

Utrinek

Zima Vrščaj

Glej, zvezda se je utrjala,
bleščeča se sprožila,
v nebo je vžgala zlato sled,
v srce je vžgala upanje,
pregnala bolečino
in — padla v nedogled.
Neznan, oddaljen hrup
premotil je tišino,
razblinil je moj up,
povrnil bolečino.
In čudno, čudno da le ni
ustavil zvezdam njih poti.

Znanost in politika

A. Poljanec

V velikih zgodovinskih spopadih med družbenimi silami ni znanosti nikoli pripadala vloga nedejavnega opazovalca, ki „nepristransko“ beleži vnanje pojave, marveč je bilo znanstveno raziskavanje zmerom toliko bolj znanstveno, kolikor globlje je skušalo prodreti v bistvo dogajanja, odkriti njegove gibalne sile, dejavno pomagati notranjim težnjam razvoja k uveljavljanju in končni zmagi. Nasprotno pa se je znanstvenik toliko bolj izpreminjal v poveljčevalca obstoječega stanja, kolikor bolj se je skušal tem težnjam v znamenju nekega nepristranskega objektivizma ustavljati in se je pri znanstvenem raziskavanju omejeval le na golo ugotavljanje in opisovanje vnanjih dejstev.

Že za Hegla je bila nepristranska znanost zgolj plehko početje, ki ga ni moči primerjati niti z otroško pravljico: zakaj celo otroci zahtevajo v svojih pripovedkah neki interes, to je, vsaj malce otipljiv smoter, na katerega se nanašajo dogodki in dejanja. Augustin Thierry, francoski zgodovinar iz dobe restavracije, je dejal, da politične strasti ostrijo raziskovalčev razum in da potemtakem lahko služijo kot mogočno sredstvo pri odkrivanju resnice. Eden od največjih predstavnikov sodobnega naprednega svetovnega naziranja je v svojem kratkem eseju o treh virih in treh sestavnih delih tega naziranja preprosto, toda jasno označil nepristransko znanost v družbi mezdnega suženjstva za prav tako naivnost kakor nepristranstvo fabrikantov v vprašanju, ali ne bi kazalo z zvišanjem delavske mezde zmanjšati kapitalov dobiček.

Kolikor bolj se nasprotja v družbi poglobljajo in kolikor nujnejša postaja mobilizacija sil na vseh področjih človeške dejavnosti, tem večkrat naletimo na to spoznanje tudi med znanstveniki, ki nikakor ne sočustvujejo z naprednimi tokovi svojega časa in ki v boju s temi tokovi kaj radi in zelo vztrajno zagovarjajo „nepristranost“ znanosti, zavračajoč vsako napredno naziranje kot neznanstveno, dogmatično itd. Tako na primer Georg v. Bellow meni, da se za poudarjanjem nepristranosti v znanosti „često skriva pretirana pristranost“. O. Westphal pa pravi, da so „vsi veliki zgodovinarji priznavali nujnost vprav političnega prepričanja“ (cit. po Friedlandovi razpravi o zapadnoevropskem zgodovinopisju).

Hkrati z vse večjim poglobljanjem družbenih nasprotij pa postaja vse bolj jasno dejstvo, ki so ga utemeljitelji sodobnega naprednega naziranja ob vsaki priliki ugotavljali, da se namreč vprašanje pristranosti v znanosti ne omejuje zgolj na družboslovne vede, na zgodovino in tako imenovano sociologijo, katerih zveza s politiko je najočitnejša, marveč se razteza tudi na tiste vede o družbi in človeku, ki se zde od politike nekako oddmaknjene, n. pr. psihologija, jezikoslovje itd. To vprašanje se ne zaustavlja niti pred vedami o organski naravi in zajema tudi tista področja znanosti, ki jih poznamo pod imenom eksaktnih ved, recimo matematiko, fiziko, astronomijo itd.

Sodobna reakcija službeno zlorablja in potvarja izsledke biološke vede, da bi dokazala, kako je načelo neenakosti ljudi in narodov utemeljeno v naravni zakonitosti. Einsteinovo teorijo odklanjajo kot plod „židovskega duha“, medtem ko n. pr. Sombart danes govori o dialektičnem materializmu kot o naziranju, „ki najbolj ustreza židovski podjetnosti“. Čeprav formalno še vedno najrajši deklamira o svoji nepristranosti, se vendar te vrste znanost vse bolj odmika tudi od navidezne nepristranosti. V smislu meščanskega pragmatizma, ki hoče s koncepti brzdati realnost, da bo — kakor pravi utemeljitelj te filozofske smeri, ameriški psiholog James — „laže služila našim smotrom“, to je, smotrom sodobne reakcije, se ta znanost postavlja v službo najbolj nazadnjaških političnih naziranj.

To pragmatično gledanje na vlogo znanosti je logični zaključek tistega pojmovanja, ki se je v preteklem stoletju oblikovalo v tesni zvezi s Comtovim pozitivističnim naziranjem. Ker je pozitivizem še v 20. stoletju v bistvu ostal splošno priznana smer meščanske znanosti — pa naj bo to že novokantovska sociologija, Machov empiriokriticizem ali tako imenovani neopozitivizem — in ker velja to v polni meri tudi za našo slovensko znanost, ne bo odveč, če izpregovorimo o njem malo obširneje.

