potreb gospodarske operative in potreb, ki jih zadovoljuje delovna teorija ekonomije, je prišlo pri nas na ekonomskem področju do nekakšnega soočenja, če že ne do spopada med delovno teorijo ekonomije in gospodarskim izkustvom, ki ga predstavlja gospodarska operativa. Navzven se je sprva kazal ta spopad zlasti v tem, da je bila operativa često nagnjena k temu, da bi sploh zanikala uporabnost ekonomske teorije (ki jo je razumela predvsem kot delovno teorijo ekonomije) v praksi gospodarjenja. Kolikor smo začeli uporabljati pojavne teorije, nastale v drugačnih okoliščinah, da bi zadovoljili potrebe gospodarske operative, pa je prišlo tudi do nekakšne družbene konfrontacije. Te pojavne teorije temeljijo na zasebnolastniškem načinu gospodarjenja, pri nas pa imamo osnovne ekonomske determinante drugačne — nimamo zasebne, temveč družbeno lastnino; imamo kolektivnega upravljalca, ki neposredno dela, ne pa zasebnega lastnika. Zato je začel marsikateri ekonomist sklepati, da naš način gospodarjenja ni racionalen, ker ne ustreza določujočim dejavnikom, na katerih so zgrajene te pojavne teorije. V tretje pa je zaradi orisanih nekonsistenčnosti med delovno teorijo ekonomije in potrebami izkustvenega gospodarjenja ter med pojavnimi teorijami, takšnimi, kot so, ter osnovnimi determinantami načina gospodarjenja, kot teži, da bi se razvili pri nas — prišlo še do izraza v tem, da je zabrisana notranja logika ekonomije. Najbrž je prav tu vzrok za često opaženo pomanjkljivo zmožnost naših študentov, da bi logično sklepali ali pa vsaj razmišljali. Zaradi takšne ali drugačne nepovezanosti teorije z gospodarskim izkustvom bržkone dobivajo teorije videz enostavnih receptov, ki pa niso povezani niti drug z drugim niti z dejanskimi okoliščinami gospodarjenja pri nas. Izhod je zaradi tega navidezno v več receptih. Zaradi tega se ljudje usmerjajo v ekonomsko tehniko ali pa celo v rutinski prakticism.

**Dr. Boris PATERNU**

#### PROBLEM »TEORIJA-EMPIRIJA« V LITERARNI ZNANOSTI

Ceprav je to prvi slovenski filozofsko znanstveni simpozij na témo »teorija-empirija«, se mi ne zdi potrebno muditi se ob nečem, kar spada med aksiome sleherne znanstvene metodologije: namreč ob zahtevi po neizogibni zvezi med danimi dejstvi in osmislitvami teh dejstev v njihovo višjo povednost, višjo semantiko, višjo informacijo, z drugimi besedami, zvezi med materialnimi »podatki« in našo vnaprejšnjo teoretično »mrežo« (Jerman) ali »hipotetskim modelom« (Golob). Do tod smo si v načelu najbrž vsi edini.

Dileme se začenjajo — z njimi vred pa tudi produktivna vprašanja — šele tedaj, ko pridemo do razpotja, ki se glasi: kakšna empirija in katera teorija? Tu je znotraj vsake stroke najbrž cela vrsta možnosti, zraven pa tudi vrsta nujnosti.

Nujnosti zato, ker ima vsaka stroka tudi svojo nacionalno zgodovino, se pravi svoje današnje dejansko stanje stvari in svoj razvojni trenutek, ki ne glede na naše želje do neke mere vežeta smer naše empirije ter možnosti in nujnosti naše teorije.

Za primer naj navedem slovensko literarno znanost oziroma literarno zgodovino.

Tradicija njenega empirizma ni majhna. Pred nami so grmade bibliografskih, biografskih, socioloških in zgodovinskih dejstev, nabranih okoli literature in bolj ali manj povezanih z njo. Toda kakor hitro začnemo preverjati znanstveno empirijo na področju, ki mu pravimo razlaga umetniškega besedila ali interpretacija literature kot literature in ne kot nekaj čisto drugega, se ta empiričnost skoraj izgubi. Ze tradicionalni literarni zgodovinar je imel nekakšno pravico, da je prenehal biti znanstvenik, kakor hitro je prispel do umetniškega besedila. Predajal se je bolj ali manj tenkoslušnemu razpoloženskemu odsevanju teksta, se pravi estetskemu impresioniranju in idejnemu presojanju. Nekateri mlajši tokovi pa izkoriščajo ta, od empirije skoraj nenadzirani prostor na drug način, tako da vanj polagajo svoje apriorne filozofične modele in ideološke travme. Tako postaja danes naša literatura — ne samo sodobna, temveč tudi starejša — prostor mnogih zasebnih in skupinskih polasčanj in prisil. Zdaj v imenu modernega nihilizma, drugič v imenu tihe rekatolizacije nekaterih predelov slovenske književnosti.

Sledi preprost sklep: neizogiben je pohod nove empirije in z njo vred nove teorije na področje raziskav besedne umetnine. Ta empirizem bo seveda zahtevnejši od tradicionalnega in bo moral najti stik s celo vrsto sosednjih ved, od matematike in formalne logike do strukturalne lingvistike.

Neizogibna integracija novih strok na področju nekdanje poetike seveda ni brez nevarnosti. Tudi zgledi velikokrat pokažejo, kako se literarna znanost razbija v posamične, amorfne in med sabo razhajajoče se, do skrajnosti specializirane raziskovalne postopke, ki velikokrat spet služijo le sosednjim vedam in njihovim referencam, pa naj bo to čista lingvistika ali sociologija ali filozofija ali politična zgodovina. Po drugi strani pa je tako sovpadanje ved in njihovih metod skrajno plodno in v dobrih primerih pomeni le obogatitev, izostritev in višjo osamosvojitve posebne metode literarne znanosti, ki jo zahteva posebnost njenega predmeta. Privede do novih, višjih spojev med njeno empirijo in teorijo.

Poti k temu cilju je več in so zelo različne. Vendar najbrž ne bomo mogli mimo nekaterih zelo preizkušenih postopkov, ki jih je v zgodovino vede vnesla strukturalna dialektika. Med njimi ni mogoče prezreti vsaj naslednjih postopkov:

1. strogo empirično razpoznavanje in razločevanje sestavin umetniškega besedila;

2. prav tako strogo opazovanje njihove notranje spojenosti in odkrivanje posebne strukturalnega zakona ali »generatorja«, ki vse te sestavine spaja v višjo pomensko enoto, jih funkcionalno družijo in je zato preverljiv na zelo različnih plasteh umetnine;

3. stroga racionalizacija in znanstvena formalizacija zakonitosti, ki obstajajo znotraj umetniškega dela, obenem pa odprt prostor za zgodovinsko povezavo literarnih struktur z zunajliterarnimi.

Primer za ponazoritev tez: ob *Kocbekovi* pesniški zbirki *Poročilo* (1969).

Ce pazljivo opazujemo pesniška besedila te zbirke, ne moremo prezreti, da se v izrazju in slogu, torej na področju, ki je empiriji najbolj dostopno, zelo pogosto pojavlja sistem paradoksa. Ta zajema sestavljanje besed, stavkov in situacij. Ustrezno temu v območju motivike in eksplícitne idejnosti zelo pogostoma najdemo témo igre. Skratka, imamo dovolj empiričnih oporišč, da si za »hipotetski model« raziskave izberemo sistem igre in njeno mnogovrstno uresničevanje. Toda nadaljnje preverjanje besedil nam pokaže, da se na vseh navedenih ravneh, od izbire stilnih sredstev pa do idejnih sporočil in kompozicije, hkrati uveljavlja tudi neki čisto nasprotni znak: sistem reda, geometrizmov, stroge tekonike, oddaljenosti od igre in izvrženosti iz nje. Iz obeh protisistemov in njunih hkratnih obstojev se naposled razkrije eden izmed temeljnih in preverljivih strukturalnih zakonov avtorjeve najnovejše poezije. Od tod pa se potem lahko odpirajo razmerja do prejšnjih stanj njegove poezije in do zgodovinskih, socioloških in filozofskih referenc, presegaajočih zgolj literarno pojavnost stvari.

Zelet bi spregovoriti nekaj besed o odnosu med filozofijo in raziskavami posebnih vprašanj. Pri tem priznavam tudi svoj greh, ker smo temo simpozija formulirali tako, da lahko nastane vtis o možni ostri ločitvi teoretskega in empiričnega in o nasilnih apelih po njenem združevanju.

Prepričan pa sem, da je taka ločitev nemogoča in da je pri nas včasih v tako imenovanih empiričnih vedah in raziskavah celo več teorije in filozofije kot v delu profesionalne filozofije.

Moj prikaz konkretnega odnosa med empiričnim in teoretičnim pa nas bo gotovo v mnogočem samo hipotetičen, čeprav sem poskušal spremljati vse, kar je bilo pri nas objavljenega na področju humanistično-družbenih ved (seveda nisem mogel oceniti študij, ki se šele dokončujejo).

Menim, da bi lahko začel s hipotezo, da imajo humanistične vede, če vključimo v ta pojem tudi družbene vede, v Sloveniji nezadostno vlogo, zlasti v primerjavi z nekaterimi drugimi jugoslovanskimi centri. Zdi se mi, da imajo pri tej nezadostni družbeni vlogi danes že precejšen delež tudi izvenpolitični pogoji. Družbena kritičnost res tudi danes naleti na precejšnje težave, vsekakor pa na manjše kot pod organiziranim stalinizmom in neostalinizmom. Mislim, da ima pri nezadostnem družbenem uveljavljanju slovenskih humanističnih ved občuten delež tudi njihova nezadostna teoretičnost. Verjetni razlog nezadostni teoretičnosti ni klasično apologetsko stališče, ampak so njeni vzroki in oblike zlasti naslednji:

1. Zdi se mi, da humanistične vede pri nas ne zadevajo dovolj v najbolj pereče družbene probleme, da v te probleme ne zadevajo *pravočasno*, da večkrat ne ovrednotijo dovolj točno, kakšno *težo* imajo posamezni problemi in pojavi v naši družbi.

2. Mislim, da naše humanistične vede niso zadosti usmerjene v *celovite* probleme, ampak se preveč ukvarjajo z delnimi in mikro-problemi.

3. So precej nepoldne v ustvarjanju *zamisli* o boljši ureditvi širših področij družbenega življenja — gospodarski in politični sistem, šolski sistem, dolgoročni nacionalni razvoj — in ne vem, koliko so plodne pri zamišljanju manjših izsekov.

4. Delne probleme, delne hipoteze, delne teorije in delne zamisli ne postavljajo dovolj v *celovit sklop* sodobne slovenske, jugoslovanske, evropske, svetovne družbe in človeka. Nimamo skoraj nobenih resnejših *primerjav* v teh smereh.

5. Svoje družbeno mesto vidijo preveč v tem, da sicer z naprednim namenom sporočajo svoje predloge in kritike posameznim »prosvetljenim« funkcionarjem, premalo pa nastopajo kot eden od *samostojnejših družbenih subjektov*, ki oteveča o svojih predlogih in kritikah ves slovenski in jugoslovanski prostor in pomaga s tem oblikovati politično odgovornost naprednih makro-subjektov (sindikati, mladina itd.).

6. Zdi se mi, da je njihovo družbeno stališče in ambicija predvsem *evolucionizem* — prizadevanje in zadovoljstvo z majhnimi spremembami, manjšimi od možnih. Mislim, da ima taka usmerjenost v precejšnji meri teoretske, ne pa prvenstveno ožje interesne in apologetske vzroke; gre za preveč poenostavljeno, že kar idilično predstavo o funkcioniranju naše in vsake družbe.

Na kratko bi rekel: čeprav je precej izjem, so naše humanistične vede, skupa; z družbenimi, preveč faktografsko empiricistične, vč. jih še dogmatično-nesamostojne v pogledu uvoženih teoretsko-metodoloških predpostavk in preveč evolucioniistične.

Naj preidem od »aktivističnega« ocenjevanja na ožje znanstveno področje. Odnos filozofije in posebnih ved bom namenoma zožil na odnos ontoloških in antropoloških predpostavk do posameznih tkzv. empiričnih raziskav pri nas. Gre torej za odnos med najsplošnejšimi, ontološkimi principi in še zelo splošnimi antropološkimi principi na eni in posebnimi raziskavami — sociološkimi, pedagoškimi ipd. — na drugi strani.

V tem je seveda del odnosa med filozofijo in posebnimi vedami. Toda ne gre prvenstveno — to bi želel poudariti — za odnos med profesionalno filozofijo in profesionalno sociologijo, pedagogiko, psihologijo itd., ampak za delež, ki jo ima

filozofičnost kot posebna oblika teoretičnega v katerikoli stroki, filozofski ali »nefilozofski«.

Odnos med filozofičnostjo in posebnimi ter posameznimi dejstvi in raziskavami je lahko prav tako nezadosten znotraj profesionalne filozofije kot znotraj posebnih humanističnih ved. Če se na primer neka filozofska raziskava zadržuje preveč na naštevaju stališč nekega filozofa ali samo na naštevaju primerov za svoje deklarativne in neobdelane pojme, je prav tako nefilozofična, prav tako dogmatična in faktografsko-empiricistična kot podobna raziskava v posebnih vedah. Faktografsko in dogmatično mišljenje, ki sta med našimi glavnimi greehi, sta bolj povezana kot včasih mislijo, saj prazno naštevaje dejstev predpostavlja nezadostno lastno teoretično zanimanje, krpanje teoretičnih praznin z neprebavljenimi tujimi modrostmi in nemoč pri postavljanju kreativnih hipotez in sintez.

Se enkrat: nezadostna filozofičnost je lahko prisotna prav tako znotraj filozofske kot znotraj sociološke raziskave. To ni vljudnostna in kompromisna poteza enega profesorja do drugih. Zdi se mi, da je stalna vprašljivost o filozofičnosti znotraj vseh ved utemeljena v sami človeški in svetovni stvarnosti in v strukturi človeške misli. Vsaka posebna znanost je vedno tudi filozofična. Gre le za to, kako je filozofična. Se več: vsak, celo najobičajnejši stavek, ki ugotavlja najobičajnejši empirični podatek (danes je toplo itd.) iz vsakdanjega življenja, vsebuje najsplošnejše kategorije biti, nebiti, časa, relacije, antropološke kategorije jaz — objekt itd. Sploh je nemogoče izrekat katerikoli stavek, ki bi bil povsem nefilozofičen, vprašanje je le, koliko so te filozofske sestavine zavestne.

Iz tega izhaja, da je pogoj za napredek vseh ved ter za tesnejše sodelovanje profesionalne sociologije, pedagogike, ekonomije in profesionalne filozofije tudi (ne samo) v razvoju filozofičnosti in da je filozofičnost organska zveza vseh ved, ki izhaja »iz narave samih stvari«, iz narave mišljenja človeka in sveta. To sodelovanje v Sloveniji še močno zaostaja za tistim, ki je bilo že pred leti uresničeno v nekaterih drugih centrih Jugoslavije, v takih posvetovanjih, kot je bilo v Ohridu, ter v člankih in delih, ki jih objavljajo Supek, Milič in drugi.

Morda Slovenci glede sodelovanja zaostajamo celo več kot pet ali šest let za drugimi jugoslovanskimi centri, čeprav so tudi pri nas želje in možnosti sodelovanja velike, kar dokazujejo dosedanja in današnji simpozij Anthroposa. Seveda pa edini nosilec takega zavestnega sodelovanja ni profesionalna filozofija, kar spet ni razumeti samo vljudnostno. Študije posebnih ved so včasih bolj filozofične kot študije posameznih profesionalnih filozofov. Del profesionalne filozofije lahko precej dolgo in precej mirno živi s tako zvanimi čistimi, v resnici pa precej praznimi in neizdelanimi običnimi pojmi, medtem ko potrebe lastnega razvoja včasih prisilijo posebne vede, da prav te pojme razvijajo boljše od posameznih filozofov. To ne pomeni, da po obstoječi delitvi dela ne bi strokovna filozofija mogla in morala dati bistveno večjega prispevka pri tem sodelovanju.

Mislím, da tudi referati posebnih znanosti na tem simpoziju vsebujejo sestavine filozofičnosti, ki so dokaz življenjskosti in dinamičnosti posameznih ved in ki so včasih boljše kot v nekaterih filozofskih prispevkih. V referatu Goloba je na primer prišel do izraza najsplošnejši filozofski odnos stabilnosti in spremenljivosti tako v obči kot v družbeni obliki. Pri profesorju Lipovcu je poudarjen filozofski problem v odnosu obče in posamezne teorije; Lipovec je pokazal, kako ta filozofski problem nujno izvira iz same logike razvoja naše ekonomske misli in ekonomske stvarnosti. V referatu profesorja Pedička je tudi zastavljen odnos med občim in posameznim, odnos med širšimi in ožjimi posebnostmi ter antropološka relacija družba — posameznik.

Različna distribuiranost filozofičnosti se pokaže tudi, če analiziramo kakšno sodobno modno filozofsko tezo. Ena naših absolutizacij strukturalizma pravi približno tole: cel svet je zajet v mrežo svetovne potrošniške družbe in ta močna mreža je struktura, v kateri se vsak posameznik nemočno kobaca. Ta absolutizacija je seveda precej prozorna in precej poenostavljena.

Je pa zanimivo, da so filozofsko utemeljene ugovore zoper to absolutizacijo podali nekateri sociološki spisi in sociološki avtorji — in to doslej boljše kot mi filozofi. Kot drobno ilustracijo bi lahko navedel slovensko diskusijo o javnem mnenju, ki je bila nedavno objavljena v Teoriji in praksi, ko je nek sociolog absolutizaciji strukture postavil nasproti tudi povsem filozofsko vprašanje o od-

nosih dinamike in strukture ter spreminjanju strukture. Se bolj vsestranska in povsem filozofska pa je kritika strukturalističnih absolutizacij v naslednjih Supkovih stališčih: »Zato je akcija oblika transcendiranja vsake obstoječe družbene oblike ali strukture in vsebuje določen negativen element... Zanimivo je, da pozitivistično usmerjena sociologija utemeljuje družbeno dinamiko na odnosih, ki izhajajo iz delitve dela, torej na onih, ki so nujno funkcionalno koordinirani in predstavljajo princip reda in harmonije. Ona tudi ignorira dialektiko posameznega in občega, individue in družbe kot posebnih totalitet, kar pozitivizmu daje organiciistično značilnost... Marksistična sociologija, ki gradi zgodovinsko dialektiko na determinističnem trikotniku sestavljenem iz družbenega sistema, človeške družbenosti in človekovega ustvarjanja, je prisiljena podvzeti povsem določeno, tj. teoretično definirano sintezo sociologije v ožjem smislu, socialne psihologije in socialne antropologije... Strukture so posredovanja v širši zgodovinski eksistenci, kar pomeni, da morajo vsebovati celo dialektiko pozicije in negacije, strukturiranja in destrukturiranja, posredovanja med določenimi oblikami dejavnosti in cilji, katerim ta dejavnost služi. Marksistična sociologija vsebuje torej nujno strukturalno analizo kot postopek, vendar pa nikakor ni strukturalistična znanost v smislu strukturalistične filozofije ali strukturalistične razlage marksizma, kakršne sploh ne dojamejo posredniške vloge strukture, torej vloge negacije v družbenem življenju.« (Sociologija, št. 1/69, str. 10, 16 in 17).

Tu je več zavestne dialektike kot v nekaterih profesionalnih filozofskih delih in izjavah.

Dovolite, da pridem na konkretni odnos med nekaterimi najsplošnejšimi, ontološkimi predpostavkami in današnjimi posebnimi vedami v Sloveniji. V Sloveniji danes dialektiko razumejo bolje in jo bolje sprejemajo kot še nedavno. Vendar pa bi z njeno kreativno uporabo mogli narediti še več in to na tri načine na področju, ki nas zdajle zanima. Morali bi najprej ugotoviti, kateri najsplošnejši in antropološki principi so ozko grlo za raziskavo »posebnih« in »posameznih« problemov (mislim, da je ta izraz točnejši kot »empirične raziskave«). Potem bi morali ugotoviti, kako te najsplošnejše in antropološke predpostavke uporabljati. In tretje, morali bi začeti s sistematično dialektično vzgojo že v preduniverzitetnem šolstvu. Ta zahteva ni parolaška in ideološka, če se spomnimo, kako je ta preduniverzitetna izobrazba — univerzitetna večkrat tudi ni dosti boljša — pogosto obupno nedialektična, dogmatična in faktografska.

Za potrebe naših sodobnih posebnih raziskav niso enako tehtni vsi dialektični principi ali pa samo dialektični principi, kot jih je formuliral Engels, principi najsplošnejšega spreminjanja, odnosi med kvantiteto in kvaliteto itd. Od znanih Engelsovih najsplošnejših principov je za sedanje teoretsko stanje v naših posebnih vedah zlasti pomemben princip enotnosti nasprotij ali princip polarnosti, princip medsebojnega delovanja in polarnosti nujnosti in naključnosti. Nekateri Engelsovi sicer točni principi pa so za današnjo rabo in za sedanji trenutek manj pomembni.

Zdi pa se mi, da so »tukaj in sedaj« poleg omenjenih še posebno pomembne naslednje ontološke predpostavke:

- odnos med posameznim in občim,
- dialektična razlaga vzročnosti in zakonitosti,
- notranja in zunanja struktura kvalitetskosti in njen odnos do bistva,
- odnos celota — cel.

Najvažnejše antropološke predpostavke, ki vežejo danes naše posebne humanistične vede in filozofijo, pa so:

- notranja struktura družbene in individualne prakse,
- celoviti sistem vrednot in teorija vrednot,
- odnos vrednote, norme in dejstva,
- odnos družbenost — individualnost — osebnost.