Po Comtu znanost samo opisuje pojave, ne vprašuje pa „zakaj“ in „čemu“, bavi se torej samo s svetom Kantovih fenomenov, „stvari za nas“, vnanjih pojavov, ki so najbolj neposredno dostopni našemu čutnemu za-

znavanju. Pozitivizem odklanja kot „neznanstveno“ in „sholastično“ vsako spoznavno teorijo in sploh vsako filozofijo, zlasti pa osnovno spoznavno-teoretično vprašanje o razmerju med bitjem in mišljenjem. In prav ima Mitin, ko pravi, da pozitivizem potemtakem „dejansko“ tudi predstavlja posebne vrste filozofski nauk, ki pod zastavo „znanstvenosti“ vtihotaplja filozofijo Kanta, Humea, Macha ali kakega drugega idealista. Pozitivisti so dejansko ali agnostiki ali odkriti idealisti.“

Pozitivizem je bil ob svojem nastopu filozofija zmagovite buržoazije in ustaljenega kapitalističnega družbenega reda. Nasproti temu redu, ki niti zdavnaj ni ustrezal optimističnim zamislim predrevolucijskih meščanskih ideologov, je bilo treba najti neki pozitivni odnos, sprejeti ga je bilo treba takšnega, kakršen je bil z vsemi svojimi negativnimi in zoprnimi platmi, z novimi oblikami socialnega zatiranja, ki jih je bil postavil na mesto fevdalne eksploatacije.

Za pozitivista se človeštvo skupaj z vso naravo razvija, toda razvija se zgolj kvantitativno, po večnih, neizpremenljivih zakonih; ti večni zakoni pa so prav zakoni najbolj nazorne kapitalistične resničnosti: neizprosni boj za obstanek, boj vseh proti vsem, v katerem podleže ekonomsko slabejši. V imenu „pozitivne“ znanosti meščanski evolucionizem že naprej odklanja vsako stikanje za posebnim bistvom, za svojskimi, samo danemu družbenemu redu lastnimi zakoni in notranjimi protislovji. Tako stikanje bi vodilo do odkritja vloge tistih činiteljev, ki so iz teh protislovij zrastle, se razvijali v samostojno politično silo in se začeli uveljavljati kot grobar obstoječega reda.

V smislu pozitivizma je napredek znanosti potemtakem le v nepretrgani specializaciji pri raziskovanju predmetov, kakor pravi Spektorskiy v svoji „Zgodovini socialne filozofije“. Pozitivistična znanost je pri opisovanju vnanjih pojavov kapitalistične resničnosti včasih ravnala s tenkovestnostjo naturalističnega pisatelja — in naturalizem je ravno pozitivizem v literaturi —, zbrala je nešteta in dragocena dejstva iz te stvarnosti, ki pogosto lahko služijo naprednim pisateljem kot ilustracije njihovih trditev in postavk. V svoji končni posledici pa je pozitivistično gledanje na vlogo znanosti relativistično in subjektivistično. V pozitivizmu si podajata roke grobi mehanični materializem in idealizem v vseh svojih najrazličnejših odtenkih. Če se naloga znanosti začne in konča pri opazovanju pojavov in njihovem opisovanju, pri vprašanju, „kako“ se pojavi vrše, potem je to vprašanje tesno zvezano z vprašanjem, „kako“ jih opazovalec dojema, kakšen je obseg in kje so meje njegove zaznavne sposobnosti.

Obseg in meje zaznavne sposobnosti so družbenega in prirodnega, lahko rečemo, fiziološkega značaja. Obe ti dve plati se medsebojno prepletata, učinkujeta druga na drugo: moderna tehnika je družbeno pogojena, zvezana z ogromnim poletom v razvoju družbenih proizvodnih sil, ki ga je povzro-

čil nastop kapitalizma, in prav ta družbeno pogojena tehnika je močno razširila prirodno pogojene meje našega spoznanja, omogočila globlji vpogled v vnanji svet in njegove zakonitosti, kakor pa so nam ga mogla dati gola človeška čutila. Ta globlji pogled v zakonitosti vnanje prirode pa danes s svoje strani pomaga razbijati tradicionalno, družbeno pogojeno meščansko sliko sveta.

Že ob samem primeru pozitivizma smo pokazali družbeno pogojenost tega naziranja. Kakor vsaka znanstvena ideologija (za razliko od religiozne), tako je tudi pozitivizem odražal in odraža objektivni svet, vnanjo resničnost, toda odraža jo enostransko, odraža samo vnanje pojave enega samega razdobja. Čeprav gre pozitivizem že ob svojem nastanku roko v roki z meščanskim evolucionizmom, sta vendar oba ohranila v sebi element statičnosti. Opazujoč en odsek družbenega dogajanja, kapitalistično resničnost, sta ga hotela podaljšati v neskončnost; razvoj pojmujeta kot preprosto manjšanje ali večanje, ki v svojem začetku nujno rabi nekega vnanjega sunka in se zategadelj prej ali slej ustavi pri pojmu prvega vzroka, boga v tej ali oni obliki; napredno naziranje o razvoju pa vidi njegove gibalne sile v dialektični enotnosti in boju nasprotij. Tako n. pr. po tem naziranju obstoj fevdalca kot družbene plasti ni mogoč brez plasti kmetov-tlačanov, hkrati pa se druga plast razvija samo v neprestanem boju s prvo, kar vodi v svojih končnih posledicah do novega, višjega družbenega reda, do kapitalizma. Samo tako pojmovanje razvoja nam daje ključ za razumevanje dogajanja v družbi in prirodi, medtem ko hoče pozitivistično pojmovanje ovekovečiti obstoječe stanje, napraviti iz njegove svojske zakonitosti zakonitost sploh, ki naj bi veljala v vsej družbi, vselej in povsod. Egoizem meščanskega individua je n. pr. pozitivistu občeveljavni egoizem človeka kot takega.