Mislim, da danes večkrat obtičimo v faktografiji, dogmatizmu in evolucionizmu prav zaradi nejasnosti glede ontoloških in antropoloških struktur, ki sem jih omenil in ki mislim, da so za sedaj in za nas najvažnejše. Menim, da so prav zastareli pojmi o teh strukturah vzbujali in da še vzbujajo strah — pri nas in drugod — da je ne samo filozofičnost, ampak vsa teoretičnost nekaj dušec in težak oklep, ki posebnim raziskavam ne dovoli živega razmaha. Mnogi se zaradi strahu

pred temi starimi pojmi raje drže svojega majhnega vrtička, čeprav so sposobni za več, in se ne spuščajo v »veliki svet« bistvenih raziskav.

Tako se mi zdi, da pri delu znanstvenikov in humanistov obstoji še stari pojem občega, po katerem je obče nekakšna uniformnost in tista sila, ki ji posameznosti nemočno podlegajo.

Ce pa sprejmemo drugačno stališče: da je obče res realno, da pa ga njegovo posamezno vedno prerašča, najdemo nov odgovor o aplikaciji najsplošnejših in tudi posebno-občih predpostavk v ožjih raziskavah. Naše posebne vede se zaradi strahu, da ne bi bile dogmatične in da jih ne bi zadeli očitek, da se ukvarjajo »z neresno spekulacijo in metafiziko«, boje graditi celo lastne, posebne teorije in hipoteze. Vzrok tega strahu pa so lastni nejasni pojmi o občem, zakonitosti, vročnosti in celoti.

Iz take definicije občega, ki ugotavlja, da posamezno vedno prerašča lastno obče, sledi drugačno stališče glede aplikacije najsplošnejših in posebnih predpostavk v »empiričnih« raziskavah. Iz tega stališča sledi, da nikoli ne moremo uresničiti take aplikacije teoretskega, ki bi pomenila absolutno nujno dedukcijo posameznega iz obče predpostavke, pa naj gre za ontološko in antropološko ali sociološko in psihološko predpostavko. Obče znanje je pri spoznavanju ožjega, posebnega in posameznega vedno le nujna hevriza. Ta samo pomaga izvajati optimalno dedukcijo in indukcijo, optimalno analizo in sintezo.

Z našimi »empiričnimi« raziskavami je povezano tudi pojmovanje vzročnosti. V mnogih živi še star pojem, da je odnos med dejavnikom in učinkom uniformno enostranski, enoznačen, fatalističen, ker je vzrok edini in enostranski dejavnik učinka. Če pa prerastemo to staro pojmovanje vzročnosti s pojmom večvzročnosti in večposledičnosti — to je da ima vsaka posledica nujno več vzrokov in vsak vzrok več posledic, nadalje s pojmom medsebojnega delovanja; če elastično pojmujeemo odnose med pogoji, vzroki, povodi itd. — potem pridemo do predstave o kompleksnosti vsakega povzročenege pojava in njegovih odnosov. To pa nas varuje pred nevarnostjo poenostavljanja, redukcionizmov in podobno.

Zakaj je za naše razmere tako zanimiv odnos različnih kvalitiet v okviru istega pojava in tudi struktura vsake posamezne kvalitete? Če razumemo bistvo pojava le kot nekaj relativnega, spremenljivega in kot rezultat delovanja več kvalitiet, če pojmujeemo bistvo istega pojava kot različno glede na to, v kateri kvalitetni smeri ga opazujemo, oziroma v kateri kvalitetni smeri ta pojav deluje, potem pridemo do pojma o bistvenih in nebistvenih kvalitietah glede na razne relacije: ena in ista kvaliteta je lahko bistvena v eni in nebistvena v drugi relaciji.

Iz tega sledijo za nas tile najsplošnejši metodološki sklepi: da je neznan del družbe in človeka, ki je predmet raziskave posebnih humanističnih ved, nemo-goče hipotetično plodno zajeti, če ne odkrivamo njegovega približnega mesta v že znanih kompleksnih celotah, če ne odkrivamo njegove kvalitete s tako notranjo analizo, ki predpostavlja, da imajo notranji kvalitetni preseki bistveno različno vlogo glede na različne zunanje relacije.

S tem pridemo tudi do bolj ekonomičnega iskanja, porabljanja in pojmovanja tistih dejstev, ki naj grade ali potrdijo neko teorijo. Če imamo tako izgrajeno najsplošnejšo pojmovno strukturo, se moremo mirno odreči večnemu tarnanju »empirije«, da nima zadosti dejstev. Teh po stari metodologiji nikoli ne bo dovolj, ker po njej izgubljamoo neekonomično preveč časa za iskanje čim več ali celo vseh dejstev, namesto da bi po novem pojmovanju o večplastnosti vsake kvalitete in celote ter o njihovi vključenosti v večje mreže, iskali tista reprezentativna dejstva, ki izrazito predstavljajo bistvo pojavov v nekaterih smereh, so pa nebistvena za druge smeri.

Poskušal bi samo še pokazati, kako se zaradi poenostavljenih pojmov o kvaliteti nasploh danes pri nas izgublja dosti nepotrebnih naporov pri raziskovanju družbene enakosti.

Prva hipoteza o enakosti, ki se je pri nas pojavila, je bila nezadostna tudi zaradi predstav o najsplošnejši strukturi kvalitiet nasploh in enakost je tudi ena

od njih. Ta preveč enostavna hipoteza je govorila: za našo deželo je bila enakost po drugi svetovni vojni največja vrednota. Potem ko je ta hipoteza v raziskavah zadela na težave, so jo sami družboslovci začeli hitro diferencirati, čeprav še vedno ni zadosti diferencirana. Ta hipoteza ni predpostavljala celovitega sklopa različnih družbenih relacij in ni uvidela iz tega izhajajočih različnih notranjih presekov enakosti. Za čas po osvoboditvi in kasneje ni bila raziskana relacija: kako so tiste sile, ki so tezo o enakosti nosile, to tezo teoretsko, ekonomsko, politično itd. pojmovali in izvajale. Znano je: pri Marks, katerega pojme smo deloma prevzeli, je enakost razumljena zelo kompleksno, ni tako poenostavljena kot v delu sodobne misli. Že v Gotskem programu je jasno prikazan odnos mnogih neposrednih zvez, mnogih aspektov enakosti in neenakosti.

Res smo imeli po osvoboditvi precejšnjo enakost glede delitve dobrin med nepriviligiranimi deli prebivalstva, toda tudi njihovo neenakost do privilegiranih. Obenem smo izpovedali tezo o znatni razliki glede politične angažiranosti posameznih ljudi, tezo o avantgradi. Hočem reči, da je bila že po osvoboditvi — še bolj pa kasneje — struktura enakosti in neenakosti precej kompleksna, vsekakor bolj kot nekateri mislijo.

V kasnejših diskusijah so sociologi sami že močneje diferencirali notranjo strukturo enakosti in neenakosti. Na primer glede potrošnje so postavili teze o primarni, sekundarni in terciarni potrošnji in o velikih razlikah, če gre za enakost ali neenakost na enem ali drugem od teh področij potrošnje. Obenem so pokazali, da je med enakostjo glede potrošnje in enakostjo glede možnosti kvalitetna razlika. Seveda pa bi lahko tudi tezo o enakih možnostih diferencirali na več ožjih enakosti in neenakosti te vrste. Vse to kaže, kako so sociologi zaradi nujnosti svojih raziskav prišli do takega kompleksnega pojma družbene enakosti, ki skriva v sebi tudi najsplošnejši dialektični pojem o notranji in zunanji strukturiranosti vsake kvalitete.

Prav tako lahko, in še lažje, bi pokazali, da obstoji taka nujna zveza med antropološkimi predpostavkami in sociološkimi, politološkimi, pedagoškimi in drugimi posebnimi raziskavami.

Naj se zadržim samo na enem odnosu: družbene raziskave in filozofsko-antropološka teorija vrednot. Naše in svetovne družboslovne raziskave se bodo morale intenzivno ukvarjati z filozofsko-antropološko teorijo vrednot, takoj ko bodo prenehale samo opisovati obstoječe, takoj ko bodo prešle na družbeno angažiranost, s tem da bodo začele ugotavljati večjo ali manjšo pomembnost nekega družbenega problema in izdelovati projekte izhodov iz teh družbenih dilem. Kako naj predložim zmanjšanje ali zvečanje neke socialne enakosti, če ne vem, kakšno mesto ima ta ali druga enakost (neenakost) v celotnem človeku, ali je v celoti človeku sploh kaj pomembna, ali je v tej celoti več vredna od druge, ali je ta pojav neke enakosti samo trenutna in lokalna oblika ali pa trajnejša, historična oblika družbenega človeka.

mag. Igor PLESKO

Moje vprašanje se nanaša na termin filozofičnosti. Termin filozofičnosti namreč ni vedno točno pojasnjen glede obsega in menim, da bi bilo potrebno ta problem razčistiti. Sam namreč globoko ločim filozofičnost od filozofskosti. Če imajo posamezne stroke filozofičnost, pa nimajo filozofskosti, če imajo logičnost, nimajo logičkosti. Če imajo naše posamezne znanosti na Slovenskem več filozofičnosti, potem je to brez dvoma posledica zelo slabe temeljne filozofskosti na strani filozofije same. To pomeni, da je bilo ogromno filozofičnega gradiva, ki ga nismo spravili v filozofskost. Nismo znali tega izpeljati bodisi do sistema bodisi do nekih teorij; vse je ostalo tako rekoč razpršeno in danes, po tolikih letih, kar obstaja v Ljubljani filozofska katedra, še vedno ugotavljamo, da nas posamezne stroke preglasujejo in da so močnejše v filozofičnosti. Vendar pa posamezne stroke nikakor niso sposobne napraviti filozofskosti, ker je ta ustrezna samo za filozofa.

Vprašanje prejšnjega govornika zares zadeva v problematiko, o kateri sem govoril, obenem pa mi pomaga eksplicirati nekatere teze.

Menim, da je razlikovanje med filozofskostjo in filozofičnostjo utemeljeno. Verjetno se strinjam v tem, da je filozofičnost le imanentno in ne zadosti zavedno ukvarjanje s filozofijo, filozofskost pa zavestno in bolj sistematično oblikovanje prav te filozofičnosti. Poudarjanje dileme filozofičnosti: filozofskost kaže tudi, da moramo premostiti velik razmik od filozofičnosti k filozofskosti.

Kako naj bi ocenili razvoj slovenske filozofije? V to se prej namenoma nisem spuščal, vprašanje tov. Pleška pa me k temu sili. Zdi se mi, da so nezadostni teoretsko-filozofski rezultati in tudi nezadostni drugi teoretski dosežki večkrat posledica starega, klasičnega dogmatizma, ki je pri nas živel precej dalj kot v nekaterih drugih jugoslovanskih centrih, živel tako v filozofiji kot v delu družbenih ved. Ko pa se je ta led začel topiti, je bila nova usmeritev večkrat zopet neuspešna, nekakšen dogmatizem v drugi smeri. Povojni razvoj oddelka na filozofski fakulteti je bil bolj nestalen kot v vseh drugih jugoslovanskih filozofskih centrih. Ze to deloma pojasnjuje njegovo odgovornost oziroma njegovo odvezo od odgovornosti.

S topljenjem starega dogmatizma so pri nas nastopile take razmere, da še ni bila zadosti močna tista filozofska smer, ki bi že po svojih izhodiščih lahko vzpostavila sodelovanje s posebnimi vedami. Ker so bili precej močni nekateri moderni abstrakcionizmi in apriorizmi, se še danes večkrat dogaja, da je v posebnih vedah več filozofičnosti, čeprav še ne filozofskosti, kot v nekaterih filozofskih razpravah.

Zdi se mi, da moremo brez pretiravanja reči: tista smer, ki jo je uresničeval sedanji filozofski oddelek na fakulteti, je v zadnjih osmih, devetih letih dokazala, da se z njo da še največ narediti.

Zdi se mi, da je prav dejavnost oddelka v zadnjih letih rehabilitirala dialektiko v vsem slovenskem prostoru kot način mišljenja, ki ni dogmatičen, ki vzpodbuja kritično snovanje in zato vsaj nekaj prispeva k osvoboditvi človeka. Danes vse pogosteje tudi tisti kulturni in znanstveni delavci, ki so in ki niso marksisti, porabljajo in uresničujejo dialektično mišljenje na ploden način.

Nadalje je zlasti taka filozofska ontološka in antropološka smer, kot jo sedaj goji filozofski oddelek, dokazala svojo sposobnost spajanja z drugimi vedami in z revolucionarno družbeno akcijo, ki je obogatena s filozofskimi izhodišči.

Kolikor morem oceniti, je na področju družbenih ved veliko sposobnih delavcev, toda ti sorazmerno malo prispevajo k družbeno kritični, revolucionarni dejavnosti v Sloveniji. Vzrok je tudi pomanjkanje filozofskega in teoretskega, kar sem že omenil.

Smer, ki jo goji filozofski oddelek, se je pokazala tudi sposobna vzpostaviti sodelovanje znanosti, ki ni slučajno in zunanje, ampak na teoretskih principih.

Odnos med filozofskostjo in filozofičnostjo pa je, kot utemeljeno meni tov. Pleško, še zelo nezadosten v naslednjem smislu: nismo skušali izdelati mostu, ki ga predstavlja metodologija in ki vodi od najsplošnejših principov do posebnih teorij, od najsplošnejše logike do posebnih logik. Ta posel je še ves pred nami, ni pa nobenih ovir, da bi se ga lotili.

## **Stane SAKSIDA**

Nekaterih stvari tu ne razumem prav dobro. Dolgo je že, kar sem se prenehal ukvarjati s filozofijo. Ne razumem čisto dobro, kakšen pomen se tu skriva za izrazi: filozofija, empirična raziskava, empirična analiza? Ali ne preskakujemo od enega pojma k drugemu? Ali je res vsaka teorija že filozofija, ali je lahko vsaka teoretska postavka že filozofska, vsaka filozofska postavka pa teoretska? Kakšen je odnos med teorijo in empirijo? In končno, med filozofijo in empiričnimi raziskavami?



Neka teorija ima lahko filozofičnost, nima pa filozofskosti, kar pomeni, da teoretik posameznega področja tudi iz filozofičnosti svoje stroke filozofije ne more napraviti, ker ni sposoben filozofskosti znotraj svojih raziskav.

**Dr. Matija GOLOB**

Navezal bi razgovor še na neko drugo vprašanje. Govor je tudi o filozofskem raziskovanju in baje celo o filozofskem empirijskem raziskovanju. Postavil bi vprašanje predstavnosti. Kako si v posamezni poddisciplini predstavljamo svoje teoreme in kako si to predstavlja filozofija, ker moderna filozofija ni tisto, kar je stara filozofija. Moderna filozofija je znanstvena disciplina, ima svojo metodo in svoj raziskovalni način itd., ima pa tudi svoj predstavnostni svet.

Naj opozorim samo na tri stvari, kjer se naša predstavnost kaže kot problem skupnega jezika. Danes imamo tri tehnične in metodološke možnosti, da omogočimo predstavnost svojega delovanja in svoje misli. Prva je atributivna, verbalna, ko pač odlikujemo misli in zamisli po tradicionalni poti verbalizma, besednega izražanja. Druga je numerična, ko se izražamo po principih matematične formalne logike, ki dandanes zelo močno posega na vsa področja in vznemirja tudi filozofe. In končno imamo še tretji jezik, kateremu se nekateri tudi silno upirajo (— imajo pripombe na »čikaško šolo« itd. —), ki gradi na grafičnem izražanju. Za naše razmere vidim, da se filozofi izogibajo predstavnosti. Izogibajo se tudi numeričnim prikazom. Zanima me, kako bi se zgodilo s filozofi o tistem, kar je za nas numerično pomembno, kar je za nas v grafični predstavnosti silno važno? Kako bi našli skupen jezik, kako bi odpravili omalovaževanje s strani filozofije?

Grafičnost povsod prodira in človeka nekaj sili, da bi se grafično izrazil.

**mag. Igor PLEŠKO**

Termin družboslovje mi je včasih neprijeten, ker gre kar naprej za »slovje«. Čimbolj bi me zanimale smeri, o katerih je govoril dr. Golob, tembolj prihajam do spoznanja, da bo nujno prišlo, ravno kot posledica interdiscipliniranih raziskav, do notranje diferenciacije tudi filozofskih strok (tu mislim strok čiste filozofije) prav z ozirom na to, koliko te lahko uporabljajo posamezne metajezike. Signalnost neke besede, ki jo poznamo danes v spoznavni teoriji, absolutno obstaja na primer za estetiko. Ostaja tudi literarna deskripcija v naravnem jeziku. Kantov pogled bi dovoljeval oboji jezik, četudi stremi k čisti racionalnosti (kot pogoju znanstvenosti), nekatere današnje smeri pa bi štele kot zadosten samo metajezik.

Zdi se mi, da bomo morali kot mlad filozofski narod razviti celo vrsto ključnih filozofskih disciplin, da bomo potem lahko resnično suvereno imputirali posamezne stvari na druga področja, presajali naše izkušnje itd. Omenil bi le estetiko, ki se je na Slovenskem popolnoma zanemarjala, ki pa ima ravno na teh področjih, ki jih je omenil tov. dr. Golob, izredno pomembno funkcijo. Navedel bi lahko celo vrsto avtorjev — estotov, bodisi iz SZ ali iz Zahoda, naša slovenska katedra pa to popolnoma zanemarja. To ni pravilno. Nujno je dograditi po obsegu in intenzivnosti čisto filozofijo, kajti le tako bodo konstruktivni posegi, aplikacije, transfernosti mnogo bolj uspešne. Položaj naše na novo porojene čiste filozofije je toliko pomemben, da moramo odpravljati sproti, na vsak korak ponujajoča se zaostajanja, (zastajanja, opuščanja, izogibanja) in iti nezadržno naprej k aдекватnosti strokovne problematike in nato k intenzivnosti izkoriščanja interdisciplinarnih aplikabilnosti. Netotalnost problematike in izoliranost od konkretne družbene sredine ter monopol s posvojenjo literaturo, predvsem uvoženih avtorjev, so bile negativne značilnosti našega obdobja med obema vojnama.

Hočem reči, da so tudi posamezne stolice pri nas slabo zastopane, kar se tiče teorije, s tem pa tudi metodologije. Če dam za primer umetnostno zgodovino, kjer dominirajo trije profesorji, kot so pred 50 leti bili prav tako menda trije; za stari vek, srednji vek in novi vek. Medtem pa se jim ponuja cela vrsta ljudi, ki so res strokovnjaki za razvoj zgodovine umetnosti prepotrebni vrste. To so strokovnjaki za bazično raziskovalna področja (teorija umetnosti, psihologija umetnosti, estetika, umetnostna znanost). Te temeljne vede za pravilno doumevanje in interpretacijo umetnosti se zgolj »integrirano« neustrezno interpretirajo. Posledice so mnogoštevilne (neurejeno navajam le osip študentov, ozkost usmerjenja, poklicna neperspektivnost za mlade kadre itd.). Vse to so torej le nekatere posledice nepri-stajanja, v tej ali drugi obliki, na polno izkoriščanje danih in ponujajočih se raziskovalnih in instruktivnih dimenzij. Če naj jemljemo zgodovino kot znanost, tedaj ta brez fundamentalnih družbenih in družboslovnih znanosti, po današnjih zahtevah, torej a posteriori in izkušnje, znanost tudi biti ne more. Kot primer uspešnejše razvitosti naj navedem ekonomsko fakulteto, saj je dejstvo, da ima mnogo zunanjih sodelavcev, zelo pozitivno. Tudi katedra za filozofijo bo morala tako obogatiti svoje delo.

### Dr. Vojan RUS

Če ostanem pri definiciji teoretskega, kot jo je podal Jerman, če teorijo razumem kot sintetično razlago strukture ali razvoja nekega odseka stvarnosti in kot zelo dokazano hipotezo, potem je teorija ozko povezana z izkustvom, saj je tedaj teorija izoblikovano in zelo zgoščeno, sistematično izkustvo. V tem primeru mislim, da obstoji enačaj med teorijo in razvitim izkustvom.

Lahko pa teorijo pojmem malo drugače, tako kot del znanstvenikov, ki menijo, da je teorija relativno izdelan model ali sistem še nedokazanih hipotez. Tako pojmovana teorija je res v precejšnji meri »spekulativno« (= neizkustveno) kreativna, toda tudi v tem primeru ni absolutno neizkustvena, ker je vedno grajena tudi na izkustvenih elementih.

Bolj ali manj ozka zveza med teorijo in izkustvom je odvisna torej prvenstveno od tega, kako teorijo pojmemo.

Morda naši pogledi na odnos med teorijo in empirijo niso tako nasprotni kot se zdi in je precejšen vzrok nasprotij v tem, da nismo zadosti razčistili pojma izkustva. Ta pojem je pri mnogih preveč zožen na predstavo, da je izkustvo čutno zaznavanje posameznega. Po mojem je ta predstava izkustva popolnoma napačna. Izkustvo je zmeraj fiksiranje nekega doživetja — lahko najbolj enostavnega — da bi ga kasneje uporabili v kakšni podobni situaciji ob podobnem doživetju in predmetu. Pomeni, da je vsako, pa tudi najbolj elementarno izkustvo, četudi ni filozofsko zavestno, zveza dveh ali več doživljajev. Ker je vsaka zveza tudi nekaj občega, nobeno izkustvo ne more biti samo posamično.

Iz tega izhaja drugačen pogled na pojmovanje izkustva, zlasti če dodamo, kot pravi Kant, še notranje izkustvo. Vsaka filozofska misel, naj se še tako otepa, je vsaj do neke mere izkustvena, ker vedno deloma izhaja iz nekih prejšnjih spoznaj. Popolnoma neizkustveno mišljenje je sploh nemogoče, zato je seveda napačno razumeti naslov »teorija in empirične raziskave«, kot da so možne neke teorije, ki niso empirične. Gre le zato, kolikšen je v njih delež iskustva; ta je lahko kaj različen.