Dejali smo že, da pozitivizem formalno odklanja filozofijo. Engels pravi v svoji „Dialektiki v naravi“, da so prav tisti ljudje, ki se najbolj vsajajo nad filozofijo, sužnji prav najslabših, vulgariziranih ostankov najslabše filozofije.

Kadar govorimo o družbeni pogojenosti zaznavne sposobnosti, tedaj se moramo ustaviti prav pri tem odnosu znanosti in filozofije. Hegel je opredelil bistvo filozofije v svojem znamenitem stavku: „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst“. V filozofskih sistemih se odraža miselnost določenih družbenih skupin v določenem časovnem razdobju. Vladajoča filozofija v svojem sistemu nekako tolmači vladajočo družbeno zavest in način mišljenja. Znanstvenik, ki si domišlja, da je nepristranski, bo v metodah svojega znanstvenega raziskovanja vendarle uveljavljal stališče, ki ga ta družbena zavest in način mišljenja določata, pa če se tega zaveda ali ne. V splošnem je moči reči, da konzervativni način mišljenja zožuje meje znanstvenega raziskovanja, medtem ko jih naprednejši način mišljenja

širi v nedogled. Tako navaja Marx v svojem „Kapitalu“ (I. knjiga, str. 64—65) primer Aristotela, tega največjega misleca in znanstvenika antičnega sveta, pri katerem najdemo genialne zarodke vrednostne teorije, ki so jo kasneje razvijali in razvili Smith, Ricardo in Marx. Toda družbena formacija, miselnost, zrasla iz antičnega suženjskega sistema, je postavila meje njegovemu raziskovanju. „Da pa se v obliki blagovnih vrednosti vse vrste dela izražajo kot enako človeško delo in so zategadelj enakovredne, tega Aristotel iz vrednostne oblike same ni mogel izluščiti, ker je grška družba počivala na suženjskem delu in ji je bila zategadelj neenakost ljudi in njihovih delovnih sil naravni temelj. Skrivnost vrednostnega izraza, enakost in enako veljavnost vseh del, ker in kolikor so človeško delo vobče, je moči razvozljati šele tedaj, ko je dobil pojem človeške enakosti že trdnost ljudskega predsodka.“

Kar velja za pojme politične ekonomije, velja za znanstvene pojme sploh. Povsod je očitno, kako močno družbeni razvoj opredeljuje obseg in meje znanstvenega raziskavanja. Nemški patolog Virchow je leta 1878. zavrnil darwinizem z utemeljitvijo, „da je soroden teoriji, ki je sosedni državi prinesla toliko zla“, pri čemer je mislil na pariško komuno iz leta 1871. (cit. po M. Prenantu, *Sciences biologiques et la société*). Prav isto leto pa je eden izmed utemeljiteljev znanstvenega socializma izrekel stavek, ki so ga kasnejši rezultati znanosti v polni meri potrdili: „Gibanje je način bivanja materije“. S tem je slejkoprej prvi pričel rušiti ustaljene predstave o materiji, sili itd. in postavljati na njihovo mesto bolj znanstvene pojme, ki so resničnost globlje odražali.

Glavna znanstvena odkritja so se zmerom izvršila v zvezi z osnovno družbeno problematiko danega časa. Spektorski, ki ga sicer ne prištevamo med napredne znanstvenike, ima v nekem pogledu prav, ko pravi, da fizikalna odkritja 16. in 17. stoletja niso bila dosežena z opazovanjem, marveč z razsojanjem. Borkenau trdi v svoji knjigi „Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild“, da je „vsa velika problematika modernega sveta nastala iz poizkusa, racionalno in optimistično razložiti iracionalno usodo meščanskega individua v zlobnem svetu.“

Meščanski individuum se je rodil iz razkroja fevdalnega družbenega reda, njegove hierarhične stavbe, v kateri je organsko sožitje stanov kakor v sistemu indijskih kast dobilo videz nečesa naravnega in božanskega. V tej fevdalni družbeni stavbi je vsak posameznik prejel svojo usodo „neposredno iz družbenega reda, je bil z njim eno, se ni mogel zamišljati kot osamljen individuum; zato mu je bila njegova usoda ‚narava‘“ (Borkenau).

Blagovna razmenjava, ki jo spočetka posreduje trgovski kapital, je pričela razdirati to fevdalno skladnost, iztrgala posameznika iz nje, ga izročila na milost in nemilost igri neznane usode. Kakor narava je postala me-