To ni v nasprotju s stališči Goloba glede grafičnega izražanja in pojmovnih predstav. Pri večini slovenskih filozofov ne vidim nobene averzije do grafičnega izraza. Zanimiv je tudi problem pojmovnih predstav. Pod tem izrazom lahko razumemo ali zamisli ali pa na analogijo oprte pojme. Na analogijo oprt pojem je recimo pojem atoma, ki si ga predstavljamo s pomočjo grafične slike planetarnega sistema. Vsi vemo, da je atom v resnici videti precej drugače kot sončni sistem, vemo, da je pojem atoma bolj abstrakten, pri vsem tem pa se le opiramo na nekaj grafičnega. To ni noben greh, logično-spoznavni greh pa bi bil, če se ne bi zavedali, da atom v resnici ni povsem tak kot je narisano, ampak da nam je risba samo opora za lažje razmišljanje o enakostih in razlikah med sončnim sistemom in atomom.

## »DEJSTVA« IN KRITICNA TEORIJA

Imel sem sicer namen, da bi se oglasil jutri z nekoliko bolj izpiljenim prispevkom, vendar čutim, da bi ne bilo več pravih oporišč za navezavo.

Največjo večino tega, kar smo poslušali v današnji diskusiji, sem razumel kot spoznavanje, ki je do svojega predmeta v »mirnem odnosu«, ga mirno sprejema, opisuje in skuša priti do »pravilnega« spoznanja. Problem teorije in empirije je bil večinoma zastavljen prav v tem mirnem odnosu. Le tu in tam se je pokazalo, da utegne biti tudi teorija, ki je v spoprijemu, v konfliktu s predmetom, katerega opisuje — seveda ne v tem pomenu, da bi bila zmotna in udarjala mimo svojega predmeta, temveč v pomenu »nezadovoljstva« s predmetom, praktično-kritične naravnosti. S tega stališča se tudi empirija in empirično kaže v drugi luči kot ob mirni spoznavni orientaciji. Kritični teoriji se namreč vprašanje dejstev kaže bistveno drugače: kot momenti realnosti, s katero je v spoprijemu, katero kritizira; kritična teorija opisuje tako, da razkriva kritično resnico tistega, kar opisuje. Slika, ki jo razodeva, je v dva cepa: je »pozitivna« in hkrati »negativna« resnica opisane stanja.

Vprašajmo se najprej, kaj je to dejstvo? Kaj figurira kot »dejstvo«, kako se konstituira? Preden govorimo o empiričnem raziskovanju socialne realnosti, je nujno potrebno razbistriti vprašanje, ali, kdaj, kje in kako je mogoče tako nevtravno opisovanje socialne realnosti, ki bi ga bilo mogoče primerjati z opisovanjem tiste realnosti, s katero se ukvarja naravoslovje.

Odgovor je: to je mogoče edinole, če vzamemo družbo za »naravno« — saj tisto, kar je »naravno«, pač je in ne potrebuje nobenih argumentov za to, da je, kot je — s tem pa si skonstruiramo sistem »dejstev«, ki jih potem opisujemo kot naravna dejstva brez kritičnega spoprijema. Kategorije, ki jih potem uporabljamo, niso kritična slika teh dejstev, te faktičnosti, niso, kot bi rekel Lukács, slika »teorije v spopadu«. Družba se obravnava, kot se je prej obravnavala narava — kot »danost«, kot dana faktičnost (dejstvenost), iščejo se zakoni, ki obvladujejo socialno dogajanje in organizirajo to dejstvenost — natanko tako, kot naravoslovec hoče »čisto objektivno« odkriti zakone narave in se izogniti sleherni »subjektivnosti«.

Stališče kritične teorije je temu nasprotno: teorija je z dejstvi v spopadu, njen namen je, da ta dejstva socialne realnosti spremeni, modificira, zato da pa realizirala njihovo kritično resnico. In če relacijo postavimo tako, se izkaže, da družboslovje že od samega začetka raziskovanja ne more sprejeti tistega, kar vsiljuje naravoslovni model — in da mora celo zahtevati tudi od naravoslovja, naj se odpove svojemu nevturalističnemu pristopu do tako imenovanih dejstev. Iz družboslovja izhaja torej tudi kritika naravoslovnega modela in takega naravoslovja. Kot družboslovju ne gre za uvedbo samovolje, kot se tudi od naravoslovja s tem ne zahteva, naj sprejme samovoljne subjektivistične konstrukte — pač pa se zahteva, naj opusti slepo vero v samoumevnost »dejstev« in naj tudi samo zavestno teoretizira — na podlagi ugotovitve, da »dejstvo postane dejstvo šele v osvetljavi neke teorije« (Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*). Naturalistično niveliziranje »dejstev« je porajalo težke teoretske konstrukte (in jih žal še poraja). Če vzamemo npr. ekonomijo, katere kritiko imamo pri Marxu — mar ni bila njena osnovna konstrukcijska slabost, da je hotela biti »eksaktna«, tako da bi poiskala »naravne zakone ekonomije«? To iskanje »naravnih zakonov« pa pomeni, predpostavljajš znanost, katere predmeta niso naredili in ga ne predstavljajo ljudje. To je naravoslovni pojem eksaktnosti. Eden bistvenih Marxovih metodoloških stavkov v »Kapitalu« pa je, da moramo bistveno razločevati med zgodovino narave in zgodovino ljudi. Sklicujoč se na Vica pravi: Razloček med njima je ta, da eno smo naredili in druge nismo naredili. Iz tega, da »smo jo naredili«, pa se podaja tudi povsem drugačen odnos do nje, popolnoma drugačen pristop do nje — ker smo od samega začetka mnogo bolj in mnogo ostreje vpeti v dogajanje in ker je vsaka teoretska postavka hkrati s tem tudi praksa, konkretna socialna praksa.

Okolnost, da je teorija hkrati praksa (ta konkretna teorija ta konkretna praksa), je po mojem nujno treba upoštevati v sleherni diskusiji o teoriji in empiriji. To spoznanje je potem podlaga za raziskovanje narave »dejev«<sup>2</sup>, kot se kažejo v različnih teoretskih osvetljavah. Izhajati je torej od spoznanja, da se dejstva kot dejstva konstituirajo v sklopu teorije — da je fakt »sam«, kot bi rekel Lukács, le »factum brutum«, da pa že v golem naštevanju ni več samo factum brutum, že tu je namreč vpleten v neko teorijo. To spoznanje je tembolj pomembno takrat, ko gre za teorijo, ki je vpeta v dogajanje, je sredi tega dogajanja in sama njegov akter. Ta teorija mora reflektirati zgodovinsko naravo »dejev«<sup>2</sup>; šele ta samorefleksija jo dviga iz ideoloških fikcij, katerim bi sicer podlegala.

Tu abstrahiram od tega, da že v naravoslovju raziskovalec ugotavlja spremembe, ki jih sam povzroča. Toda če odmislimo, da naravoslovni eksperiment šteje eksplicite v prakso, če torej odmislimo tudi zgodovinskost raziskovanja narave (in to v prvi abstrakciji seveda smemo in moramo), ostane bistvena diferenca, da v družboslovju raziskujemo tisto, kar smo sami naredili kot ljudje. V tistem trenutku, ko se nam »posreči«<sup>2</sup> to obravnavati z istim neprizadetim spoznavanjem, kot naravoslovci stare šole, v tistem trenutku, ko se nam »posreči«<sup>2</sup> odpraviti »subjektivnost«<sup>2</sup> spoznavanja (v tem pomenu, kot jo je obravnaval eden od referentov), smo že izrekli neko zelo jasno teoretsko stališče: namreč, da smo akceptirali sistem kot pozitivum in s tem prišli na pozicijo tistega, kar je Marx imenoval »pozitivizem«. Teorija zdaj izreka le še »pozitivno«<sup>2</sup> resnico in je izgubila dialektično dimenzijo negativnosti.

Toda to hkrati tudi pomeni, da se je medčloveška dejavnost iztrgala in osamosvojila in nastopa nasproti ljudem kot neodvisna moč, da celo nastopa adversus hominem, da je samostojna tuja sila, uravnavajoča dejavnost ljudi; da pa teorija to tujost človeške lastne dejavnosti sprejema za naravno, nujno in dano, da »dano«<sup>2</sup> dejstvenost obravnava kot pozitivum.

S tem spraševanjem pa bistveno merimo na temeljni problem teorije. Če je teorija to odtujenost lastne dejavnosti ljudi sprejela za »dano«<sup>2</sup> in »naravno«, če je torej opustila kritični impulz, potem je bistveno zaprla tisto, kar je njena naloga — in naloga teorije kot kritične teorije je omogočiti spremembo, modifikacijo, preobrazbo sistema. Brž ko je teorija iz dialektično-negativne postala v tem pomenu besede pozitivistična, ne omogoča več preobrazbe sistema. Utegne edinole meriti na posamezne »nevšečnosti«<sup>2</sup> in si prizadevati, da jih odpravi. Toda če je sploh kaj bistvena sestavina dialektičnega mišljenja, potem je to zavest totalitete. In če je kritična teorija dialektična teorija, potem se zavest totalitete v njej izraža tako, da v tako imenovanih »nevšečnostih«<sup>2</sup> ne gleda lepotnih napak in drobnih pomanjkljivosti, temveč sistemske konsekvence celote; zato se mora zavedati, da meri na celoto; v svoji analizi je bistveno planetarna in s tem svetovnozgodovinska. Vsako gibanje in dogajanje gleda v osvetljavi celote.

Naj v pojasnilo omenim kot primer take dialektične analize Engelsovo kritiko Dühringa. Dühring hoče imeti družbo brez njenih nevšečnosti, pravi Engels. Pri tem se giblje čisto na istih tleh kot Proudhon. Kot ta, hoče on odstraniti nevšečnosti, ki so nastale iz razvoja blagovne produkcije v kapitalistično produkcijo, tako da nasproti njem uveljavlja temeljni zakon blagovne produkcije, katerega delovanje je ravno ustvarilo te nevšečnosti itd. Kot Proudhon hoče dejanske konsekvence zakona vrednosti odpraviti s fantastičnimi. Kritika torej, ki meri na »nevšečnosti«, ne transcendirata tistega, iz česar se te »nevšečnosti in pomanjkljivosti«<sup>2</sup> porajajo, zapada v ideologiziranje, namesto da bi razkrivala jedro in izvorišče »defektov«. Taka teorija je torej samo navidezno kritična, dejansko pa ideološko sankcionira sistem z vsemi njegovimi »defekti«<sup>2</sup>.

Iz vsega povedanega pa sledi, da s pristopom, ki meri na »nevšečnosti«, dejansko samo pridemo mimo dialektične analize, ki meri na totaliteto. Vsaka posameznost mora biti osvetljena iz razvida totalitete — to pa je tisto, v čemer teorija sploh lahko predstavlja kako opornico v raziskovanju faktov. Brez tega pa teorija v obliki, imenovani empirizem, podlega tej, zdaj banalni, empiriji. To so nekatera temeljna sporočila, ki jih filozofija lahko da znanosti.

Svoj diskusijski prispevek želim navezati na tisto, kar je povedal tov. Debenjak. Če je téma tega simpozija razgovor o teoretičnih predpostavkah humanističnih ali družboslovnih znanosti, potem nam Debenjakov diskusijski prispevek odpira pot k vpogledu v neko sodobno fundamentalno *aporijo* teorije omenjenih znanosti. Za dosedanje diskusijske prispevke tega ne bi mogel trditi, ker jim po mojem mnenju manjka tista dimenzija filozofske refleksije, ki je neogibna za razpravo o teoriji znanosti. Zato so se v glavnem gibali v okviru postavljanja zahtev filozofiji, naj bi le-ta dajala znanostim nekakšna metodološka napotila, ali razreševala nekakšne »teoretične« probleme, na katere naleti ta ali ona znanost pri svojih konkretnih raziskavah ipd. — Skratka: filozofija naj bi v vsaki posamezni znanosti bila modrejša od te znanosti same in znala bolje od nje rešiti nekakšne reči, ki sodijo zgolj v pristojnost znanosti. Ko slišim za take zahteve in želje, se mi obudijo spomini na oktroirano diamatsko sholastično dialektiko, ki je zares znanostim pogosto solila pamet na njihovem področju in sploh vse bolje vedela od njih, ne da bi kar koli posebej preučevala. Si mar danes želimo ponovitve takega razmerja med filozofijo in znanostjo.

Naj preidem k stvari. Debenjak je pokazal na nekaj pglavitnih potez sodobne kritične teorije znanosti, posebej družboslovnih znanosti. Kritika kritične teorije znanosti je naravnana tako proti tradicionalni filozofski, določneje gnoseološki utemeljitvi ali teoriji znanosti, kakor tudi proti samemu objektu znanosti — če govorimo o družboslovnih znanostih, tedaj proti — *družbi*.

Tradicionalna filozofska gnoseološka teorija znanosti (sem spada tudi diamat) je — gledana s pozicije kritične teorije — v svojih možnostih izčrpana in ne more več dajati zgodovinsko odgovornih odgovorov na tista vprašanja, ki se danes postavljajo posebno o družboslovnih znanostih v celoti. Tu je treba omeniti, da je tradicionalna filozofska gnoseološka teorija znanosti kot posebna filozofska disciplina prevladana že pri Heglu in na poseben, radikalen način tudi pri Marxu ter da se sodobna kritična teorija znanosti, ki jo je tu razvil Debenjak, opira prav na nekatere fundamentalne Marxove filozofske postavke.

Tradicionalna filozofska gnoseološka (*pozitivistična*) teorija znanosti temelji na postavki ločenosti subjekta in objekta spoznavanja; šele prek uporabe strogih in konstrukcijsko razvidnih metod v raziskovalnem procesu pride spoznavajoči subjekt do objekta, ki je v njenem okviru razumljen kot neodvisno od subjekta pozitivno dan. O tako določenem izhodiščnem razumevanju neodvisne pozitivne danosti predmeta raziskovanja v okviru te teorije znanosti ni mogoče več smiselno razpravljati, ker je zanjo taka razprava neznanstvena. Tu naj samo omenim osnovne pozicije Wittgensteina, Carnapa in Karla Poppra, ki še danes stoji na stališču, da se o *danosti* ali o *biti* česar koli znanost kot znanost ne vprašuje, ker to kratko malo zanjo ni smiselno vprašanje, ker odgovorov ni mogoče verificirati! Prav v tem razumevanju pozitivne danosti predmeta je — kot smo slišali s stališča kritične teorije znanosti — bistvo njene *ideološkosti*, zakaj taka teorija znanosti je principialni pozitivizem ali apologetska ideologija obstoječega, ki je že po svojem principu uravnana iz obstoječega v potrjevanje, perpetuiranje in perfekcioniranje obstoječega, tj. obstoječih temeljnih družbenih institucij in razmerij.

V nasprotju s tako »pozitivistično« teorijo znanosti se zdi, da ima kritična teorija prednost s svojim vpogledom v zgodovinskost samega objekta kakor tudi subjekta znanosti, z vpogledom, da ta objekt nikakor ni kratkomalo pozitivno in neodvisno od subjekta *dan*, temveč od zgodovinsko samovzpostavljenega subjekta samega že pred spoznavanjem postavljen (*proizveden*). To je namreč prednost pred »pozitivistično« teorijo znanosti. Za celotno področje socialnih znanosti in njihov *predmet* (kamor pravzaprav po celotnem smislu in namenu sodijo tudi vse prirodne znanosti) pomeni ta vpogled možnost revolucionarnega angažmaja znanosti, ki se uravnava iz dejanskega, aktivnega spreminjanja (*revolucioniranja*) objekta in za tako spreminjanje. Kompletna znanstvena metodologija in raziskovalne tehnike dobijo s tem — čeprav same zase nespremenjene — vendarle docela drug predznak glede na »pozitivistično« teorijo znanosti.

S stališča kritične teorije je torej pozitivistična teorija znanosti pravzaprav ideologija, ker implicite »zagovarja«, potrjuje in perpetuira obstoječa bistvena družbena razmerja, je ideologija konservativne plasti družbe.

Če ima ta pozitivistična teorija znanosti take implikacije, tedaj se zdi, da kritika zadeva le njo samo kot neko posebno »vedo«, znanosti same pa, ki se jim je ta teorija postavila kot metateorija, od te kritike pravzaprav ne bi bile prizadete in tudi ne bi bile ideologija. Toda bilo bi preveč preprosto, če bi bilo tako. Vprašanje je namreč, ali ne izreka ta pozitivistična teorija (meta-teorija) znanosti tisto, kar znanosti v svojem početju že vedno počno, v čemer se gibljejo? Skratka in brez podrobnega izvajanja: ta teorija znanosti je *hermenevtične narave*, tj. nosi neki strogo določen pomenski horizont znanosti samih; zato tudi vprašanja meta-teorije znanosti nikoli niso irelevantna za samo znanost, čeprav jih le-ta sama kot znanost nikoli ne rešuje in obstaja v videzu, kakor da se je vprašanja meta-teorije nič ne tičejo.

Kritična teorija znanosti, ki uvideva omenjeno ideološkost pozitivistične teorije znanosti (kakor tudi izvore te ideološkosti v določenih družbenih razmerjih), ima najbrž neko prednost pred slednjo v eksplicitnejši refleksiji vseh teh razmerij, vendar se tudi kritična teorija ne izmakne principialni ideološkosti svojih postavk. Priznava sicer vse znanosti kot znanosti, vendar jih v celotnem delovanju, vprašanjih in intencijah uravnava v spreminjanje njihovega objekta, tj. obstoječih globalnih in posebnih družbenih razmerij; to spreminjanje uravnava v določeni smeri, ki pa je nikakor ne dobiva iz *znanstvenega* preučevanja objekta (in subjekta) spreminjanja, temveč jo izvaja iz *takšnih vrednostnih* stališč, ki jih znanosti kot znanosti nikoli ne morejo niti izpostaviti niti preveriti ali preučevati, ker je to zunaj njihovega področja možnega raziskovanja. Pri tem je treba poudariti, da ta kritična teorija znanosti prav tako ni nekaj, kar se znanostim le zviška vsiljuje, saj je prav tako — po svoje — *hermenevtične* narave kot pozitivistična teorija znanosti. Iz tega sledi, da je kritična teorija znanosti prav tako neka *ideologija*, ki ima svoj smisel v obstoječih družbenih razmerjih, le da ima glede na pozitivistično ideologijo obrnjen predznak: ne konzervira, temveč revolucionira, je revolucionarna ideologija določenega dela družbe.

Če preučujemo smisel teh dveh ideologij z vidika človeške družbe kot celote, moramo ugotoviti, da sta obe dobesedno nujni, zakaj *nujno je obstajanje in varovanje* vseh obstoječih institucij in razmerij družbe, da bi družba sploh mogla biti; *nujno pa je tudi spreminjanje, razvoj, revolucioniranje* obstoječih institucij in razmerij družbe, ker tudi brez tega človeška družba kot celota ne bi bila mogoča. Obe omenjeni »teoriji« ali ideologiji sta torej nepogrešljivi za *obstajanje in razvoj* (kot dva momenta iste družbe) človeštva. Tako se nam pokaže na začetku omenjena nepoljubna *aporija* sodobne teorije znanosti. Ta aporija postavlja v vprašanje *možnost znanosti* kot univerzalno veljavnega, splošno priobčljivega spoznanja (v mislih imam predvsem družbene znanosti): ali je sodobna znanost sploh še lahko tako spoznanje, če je takó po eni kakor po drugi teoriji ideologija te ali one strani ali dela družbe? Ali bi smeli — z vidika celote — reči, da je le ena ali druga teorija znanosti »edino prava«.

Si bomo mar izmislili nekakšno zmedeno »konservativno-revolucionarno« sintetično teorijo znanosti, ki bi povzemala obe nakazani »enostranosti«? Nekaj takega bi si bilo še izmisliti težko in bi tudi ostalo gola izmišljotina. Hkrati se nam iz zaresnega vpogleda v orisano aporijo teorije znanosti vendarle nakazuje že v samem tem vpogledu možnost univerzalnosti in splošne priobčljivosti spoznanja, možnost, ki je ne moremo podrediti niti eni niti drugi opisani strani v aporijo zapadlih teorij. Morda bi v celoviti eksplikaciji *hermenevtičnega horizonta tega vpogleda* tudi znanosti našle sebi ustrezno teorijo, ki ne bi bila ideologija v doslej opisanem pomenu? Naj ostane za sedaj pri tem vprašanju, zakaj najbrž gre najprej za to, da se sploh jasno zavemo nakazane aporije in vprašanja, ki nam ga ta aporija zastavlja.

Eno pa je že sedaj gotovo: filozofija v svojem tradicionalnem disciplinarnem pomenu ali pa celo v tistem smislu, kakor to besedo pretežno razumejo v anglosaksonskem svetu, ne omogoča več odgovora na nakazana vprašanja. Kar pa se tiče nekaterih na tem simpoziju izrečenih »soterioloških« pričakovanj, da naj bi »filozofija« bodisi reševala neke »probleme«, na katere ta ali ona znanost naleti

pri svojem raziskovanju, ali razvijala tej ali oni znanosti neka metodološka orodja, ali služila znanostim kot nekakšen »vrednostni rezoner«, ali kot »sintetizator« njihovih dognanj — kar vse smo imeli priliko prebrati v nekaterih referatih ali slišali v nekaterih diskusijah — naj povem, da so ti časi minili najbrž v drugi polovici 19. stoletja in da je bila slaba (farsoidna), čeprav razširjena ponovitev vsega tega v 20. stoletju le še diamat. Take zahteve je mogoče postavljati le v odsotnosti sleherne pristne filozofske refleksije.

**Stane SAKSIDA**

Moram reči, da sem proti stoddstotno ekskluzivnim stališčem.