ščanskemu posamezniku tudi družba nekaj vnanjega, česar ne more obvladati. „Kar hoče vsak posameznik, to preprečuje vsakdo drugi, in kar iz tega nastane, je nekaj, česar ni hotel nihče“ (Engels). Pričelo se je zdeti, kakor da povsod vlada slučaj, za katerim pa se skriva neka neznana nujnost, neki zakoniti red, ki ga je treba odkriti in postaviti na mesto izgubljene fevdalne skladnosti. Posameznik in njegova usoda postaneta uganka, ki je s svojimi vprašanji dala najširše možnosti znanstvenemu raziskavanju. Ista problematika, ki je ostrila Shakespearjev umetniški čut in porajala njegova nesmrtna vtelešenja strasti, nagnenj in hotenj osamljene človeške osebnosti, je neposredno vplivala na razvoj anatomije, biologije in drugih ved o organski naravi. Iskanje nekega zakonitega reda v slučajnih pojavih je preko astrologije vedlo do velikih odkritij v astronomiji. Rodila se je mehanična slika sveta kot prostora, v katerem se premeščajo osnovni delci in sestavljena nebeška telesa. Znanost je nadaljevala tam, kjer sta končala antični atomizem in heliocentrizem s svojimi globokimi zamislimi, ki se spričo splošnega zastoja proizvodjalnih sil v antičnem suženjstvu niso mogle razviti tako kakor znanstvena misel v prvih stoletjih novega veka.

Če je odpadla fevdalna smotrnost, ki je opredeljevala človekovo ravnanje v okviru njegovega stanu, kaste, potem se je — kakor pravi Borkenau — avtomatično postavilo drugo vprašanje: kje in kakšni so vzroki, od katerih zavisi življenje posameznika? Samo v družbi, v kateri se posameznik čuti kot objekt v rokah neke neznane nujnosti, se more roditi enostranski, mehanični pojem vzročnosti, ki strogo loči vzrok od posledice. To matematično sliko sveta, ki jo je v glavnih obrisih in v okviru svoje metafizike oblikoval Descartes, je omogočila še prav posebno manufakturna tehnika, v kateri „postane dobava dane količine proizvodov v danem delovnem času tehnični zakon proizvodjalnega procesa samega“ (Marx) in ki je s tem poudarjanjem kvantitete dajala pobudo za nastanek mnogih matematičnih in fizikalnih pojmov. V tem pogledu je zanimiva tudi ugotovitev, ki jo je Marx napravil na nekem drugem mestu: „Ko Descartes opredeljuje živali kot zgolj stroje, gleda z očmi manufakturne dobe za razliko od srednjega veka, kateremu je žival veljala za človekovega pomočnika“ („Das Kapital“, I. knjiga, str. 408, prip. 111.)

V konkurenčnem boju kapitalistične dobe se meščanski individuum lahko uveljavlja le s tem, da napne vse svoje moči, se prebija skozi življenje, pridobiva zaradi pridobivanja, nikjer pa ne more z gotovostjo videti tistega konkretnega končnega smotra, kjer bi ta napon sil prenehal in bi našel mir (prim. Borkenau, l. c. str. 515. in sl.). Pascal, oče verjetnostnega računa, je to najglobljo problematiko meščanskega človeka izrazil z besedami: „Kaj je človek v naravi? Nič nasproti neskončnemu, vse nasproti ničemur, nekaj srednjega med ničemer in vsem. Neskončno daleč je,

da bi razumel ti dve skrajnosti, konec stvari in njihov izvor sta mu nepremostljivo skrita.“ Ideja, ki je vodila do infinitezimalnega računa, je tu očitna. Izraz te problematike sta tudi Kantova „stvar kot taka“, skrito bistvo, in „stvar za nas“, vnANJI pojavi. Kant sicer priznava obstoj „stvari kot take“, vendar pa od nje ne vodi po Kantu nobena pot k „stvari za nas“. V tem je ravno osnovno protislovje njegove filozofije, ki daje zatočišče vsem množičnim vrstam agnosticizma in subjektivizma.

Meščanska filozofija in znanost sta se torej razvijali vzporedno, izpopolnjujoč druga drugo v boju proti teologiji, ki je bila v fevdalizmu monopolni posestnik vse modrosti in vsega znanja. Filozofija je dajala psihologiji, družbeni zavesti meščanskega človeka, dovršene ideološke oblike; toda resničnost kapitalističnega družbenega reda z vsemi svojimi posebnimi protislovji, antinomijami, je dala lahko le v sebi protisloven ideološki odraz. Glavna naloga meščanske filozofije je sestojala v razumski utemeljitvi meščanskega družbenega reda. Izkustvo, eksperiment, ki se je hkrati z močnim poletom materialnih proizvodjalnih sil v naravoslovnih vedah vse bolj razvijal, je bil zanjo v družbenih vedah neuporaben, ker ji take utemeljitve ni mogel dati. Dosledni materializem, to je, materializem, razširjen tudi na pojmovanje družbe, je mogel biti v meščanski filozofiji zgolj pesimističen, kakor pri Hobbesu, ki je iz splošne pokvarjenosti človeštva izvajal potrebo po absolutni monarhični oblasti. Buržoazija, ki se je pripravljala za zadnji naskok na fevdalizem, pa ni rabila pesimističnega tolmačenja svojih smotrov, marveč je morala utemeljiti kapitalistični individuum optimistično, kakor da bi bil brez protislovij. S tem je ustvarila pojem abstraktnega človeka, ki je še v 19. in 20. stoletju ostal ideal humanistov od Feuerbacha do Masaryka. Celo najborbenejši materialisti predrevolucijske dobe, kakor so bili francoski enciklopedisti, so v družbenih vedah morali zapustiti materialistično stališče in se oprijeti optimističnega idealizma. Egoizem in strasti posameznikov, skratka, ves kaos v družbi jim je bil posledica nerazumnih fevdalnih ustanov, ki jih je bilo treba nadomestiti z razumnimi. Razumne pa so bile tiste ustanove, ki so ustrezale stremljenjem mlade buržoazije. V uresničitvi teh stremljenj so videli zmago razuma nad tistim neredom in protislovji, ki so pa ravno bistveni za meščanski družbeni red pred in po njegovi politični zmagi, kar je — kakor smo videli, ko smo govorili o družbenih koreninah pozitivizma — po tej zmagi postalo še očitneje.