**Dr. Ivo URBANČIČ**

Vprašujem: Kaj ti pomeni *stališče*? Ali ne sodi k stališču do nečesa prav bistveno izključenost vseh drugih stališč do tega nečesa? Ali ni potrebno, da jasno izrazimo stališče, da bi v konfrontaciji z drugimi sploh prišlo do korekcije stališča? In navsezadnje, ali ni »stališče«, ki naj bi povzemalo mnogo stališč, aburdna fraza?

**Dr. Fillp LIPOVEC**

Oglašam se že zdaj, ker se bojim, da diskusija ne bi zašla predaleč, pa potem tega sploh ne bi mogel več povedati.

Najprej bi zelo pozdravil iniciativo filozofov, da so ustanovili revijo ANTHROPOS in sklicali to posvetovanje, saj kot ekonomist filozofe že dolga leta pogrešam v naši »areni«. Ekonomist mora biti morda od vseh družboslovnih strok najbolj konkreten. Sooča se s konkretnimi dejstvi in s problemi, ki mu jih ta postavljajo, predlagati mora konkretne rešitve, ki morajo problem tudi razrešiti. Da bi bil sposoben priti do takšnih rešitev, mora obvladati ne samo teoretske predpostavke, temveč tudi miselni aparat, s katerim se bo dokopal ne le do ustrezne opredelitve problema, temveč tudi do razrešitve. Toda rešitve za posamezne konkretne probleme, ki jih predlagajo posamezni ekonomisti — nikakor ne predstavljam splošnih tendenc v naši ekonomski vedi — so zelo različne. V teh razlikah pa se izražajo ostra nasprotja med ekonomisti, čeprav to na zunaj često niti ni videti. Te razlike pa izvirajo iz razlik v mišljenju, iz logičnih in filozofskih razlik. Prav tu pa bi se filozofi lahko tvorno vključevali v kontroverze in tako na našem praktičnem slovenskem družbenem torišču prispevali svoj delež k razreševanju konkretnih problemov, toda s svojih pozicij. Celó še več! Če želimo razjasniti kakšen ekonomski pojav ali pa razrešiti kakšen (ekonomski ali pa organizacijski) problem, je pogosto potrebno poznati tudi dejstva, ki jih obravnavajo druge družbene vede: sociologija, zgodovina, pa celo antropologija in etnologija in podobno. Vtis imam, da so področja teh ved pri nas premalo razvita ali pa imajo premalo zveze z našo konkretno prakso. Zaradi tega sodim, da je iniciativa filozofov, da bi prišlo do tesnejšega povezovanja humanističnih in družbenih ved, zelo koristna. Saj vsak na svojem »zelniku« ne moremo rešiti konfliktnih situacij, ki na njih nastajajo, ker so med sabo povezani. Zaradi tega je potrebno razširiti torišče. Tako bodo najbrž tudi filozofi lahko prišli do svojih empiričnih raziskav. Saj je tudi filozofija lahko zelo konkretna. Ko berem na primer kakšnega Lukácsa ali pa Blocha, se mi zdi, da je njuna filozofija zelo konkretna. Res pa je tudi, da nas današnja družbena praksa od tega odvrča, saj, recimo, pri ekonomskih raziskavah

često zahtevajo, da mora biti rezultat vsake raziskave neposredno praktično uporaben ali praktično izvedljiv. Seveda pa je to pogostokrat nemogoče, ker sicer ne bi imeli temeljnih spoznanj, na podlagi katerih je šele mogoče priti tudi do konkretnih rešitev. Nadalje bi opozoril še na vprašanje, ki si ga tudi sam že dolgo zastavljam: vprašanje jezika. Ker je pri nas neka splošna težnja k »čistosti in lepoti« slovenskega jezika in ker je bilo ugotovljeno, da ta jezik kvarijo strokovnjaki, se je uveljavila praksa, da najemamo slaviste, ki popravljajo naše tekste. Toda ti lektorji imajo često neke posebne želje in zahtevajo nek svoj slovenski jezik. Tako na primer preganjajo rabo genitivov. Postavlja pa se mi vprašanje, ali mora res biti tako? Ali ni v jeziku skrita tudi neka filozofija, ki omogoča izraziti z jezikom takšnim kot je samo določena spoznanja, druga pa ovira? To se mi zdi pomembno. Saj bi zaradi omejevanja rabe jezika in zaradi oviranja oblikovanja jezika lahko prišlo tudi do omejevanja spoznanj. To pa je že huda stvar. Zato bi bilo po mojem mnenju koristno, da bi se v jezikovne diskusije vmešali tudi filozofi in skušali ugotoviti, kakšna filozofija se skriva v klasičnem slovenskem jeziku? Kakšna spoznanja omogoča ali jih olajšuje ta jezik, kakšna pa otežkoča? V kakšni smeri se bo jezik razvijal, da bi olajševal in podpiral vse bolj natančna spoznanja? Veliko je podobnih problemov, na katerih bi se naše vede medsebojno dopolnjevale.

### Dr. Vojan RUS

V pogledu dosedanje razprave bi morali razčistiti: ali odnos med subjektom in objektom razumemo tako, da »črtanje objekta kot danega« pomeni, da objekt sploh ne eksistira tudi po kakršnihkoli lastnih, imanentnih strukturah; ali pa razumemo pod »črtanjem danosti« samo to, da je subjekt prvenstveno tisti, ki določa objekt.

Če sprejmemo drugo razlago, tedaj med nami ni razlik. Večina prisotnih verjetno delimo misel, da je subjekt tisti, ki prvenstveno določa objekt, da pa ga ne določa absolutno, brez ostanka. Drugače pa je, če se odločimo za prvo razlago. V tem primeru subjekt in objekt popolnoma združimo, v absolutno enoto, znotraj katere ni prav nobene razlike. S tem pridemo na mrtvo točko teoretičnega in lahko prenehamo tudi filozofirati, ker vse, kar obstoji — cel svet — reduciramo brez vsakega ostanka na eno samo besedo, na en sam pojav: na subjekt. Tedaj bi odpadel tudi odnos znanosti do same sebe in tudi odnos filozofije do same sebe, odpade sploh vsak življenjski in filozofski objekt in problem, saj vse utone v en sam popolnoma brezrazličen abosultum: subjekt brez objekta.

Skoraj se mi ne zdi potrebno dokazovati, da se kaj takega ne bo nikoli zgodilo, ker je ves svet v sebi bistveno razčlenjen in gibljiv. V tistem, kar je povedal tov. Urbančič, je tudi nekaj zelo točnega. Relativna točnost teh stališč bi prišla bolj do izraza, če ne bi uporabljali absolutiziranih pojmov in če bi se raje podali v precizno razčlenjevanje porabljenih pojmov. Res je bila stara filozofija enostranska, ker je človekovo mišljenje preveč zoževala na spoznavanje, ni pa videla, da je jedro človeške kreativnosti zamišljanje in ne spoznavanje. Resnici je bližja verzija o prevladi subjekta, tista, ki pravi, da je subjekt bistvenejši od objekta, ne pa tista, ki ju zlije v popolnoma nerazlikovano in nespremenljivo enoto: subjekt.

V trenutku, ko bi se ves svet brez ostanka zreduciral na subjekt, ko subjekt ne bi imel nobenega odpora izven sebe, ki bi ga moral premagovati, subjekt tudi ne bi imel vzroka za kakršnokoli kritičnost in dejavnost, ne bi imel nobenega razloga, da sploh obstoji kot subjekt. Ko prenehajo vse razlike med subjektom in objektom, nastane konec vsega, kar je posamično, subjektivno in dejavno, pa tudi konec vseh trditvev tistih, ki absolutizirajo subjekt, če to predpostavko dosledno podaljšajo do lastnih stališč.

Če bi bil subjektivist dosleden, bi moral priznati da so tudi njegove trditve brezpredmetne, t.j. da ne obstoje predmeti teh trditvev na sebi, s svojo lastno vsebino in močjo, ampak bi jih moral popolnoma reducirati na subjekt. Subjektivist, ki na primer trdi, da je »kritična teorija znanosti« za družbo pomembnejša, bolj revolucionarna, bolj človeška od »pozitivistične teorije«, bi moral istočasno tudi



trditi, da nič takega kot je kritična teorija, pozitivizem, družba, revolucija in človeštvo ne obstoji na sebi, s svojo močjo in vsebino, relativno neodvisno od subjekta. Subjektivisti morajo vedno odstopati od svojega stališča, ker se zavedajo, da bi v okviru subjektivizma tudi njihove teorije morale biti brezpredmetne in ker bi bila tedaj kritika in dialog povsem nemogoča. Če ne bi bilo izven udeležencev dialoga in kritike nobenega izvensubjektivnega predmeta, tedaj ne bi bilo tudi nobenega merila, ob katerem bi verificirali, primerjali, kritizirali pomene besed in stališča enih in drugih. Zato morajo subjektivisti največkrat napraviti »korekcije«, s tem da vendar priznavajo na sebi obstoječi objekt in se zatekajo k subjektivizmu spet, kadar nimajo dokazov iz objektivnosti. Takrat pravijo: to je pač moje stališče, vsak ima svoje stališče in nobenega merila ni, katero je resničnejše.

**Dr. Frane JERMAN**

Rad bi opozoril na poseben moment, ki se kaže v teoriji kot teoriji. Gre namreč za soigro med konstrukcijsko in rekonstrukcijsko prvino pri gradnji teorije.

Skoraj vse znanstvene discipline imajo pretežno rekonstrukcijski značaj. To pomeni, da skušamo v večini empiričnih in humanističnih ved rekonstruirati, reproducirati neko stanje. Izjemi sta matematika in logika, ki sta bistveno konstrukcijski znanosti. Bili pa bi seveda naivni, če ne bi upoštevali dejstva, da je pri duhovni rekonstrukciji prav zato, ker je duhovna, torej teoretična, prisoten tudi konstrukcijski element, ki ga ne moremo speljati zgolj na matematične in logične strukture. Naj svojo misel razložim. Razjasniti moramo neko področje (morda neko obdobje zgodovinskega dogajanja). Na razpolago imamo podatke, ki so sami zase sicer pomenske enote, vendar kažejo zgolj sami sebe. Prav razvrstitev, ureditev in ugotovitev njihove notranje zveze je konstrukcijski element, ki pa mnogokrat ni samo odvisen od dejstev (podatkov), ampak od našega cilja, tj. teoretske usmerjenosti. Ko torej rekonstruiramo, hkrati tudi konstruiramo. Ko s teorijo razložimo dejstva ali pojave, ti samo niso več to, kar so bili. V tem smislu so dejstva tudi rezultat teorije.

**Stane SAKSIDA**

Za začetek bi postavil nekaj vprašanj.

Zanimalo bi me, ali lahko odgovorimo na vprašanje, kako sploh pride do novega v teoriji, kako lahko sploh pride do nove teorije? Ali lahko razpravljamo o polnoma novem v teoriji?

**Dr. Adolf BIBIČ**

Na vprašanje, ki ga je postavil kolega Saksida, bom skušal odgovoriti s specifičnega vidika politične teorije. Ali lahko sploh govorimo o politični teoriji in kdaj? V sodobni politični znanosti je to vprašanje zelo izpostavljeno predvsem zaradi tega, ker se nanaša na bistven problem — kdaj je politično spoznanje sploh znanstveno spoznanje. Nekateri sodobni politologi trdijo, da je do politične teorije prišlo šele v razdobju po II. svetovni vojni, da pred tem časom ni bilo takšne vrste spoznanj, ki bi jih lahko imeli za znanstveno teorijo o politiki. Šele »behavioristična revolucija« naj bi bila konstituirala empirično, tj. znanstveno politično teorijo.

Po drugi strani pa v marksistični tradiciji lahko srečamo stališče, ki skuša sploh zanikati politično teorijo. Tako stališče običajno izhaja iz poenostavljene

redukcionizma, iz poenostavljenega pojmovanja razmerja med politiko in ekonomijo. Ko omejuje politiko zgolj na nekakšen epifenomen, jemlje političnemu njegovu specifično zakonitost, s tem pa tudi legitimacijo za konstituiranje politične teorije. Pri tem ne mislim samo na stalinizem, ki je do kraja spolitiziral (v slabem pomenu besede) politično misel. Mislim tudi na bolj artikulirane interpretacije marksizma, kot jih najdemo recimo pri Maxu Adlerju, ki je v polemiki s Kelsenom zanimal, da bi bila s stališča marksistične tradicije možna politična teorija.

Zdi se mi, da takó izhodišče behaviorizma, ki postavlja začetek politične teorije šele v najnovejšo dobo in jo veže na neko specifično metodologijo, kot tudi omejnjeni pogled nekaterih marksistov ali avtorjev, ki se sklicujejo na marksizem, nista utemeljena.

Zastavljeno vprašanje: kako je s teorijo na političnem področju, se mi tako konkretizira v vprašanje, ali lahko z Machiavellijem, Gramscijem, da ne omenjam Marxa, govorimo o neki specifični dialektiki političnega področja? Po mojem je to mogoče. Ravno v tej točki se sodobne politične teorije nujno navezujejo na tradicijo politične filozofije, zlasti od antike do Hegla, navezujejo predvsem v pogledu problematike, ne pa toliko v pogledu razreševanja problematike.

Tako se mi zdi, da se lahko sodobna politična teorija naslanja na motiv razlikovanja med sfero države in sfero družbe. Ta aspekt je tisto plodno izhodišče, brez katerega sploh ni mogoče konstruirati sodobne teorije politike. Po drugi strani pa ravno to točko tako vulgarni marksizem kot sodobni behaviorizem, najsi je njuna intelektualna raven še tako različna, zatajita. Dogmatična interpretacija politike je praktično zanikala prav diferenco in s tem tudi dialektiko med državo in družbo. Zanikala je tisto dialektiko, ki je v osnovi političnega procesa, namreč dialektiko interesov, posebnih, posameznih in splošnih interesov.

Za celotno družboslovje in tudi za sodobno politično znanost je izredno pomembno, da se nasloni na filozofsko tradicijo in seveda tudi na filozofsko sedanjost.

Ce s tega stališča gledamo na tezo, da je znanstvena politična teorija nastala šele v času po II. svetovni vojni, je očitno, da je to pretirana trditev, ker so konec koncev elementi znanstvene teorije politike prisotni v vsej zgodovini politične filozofije in zelo izrazito ravno v marksizmu, čeprav s tem ni rečeno, da je politična teorija za današnji čas že izdelana.

Druga razsežnost problema konstituiranja sodobne politične teorije se nanaša na problematiko odnosa med *ideologijo* in *teorijo*. Okrog tega vprašanja teče zelo živahna razprava. Tudi v tezah, ki smo jih dobili, je ta aspekt zelo poudarjen.

Po mojem je ideologija — mislim na politično ideologijo — lahko zaviralni element politične teorije in lahko v posameznih zgodovinskih momentih popolnoma onemogoči konstituiranje politične teorije v smislu kritičnega razmišljanja in kritičnih spoznanj o političnem sistemu in političnih procesih. Lahko pa je politična ideologija tudi vzpodbudna za konstituiranje politične teorije. To je odvisno pač od tega, kaj s politično ideologijo razumemo in kakšen je praktični odnos med politično ideologijo in politično teorijo.

Ce izhajamo z gledišča, da je ideologija popačena zavest, taka ideologija gotovo ne bi mogla biti spodbudna za politično teorijo. Ce si z ideologijo predstavljamo tisto, kar vsebujejo politični dokumenti ali kar mislijo posamezni partijski in državni funkcionarji, je usoda politične teorije negotova v razmerah, v katerih si tako pojmovana ideologija lasti monopol v družbeni misli. Zato je eden od pogojev za konstituiranje politične teorije takšen politični sistem, ki daje znanosti relativno samostojen akcijski prostor, v katerem znanost lahko uporabi svojo specifično znanstveno metodo, kar se izraža v možnem kritičnem odnosu do obstoječega političnega sistema, do obstoječih političnih institucij in političnih osebnosti.

Po drugi strani je totalni politični sistem, ki vse podreja politični sferi in vse reducira nanjo, skrajno škodljiv za politično teorijo. Novejša zgodovina socializma to najboljše potrjuje. Po oktobrski revoluciji se je v Sovjetski zvezi pojavila vrsta misli, ki so na visoki znanstveni ravni obravnavale nekatere probleme politične teorije (Pašukanis, Stučka, Razumovski in dr.). Stalinov miselni monopol pa je zreduciral družbeno in politično znanost na goli privesek dnevne politične prakse.

Kaj je s pozitivizmom? Ali je znanost mogoče ideološko nevtralizirati?

Pozitivistična politična znanost (in družbena znanost sploh) se opira na »dejstva« (o tem je govoril tov. Jerman). V tem je gotovo prispevala nove pobude,

kolikor je namreč omajala samozadovoljni vrednostni normativizem in spodbudila empirične raziskave. Toda tudi pozitivistična metodologija ni brez ideoloških predpostavk ali posledic, pa najsi pojmuje ideologijo genetično, strukturno ali funkcionalno. Brž ko skušamo namreč »dejstva« posploševati, moramo uporabljati ustrezen kategorialni aparat, ki sam po sebi poudarja neke aspekte politične stvarnosti bolj kot druge (npr. sistem, razred, interesna skupina itd.). Najsi znanstvenik hoče ali ne, se s tem njegova spoznanja v heterogeni družbi nujno navezujejo na interesne perspektive posameznih družbenih skupin. Tako npr. poudarjanje vloge države kot jedra socialističnih preobrazb nujno povzdiguje nosilce državne oblasti itd. Redukcije znanstvenega na kvantiteto — pa najsi je kvantitativna metodologija še tako nujna prvina sodobne politične znanosti — ima lahko izrazite konservativne prvine.

V čem se to kaže? Kot so poudarjale kritike pozitivizma, je izogibanje *velikim problemom* politike, zlasti problemu neposredne demokracije, ena od bistvenih značilnosti politične znanosti, ki se omejuje zgolj na opisovanje funkcioniranja obstoječega političnega sistema in ji manjka zgodovinsko kritična dimenzija.

Politične teorije, ki se izogibajo problemu »prave« demokracije, so parcialne in ne morejo pretendirati na občo teoretično pozicijo. Do tega spoznaja so prišli tudi v zapadnih znanstvenih krogih in že začenjajo govoriti o dobi »postbehavioristične revolucije« na področju politične znanosti. Taka revolucija ne more mimo politične filozofije, ne more mimo sodobnih kritičnih družboslovnih teorij in ne more mimo demokratičnega ideala, pojmovanega kot proces maksimalizacije politične udeležbe pri odločanju o javnih zadevah.

**Dr. Matija GOLOB**

Zame je glavni problem pri nastajanju »nove« teorije vprašanje spopada med dedukcijo in indukcijo. Če vzamemo sodobno filozofsko znanost (ker samo to priznam) je v glavnem deduktivna, ker je tudi njen aparat takšen. Vedno smo v sferi velike domiselnosti in velikih planov. Kot anti-behaviorist, pa stojim kljub temu na stališčih indukcije, ki seveda ni samo naravoslovna, pač pa indukcija o družbenih dejstvih. Čeprav je naš metodološki aparat včasih že silno podoben naravoslovnemu, vseeno verjamem v indukcijo. To pa pomeni seveda prepir s filozofom in na koncu sintezo, ki da nove teorije, ki je sicer lahko filozofsko vzpodbujena, toda nazadnje ostane in mora biti le izkustvena.

Druga plat je psihični proces nastajanja teorije. Tu sem učenec Tardove teorije posnemanja. V glavnem posnemamo, iz »čisto neznanega« pa improviziramo. S pametjo in »razumom« predvsem posnemamo ali tudi negiramo. Improvizacija pa se rojeva globlje v podzavesti. In to je navadno vir novega.

Tu pa je še vprašanje tradicije — izročila. Bolj ko je plesniva, bolj se zdi imenitna, pa čeprav je tudi že gnila. Zame je izročilo staro toliko kot generacija, ki ga razglaša in ki koraka h grobu. Vse drugo je pri tradiciji sporno.

**Dr. Frane JERMAN**

Na vprašanje, kako pridemo do nečesa novega v znanosti, ne morem odgovoriti filozofsko, ampak bolj zdravo razumarsko. Znanost ni zgolj obrtniško delo, ni samo tehnika. Znanstvenik se od tehnika loči prav po tem, da potrebuje prvi za svoje delo navdih, pravo »božjo iskro«, ki jo tehnik ne potrebuje, ker je samo (ali vsaj več ali manj) uresničevalec znanstvenih programov. Glede na to bi lahko tudi rekli, da je pravih znanstvenikov danes bolj malo, da je večina znanstvenikov danes to, kar označuje termin strokovnjak. Napredek in razvoj znanosti pa je odvisen predvsem od znanstvenikov »po božji volji«. Vse drugo je strokovno delo, ki pa je nujno in prav tako potrebno kot orkester za skladatelja.

Rad bi spregovoril nekaj besed še o vprašanju, ki ga je načel tov. dr. Golob o tako imenovanem sporu, nasprotju med dedukcijo in indukcijo. Seveda bom govoril izključno iz posebnega aspekta formalne logike.

Gledano historično je dedukcija mnogo bolj izdelana, mnogo bolj popolna kot indukcija. Čeprav srečamo zametke teorije indukcije že v Aristotelovem Organonu, se je logika kot formalna konstrukcijska disciplina razvijala mnogo bolj v smeri proporcionalne logike ter predikativne logike kategoričnega tipa (tj. kot Aristotelova teorija kategoričnega silogizma). To, kar šolski učbeniki učijo v poglavju hipotetični silogizem, je v bistvu propozicionalna logika stoikov in megarikov, ki se je razvijala plodno tudi v sholastiki, dokler ni angleški empirizem in francoski racionalizem znanstvenikom in filozofom zastrl pogleda na bistvo te logike. Prav angleški empirizem je vnesel zahtevo po razvoju indukcije kot posebne, od deduktivne logike različne logične discipline. Ta induktivna logika, ki je bila objektivno gledano mešanica psihologije, spoznavne teorije, znanstvene metodologije in prvin dedukcije, je dosegla višek v logiki J. St. Milla. Klasična logika iz časov Descartesa in Spinoze je vnesla v logiko psihologizem, ki se ga je otesla šele v prvih desetletjih dvajsetega stoletja. V devetnajstem stoletju je nastal spor za in proti dedukciji prav pod vplivom Millove kritike Aristotelove teorije kategoričnega silogizma, ki ga je zmotno štel za edino vrsto deduktivne logike. Njegovo stališče, ki je bistveno psihologistično, štejejo danes za že preseženo in zastarelo.