Po vsem tem je razumljiv čisto zaznavni, zgolj kontemplativni odnos meščanske filozofije in znanosti do družbene resničnosti. Samo tista družbena plast, ki za meščanski svet ne potrebuje nobene optimistične utemeljitve, ker tvori njegovo negacijo, lahko prestopi meje take filozofije in take znanosti, prenese načelo eksperimenta, praktičnokritične dejavnosti, iz prirodnih tudi v družbene vede. Ta družbena plast pred-

stavlja tiste materialne postavke nove, smotrno urejene družbe, ki so se razvile v okviru kapitalističnega reda. Zato ne potrebuje za svoja strem-ljenja nobene utemeljitve, ki bi šla vsaksebi z družbeno resničnostjo. Njeno svetovno naziranje je zategadelj lahko hkrati znanstveno, materia-listično in optimistično; to naziranje predstavlja združitev največje in stroge znanstvenosti s kritičnopraktično dejavnostjo, usmerjeno k izgra-ditvi novega družbenega reda. Filozofija tu preneha biti činitelj, ki ute-meljuje tisto, kar gre vsaksebi z resničnostjo in česar znanost kot odraz družbene in prirodne resničnosti ne utemeljuje in ne more utemeljevati. Filozofija postane strogo znanstvena in se postavi poleg ostalih znanstvenih panog — vede o družbi, organski in anorganski naravi — kot samostojna znanost o logiki in dialektiki. to je, „znanost o splošnih zakonih gibanja, tako vnanjega sveta kakor človeškega mišljenja“ (Engels).

Čeprav klasična meščanska filozofija ni bila del znanosti, marveč le nekako njeno dopolnilo, nam že samo dejstvo, da so bili prav največji filo-zofi hkrati tudi največji znanstveniki svojega časa (Descartes, enciklope-dist, Kant, Hegel) dokazuje, da je bilo zanje odkritje bistva in notranje zakonitosti dane resničnosti nujna sestavina njihovega znanstvenega pri-zadevanja. Okolnost, da so si klasični meščanski filozofi in znanstveniki spričo družbene pogojenosti in omejenosti svojih zaznavnih sposobnosti dostikrat morali izmišljati zvezo med pojavi v glavi, namestu da bi jo od-krili v dejstvih samih, na stvari nič ne izpremeni.

Nove družbene sile, ki so se porodile v nedrih obstoječega reda, tvo-rijo tisto resničnost, ki je meščanska znanost ne more več pra-vilno dojeti, ker bi s tem pač prenehala biti meščanska znanost. Ona lahko kvečjemu zabeleži dejstvo, da take in take družbene sile ob-stajajo, ne more pa analizirati bistva teh sil in odkriti njihovega mesta v zgodovini družbe.

Z nastopom teh novih družbenih sil meščanska filozofija ne skuša najti več le utemeljitve obstoječega reda, marveč se uveljavlja tudi kot sredstvo njegove obrambe pred temi silami in s tem nujno postane reakcionarna. Kolikor manjša je možnost racionalne rešitve sodobnih protislovij v dru-žbi, toliko dlje se filozofi pomikajo v svet miselnih abstrakcij, tako da so v tem pogledu podobni filozofom grške dekadence, o katerih je Hegel de-jal, da „jih je ljudstvo imenovalo postopače, ker so se umaknili v miselni svet.“ Ker primanjkuje sodobnim meščanskim filozofom lastne tvornosti, si pri klasičnih filozofih izposojajo najbolj iracionalne plati njihove filo-zofije. Novokantovski agnosticizem (Windelband, Rickert) postane služ-bena meščanska filozofija v dobi imperializma, kateri se je pridružil tudi socialnodemokratični revizionizem (Bernstein, Adler). Filozofski sistemi so vse bolj odkriti tolmači programov te ali one reakcionarne meščanske stranke. V novejšem času postaja moderno zlasti novohegllovstvo kot filo-

zofija onemoglega obupa družbene plasti, ki izgublja tla pod nogami in ki bi se rada siloma zoperstavila zgodovinski nujnosti, kot filozofija fašistične „dejavnosti“, aktualizma. Iz Heglove dialektike so izločili vse njeno revolucionarno jedro, obdržali pa so mistično obliko, v kateri se razvija Heglov vesoljni duh. V novoheglovstvo se stekajo vsi reakcionarni subjektivistični sistemi sodobne meščanske filozofije, od Husserlovega fenomenalizma do Bergsonovega intuitivizma — in kajpak tudi filozofija našega Franceta Vebra. G. Gentile, najvidnejši predstavnik novoheglovstva in utemeljitelj fašistične filozofije „aktualizma“, pravi: „Konkretno filozofirati pomeni, vključiti svojo aktualno osebnost v politični sistem svoje dežele.“