Z modernega vidika se vprašanje odnosa med dedukcijo in indukcijo ne postavlja več kot *nasprotje* med sklepanjem od splošnega na posamezno in od posameznega na splošno, ampak kot razlika med gotovim, zanesljivim (prisilno resničnim) in verjetnostnim sklepanjem. Za dedukcijo trdimo, da je prisilno resnična v okviru danega sistema (ob resničnih premisah in pravilnem postopku je resnični sklep zagotovljen). Pri indukciji, ki je samo vrsta verjetnostnega, reduktivnega sklepanja, sklepamo od posledice na razlog, od učinka na vzrok in prav v tem tiči njen verjetnostni značaj.

Logiko štejejo danes za enotno disciplino, ki raziskuje pogoje logične vrednosti stavkov in njegovih elementov. Pri tem lahko stavki dosežejo vrednost 1 (resničnost) ali pa 0 (neresničnost). Če je logična vrednost stavkov v vseh primerih 1, imamo opraviti z dedukcijo, če pa je ulomek med 1 in 0, imamo opravka s probabilistično logiko. Verjetnost je tu verjetnost resničnosti stavkov, ne pa verjetnost dogodkov.

Danes ne gre več za spor med dedukcijo in indukcijo, ampak predvsem za napor, da bi vprašanje indukcije zadovoljivo rešili v okviru logike same. Med izgradnjo redukcijske in dedukcijske logike je velika kvalitativna razlika, saj je redukcijska logika prav zdaj v središču raziskovanj najvidnejših logikov. Osebno se zavzemam za probabilistično verzijo redukcijske logike.

## Stane SAKSIDA

Diskusija o odnosu med dedukcijo in indukcijo v terminih, ki so vladali do 19. stoletja — je danes povsem zastarela. J. S. Mill je zadnja velika beseda v tej smeri in nosi v sebi jedro lastnega razkroja.

## Dr. Božidar DEBENJAK

Naj se na kratko dotaknem treh vprašanj: vprašanja kritične teorije in filozofije, vprašanja ideologije in vprašanja dialektike; to zadnje danes ni bilo omenjeno, veljalo pa bi ga omeniti v zvezi z obema prejšnjima vprašanjema.

1. O kritični teoriji in vprašanju spoznanja: s svojimi včerajšnjimi besedami sem se, kot se zdi, znašel v družbi zelo velikih filozofov, ki se jim je v zgodovini velikokrat primerilo, da so trdili eno, razumeli pa so jih v čisto drugem pomenu;

to mi je v tolažbo... Tako se nikakor ne morem strinjati s trditvijo, da filozofija nima znanosti kaj povedati. Eden od bistvenih elementov kritične teorije je obravnavanje spoznanja. Spoznavanja seveda ne obravnava na način nekdanjega gnoсеologizma; toda njeno soočanje z ideologemi, z ideologijo je, kot bi želel pribiti, ukvarjanje s *spoznavnim problemom*. S tem, ko se ukvarja z ideologijo, se kritična teorija sooča s filozofskim problemom kat' exochen. In to, kar ima povedati ob tem, je bistvena sestavina njenega sporočila znanosti — ima torej tudi dandanašnji znanosti kaj povedati. Dialektično mišljenje korenini v filozofskem pristopu.

2. Ko govorimo o ideologiji, bi morali ves čas izhajati iz neke zgodovinske determinacije tega pojma. Izhodišče za nas ne more biti isto kot za politični forum, kjer ta pojem še dolgo uporabljajo v podedovanem nepreciznem pomenu in so lahko kdaj celo zgroženi nad tem, da ta ali oni skladno z marksijansko tradicijo pojma »ideologija« ne uporablja v pozitivnem pomenu »družbene zavesti sploh« ali pa celo »mobilizirajoče zavesti«, temveč da jo obravnava kot »sprevrnjeno zavest«. Prav v tem pomenu pa je ideologija bistvena kategorija marksijanske analize, brez katere ta analiza pade. Ideologija v tem preciznem pomenu — to je reflektiranje konkretno določljive zgodovinske situacije, konkretnega individua v konkretnih razmerah, toda sprevrnjeno reflektiranje, sprevrnjena zavest, zavest, ki reflektira njegovo vpetost v »napačno« dogajanje, v tisto dogajanje, s katerim se mora kritična teorija spoprijemati.

Bistveno vprašanje je, kako se izkopati iz okvirov napačnega mišljenja. Ne govorim o socialnih predpostavkah tega mišljenja (te lahko odpravlja socialna praksa v celoti), govorim pač o miselnem delu teh predpostavk.

3. O dialektiki: Naj preberem mesto iz Engelsa, kjer se obravnava cela vrsta vprašanj, o katerih se je govorilo prej. (V citatu omenjeno ime Dido je ime Engelsovega psa.)

»Heglovo razločevanje «med razumom in umom, »v katerem je le dialektično mišljenje umno, ima neki smisel. Vso razumno dejavnost: *induciranje, deduciranje*, torej tudi *abstrahiranje* (Didova rodovna pojma: štirinožci in dvoonožci), *analiziranje* neznanih predmetov (že zdrobitev oreha je začetek analize), *sintezi-ranje* (pri živalskih zvijačah) in kot združitev obeh *eksperimentiranje* (pri novih ovirah in v tujih položajih) imamo z živaljo skupno. Po zvrsti so vsi ti načini postopanja — torej vsa sredstva znanstvenega raziskovanja, ki jih priznava vsakdanja (ordinäre) logika — popolnoma enaki pri človeku in višjih živalih. Le po stopnji (razvoja vsakokratne metode) so različni. Osnovne poteze metode so enake pri človeku in živali, dokler oba delata zgolj s temi elementarnimi metodami ali z njimi shajata. — Nasprotno pa je dialektično mišljenje — ravno ker ima za predpostavko raziskavo narave pojmov samih — mogoče le pri človeku, pa tudi pri tem šele na razmeroma visoki stopnji (budisti, Grki) in se polno razvije šele mnogo kasneje z moderno filozofijo.« (MEW 20, 491) Tako Engels.

Analiza narave pojmov je torej dialektika sama. Ta analiza pa seveda ni posel, ki bi se opravljal zunaj zgodovine. Analiza mora pokazati, kakšno naravo kaže pojem v svoji zgodovinski vsakokratnosti. To kaže Engels npr. na analizi pojma nujnosti, ki ga pelja od heraklitovske heimarmene do svetovnega trga kot abreviature kraljestva nujnosti. Pojem nujnost izraža torej v svojem razvoju zgodovinsko vsakokratnost in skozi vse te zgodovinske vsakokratnosti mu je treba slediti, da bi sploh vedeli, kaj pomeni in kaj nam pomeni. Ko Engels v tem kontekstu omenja inteligenčno sposobnost svojega psa, se to navezuje na kritiko avtorjev, ki so takrat (pred skoraj sto leti) običali v aporijah indukcije in dedukcije (npr. Haeckel) in niso vedeli ne kod ne kam. Tako mišljenje je bilo že takrat pod nivoom filozofskih zastavitev. Problem v tej zastavitvi je bil filozofsko že zdavnaj rešen.

Dr. Vojan RUS

Zaprosil bi prisotne tovariše sociologe in politologe, da povedo nekaj o vprašanjih, ki so mi povsem nejasna. Ob pogledu na slovensko sociologijo, politologijo in podobne stroke sploh nimam jasnega občutka, kaj mislijo strokovnjaki teh

področij o vlogi teoretičnega in o njegovem odnosu do empiričnih raziskav. Tu in tam se slišijo posamezni prigovori, češ kaj bi se pogovarjali o odnosu med teorijo, metodologijo in posebnimi raziskavami, saj je glede tega že vse znano. Nekateri morda ocenjujejo take razprave kot patetično sestankarstvo filozofov, ki nimajo početi česa drugega. Lahko pa me vtisi tudi varajo. Zato bi prisotne strokovnjake iz družbenih ved prosil, da pojasnijo:

Kaj mislijo sociologi in politologi o teoretičnosti v sociologiji, politologiji in sorodnih slovenskih in jugoslovanskih vedah? Ali je ta problem navidezen, ali pa bi sociologija ob večji teoretičnosti, ne le filozofski, ampak prvenstveno svoji specialni sociološki — našla še eno možnost hitrejšega napredka?

Ali so ena od možnosti razvoja družboslovja tudi take teoretske teme, o kakršnih govori Supek. Ali moremo problem družbene strukture, družbenega sistema, odnose manjših družbenih struktur do večjih, medsebojni odnos manjših družbenih struktur, prehode ene strukture v drugo, funkcioniranje vsake družbene strukture — ali vsa ta vprašanja moremo razložiti dovolj strokovno v okviru same sociologije brez antropoloških predpostavk, ki jih omenja Supek? Ali lahko vprašanje osebnosti zreduciramo na družbeno strukturo? Ali je brez predpostavke relativno neodvisne individue, ki z ustvarjalnostjo prerašča tudi vsako družbeno strukturo, sploh možno razložiti tudi specifična strokovna sociološka in politološka vprašanja, kot so delovanje ene skupine na drugo, kot so prehodi iz ene skupine v drugo, kot je razpad ene in nastanek druge skupine.

## Dr. Ivo URBANČIČ

Da bi se jasneje začrtale razlike našega razumevanja razmerja med znanostjo in filozofijo, želim v zvezi s prejšnjo Debenjakovo diskusijo ponovno opozoriti na tisto, kar sem govoril že včeraj. Vztrajam namreč pri tezi, da *filozofija v svoji tradicionalni novoveški podobi* ne more *današnjim* znanostim v ničemer več pomagati (niti jih ne more več usmerjati v njihovem delu, niti jim ne more razvijati njihove metodologije, niti ni v stanju posploševati njihove rezultate v nekakšno »enotno znanstveno podobo sveta« (kajti čemu le taka »podoba«), niti jih ne more več znova »utemeljevati« ali jim postavljati »humane cilje« ipd.), ker so — bistveno zgodovinsko gledano — sodobne znanosti že realizacija *te* filozofije oziroma *te* metafizike in jih ta ne more ponovno vnanje »učiti« (in tudi treba ni), če je v njih že ves njen »sok«. To razumem kot docela neodvisno od dobre volje nešteti filozofov, ki bi še vedno radi za znanosti »nekaj storili« in mrzlično iščejo te možnosti in je o tem nemalo popisanega papirja; če lahko znanostim kaj pomagajo, tedaj najbrž ne več *kot filozofi*.

V včerajšnji diskusiji sem omenil dve možni »meta-teoriji« znanosti, namreč »pozitivistično« in »kritično« teorijo znanosti, ki tvorita nepoljubno *aporijo* sodobne teorije znanosti. Ta *aporija* postavlja pod vprašaj samo možnost znanosti kot univerzalno veljavnega in priobčljivega spoznanja. Obe omenjeni teoriji znanosti sta zasnovani v tradicionalni, predvsem novoveški evropski filozofiji oziroma metafiziki (če poenostavimo: ena v »pozitivizmu«, druga v »marksizmu«), ki jo v celoti vsebujeta.

Z vidika *te* svoje diskusije vprašujem, kakšno je razmerje med neko znanostjo in njeno meta-teorijo. Ne da bi mogel v tej diskusiji to podrobneje razviti, želim opozoriti na to, da je meta-teorija znanosti *hermenevtične narave*, kar pomeni, da meta-teorija znanosti izreka oziroma opisuje tisti *horizont*, v katerem se dotična znanost kot neka znanost že vedno nahaja in je v njem po njem samem na neki način strukturirana. Skratka: meta-teorija znanosti pove ali opiše, kaj ali kako znanost v bistvu je, oziroma kaj in kako znanost v bistvu dela, pri čemer ta opis *nikakor* ni abstrakcija in posplošitev nekih elementov ali strukturnih potez, ki bi bile vsem v nekem času obstoječim znanostim skupne, temveč je *vnaprejšnje* (*a-priorno*) *razkritje bistvenega horizonta vseh že obstoječih in tudi še možnih (recimo še neodkritih) znanosti*. Meta-teorija je kot taka konstitucija horizonta znanosti vedno hermenevtične narave in zato ne caplja za znanostmi, nima pa tudi

potrebe, da bi jih takorekoč še vnanje, naknadno kakorkoli »poučevala« in še manj, da bi se od njih kaj »naučila«.

Če pa pristopimo k teoriji znanosti z vidika njene hermenevtične narave, se nam tako fundamentalna razlika, ki jo opažamo med »pozitivistično« in »kritično« teorijo znanosti (njuna aporetičnost) kaže kot razlika med *dvema hermenevtičnima modusoma*, ki sama po sebi *kot modusa* neke hermenevtike ravno nakazujeta svojo nezadostnost in navajata k vprašanju o tej hermenevtiki sami. Podrobneje se v ta vprašanja sedaj najbrže ni mogoče spuščati.

Z vidika naših diskusij je treba reči, da znotraj horizonta pozitivistične teorije znanosti delujejo in funkcionirajo (predvsem socialne) znanosti ideološko v smislu potrjevanja obstoječega. Najbolj razvidno je to iz njihove nereflektirane predpostavke o pozitivni danosti objekta raziskovanja. Na drugi strani pa spet vidimo problematičnost kritične teorije znanosti, saj znotraj njenega horizonta znanosti prav tako delujejo in funkcionirajo ideološko v smislu revolucioniranja obstoječega, pri čemer *tega hotenja*, ki ravno nosi to ideologijo, znanosti same ne morejo preveriti ali sploh preučevati, ker ne more postati njihov objekt.

Stane SAKSIDA

Si hotel s tem reči, da kritična naravnost avtomatsko izključuje znanost in znanstveni pristop?

Dr. Ivo URBANČIČ

Ne! Hotel sem reči, da kritična teorija znanosti lahko dopušča vse tiste metodne postopke, ki jih za znanstvenost znanosti zahteva npr. Popprova teorija znanosti, le da jim daje drugačen predznak, ker jih uravnava iz drugačnih namer in drugače razumljenega smisla znanosti. Tu pa se problem šele začneja. Gre za vprašanje implicitnega ali eksplicitnega cilja, iz katerega izhajamo v konkretnih raziskavah. Pri tem lahko uporabljamo iste metode ali tehnike.

Stane SAKSIDA

Tehnike že, ne pa metode. Če pa govorimo o metodologiji pristopa, se metodologija neopozitivizma razlikuje od metodologije kritične analize pojmov. Zame sta to dve metodologiji.

Dr. Ivo URBANČIČ

Metodologijo razumem v ožjem pomenu. Kar ti imenuješ metodologija, je pravzaprav teorija znanosti. Popprova teorija znanosti je ena, kritična teorija znanosti je druga, znotraj obeh pa govorim o metodologiji in tehnikah ali raziskovalnih postopkih v ožjem smislu.

Znanost že vedno deluje znotraj ene teh teorij (ki je — kot rečeno — hermenevtične narave) in je v imenu te teorije ni mogoče in pravzaprav ni treba na kraju še enkrat učiti tega, kar že počne, če je znanost.

Kar se tiče razlikovanja med razumom in umom bi bil previdnejši, čeprav se mi zdi, da je ta razlika najbrž blizu razmerja, o katerem govorimo. Previdnejši zato, ker izvira ta razlika iz novoveške metafizike, ki je najbolj določno izražena pri Heglu, ne vem pa, če je za naš namen še uporabna.

## Dr. Božidar DEBENJAK

Kakšna pa je potem tvoja definicija znanosti? Sedaj namreč trdiš o znanosti natančno isto kot teolog Janžekovič, ko je rekel: znanost sega do sem, filozofska sama ni relevantna, ampak sedaj pa filozofiram in z njo operiram. V čem je razlika med vajinima izhodiščema?

## Dr. Ivo URBANČIČ

Moram priznati, da zares razlikujem filozofijo in znanost in to zelo načelno. Ne moremo in ne smemo nerazločno mešati stvari, ki so vendar zelo različne, ne moremo poljubno zamenjavati nivojev filozofije in znanosti.

Kot znanstvenik sem lahko na svojem področju izjemen ekspert, ne morem pa se kot znanstvenik vmešavati v filozofijo. S tem ni rečeno, da je znanstvenik kot *človek* izključen iz filozofije. Gre za to, da *znanost* postavlja človeku strogo določene metodološke zahteve, ki jih mora človek prevzeti in spolnjevati, da bi veljal za znanstvenika.

Ne morem pa sprejeti implicitno izražene misli, po kateri je edino možno načelno razlikovati filozofije in znanosti samo na poziciji neosholastike.

## Stane SAKSIDA

Vendar če ne dopustiš, da bi se nivoji drug v drugem reflektirali, sam mešaš nivoje. Popprova in kritična teorija se torej po tvojem mišljenju med seboj izključujeta in nimata ničesar skupnega?

## Dr. Ivo URBANČIČ

O prvem: da bi sploh uvideli medsebojno reflektiranje nivojev, jih moramo najprej razlikovati.

O drugem: sta izključujoči, obenem pa jima je skupno to, da obe zapadata ideologiji, da *sta* obe na nek prav specifičen način ideologiji, ker razglašata svoj odnos do sveta za edino možen človekov odnos do sveta, ki naj ne bi uravnaval le znanosti, temveč vso človekovo dejavnost. Če poenostavim, bi lahko rekel, da ena ideologija potrjuje obstoječe (pozitivizem), druga pa ga revolucionira (negacija).

## Stane SAKSIDA

Ali to pomeni, da sta obe ideologiji in samo ideologiji?

## Dr. Ivo URBANČIČ

Ne tako preprosto! Znotraj Popprove teorije postane npr. znanost ideologija s svojimi cilji in specifičnim načinom delovanja, vendar ostane znotraj te teorije kljub svoji ideološkosti znanstvena v skladu z zahtevami te teorije. Neka sociološka raziskava je npr. lahko izvedena metodološko docela korektno v smislu zahtev pozitivistične teorije znanosti in vendar bo ta raziskava s stališča kritične



teorije znanosti deležna upravičene kritike, da zgolj perpetuira in izpopolnjuje *obstoječa* razmerja ter je zato pozitivistična apologija ali ideologija obstoječega.

Nasprotno pa bo v smislu zahtev kritične teorije znanosti korektno izvedena sociološka raziskava istega predmeta deležna prav tako upravičene kritike s stališča Popprove teorije znanosti, češ da prekoračuje kompetence znanosti in razglašča za znanstveno nekaj, kar je zgolj ideološko. Težava pri tej aporiji teorije je to, da ta aporija ni nekaj zgolj izmišljenega.

**Stane SAKSIDA**

Ločili smo dva nivoja. Na katerem nivoju potemtakem obe teoriji nista združljivi, na nivoju znanosti ali na nivoju ideologije?

**Dr. Ivo URBANČIČ**

Na nivoju ideologije, bi rekel, čeprav se mi zdi tvoje vprašanje neustrezno razmerju, ki ga nakazuje omenjena aporija znanstvene teorije.

**Dr. Frane JERMAN**

Zelo bi bilo koristno, če bi tov. Urbančič pojasnil, kaj razume pod ideologijo.

**Dr. Vojan RUS**

Strinjam se z Jermanom, da bi morali bolj precizirati pojme, ki jih uporabljamo v razpravi.

Nekaj besed o nelogični, protislovni oznaki, da ima znanost v isti meri in smeri predikat ideološkosti in predikat kritičnosti. Menim, da ta dva predikata nikakor nista tako identična in da več ideološkosti pomeni nujno manj kritičnosti in obrnjeno.

Razprava o nivojih je bila zanimiva. Mislim, da je napak, če nivoje absolutno ločimo, kot tudi če jih mešamo. Govoril bi le o odnosu med najsplošnejšim filozofskim nivojem in posebnimi nivoji ter o znanstvenem o filozofiji in v posebnih znanostih.

Mislim, da je utemeljena teza, po kateri teh nivojev ne smemo mešati, če želimo doseči optimalni znanstveni rezultat. Filozofsko tezo o vsesplošni nasprotnosti v svetu lahko napak, dogmatično prenesem na družbene pojave, ostanem samo pri tej mrtvi obči tezi in družbena nasprotja samo svojevoljno, subjektivistično konstruiram, samo da bi ilustriral najsplošnejšo filozofsko tezo o nasprotnosti v svetu. V takem primeru seveda nelogično mešam nivoje in tako mešanje filozofskega in posebnega znanstvenega nivoja bo tudi v bodoče prav tako pogubno za ustvarjalno misel, kot je bilo v preteklosti, saj le ustvarjalna posebno-znanstvena misel lahko odkrije posebne oblike pojavljanja najsplošnejših zakonov.

Posebna znanost je lahko istočasno kritična in angažirana, ne pa zraven še v isti meri ideološko-apologetska. Taka kritična znanost se mora zavedati tudi nujne prisotnosti najsplošnejšega v svojem posebnem in prepletanja obeh, da bi bila optimalna na svojem posebnem področju.

Naj bom konkreten: struktura vzročnosti je priznana kot ena od najsplošnejših struktur, ki so prisotne tudi na vseh posebnih področjih sveta. Če se naše misli

podrejajo staremu, metafizičnemu pojmu vzročnosti, da en dejavnik popolnoma določa posledico, zapademo v velike težave, v fatalistični determinizem in redukcionizem, prav tako v fiziki, kot v sociologiji ali v biologiji. Zelo lahko bi bilo pokazati, da so zlasti v zadnjem stoletju vse posebne znanosti, družbene ali »prirodne«, dosegle optimalni napredek, šele ko so zavestno ali nezavestno zapustile utvare o metafizični vzročnosti, ko so odvrgle enostranski filozofski pojem vzročnosti in se približale bolj elastični filozofiji vzročnosti.