Vse večje prevladovanje subjektivizma v meščanski filozofiji se odraža tudi v meščanski znanosti. Razvoj družbenih proizvodnih sil v nedrih meščanske družbe ni ustvaril le nove resničnosti, ki nosi v sebi kot **realno možnost** nov družbeni red, marveč ta razvoj s svojimi tehničnimi pridobitvami tudi sistematično ruši meščansko sliko sveta. Dejali smo že, da je neizmerni polet tehnike v 19. stoletju omogočil globlji vpogled v vnanjo resničnost, pokazal je, da imajo mehanične predstave vzročnosti, prostora, materije, sile itd., na katerih je slonelo vse prirodoslovje in tudi meščansko družboslovje, zgolj relativen pomen. Prostor je namah postal „živ, tesno združen z gmoto, neločljiv od nje“ (Vidmar), mehanični pojem vzročnosti se je umaknil pojmu totalitete in vzajemnega učinkovanja vzroka in posledice, pri čemer v vzroku ne pojmujeemo le izhodišča vzajemnega učinkovanja, marveč tudi opredeljujoči pogoj, ki določa in obnavlja dano posledico. V tem vseobčem vzajemnem učinkovanju „vzrok in posledica neprestano menjata svoje mesto in tisto, kar je zdaj in tukaj posledica, bo tam in tedaj vzrok in narobe“ (Engels). Prirodna slika sveta, ki naj bi nadomestila kaotičnost v kapitalistični družbi, je izginila, povsod je pred očmi meščanskega znanstvenika zazijala brezizglednost, slučaj — kakor v razkrajajočem se starem družbenem redu. Znani fizik Planck pravi v svojem delu „Der Positivismus und die reale Aussenwelt“: „Živimo v nenavadnem svetu. Kamorkoli pogledamo, na vseh področjih duhovne in materialne kulture, se znajdemo v periodi težkih kriz, ki dajejo vsemu našemu zasebnemu in javnemu življenju mnogoštevilne črte nemira in negotovosti... Kakor že zdavnaj v veri in umetnosti, tako zdaj tudi v znanosti težko najdemo temeljno pravilo, v katero ne bi nihče podvomil, težko najdemo nesmisel, kateremu ne bi nihče verjel.“

Znanstveniki so se pričeli deliti v dve skupini: en del je spoznal pravilnost sodobnega naprednega svetovnega naziranja in se mu priključil, s čimer je možnosti svojega znanstvenega udejstvovanja neizmerno razširil, večji del učenjakov, zlasti v kapitalističnih državah, pa je podlegel vplivu vladajoče družbene miselnosti in subjektivistične filozofije in divja čez drn in strn po poti, ki vodi v mistiko in teologijo. Tako se n. pr. ameriška

fizika Eddington in Millikan prepirlata, ali je bog ustvaril svet z enim stvariteljskim dejem ali pa mogoče še neprestano ustvarja. Pri nas se Vidmar pogovarja z Blathyjem in oba ugibata, če nimajo morda teologi vendarle prav, tako da se moramo ob tem njegovem filozofiranju o krizi moderne znanosti spomniti besedi velikega misleca, ki je dejal: „Niti enemu od teh profesorjev, ki na svojih posebnih področjih — v kemiji, v fiziki — ustvarjajo najdragocenejša dela, ne smemo verjeti niti ene besede, kakor hitro prično govoriti o filozofiji.“

Še slabše je z vedami, ki imajo za predmet raziskovanja družbo, s politično ekonomijo, z zgodovino, sociologijo, psihologijo itd. Odražanje družbenih nasprotij je v teh vedah še očitnejše. V politični ekonomiji, ki raziskuje materialno podlago družbe, proizvodjalne odnose, je meščanska znanost najprej zašla v krizo. To je tudi razumljivo, saj je na tem področju znanost najprej in najbolj neposredno trčila ob interes družbene plasti, ki se je v revolucijah 18. in 19. stoletja povzpela na oblast in se uveljavila kot odločujoč činitelj v ekonomiki in politiki. Politika pa je vprav koncentriran izraz ekonomike, kakor jo je opredelil odličen predstavnik znanstvenega socializma.

Ker so postavke klasične politične ekonomije Smitha in Ricarda v svojem logičnem nadaljevanju nujno vodile k spoznanjem, do katerih so se v drugi polovici preteklega stoletja povzpeli napredni kritiki te vede, je morala meščanska politična ekonomija ubrati pot pozitivizma in se izgubljati v plitvem opisovanju ekonomskih dejstev, kakor se kažejo ljudem, ki ne vidijo preko obstoječega proizvodjalnega načina.

Kolonialna osvajanja v dobi imperializma je na znanstvenem področju spremljal razvoj narodoslovja in narodopisja. S tem je bil dan hud udarec meščanski sociologiji, ki je skušala najti neke splošne zakone družbenega razvoja za razliko od zgodovine, ki naj bi raziskovala posamično, enkratno v razvoju. Raziskavajoč ljudstva na najrazličnejših kulturnih stopnjah, so se narodoslovci in vobče družboslovci znašli pred dejstvom, da razvojna zakonitost kapitalističnega človeka še daleč ni razvojna zakonitost sploh; da žive ljudstva s popolnoma drugačnimi predstavami in pojmovanji, katerih slika sveta je popolnoma drugačna od predočb, ki jih ima o svetu meščanski individuum. V tej zvezi so zanimive ugotovitve dr. Bronislawa Malinowskega, profesorja antropologije na londonski univerzi, ki se v svojih izvajanjih močno približuje „zastarelim“ Engelsovim nazorom o prvotni družbi in matriarhatu. Malinowski pravi v svoji knjigi, ki je izšla v nemškem prevodu pod naslovom „Das Geschlechtsleben der Wilden Nordwest-Melanesiens“: „Moramo si biti na jasnem, da važna dogma o bogu očetu in bogu sinu, o žrtvovanju edinega sina in o otroški ljubezni človeka do njegovega stvarnika kajpak ne more vžgati v materinskopravni družbi, kjer sta si po plemenskem pravu oče in sin tujca, kjer sleherni osebno vez

med njima taje in kjer vse obveznosti nasproti družini pripadajo materinemu rodu" (str. 133.).

Vsa ta odkritja so pri nekaterih sociologih ustvarila videz, kakor da podpirajo njihove trditve, da v družbi sploh ni moči govoriti o nobenih zakonitostih, da v njej vlada splošen kaos (novokantovec Max Weber). Vsako priznanje zakonitosti bi jih moralo privedi do priznanja neizbežnega propada starega in nastopa novega družbenega reda. Drugi so nauku o razredni družbi in razrednih ideologijah postavljali nasproti svoje predstave o družbi kot enotni, nadčutni stvarnosti, ki nekako predpisuje družbeno zavest danega razdobja. Izhajajoč iz takega pojmovanja so tudi način mišljenja primitivne družbe izvajali iz neke tako imenovane kolektivne psihologije. Nekateri izmed teh sociologov so nakopičili mnogo dragocene materiala za proučevanje družbene zavesti prakolektivističnega človeka (prim. dela nedavno umrlega Levy-Bruhla). Tretji so spet na družbene ustanove in na družbeno zavest gledali s stališča sodobnega meščanskega erotomana, kakor se je posrečeno izrazil Razumovskij. Tu gre v prvi vrsti za Freuda, o katerem so tudi pri nas svoj čas dosti pisali, ne da bi kdaj omenili glavno: da je namreč njegov pojem „podzavestnega“, ki je neki tako sila važen za razumevanje družbene zavesti, zgolj sodobni odraz problematike meščanskega individua, njegove dekadence in brezizhodnosti.

Sodobni pozitivistični in novokantovski sociologi si včasih izposodijo to ali ono dognanje naprednih mislecev, ga po svoje prikrojijo in pri tem poplitvijo, potem pa ga prodajajo kot novo odkritje, ki ga dostikrat celo priporočajo kot „končnoveljavno“ ovržbo „zastarelih“ naziranj sodobne napredne misli. Toda časovno starejše ni zmerom tudi hkrati zastarelo! Tako n. pr. francoski profesor André Siegfried v članku o industrijskem prevratu (o katerem je poročal A. K. v 4. številki letošnje „Sodobnosti“) premleva že zdavnaj znana dejstva, ki so jih utemeljitelji znanstvenega socializma pred več ko petdesetimi leti obrazložili dosti bolje in dosti jasneje. V tej zvezi lahko omenimo tudi v naših znanstvenih krogih precej upoštevanega W. Sombarta, ki je brez dvoma v svojih delih zbral nešteto zelo zanimivih dejstev iz zgodovine modernega kapitalizma, ki pa s svojimi teoretičnimi zaključki dela slabo uslugo znanstveni misli. Njegovo pojmovanje stanov in razredov je v celoti postalo del idejnega „bogastva“ nacionalnega socializma (prim. „Der moderne Kapitalismus“, II. zv., 2. knj., 69. poglavje, z nacionalnosocialistično razpravo dr. Walterja Schmitta „Die Klassenkampftheorie und ihre Widerlegung“).

Pozitivistična in novokantovska znanost pomeni nasproti klasični meščanski znanosti brez dvoma korak nazaj. Klasična znanost, katere konec pada precej točno v razdobje, ko se tako imenovani četrti stan prične uveljavljati kot samostojna politična sila, je bila mogočno orožje v rokah napredka, česar so se njeni predstavniki večidel tudi sami zavedali. So-

dobna meščanska znanost pa se postavlja bodisi odkrito na stran sodobne reakcije ali pa pod plaščem „nepristranskega“ objektivizma določeno vrsto dejstev kratkomalo ugotavlja in se skrbno varuje, da ne bi do teh dejstev zavzela takega stališča, zaradi katerega bi utegnila priti v navzkrižje z uradno veljavno miselnostjo. Zato niti ne skuša prodreti v bistvo pojavov, marveč se ukvarja z brezplodnimi tautologijami, ko skuša določeni pojav pojasniti s tem pojavom samim.

Rezultate te formalno nepristranske, dejansko pa pristranske znanosti obeležuje L. Henry v svojem delu „Les origines de la religion“ takole: „Dejstva se kopičijo... metoda pa je prišla na kant.“ Napredna znanost lahko ta nakopičena dejstva, ki predstavljajo pozitivno pridobitev znanstvene misli, usvoji, jih na ta način predela, da izloči iz njih reakcionarne težnje, ki meščanske znanstvenike dostikrat vodijo pri zbiranju in izbiranju dejstev. Za primer lahko navedemo naše domače slovensko zgodovino-pisje, recimo znani spor med Malom in Hauptmannom o starejši zgodovini Slovencev. Za vso polemiko, ki je precej jasen odraz važnega načelnega vprašanja o sposobnosti ali nesposobnosti Slovencev za samostojno politično življenje, je značilna sofistična metoda, ki izdvaja neki postulat iz celote in se ne ozira, kdaj in pod kakšnimi pogoji ustreza resničnosti in kdaj ji neha ustrezati. Čeprav moramo tako metodo odkloniti, bodo argumenti, ki sta jih avtorja zbrala v podkrepitev svojih trditev, zmerom prišli prav zgodovinarju, ki se bo pri raziskavanju slovenske davnine posluževal sodobne napredne znanstvene metode.