Moderni, razviti filozofski pojmi vzročnosti časa, prostora in podobnih so sestavni del optimalne strokovnosti vseh posebnih ved.

#### **Dr. Ivo URBANČIČ**

Tovariš Bibič nam je pokazal dilemo sodobne politološke znanosti med behaviorizmom na eni strani in med za demokratični ideal angažirano politično znanostjo na drugi strani. Ena je koncipirana pozitivistično, druga kritično. Dilema je zelo podobna že prej obravnavani aporiji teorije znanosti. Če se tov. Bibič npr. zavzema za kritično angažirano politično znanost, sprejema s tem neka ideološka, principialno ne-znanstvena vrednostna stališča in jih razglaša za znanstvena, čeprav je očitno, da do takih vrednostnih stališč po znanstveni poti ni mogoče priti. Znanost, ki ima v osnovi taka vrednostna stališča, pa ne more vzdržati načelne kritike, da namreč sploh ni znanost. Implicitna ideološka vrednostna stališča so seveda lastna tudi behavioristični smeri politologije.

#### **Stane SAKSIDA**

Kako naj tu razumemo pojem »ideološko«?

#### **Dr. Ivo URBANČIČ**

Ideologijo razumem kot izraz zahtev, hotenj itd. ...neke *določene* socialne skupine, kot instrument formulacije in realizacije njenih ciljev, pri čemer je ta socialna skupina vedno v nasprotju z drugo socialno skupino. Ena od bistvenih potez ideologije kot izraza določene socialne skupine je ta, da ne more nikoli pretendirati na univerzalnost, ker ne velja za drugo skupino. Če bi bila univerzalna, če bi bila izraz človekove — recimo — rodovne biti, ne bi bila ideologija, temveč filozofija. Nasploh je torej ideologija izraz hotenja socialnih skupin po lastni moči in veljavi v njihovih medsebojnih sporih. Ta pojem ideologije je blizu pojmovanju ideologije kot napačne zavesti, čeprav ni identičen z njim.

#### **Stane SAKSIDA**

Filozofska refleksija je torej rodovna refleksija. Kdo pa določa rodovnost?

#### **Dr. Ivo URBANČIČ**

Filozof sam. Raje pa bi govoril o univerzalnosti, ker se mi pojem rod ne zdi prav primeren. Pri danem odgovoru je seveda treba še marsikaj primisliti, česar tu ni mogoče podrobno razviti — predvsem to, da nobena pristna filozofija ni stvar filozofove samovolje in tudi to, da že prvi akt pravega razumevanja filozofije odkriva njeno univerzalno naravo.

Pripomnim naj, da ta ideološki moment ni pri vseh znanostih enak, da imamo po vsej verjetnosti znanosti, pri katerih ideološki moment bolj težko ugotavljamo.

Stane SAKSIDA

Ideološkost v znanosti je odvisna od stanja v razvoju te znanosti in od njenega družbenega položaja. Vsaka znanost lahko zapade v ideologijo, tudi fizika ali pa logika, kot se je to zgodilo na primer za Stalina.

Dr. Adolf BIBIČ

Razprava o odnosih med ideologijo in družbenimi znanostmi in razmišljanje o razmerju družbene znanosti do filozofije sta med seboj tesno povezani.

Zlasti drugo vprašanje, ki ga je zastavil dr. Vojan Rus, je bistveno povezano z vprašanjem ideologije in njene funkcije ter njenega odnosa do znanosti.

Zdi se mi, da v razpravi o ideologiji nimamo okrog dveh pojmov, zaradi česar prihajamo do včasih protislovnih sklepov.

Prvo pojmovanje, na katerem se tudi najbolj vztraja, definira ideologijo v smislu popačene zavesti. Hkrati pa ideologijo, ki pomeni s tega gledišča nekaj negativnega, izenačujejo s celotno sfero vrednot, s celotno sfero smotrov, človeka in družbenih skupin. Če se pri tem sklicujemo na Marxa, ne smemo prezreti, da Marx kljub negativni uporabi pojma ideologije ni imel relativističnega odnosa do vloge družbenih skupin v zgodovini.

Zdi se mi, da je dejansko tvegano izenačevati ravni vseh hotenj, vseh teženj in vseh interesov, ki vznikajo v družbi. Če ideologija izraža interese neke skupine, se postavlja dodatno vprašanje: ali so interesi, hotenja, težnje vseh skupin identični, tj. ali jim lahko pripišemo enako vrednost. Če bi bilo tako, bi iz tega seveda sledile zelo pomembne praktične in teoretične posledice; potem dejansko ne bi bilo nobenega trdnega, zanesljivega kriterija za orientacijo, če hočete, v zgodovini, v družbi in politiki.

Ce pa so med temi interesi razlike (jaz menim, da so), se seveda postavlja zelo zapleteno vprašanje kriterija teh razlik. Vprašanje je, ali je mogoče najti neko objektivno, znanstveno merilo, s katerim bi lahko določali vrednost interesov neke skupine glede na druge skupine.

Menim, da bi se kriterij univerzalnosti, ki je bil tu postavljen, dal uporabiti za razreševanje tega zapletenega vprašanja.

Ce gledamo na ta problem iz tega zornega kota, ne bi mogli trditi, da so vse družbene skupine v svojih hotenjih enako partikularistične.

Mislím, da obstajajo družbene skupine, ki po svojem položaju, ki ga imajo v družbi, težijo k spremembi situacije. V tej spremembi je zapopaden ne samo interes prizadete skupine, marveč tudi širši kompleks interesnih struktur, v katerem ali skozi katerega se realizira ta univerzalna komponenta. Mar bi lahko usmerjenost takih skupin izenačevali z interesi tistih strukturnih prvin, ki težijo zgolj k ohranitvi svoje eksistence, k povečanju svoje družbene moči in k ohranitvi obstoječega sveta?

Ce bi sprejeli tezo, da lahko univerzalno odkriva zgolj filozofija, bi morali pristati tudi na to, da filozofi dejansko vladajo v družbi. Čeprav me ni strah, da bi se to zgodilo, pa na čisto teoretični ravni ne moremo mimo dejstva, da kdor trdi, da je edino filozofija sposobna odkrivati obče, tudi implicitno domneva, da bi lahko le filozofi racionalno urejali družbeno življenje. Toda ker ne obstoji samo ena filozofija, marveč več filozofij, se zastavlja vprašanje, katera filozofija in kateri filozofi? Problem univerzalnosti se torej pojavlja tudi znotraj filozofije kot filozofije.

Podobno, kot se moramo glede družbenih skupin spraševati po kriteriju univerzalnosti, tako se moramo, po mojem, spraševati tudi ko priteriju univerzalnosti neke filozofije. Se več: univerzalnost filozofije je bistveno povezana z univerzalnostjo nekih temeljnih družbenih skupin.

### **Stane SAKSIDA**

Ali zagovarja filozof v ideologijah univerzalnost in ker ideologija reflektira znanost, tudi v znanosti, in to v svojem imenu ali v imenu interesov in ciljev nekoga drugega? Koga?

### **Dr. Frane JERMAN**

Kot predstavnik Filozofskega društva mislim, da take težnje niso prisotne.

### **Dr. Adolf BIBIČ**

To se mi zdi povezano s problemom, ki ga je postavil dr. Rus. Mislim, da gre dejansko za vprašanje humanizma v družbenih vedah, za vprašanje vrednot; koliko so lahko in koliko so družbene vede (konkretno politične vede) orientirane k splošno človeškim vrednotam in koliko so zgolj vezane na interese in vrednote nekih posebnih skupin? Po mojem je brez tega človeškega kriterija nemogoče konstituirati kakršnokoli občo teorijo, ki bi zaobsegla celoto zgodovinskega procesa.

Predlagam, da tistim, ki se niso uspeli udeležiti tega posvetovanja, nudimo možnost, da predložijo svoje pismene prispevke.

Vtis imam, da je mnogo stvari, ki so vplivale in vplivajo na stanje družboslovja pri nas. Zdi se mi, da je teoretični nivo nekaterih družbenih disciplin dejansko precej nizek, čeprav je ta sodba huda in bi jo bilo potreba natančno preiskati, napraviti tako rekoč raziskavo raziskav. Bila bi edina poštena metoda, če bi svoje vtise dejansko preverili na gradivu, ki je na razpolago in je rezultat večletnega dela.

### **Dr. Frane JERMAN**

To je bil prvotni cilj tega posvetovanja.

### **Dr. Adolf BIBIČ**

Morda se ne boste vsi strinjali, zdi pa se mi, da je pomanjkanje družboslovne tradicije zelo pomemben element, ki določa teoretično raven naših družbenih ved. Če npr. vzamemo nekatere druge dežele, ki jih po potencialih lahko primerjamo z nami, lahko ugotovimo, da je teoretični nivo pri njih višji tudi zaradi tega, ker se naslanjajo na daljšo tradicijo. Ravno tradicija jim je omogočila, da često bolj kritično sprejmejo tokove in ideje, ki so dominantne v najbolj razvitih socioloških in politoloških deželah.

Kar se tiče »tujih vplivov«, je gotovo, da so pri nas prisotni. Vendar se mi zdi, da je treba razlikovati dvoje vrst vplivov. Po eni strani gre za vplive v tujini že preseženih faz znanstvenega razvoja. Ti so mogoči predvsem zaradi nizke teoretične ravni posameznih družboslovnih disciplin. Po drugi strani pa lahko ugotavljamo, da so pri nas včasih komaj znani družboslovni tokovi na tujem, ki so rayno na teoretičnem področju veliko prispevali. »Tujih vplivov« torej ne bi smeli obravnavati abstraktno, ampak bi bilo treba predvsem izhajati iz našega stanja in ugotoviti, kakšni so optimalni pogoji, ki omogočajo ustvarjalno recepcijo svetovne družbene znanosti v naših razmerah. To je dolgotrajnejši proces, bo pa še bolj zamuden, če bomo gledali nanj nekritično, s stališča prakticističnega ohranjanja trenutnega stanja.

**Stane SAKSIDA**

Tam ne razbijajo delovnih struktur. Pri nas pa smo z dohodkovnim sistemom delovne strukture razbili, zdaj pa skušamo planirati njihov razvoj.

**Dr. Ivo URBANČIČ**

Samo kratka pripomba k tistemu, kar je tov. Bibič rekel o vrednotenju. Vsaka ideologija predpostavlja neka vrednostna stališča in je na njih zgrajena. Vrednotenje je tipično ideološka stvar. S tem, ko rečete, da so vrednote neke skupine vrednejše od vrednot druge socialne skupine, se postavite za tistega, ki je iz svoje ideologije vrhovni arbiter nad vsemi. Vprašanje je ali lahko tako početje imenujemo *znanstveno*?

*Tu je naš pravi problem.* Mi lahko rečemo: naša ideologija je boljša, vrednejša, to pa pravijo tudi drugi. Iz tega sledi, da se bo treba »udariti« in to je realnost. To seveda ni več znanost. Zdi se mi tudi, da je odveč strah, da ne bo nobenega trdnega kriterija za orientacijo v zgodovini in družbi, če sprejmemo postavko, da je treba iz znanosti izključiti ideološko vrednotenje, kakor smo ga doslej omenjali. Vsaka ideologija sama sproti postavlja svoje vrednote za svojo orientacijo in te vrednote so toliko trdnejše, kolikor večja je moč skupine, katere izraz je ta ideologija. Če pa se razgovarjamo o vprašanju *teorije znanosti*, moramo vendarle jasno ugotoviti, da nam znanost takšnega vrednostno ideološkega kompasa nikoli ne more dati ali opravičevati, ne da bi prenehala biti znanost.

Govoriti o tem, kaj je bolj, kaj je manj univerzalno, pa je spet neznanstveno.

**Stane SAKSIDA**

To je podobno, kot če rečeš za žensko, da je bolj ali manj noseča.

**Dr. Ivo URBANČIČ**

Skratka ideologija je ali pa ni univerzalna. Ker pa že sam pojem ideologije izključuje univerzalnost (če je zgolj izraz določene socialne skupine ipd.), ji univerzalnosti očitno ne moremo pripisati.

## Dr. Adolf BIBIČ

Bom zelo praktičen. Če vzamemo kolonialno osvajanje in protikolonialno revolucijo, ali lahko rečemo, da je v osvajanju več univerzalnosti kot v boju proti njemu?

## Dr. Ivo URBANČIČ

Zdi se mi, da pri tem ne gre za vprašanje univerzalnosti. Govorili smo o tem, kako naj ju vrednotimo. *Znanstveno* ne morem reči, da je ena več vredna od druge. Lahko rečem le, da je glede na *naše* take ali drugačne *namere* ena več, druga manj vredna za *nas*. To pa ni znanstvena izjava.

## Stane SAKSIDA

Od kod filozof izvaja univerzalnost svoje refleksije?

## Dr. Ivo URBANČIČ

Iz pomena tistega, kar se v refleksiji reflektira. Menimo npr., da je tista ideologija, ki je nosilka napredka, univerzalna, ker bolj ustreza občečloveškemu, medtem ko je konservativna ideologija proti napredku in zato ni univerzalna. Vendar pa sta za obstoj družbe nujno potrebni obe, ker je ohranjanje obstoječega, tj. vseh obstoječih institucij in struktur, na katerih počiva kaka družba, nujno za njen obstoj in tudi šele daje izhodišče za preseganje danega obstoječega — torej napredek. Nujni sta torej obe ideologiji — tako tista, ki je obrnjena nazaj, kakor tista, ki je obrnjena naprej. Znanost pa se kot *znanost* očitno ne sme in ne more pridružiti eni ali drugi ideologiji, brezpogojno prevzeti njena vrednotenja in jih razglašati za znanstvena — če se hoče ohraniti kot znanost. Prav tako pa najbrž tudi ne more sintetizirati obeh ideologij in postati »konservativno-napredna«. Horizont socialnih znanosti skratka ni in ne more biti horizont ideologije, zato znanosti tudi ni mogoča kaka sinteza obeh ideologij. Če navedenemu primeru sledimo in zares uvidimo nakazana razmerja, moramo s tem vpogledom uvideti tudi to, da nam *ta* refleksija sama zagotavlja neko univerzalnost, ki je ideologiji tuja.

## Stane SAKSIDA

Ugotovili smo dve stvari: prvič, da filozof lahko reflektira univerzalno v ideologijah in znanostih, in drugič, da filozof ne reflektira univerzalnega v znanostih, ali pa da to reflektira z neko stopnjo verjetnosti, ker refleksija partikularnega je samo naslednji nivo refleksije.

Rad bi odgovoril na vprašanje tov. Rusa glede stopnje teoretskosti, do katere je sociologija danes prišla na Slovenskem in zakaj ni bila bolj teoretska.

Zdi se mi, da lahko stvari obravnavamo z dveh vidikov. Prvič s sorazmerno statičnega vidika, pri čemer postavljamo normativno zahtevo — namreč: »sociologija bi morala biti bolj teoretska«. Lahko pa obravnavamo to z vidika razvoja stroke same na tem področju. Če bi poskušali ugoditi prvi zahtevi po bolj razviti

sociološki teoriji, potem bi to pomenilo, da bi morala teorija skočiti iz Zeusove glave že razvita. Morala bi biti tukaj in kar takoj ustrezati normativnim zahtevam v zvezi z ravniyo teoretskosti. To je nemogoče in mislim, da mora vsaka stroka znotraj nekega kulturnega sistema preiti iste faze kot so jih prešli osnovni tokovi te stroke tam, kjer se je že razvila. In čeprav je mogoče skrajšati razdobja prehajanja iz ene v drugo, pa ni mogoče osvojiti drugod že razvita znanja in jih potem zgolj naprej razvijati. To ni možno niti v fiziki niti v biologiji, kratkomalo zato ne, ker morajo ljudje preiti določene faze, da se naučijo pozitivnih dejstev. To učenje je čas, za katerega nas tisti, ki so stroko že razvili, stalno preHITEVAJO. Razmisliti moramo, kako bi ta razmak presekali.

V situaciji, kakršna je bila v Sloveniji, smo morali v sociologiji razviti pretirani empirizem, pretirano faktografijo, ker je to v tedanjem času pomenilo razbijanje praznega dogmatizma. Potem pa je ta razvoj dosegel svojo relativno avtonomno logiko. Ljudje so na tem področju dosegali hitre uspehe — pri čemer so hitrost uspehov merili s slovenskimi merili (veliko so napisali in vsaka neumnost, ki je komu padla v glavo in jo je iznarekoval v diktafon, je bila objavljena in plačana). Zato so nekateri od njih, ki so že v institucijah, zainteresirani, da obdržijo stroko na nivoju empiricizma, zbiranja podatkov in tako naprej.

Kar je tudi pomembno pri vsej zadevi pa je, da je za tako stanje zainteresiran del politike zunaj stroke. Edina kritična pripomba, ki jo ta del politike ima in smatra za umestno, je v tem, da očita stroki adaptacijo zapadnih modelov. Seveda je takšno pojmovanje neumnost in sicer zato, ker v znanosti ni niti zahodnih niti vzhodnih modelov (ne poznamo ne zahodnega, ne vzhodnega Newtonovega zakona), pač pa poznamo v stroki matematične modele, multivariante analize, teorijo informacij, kibernetične modele in tako naprej. Te modele pa uporabljajo tako Rusi kot Američani in Angleži. Vendar pa nekateri ljudje v naši stroki razvitih modelov sploh ne poznajo in zelo skromna manjšina jih zna uporabljati v raziskavah. Nizka profesionalna raven pri takih ljudeh se včasih ujema z očitkom politike o zapadnih vplivih.

In tukaj približno smo danes. Smo na ravni, ko dobro vemo, kaj pomeni razvijanje empiricizma, ali vztrajanje na njem, kaj pomeni razvijanje bolj abstraktnih modelov v empiričnih raziskavah, kaj pomeni teoretska refleksija in kaj pomeni uporabnost socioloških in politoloških raziskav za določene družbene grupe. Osveščeni smo. Tega se zavedamo bolj v razgovorih in v medsebojnih komunikacijah. Ta spoznanja pa še niso napisana in to verjetno tudi ustvarja videz, da se tega sploh ne zavedamo.

Kar zadeva partikularnost pa mislim tole. Dosedanja zgodovina pozna samo partikularne teorije, univerzalnih teorij do danes še ni bilo, tudi tedaj ne, ko so se te teorije same razglašale za univerzalne. Prav tako ni univerzalnih ideologij. In to velja, če obravnavamo znanstvene teorije ali pa v času razvijajoče se ideologije. Pač pa univerzalnost obstaja v vsakem časovnem preseku. V konkretnem času je vedno vsaj ena od teorij univerzalna. S tega vidika bi bilo potrebno tudi obravnavati problem ideologije, ker gre za to: če ima ideologija dvojni pomen, tako imenovanega »pozitivnega« in t. i. »negativnega«, če menimo, da je to sprevrnjena zavest, hkrati pa tudi izraz interesov določenega razreda in če to trdimo v takšnem položaju, ko smo pripeljali Jugoslavijo do divergiranja v vseh mogočih smereh, potem je jasno, da ima pozitivno pojmovan pojem ideologije v današnjem položaju popolnoma definirano funkcijo in sicer integracijsko funkcijo. Se pravi: danes nismo sposobni s kakršnimikoli drugimi sredstvi razen ideoloških privedi do univerzalnosti interese nacije, družbenih grup znotraj nacije in med narodi. Ker tega nismo sposobni, so nam potrebne integrirajoče kategorije, ki združujejo interese teh ljudi. Ti integrativni pojmi so zelo različni. Ker moramo imeti družbene grupe, ki tudi dejansko integrirajo, se morajo te grupe opirati na svojo legitimnost. Legitimnost pa je danes definirana strahovito prazno.

Če predpostavljamo, da je mogoče vsebino pojma opredeliti z dvema kontrarnima ali kontradiktornima definicijama, je seveda tak pojem ideologije mogoč. Zgodovina pa ponavadi pokaže, da se tak pojem razdvoji, in da dobita v naslednjem časovnem presledku oba homogeno vsebino. Zaradi tega se bo pojem ideologije v prihodnjem razvoju moral razbiti v dva nova pojma: v pojem »sprevrnjene zavesti« na eni strani in v nek ideološki pojem, ideološko kategorijo, ki bo izražala pozitivno

plast današnje vsebine tega pojma. Ali drugače: v pojma »nazaj obrnjene zavesti« na eni in »naprej obrnjene« ideologije na drugi strani.

Smiselno je torej, da obdržimo tisto vsebino pojma, ki omogoča razmišljanje, razpravo na dveh nivojih, ki dalje omogoča refleksijo in dovoljuje, da vrednostni in legitimnostni sistem definiramo kot sprevrnjeno zavest. Ravno zato sem za pojem ideologije kot sprevrnjene zavesti — ker nam omogoča raven, s katere lahko reflektiramo, ocenimo obstoječe legitimnostne sisteme, obstoječi sistem norm in vrednot.

### **Dr. Matija GOLOB**

Imam dodatno pripombo na podana vprašanja. Zdi se mi, da se nismo sistematično lotili problema teoretičnega. Premalo smo se soočili z obstoječimi veljavnimi teorijami. Na svojem področju pač to opažam. Nismo se o teh teorijah informirali in se jih nismo učili. Potem pa ribarimo v kalnem. Da bi imeli take stvari vsaje prevedene... Gotovo je vzrok tudi v naši majhnosti. Vendar pa je predvsem kriva nesistematičnost. Ne borimo se za sistematičen pregled teh teorij. Zaradi tega smo nižje kot pa bi lahko bili. Razen tega, da se ne učimo, pa smo pred svetom dosti premalo pogumni in si medsebojno premalo pomagamo. Tudi mi bi lahko ob naši 10-letni tradiciji marsikaj dosegli, pa samo čakamo, da se bo rodil genij. Ne vidimo pa »vražje iskrice« v vsakem posamezniku. Pri tem je odločilna šola. Mi pa družboslovne šole nimamo. Nihče od nas ne more reči: Sem te in te domače sociološke ali socialno-filozofske šole«. Bile so in so še imenitne glave, ki jih nikoli ni bilo sram priznati katere šole da so. Nič zato, če so pozneje hodile svojo pot.

### **Stane SAKSIDA**

Faktografsko so videti naši odnosi s tujino takšni: štirje slovenski sociologi so predavali ali pa so bili zaposleni na inozemskih univerzah. Nadaljnjih šest jih je zunaj študiralo. Danes jih verjetno študira še nekaj. Koliko jih je bilo iz drugih strok, razen fizike, ki so predavali zunaj ali pa so bili zaposleni na univerzah? In koliko jih je bilo iz drugih jugoslovanskih centrov? Zelo verjetno manj.

### **Dr. Adolf BIBIČ**

Gotovo je politika pogojevala razvoj naše znanosti. Jasnejši koncept družbenega razvoja bi bil vsekakor za družbene vede ugodnejši.

Drugo je, da konkreten političen odnos do družbene znanosti ni bil zmeraj vzpodbuden. Tudi celotna organizacija znanosti in finansiranje sta faktor, pri katerem je bistveno sodelovala politika.

Vendar se mi zdi, da bi bilo napačno, če ne bi videli tudi odgovornosti druge strani. Naša debata samo kaže, da je mogoče v tej smeri razpravljati in da je za stanje v družbenih vedah odgovornost tudi na njih. Imeli smo in imamo relativno svobodo do izbiranja raziskovalnih tem pa tudi relativno svobodo obdelave teh tem, ta svoboda pa nalaga tudi odgovornost.

Ne smemo prezreti tudi pozitivnih iniciativ, ki so prišle s strani »politike«. Taka pozitivna iniciativa je interes politike za proučevanje družbenih struktur, »nove levice« itd.

Smo v prehodni fazi, ko se grobi empiricizem pričinja počasi krhati, ne na vseh področjih enakomerno. Hkrati zgublja veljavo tudi knjižni sholasticizem.



Kar se tiče ideologije, če se zopet povrnem k temu vprašanju, me moti naslednje: če opredeljujem ideologijo z napačno zavestjo in obenem pravim, da so vse vrednote ideologija, potem trdim, da so vse družbene težnje in vrednote v bistvu napačna zavest. S tem pa se ne morem strinjati.

**Stane SAKSIDA**

To se pravi, da predpostavljaš večno univerzalnost določenih vrednot. Iz teh konkretnih vrednot delaš tako novo religijo.

**Dr. Vojan RUS**

Zagotavljam vam, da mi ne gre za kako novo religijo. Pri tem bi pozdravil, kar je govoril Urbančič o človeku, o rodu nasploh. Ali lahko predpostavimo vsaj — povsem skromno in brez patetičnih vzletov — da ima človek, dokler je človek, neko relativno stalno bistvo, da ima neke splošne značilnosti poleg vseh neštetih možnih notranjih razlik in nasprotij. Kako imenovati z istim pojmom »človek«, »človeški« posamezna bitja ali skupine ali zgodovinske dobe, če med njimi ni nič skupnega, občega?

Ce pa predpostavim, da je v človeku in v človeštvu nekaj relativno, dinamično in protislovno osrednjega občega — ne uniformno, ne stalno občega — ali ne bi tedaj lahko rekli, da je to obče tudi človekova osrednja vrednota. Človek je najbolj zanimiv in vreden sam sebi in osrednje zanimanje vzbuja v njem tisto, kar mu je dejansko osrednje. Iz tega lahko zgradi nek sistem vrednot, ki ni človeku vsiljen od zunaj, ampak raste iz njegovega jedra. Izhajajoč iz tega dejanskega žarišča človeka, lahko vrednotimo, da je za človeka nekaj bolj univerzalno in da mu ni vse enako vredno. Ali je za človeštvo — namenoma ostajam pri čim bolj otipljivih in čim manj abstraktnih pojavih — objektivno večja vrednota njegova biološka eksistenca ali popolno biološko uničenje; ali ni skoro tавтоloško jasno, da je za vsako bit vrednejša njena eksistenca kot njena neeksistenca?

**Stane SAKSIDA**

Nedvomno, da obče eksistira, toda eksistira v tem, da je obče. Kakor hitro pa se to obče v neki konkretni vsebini realizira, se definira, kar pa je že negacija občega.



STUDIUM TENTANG PERKEMBANGAN KEMERDEKAAN

DI MASYARAKAT RUMAH SAKIT

oleh

Dr. H. S. S. S. S.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit yang diteliti, serta bagaimana upaya yang dilakukan oleh pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut. Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan metode kualitatif deskriptif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut masih belum baik, terutama dalam hal pengetahuan, sikap, dan perilaku masyarakat. Upaya yang dilakukan oleh pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut adalah dengan mengadakan berbagai kegiatan kesehatan masyarakat, seperti penyuluhan kesehatan, pemeriksaan kesehatan, dan pengobatan. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang jelas mengenai keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut, serta dapat menjadi acuan bagi pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut.

1983

STUDIUM TENTANG PERKEMBANGAN KEMERDEKAAN  
DI MASYARAKAT RUMAH SAKIT

oleh

Dr. H. S. S. S. S.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit yang diteliti, serta bagaimana upaya yang dilakukan oleh pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut. Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan metode kualitatif deskriptif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut masih belum baik, terutama dalam hal pengetahuan, sikap, dan perilaku masyarakat. Upaya yang dilakukan oleh pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut adalah dengan mengadakan berbagai kegiatan kesehatan masyarakat, seperti penyuluhan kesehatan, pemeriksaan kesehatan, dan pengobatan. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang jelas mengenai keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut, serta dapat menjadi acuan bagi pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit yang diteliti, serta bagaimana upaya yang dilakukan oleh pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut. Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan metode kualitatif deskriptif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut masih belum baik, terutama dalam hal pengetahuan, sikap, dan perilaku masyarakat. Upaya yang dilakukan oleh pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut adalah dengan mengadakan berbagai kegiatan kesehatan masyarakat, seperti penyuluhan kesehatan, pemeriksaan kesehatan, dan pengobatan. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang jelas mengenai keadaan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut, serta dapat menjadi acuan bagi pihak rumah sakit untuk meningkatkan kesehatan masyarakat di rumah sakit tersebut.



TEORETIČNI POGLEDI NA SOCIALNO DEZORGANIZACIJO (V NOVEJSI  
ZAPADNI SOCIOLOŠKI IN SOCIALNOPSIHOLOŠKI LITERaturi)

*Dr. Jože Goričar*

Anthropos, Ljubljana 1970, let. 2, št. 2, str. 22

Avtor v članku povzema in kritično vrednoti najnovejša teoretična in obča metodološka stališča o vprašanju socialne dezorganizacije (anomija, deviacija, dezorganizacija). V zvezi z anomijo pokaže tudi na problem množične družbe, kakor ga obravnava novejša strokovna literatura. Razpravlja o socialni dezorganizaciji v globalni družbi in posebej v družbenih skupinah. V okviru slednjih načenja vprašanje o razmerju med deviantnostjo in delikvenco ter priteguje stališču, da s sociološkega zornega kota ni delikventov, marveč je le delikventno ravnanje. V zvezi z vprašanjem o součinkovanju strukturnih (družbenih) in osebnostnih (individualnih) dejavnikov deviantnega ravnanja obširneje obravnava shemo J. M. Yingerja o vlogi teh dveh dejavnikov pri nastajanju socialnih deviacij. To shemo šteje avtor za metodološko analitično sprejemljivo in primerno izhodišče za raziskovanje teh vprašanj tudi v jugoslovanskem družbenem prostoru. Ugotavlja, da je omenjena shema tudi primerno izhodišče za napore, da pridemo do uporabne in enotne tipologije najbolj pogostnega deviantnega ravnanja v sodobnih družbah. Ob koncu avtor načenja še vprašanje deviantnih subkultur in kontrakultur ter navaja dve danes prevladujoči tipologiji subkultur (Cohen in Short, Cloward in Ohlin).

THEORETICAL VIEWS OF THE SOCIAL DISORGANIZATION (IN THE MORE  
RECENT WESTERN SOCIOLOGICAL AND SOCIO-PSYCHOLOGICAL  
LITERATURE)

*by Dr. Jože Goričar*

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 22

In the article the author presents and critically examines the more recent theoretical and general methodological attitudes towards the question of the social disorganization (anomie, deviation, disorganization). In connection with anomie he refers also to the problem of mass society as it is treated in the more recent sociological literature. Social disorganization is discussed as it is found in global society and separately as it is found in social groups. Within the framework of the latter the author takes up the question of the relation between deviatory states and delinquency, and tends to agree with the opinion that from the sociological angle we can speak of delinquent behavior only — to the exclusion of delinquents. In connection with the question of how structural (social) and personality (individual) factors of deviant behaviour mutually influence one another, J. M. Yinger's scheme of the role of those two factors in the emergence of social deviations is given a fairly detailed discussion. The author considers this scheme to be methodologically analytically acceptable as a suitable starting point for the examination of such problems in the Yugoslav social context. Also he is of the opinion that this scheme is a suitable starting point for the endeavours to arrive at a workable and uniform typology of the most frequent deviant behaviour in contemporary societies. Towards the end the author refers to the question of the deviant sub-cultures and contre-cultures, pointing to the two currently prevalent typologies of sub-cultures (Cohen in Short, Cloward in Ohlin).

Nič kolikokrat je bila izrečena misel, da je bilo doživetje smrti vzrok človekovega spraševanja o sebi in svetu okoli sebe in da je človekova smrtnost porodila njegovo tisočletno prizadevanje, da bi našel svoje pravo mesto v redu sveta.

Redkeje se je zastavilo vprašanje, zakaj je bila prav smrt tisti odločilni faktor v rojstvu in življenju filozofije. Če pa se je zastavilo, so bili odgovori nanj skoraj vedno enotni v tem, da bi bilo človeško veselje brez smisla in moralne vrednosti, če bi bilo posameznikovo življenje le golo naključje, ki bi se lahko tudi ne zgodilo.

Ugotavljanje dejstva in zaključevanje iz splošnega izkustva si skoraj nikoli nista prizadevala kaj več, zato se tudi skoraj nikoli ni ponujalo vprašanje, ali so bile takrat, ko je doživetje smrti »odigralo« svojo odločilno vlogo, ideje smisla, vrednot in morale oblikovane tako, kot so aplicirane v zgornjih formulacijah. Ni odveč, če vprašamo, zakaj sta smisel in vrednota odsotna v življenju kot enkratnem, časovno negotovo in različno začrtanem pojavu in kje se je pravzaprav porodila ideja, da mora imeti življenje tudi nekaj takšnega, kot je smisel. Če je ta ideja nastala, to ne pomeni nič drugega, kot da je človek doživljal življenje kot nekaj nepopolnega, neutemeljenega. Nepopolnost »smrtnega življenja« se je od drugih pomankljivosti razlikovala le po svoji nepreklicnosti (druge napake pa je bilo mogoče včasih tudi odpraviti); s tem pa je pomenila konec vsake možnosti in vsakega upanja, da bi z naporom in v teku časa človek preostale nepopolnosti tudi zares odpravil. Čeprav je v vsakdanjem življenju človek doživljal le te druge nepopolnosti, pa je bila odločilna le smrtnost. Strah pred njenim nenadnim posegom se je sprevrgel v tisto grozo, ki je povzročila vse brezštevilne poskuse prevlade ali zmage nad lastno končnostjo.

Ker kot del celokupnega dogajanja človekove relacije s svetom ne morejo nikoli doseči popolne harmonije, se seveda ni treba posebej vprašati, odkod človeku občutek nepopolnosti, neutemeljenosti sveta; prav tako nujna pa je njegova reakcija na ta občutek — iskanje utemeljitev, dopolnila in zadoščenja. Ker vemo, da je bila temeljna ovira tega iskanja vedno prisotna možnost smrti, lahko preidemo k najpogostejšim poskusom transcendiranja te ovire.

Hedonistično razpoložen človek je hotel nadaljevati pozemsko življenje v onostranskem, ki je bilo le perfekcionirano (v resnici pa potvrjeno in osiromašeno) zemeljsko življenje — podaljšano v večnost (optimizem).

Od krivic in vsakdanjih skrbi preganjani človek si je, potem ko so ga izdala vse realna prizadevanja k izboljšanju, poiskal dopolnitev vseskozi nepravičnega in izvirno zlega »sveta trenutka« v svetu večne pravice in dobrote (bog).

V brezupnih in nepreglednih situacijah, ko nepopolnosti niso bile več pregledne, kaj šele premagljive (niti v nebesih), pa je človek svetu obrnil hrbet in ga proglasil za privid, neresnično lupino edinega zares obstoječega brezobličnega absolute ter se potopil v ta absolut (resignacija).

Nekakšno sintezo zgornjih idej uteleša koncepcija ponovnega rojstva, se pravzaprav ne oddalji od totranstva in išče njegovo dopolnitev in utemeljitev v njem samem — v bodočih in preteklih inkarnacijah človeka, a se skoraj vedno izteče v takšno ali drugačno negiranje sveta. To pa preprosto zato, ker samo podaljšanje realne situacije v serijo bodočih in preteklih življenj največkrat ne more rešiti »vseh problemov sveta«. Najkonsekventnejši je ta proces v budističnem poslednjem cilju — totalni ukinitvi človeškega. Zato je budizem edini, ki ne transcendirata smrti s podaljšanjem te ali one aktivnosti v posmrtnost, ampak skupaj s človeškim, ki je sinonim aktivnosti, sleherno aktivnost ukinja, da bi prešel plast porajanja in odmiranja in pristal v čisti neaktivnosti.

Razen avtentičnega budizma si omenjene koncepcije zamišljajo transcendiranje smrti izrazito individualno, zato so največkrat obravnavane kot nasprotje koncepcije generične nesmrtnosti. Pomembnejša analiza »principa nesmrtnosti« ene in druge skupine pa pokaže, da pravzaprav ne gre za nasprotja, ampak za parcialni in kompleksni pristop k problemu. V individualno zamišljeni nesmrtnosti je nesmrtni princip največkrat hipostazirana sposobnost mišljenja (ki se pojavi v primitivnejših predstavih le kot ideja netelesnosti), kot duh, ideja, čista misel v ideji generične nesmrtnosti pa je prav tako v spoznavni praksi ključ kreativne in kultivirane akcije kot edinega možnega transcendiranja individualne končnosti.

Kompleksna (torej tudi in predvsem miselna) aktivnost je edina oblika kontinuiranosti tudi v budizmu, le da nosi kontinuiteta kot sinonim človeškega življenja izrazito negativen predznak in se zato dopolni s »pozitivnim« idealom v ukinjenje same sebe.

UDC 19

## ON SOME IDEAS ABOUT IMMORTALITY

by Marija Maček

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 39

Times and again it has been claimed that the experience of death has been the reason why man asks questions about himself and the world around him, and that the fact of man's mortality gave rise to man's thousand-year endeavours to find his real place within the order of the world.

The question why it was death which was the decisive factor in the birth and life of philosophy has been less frequently asked. When it was asked, however, the answers always almost agreed in that human life would be without sense and moral value, if an individual's life were just an accident that might happen or might not.

The determining of facts and the concluding from the general experience have almost never reached beyond that. For this reason it has never been asked whether at the time when the experience of death »performed« its decisive role the ideas concerning sense, values and morals were shaped in a manner as applied in the above formulations. It won't be superfluous if we ask ourselves why are sense and value absent in life as a non-recurrent, temporally uncertain, and variously curved phenomenon, and where in fact the idea that man's life must have something like sense sprang from. Now that this ideal did come up, it is reasonable to conclude that man was experiencing his life as something imperfect, unmotivated, and the imperfection of the »mortal life« differed from the other shortcomings in its irrevocableness (other shortcomings could at times be overcome); and with its irrevocableness it meant an end to every possibility and hope to be eventually overcome. Although in the everyday life man was experiencing only the other imperfections, the decisive one was nevertheless mortality. The fear of its sudden intervention turned into that a we which entailed countless attempts at prevailing or overcoming of or winning over one's own finality.

As a part of the total happenings, man's relations with the world can of course never attain to perfect harmony and so there is no need to ask where man has his feeling of imperfection and his feeling of lacking reasons for the existence of the world from; and also it is necessary that his response to this feeling will be a search for the reasons, complementations, and satisfactions. Since the basic obstacle in this search has been the ever-present death, he might pass on to the most common attempts at transcending this obstacle.

The hedonistically inclined man wanted to prolong his earthly life beyond the grave, which, however, was only a perfected (but in fact distorted and impoverished) earthly life — prolonged into the eternity (optimism).

The man fraught with injustice and everyday anxieties, after he has been let down by every realistic expectation of something better, sought for the complementation of the permanently unjust and originally bad »world of the moment« in the world of eternal right and goodness (god).

In the hopeless, surveyable situations when the imperfections were no longer surveyable let alone to be overcome (not even in heaven), man turned his back to the world and pronounced it an illusion, an unreal shell of the only truly existing formless absolutum and himself sank into this absolutum (resignation).

A kind of synthesis of the above ideas is embodied in the conception of re-birth; hence it does not dissent from this world and seeks for its complementation and the reasons for its existence in this world itself — in the future and past incarnations of man, but it almost always results in this or that kind of the negation of the world simply because the prolongation of a real situation into a series of future or past lives most commonly cannot solve »all the problems of the world«. This process is most consistently realized in the Buddhist final goal — the total abolition of the human; for this reason Buddhism is the only one which does not transcend death with a prolongation of a certain activity into immortality but rather — together with the human, this being a synonym for activeness — abolishes any kind of activity in order to overcome the level of birth and death and to arrive in pure inaction.

Besides the authentic Buddhism, the above mentioned conceptions understand the transcending of death in an individual way; for this reason they are most frequently treated as the opposite to the concept of the generic immortality. A more careful analysis of the »immortality principle« of one group of the other, however, shows that we do not have so much to do with the opposite as with a partial or complex approach to the problem. In the individually conceived immortality the immortality principle is most frequently a hypostated capability of thought (emerging in the more primitive images simply as the idea of non-corporal), as a spirit, idea, pure idea; and in the idea of the generic immortality it is also in the cognitive practice that we find the key to the creative and cultivated action as the sole possible way of transcending the individual finality.

The complex (which implies also in stresses also reflective) activity as the only form of continuedness also in Buddhism — only that the continuity as a synonym of human life has a markedly negative sign and is for this reason complemented by the „positive“ ideal of the abolishment of itself.

---

UDC 159.97

### QUANTITATIVE AND QUALITATIVE ANALYSIS OF THOUGHT-PROCESSES BY SCHIZOPHRENIC PATIENTS

by *Dr. Oto Petrovič*

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 67

The present study is concerned with the problem whether early schizophrenic patients show in comparison with the normal persons any relatively stable particular characteristics of thinking. Included in the investigation were 50 early schizophrenic patients who had been classified by psychiatrists (independently of our research) into one of the four clinical groups of schizophrenia (simplex, paranoid, catotonic, and hebephrenic), and, by the method of equivalent pairs, 50 normal persons. We made use of the graphic and verbal form of the poly-profile test, the method of thinking aloud, and the scale for scoring the behaviour of the subjects undergoing the test.

A quantitative and a qualitative analysis of the experimental material have been made. The statistical analysis of the data has shown that the group of early schizophrenic patients is significantly less successful in thinking which requires inductive forming of concept and a change in the viewpoint from which requires inductive forming of concepts and a change in the viewpoint from which one and the same phenomenon is looked at. It is probable that it is just because of the unstable attention, possible disturbances in the perception, and difficulties in remembering the elements of the problem that the patients approach the problem in a partial way. A consequence of this is a lower efficiency of thought-processes that include inductive forming of concepts as well as a lower adaptive flexibility of their thinking. Additionally the lower efficiency of their thinking is a consequence of insufficient persistence. Also, there appear difficulties in the use of words or rather in the verbal expression of thoughts.

---

UDK 159.922.76

### ANALIZA EVALUATIVNEGA FAKTORJA

*Marko Polič*

Anthropos, Ljubljana 1970, let. 2, št. 2, str. 74

Zanimalo nas je:

1. Ali subjekti, če jim damo možnost izbire med semantičnimi alternativami za nek pojem, izbirajo po naključju ali pa se pojavlja kakšna preferenca.
2. Ali lahko v okviru evaluativnega faktorja izberejo pri enem paru semantičnih alternativ pozitivni pol in pri drugem negativni?

Rezultati so pokazali, da vsaj za večino danih besed take preference obstajajo ( $\chi^2$  pomembni na nivoju 0,001). Pokazalo se je tudi, da je odgovor na drugo vprašanje lahko ravno tako pritrilen.



Vse to kaže na neenovitost evaluativnega faktorja posebej ter na še dokajšnjo neizdelanost koncepta semantičnega prostora sploh. Ta koncept je zaenkrat bolj hipotetičen kot teoretičen.

UDC 159.922.76

## THE ANALYSIS OF THE EVALUATIVE FACTOR

by Marko Polič

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 74

The article studies two things, namely:

1. do the subjects who have been given the possibility of choosing between evaluative alternatives with regard to a definite concept make a random choice or do they in making choice reveal preferences;

2. within the framework of one evaluative factor, can the subjects choose in one pair of semantic alternatives the positive pole, and in the other pair the negative one.

The results have shown that at least for the majority of the words tested such preference exist ( $\chi^2$  significant at the level 0,001). Also, the answers have shown that the reply on the second question my just as well be in the affirmative.

Which all points to the non-uniformity of the evaluative factor in particular and to the as yet considerable lack of elaboration of the concept of the semantic field in general. For the present this concept will continue to be hypothetical rather than theoretical.

UDK 33

## PROBLEMI RAZMERJA MED EKONOMSKO TEORIJO IN IZKUSTVOM

Dr. Filip Lipovec

Anthropos, Ljubljana 1970, let. 2, št. 2, str. 123

Takoj po vojni se je pri nas uveljavila delovna teorija ekonomije, v kateri so kategorije samo v nujni, predvsem genetično-zgodovinski zvezi, ki vse pojave pojasnjuje na osnovi enotnega materialnega substrata dela ter je zato monistična in materialistična. Nakazuje splošno smer družbeno-ekonomskih sprememb, ki vodijo v socialistične ekonomije. Za izkustveno gospodarjenje pa niso predvsem pomembne kvalitativne kategorije v svoji genetični nujnosti, temveč njihova kvantitativna spremenljivost pod vplivom drugih kategorij in okoliščin ter pod vplivom delovanja gospodarskega subjekta. Da bi zadovoljili te potrebe prakse, smo začeli uporabljati pojavne teorije ekonomije, ki ne skušajo pojasnjevati genetičnih ekonomskih zakonitosti, temveč le pravilnosti v vzajemnem spreminjanju kvantitet pojavov, brez enotnega substrata. Toda tudi te teorije ne ustrezajo našemu gospodarjenju, ker so nastale na podlagi drugačnih določujočih dejavnikov (zasebna lastnina: družbena lastnina pri nas), ki jih vključujejo kot svoje predpostavke in so veljavne samo za te okoliščine. Zaradi teh neskladij med teorijo in izkustvom prihaja ali do zanikanja uporabnosti ekonomske teorije ali pa do zahtev, da je treba določujoče dejavnike našega načina gospodarjenja prilagoditi predpostavkam pojavnih teorij. Resnični izhod pa je v lastnem raziskovanju in izoblikovanju ustrezne ekonomske teorije.

UDC 33

## PROBLEMS OF THE RELATION BETWEEN ECONOMIC THEORY AND EXPERIENCE

by Dr. Filip Lipovec

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 123

Immediately after the second War, asserted itself in our country the labor theory of economy in which the categories are only in the necessary, mostly in the genetic-historical, connection which explains all the phenomena on the basis of a

uniform material substratum of labor and is hence monistic and materialistic. It indicates the general course of the socioeconomic changes which result in the socialist economy. Primarily important for empiric economic activity, however, are not so much the qualitative categories in their genetic necessity as their quantitative variability determined by the influence of other categories, circumstances, and by the influence of the economic subject. To meet the current economic demands, we started to make use of the phenomenological theories of economy which search to explain not the genetic economic laws but the regularities in the mutual changing of the quantities of the phenomena, without a uniform substratum. But it is also these theories which are not suited to our economy since they have their origin in different determining factors (private property v. socially-owned property in this country), which are included as their postulates and are consequently applicable only to such circumstances. Owing to the dissonance between the theory and the experience we encounter either the negations of the usefulness of an economic theory or demands that the determining factors of our economy should be adapted to the hypotheses of the phenomenological theories. The real solution, however, will have to be sought in our own research and in the formation of an adequate economic theory.

---

UDK 301.152.3

NEKAJ MISLI O PREDMETU TEORETIČNE IN EMPIRIČNE RAZISKAVE  
SOCIOLOGIJE PRAVA

*Dr. A. Žun*

Anthropos, Ljubljana 1970, let. 2, št. 2, str. 127

V referatu vsebovane misli pomenijo poskus, da bi se iz razmerja med znanostjo o pravu in sociologijo prava izluščili teoretična in empirična razsežnost sociologije prava. Znanost o pravu črpa iz sociologije prava svojo materialno osnovo, socialna dejstva oziroma odnose, ki se normativno pretvarjajo v pravne odnose. V pravni sferi družbe, v pravu kot socialnem pojavu, se gibljejo normativno oblikovani socialni odnosi, ki nastopajo kot pravni odnosi. Znanost o pravu proučuje pravne odnose v njihovi normativni izrazni obliki. Predmet proučevanja sociologije prava pa so pravno relevantna socialna dejstva oziroma socialni odnosi. Sociologija prava te odnose teoretično proučuje in empirično raziskuje z zornega kota njihovega socialnega temelja, kar pomeni, da proučuje in raziskuje naturalno-socialni element prava, to je tisti element, ki je usidran v konkretnem zgodovinskem življenju družbe. Ta element se združuje z elementom norme in elementom pravno relevantne vrednote v celostno pojmovanje prava kot socialnega pojava; samostojno pa pomeni izhodiščni temelj za teoretično in empirično raziskavo na posebnem področju sociologije prava. Avtor zaključuje z mislijo, da bi taka raziskava lahko pomembno prispevala k nadaljnjemu razvoju sistema samoupravljanja, ki je že po svoji idejni zasnovi usmerjen v poglobljanje sociološke komponente prava.

UDC 301.152.3

SOME THOUGHTS ABOUT THE SUBJECTS OF THEORETICAL AND EMPIRICAL  
STUDY OF THE SOCIOLOGY OF LAW

*by Dr. A. Žun*

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 127

The ideas contained in the paper represent an attempt out of the relation between the science about law and the sociology of law to unveil the theoretical and the empirical dimension of the sociology of law. The science of law gets from the sociology of law its material basis, the social facts or rather relations, which are normatively transformed into legal relations. In the legal sphere of the society, in the law as a social phenomenon, we get the normatively shaped social relations appearing as legal relations. The science of law studies the legal relations in their

normatively expressed forms. On the other hand, the subject studied by the sociology of the law is the legally relevant social facts, or rather, social relations. The sociology of law theoretically studies and empirically investigates these relations from the angle of their social basis — which means that it studies and investigates the natural-social element of law, that is to say the element anchored in the concrete historical life of the society. This element merges with the element of the norm and the element of the legally relevant value into the overall conception of law as a social phenomenon; and independently it means the basic starting point for theoretical and empirical research in the particular field of the sociology of law. The article is concluded by the idea that such research might significantly contribute to the further development of the system of self-management, which is in its ideological conception already oriented towards furthering of the sociological component of law.

UDK 001

## TEORIJA IN ZNANSTVENO DEJSTVO

*Dr. Frane Jerman*

Anthropos, Ljubljana 1970, let. 2, št. 2, str. 135

Razpravljanje o odnosu med teoretičnimi in empiričnimi prvimi znanstvenega dela sega v občutljivo tkivo predpostavk same znanosti in njene filozofije. Eno izmed temeljnih vprašanj metodologije znanosti je spoznavno-teoretska analiza pojma teorije in pojma znanstvenega dejstva.

Osnovni problem v omenjenem odnosu je prehod iz empiričnega v teoretično. Teorija je konceptualna reprezentacija neke slike sveta ali njegovega dela, v kateri je združeno širše pojmovano človeško generično izkustvo. Kot takšna ima razlagalno in prognostično funkcijo, služi pa tudi kot sistem pravil za sklepanje. Iz tega sledi, da mora biti vsaka teorija, če hoče to biti, deduktivno sposobna. Zato je posebno pomembna formalizacija teorije v logičnem smislu besede.

Če analiziramo pojem dejstva, vidimo, da se zdravo razumarsko mišljenje o njem močno loči od reflektiranega, filozofskega mišljenja. Pri gnoseološki analizi dejstva nastanejo mnogi problemi, ki jih lahko klasificiramo kot naivno realistično in materialistično stališče, nadalje psihologično in formalistično stališče. Pri prehajanju iz notranjega izkustva igra najpomembnejšo vlogo jezik, ki edini omogoča njegovo univerzalizacijo in s tem tudi objektivnost dejstva. Ta obstaja v prenosu na jezikovni nivo in v intersubjektivni komunikativnosti tistih znanstvenih stavkov, ki so jezikovna podoba nekega področja izkustva.

UDC 001

## THE THEORY AND THE SCIENTIFIC FACT

*by Dr. Frane Jerman*

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 135

Discussions about the relation between the theoretical and the empirical elements in a scientific activity reach into the sensitive structure of the hypotheses of science and its philosophy. One of the fundamental questions of the methodology of science is the epistemological analysis of the concept of theory and of the concept of the scientific fact.

The basic problem in the above mentioned relation is the transition from the empirical to the theoretical. A theory is a conceptual representation of a picture of the world (or part of it), accumulated in which is in a broader way conceived man's generic experience. As such a theory has an explicative and a prognostic function, and it also serves as a system of rules for reasoning. It follows that any theory if it wants to be a theory in the above sense must permit deduction. Hence, the formalisation of the theory in the logical sense of the world is of special significance.

If analysing the concept of the fact, we shall notice that the common-sense way of reasoning about it strongly differs from the reflective, philosophical think-

ing about it. In a gnoseological analysis of the fact there come up a great many problems which might be classified as a naively-realistic and a materialistic attitude, further as a psychologistic and formalistic attitude. In the transition from the inner experience the most important role is that of the language, the only medium which makes a universalisation of the experience — and in this way the objective nature of the fact — possible. This universalisation is represented in the transference on the language level and in the inter-subjective communicativeness of scientific statements which are the linguistic picture of a given field of experience.

---

UDK 301.188.001

ODSEVI FUNKCIONALIZMA V RURALNI SOCIOLOGIJI

*Dr. Matija Golob*

Anthropos, Ljubljana 1970, let. 2, št. 2, str 142

V problematiko ruralne sociologije radi posegajo ljudje z najrazličnejših področij. To daje funkcionalistični orientaciji in njeni temeljni ideji o »system maintaining activity« v tej znanstveni disciplini še danes precejšnjo oporo. Vendar kritičneje opredeljeni družboslovni raziskovalci podeželja zato še ne želijo biti kot nekakšni »behavioristični disidentje« — funkcionalisti. Ko raziskovalno obravnavajo družbene razmerje v nekem časovnem in fizičnem prostoru, ustrezna dejstva najprej ugotavljajo, nato označujejo in pojasnjujejo in jih končno opredeljujejo in med seboj smiselno povezujejo. S privrženostjo indukciji sicer ne negirajo tudi dedukcije. Zato se pri sestavljanju raziskovalnih modelov ne bojé morebitnih »funkcionalističnih zablod«. Zavedajo se, da bodo tisto, kar pri modelski konstrukciji ni v skladu z resničnostjo ali z dosedanjimi izkušnjami (ki so sevé vedno lahko pomanjkljive), lahko ob doslednem induktivnem pristopu sproti korigirali. Svobodna ustvarjalnost raziskovalca pa jamči, da bodo ob dobri indukciji njegove metode in teoretična dognanja naravnana dialektično in antidogmatično.

UDC 301.188.001

THE ECHOES OF FUNCTIONALISM IN RURAL SOCIOLOGY

*by Dr. Matija Golob*

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 142

The problems of rural sociology are not infrequently taken up by people coming from the most different spheres of professional interest. This fact continues to give to the functionalist orientation and to its basic idea of the system maintaining activity in this scientific discipline considerable support. All the same critically-minded sociological research-workers studying the rural areas do not want to appear as a kind of »behaviouristic dissidents« — functionalists. When as research-workers we examine the social circumstances in a given temporal and physical space, the facts in question are first identified, then characterized and explained, and finally defined and presented in their interdependence. By espousing induction we do not negate deduction. Hence in the construction of research models there is no need to be afraid of »functionalist errors«. There is the awareness that what in the model construction fails to be in accordance with the reality or with experience gained so far (which experience may of course be too small) can in the course of a consistent inductive procedure be corrected as we go along. And the free creativeness of the research-workers a guarantee that with the good induction his methods and theoretical findings will be dialectically and anti-dogmatically oriented.

Samoupravljalna zavest in akcija nas vedno pogosteje opozarjata, da vprašanja odnosa med človekom in družbo nikakor ne rešujemo uspešno in pravilno.

Zanimivo je namreč, kako prav samoupravljalna praksa razkriva povsem novo in bolj humano ter bolj sprejemljivo relacijo med človekom, kot posameznikom in družbo, ki pa je ne morejo odkriti niti centralistično-totalirano usmerjene ali svobodno-demokratsko zasnovane družbe.

Samoupravljanje pa nezmotno razkriva, da mora biti človek najprej izoblikovan »za sebe«, da je lahko resnično izoblikovan »za družbo«. Le preko sebe oziroma prek lastne individualnosti lahko postane ustvarjalno, svobodno in uravnoteženo družbeno bitje.

Človek kot družbeno bitje je torej šele posledica in sad razvitja človeka kot osebnega ali individualnega bitja. Nikakor pa ne narobe, saj pripelje obratna pot »človečenja« človeka navadno do izničenja njegove svobodne, ustvarjalne in racionalne bivanjskosti.

Človek je — in mora biti — torej najprej »lastno« človeško bitje, da lahko postane družbeno bitje »drugih«. Družbenost njegovega bivanja je le njegova »sekundarna prvinskost« (ne pa »primarna«!).

Vzroke za različne zmote okrog tega je treba iskati v Aristotelovi tezi, da je človek »zoon politikon« in pa v znanem opredeljevanju človeka kot zgolj proizvajalne sile.

Odsev vsega tega je mogoče najti tudi v znanosti, posebno še v njeni klasifikaciji: naravoslovne in družboslovne znanosti. Ta porazvrstitev pa je zmotna, ker zamenjuje kategorialne ravnine. Na kategorialno fundamentalnem nivoju je sprejemljiva samo klasifikacija: znanosti o naravi in znanosti o človeku.

Ker so pa družbeno-ideološki interesi zahtevali in doslej omogočali na temelju omenjenih zmot o biti človeka pravo »inkvizicijo družboslovja« nad prirodoslovjem in človekoslovjem, je danes resnično poslednji čas, da zgolj iz imanentnosti znanstvene misli rešimo to vprašanje, ker je to nujno potrebno tako za znanstvenje samega družboslovja kakor za človekoslovljenje sodobnega prirodoslovja.

Zanimivo je, da vse te zmote bolj ali manj usodno že dolgo odmevajo v mnogih znanostih. Nemara najbolj v naši — in današnji — pedagoški znanosti.

The self-management consciousness and action are increasingly frequently calling our attention to the fact that we are by no means successful in finding for the question of the relation between man and society a successful and proper solution.

It is interesting how it is just the self-management practice which discloses a wholly new and more humane, hence also a more acceptable, relation between man as individual and the society; a relation not to be discovered either by the centralistic-totalitarian oriented or the freely-democratically conceived societies.

The self-management unmistakably demonstrates that man must first be made »for himself« if he is really to be made »for society«. It is only through himself, or rather through his own individual qualities, that he can become a creative, free, and balanced social being.

Man as a social being is accordingly only a consequence and a fruit of his development as a personal and individual being. And on no account vice versa, for the reverse way of »humanizing« man commonly leads to a nullification of his free, creative and rational existence.

It follows that man is — and must be — first of all his »own« human being in order that he might become a social being of »others«. The social aspect of his existence is only his »secondary« elementariness (and not »primary«!).

The reason for various errors in this context are to be sought in Aristotelis' thesis that man is »zōon politikón« as well as in the widely spread definition of man as a productive force.

This is mirrored, among other things, also in science — particularly in the classification into natural sciences and social sciences. This classification, however, is erroneous because it mixes up the levels of categories. On the fundamental level of categories we can accept only a classification into sciences studying nature and sciences studying man.

Science so far the socio-ideological interests demanded and permitted on the basis of the above mentioned errors about the essence of man a veritable »inquisition of social sciences« into the study of nature and into the study of man, it is today really high time that we save out of the immanence of the scientific thought this question — since this is imperative both for the scientific growth of social sciences as well as for the development of contemporary natural sciences.

It will be interesting to observe that all these errors have for a long time reverberated in a great many scientific discipline. And perhaps most of all in our — present-day — pedagogical science.

---

UDC 122

Jan Makarovič

#### ZNANOST IN FILOZOFIJA V ODNOSU DO RAZUMEVANJA VZROČNOSTI

V »klasični« konceptiji vzročnosti, pa kateri vzrok »proizvaja« svoj učinek, sta dva temeljna problema: 1. kako vzrok lahko povzroči nek učinek in 2. kako je ta učinek lahko različen od svojega vzroka?

Ker teh problemov ni mogoče rešiti racionalno, iščemo razrešitev v čisti metafizični hipotezi. Tako predpostavljamo obstoj »aktivne sile« v vzroku, po drugi strani pa govorimo o »emergenu« ali »svobodnem«, »prostemu«, učinku, ki ga ni potrebno niti razlagati niti opravičevati z vzrokom.

Avtor je mnenja, da je našel rešitev teh aporij v novi konceptiji kavzalnosti, po kateri učinek ni rezultat enega samega vzroka, temveč interakcija več, prej neodvisnih procesov. Učinek naj bi bil torej njihova »sinteza«, toda ne v hegllovskem smislu.

Te razlike v konceptiji vzročnosti nikakor niso samo metodološke, nasprotno, imajo važne posledice za konceptijo družbe in njenega razvoja, za konceptijo človeške svobode ter psihofizičnih in gnoseoloških problemov.

UDC 122

Jan Makarovič

#### LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE EN RELATION A LA COMPREHENSION DE LA CAUSALITE

Il y a, dans la conception »classique« de la causalité, selon laquelle la cause »produit« son effet, deux problèmes fondamentaux: 1<sup>o</sup> comment la cause peut-elle produire quelque chose, et 2<sup>o</sup> comment cette chose peut être différente de son cause?

De ces problèmes, n'étant pas possible de les résoudre en manière rationnelle, on cherche la solution dans la pure hypothèse métaphysique. Ainsi, on postule l'existence d'une »force active« dans la cause, et, d'autre part, on parle de l'»émergence« ou l'effet »libre«, qu' on n'a pas besoin ni d'expliquer, ni de justifier par la cause.

L'auteur croit de trouver la solution de ces apories dans une conception de la causalité nouvelle, par laquelle »l'effet« n'est point le résultat d'une cause unique, mais de l'interaction des plusieurs processus précédemment indépendents. L'effet serait donc leur »synthèse«, mais point dans le sens hegelien.

Ces différences dans la conception de la causalité ne sont nullement purement méthodologiques; elles ont, au contraire, des conséquences importantes pour la conception de la société et son développement, pour la conception de la liberté humaine, et pour les problèmes psychophysique et gnoseologique.

Jan Makarovič

V pričujočem sestavku sem želel na kratko opozoriti na nekatere teoretične in metodološke probleme pri proučevanju sodobne mladine. Najprej sem poudaril, zakaj se danes povečuje zanimanje za mladino in kakšen pomena ima mlada generacija za prihodnost nacionalnih skupnosti in za človeštvo. Potem sem spomnil na to, da so mladinski problemi istočasno družbeni problemi in da je od družbenih okoliščin odvisno, kako se mladi človek razvija. Zaradi tega je treba, če želimo spoznati mladino, proučiti tudi družbene razmere, v katerih se razvija. Ugotovil sem, da je mladina v različnih družbah zelo različna, čeprav moderna sredstva obveščanja in množična kultura zблиžujejo narode in civilizacije ter kulture vsega sveta.

Strokovnjaki poudarjajo, da je težko dati splošno veljavno definicijo mladine in mlade generacije. Pri sodobni mladini se vedno močneje kažejo pojavi akceleracije, pa tudi retardacije, kar otežkoča enoten pogled nanjo. Raziskovanje je otežkočeno tudi zato, ker se mladi odmikajo mišljenju in čustvovanju starejše generacije, odrasli pa jih pogosto motrijo pod napačnim zornim kotom, ker so prepričani, da bi morala biti mladina taka, kot je bila nekoč. Odrasli tudi preveč čustveno reagirajo na izjemno obnašanje mladine ter jo predvsem vrednotno presoja.

Mladina se včasih raziskovanju izmika, pogosto pa težko izrazi doživetja, stališča in probleme, ki jo tarejo. Ugotovil sem tudi, da je pri raziskovanju mladine potrebno sodelovanje različnih strokovnjakov, pa tudi različnih raziskovalnih ustanov v republiki, med republikami ter celo v mednarodnih merilih.

UDC 301.185.14

SOME THEORETICAL AND PRACTICAL PROBLEMS IN THE STUDY OF THE YOUNG

*by Milan Divjak*

Anthropos, Ljubljana 1970, vol. 2, No. 2, p. 126

The present article is intended to call the reader's attention to some of the problems encountered in the study of the young. The first two things pointed out in the article are the reason for the currently increasing interest in the young and the significance which the young generation has for the future of national communities and for mankind. Next, the reader is reminded of the fact that the problems of the young are at the same time the problems of the society as a whole, and that it depends on the social circumstances how a young person will be developing. Hence it is necessary to study the social circumstances in which the young are developing if we want to arrive at a knowledge of the young. It has been established that the young behave in different societies very much differently — even if the modern mass media and mass culture bring nations, civilizations, and cultures in closer touch with one another.

The experts point out the difficulty of supplying a generally valid definition of the young or of the young generation. In the contemporary youth such phenomena as acceleration as well as retardation are increasingly stronger coming up and this makes it difficult to view the young as something uniform. Research into these problems is difficult also because the young tend to move away from the thoughts and feelings of the older generation, whereas the adults look at the young from a wrong angle, assuming that the young ought to behave the way the young behaved in the past. The adults are responding in too emotionally a way to instances of exceptional behaviour on the part of the young and are making above all an evaluative judgement of it. At times the young evade the research-workers, and also they find it difficult to express the experiences, attitudes, and the problems they are fraught with. Also it was found that in the study of the young it is necessary to have the cooperation of various kinds of experts, also from various research institutions in the republic, from other republics, as well as on international scale.









*Dela*

**Naročnikom, ki še niso poravnali naročnine za 1969. in 1970. leto, prilagamo položnice in jih prosimo, da čimprej poravnajo svojo obveznost.**

**Uredništvo**

**Č**asopis za sodelovanje humanističnih ved,  
psihologijo in filozofijo