Tako in podobno prenašanje sodobne politike v preteklost, ki ga napredna znanost odklanja, ne upošteva dejstva, da ima vsaka družbena formacija svojo posebno zakonitost; to prenašanje ima kakor vse prizadevanje današnje meščanske znanosti namen, ovekovečiti sodobne družbene ustanove, kar se dostikrat izraža tudi v uporabljanju sodobnega izrazoslovja. Pyrenn n. pr. govori o ekonomski prosperiteti v dobi Merovingov, o depresiji v dobi Karolingov (cit. po Friedlandu, l. c.). Pri nas govori M. Kos o germanski protislovanski koaliciji v 9. stoletju, o langobardskem in obrskem „vprašanju“ itd.

Dejali smo že, da pozna metoda sodobnih meščanskih ved o družbenih in prirodnih pojavih samo miselne kategorije sodobne družbe, kjer pa te odpovedo, vlada zgolj kaos in nered. Zato se v dobi svoje najostrejšje krize, ki sovpada s splošno krizo kapitalističnega sistema, zastonj trudi, da bi premostila dialektično nasprotje med absolutnim in relativnim, celoto in delcem, splošnim in posamičnim, nujnostjo in slučajnostjo, družbo in posameznikom. Odtod n. pr. sholastični prepiri o odnosu sociologije do zgodovine v meščanski družbeni vedi (o tem vprašanju prim. Zwittrovo nastopno predavanje „Sociologija in zgodovina“, Sodobnost, 1937, št. 11–12).

Razumska rešitev takih in enakih protislovij pa je tudi nemogoča v družbi, v kateri sicer volja in dejanje posameznika soustvarjata družbeno nujnost, a sta hkrati v stalnem nasprotju z njo; kjer je vse podobno ruletni banki — da se poslužimo posrečene Vidmarjeve prispodobе — v kateri je bilanca banke zanesljiva, medtem ko posamezni igralec nima za to zanesljivost nobenega smisla, čeprav bi bila brez njega vsaka bilanca nemogoča.

Slučajnost v družbi in prirodi nikakor ne pomeni brezvzročnosti, marveč se ravno preko slučajnosti in potem slučajnosti uveljavlja nujnost; — ali kakor je Hegel dejal: „Einzelnes ist Allgemeines“, k čemer je eden od najboljših tolmačev napredne vede o dialektičnih zakonih gibanja dodal: „posamično obstaja le v zvezi, ki vodi k splošnemu, splošno obstaja samo v posamičnem in preko posamičnega.“ Kriza v sodobni znanosti je nastopila vprav zato, ker ji obstoječi družbeni okvir ne dopušča, da bi odkrila tiste gibalne sile, ki dajejo volji in dejanjem ljudi to ali drugo smer. Tako n. pr. Vidmar kratkomalo noče videti sodobne resničnosti, ki na dobršnem delu sveta zmagovito uveljavlja svoje notranje težnje. Vrača se k Hobbesu in išče izhod iz neprestanih kriz, „ki jih čez milijon let najbrže ne bo več,“ v razumni, nekaki prosvetljenski diktaturi.

Take družbeno pogojene ovire pa za napredno znanost ne obstajajo, zato edino ona lahko nadaljuje delo klasične meščanske znanosti, edino ona lahko z znanstveno vestnostjo raziskuje preteklost in sedanjost ter pravilno odraža resničnost in njene notranje zakonitosti. Tako n. pr. ne potrebuje napredna materialistična teorija zgodovine nobenih s h e m družbenega razvoja v smislu meščanske sociologije. Izhajajoč iz spoznanja, da je „razvoj družbe zmerom k o n k r e t e n, da združuje v sebi s p l o š n e č r t e s p o s e b n o s t m i posameznih zgodovinskih stopenj“ (Razumovskij), ta teorija sicer dobro loči med pojavom in bistvom, med videzom in resničnostjo, ne vidi pa med njima nepremostljivega prepada.

Pojavne oblike in bistvo stvari ne sovpadajo in Marx ima prav, ko pravi, da bi bila vsaka znanost odveč, če bi to dvojje sovpadalo. Prav stremljenje, odkrito bistvo pojavov, je vodilo k vsem velikim znanstvenim odkritjem v prirodi in družbi. Resnično znanstveno raziskovanje bistva družbenih in prirodnih pojavov pa ne „predpostavlja zgolj tega, da se strogo upošteva celokupnost v s e h m o m e n t o v in plati resničnosti, njenega razvoja na vsaki določeni stopnji — marveč upošteva tudi realno m o g o č e poti zgodovinskega razvoja, njegove p o g o j e, njegove g i b a l n e sile, vštevši d e j a v n o s t napredne družbene plasti v njenem razvoju, njeno kritično prakso, upošteva p o t a in sredstva, potrebna za pretvorbo možnosti v resničnost“ (Mitin).

Resničnost, katere spoznanje potemtakem ni stvar golega teoretiziranja, marveč praktičnokritične d e j a v n o s t i, je samo ena. Zato ne trpi no-

benega „nepristranskega“ odnosa nasproti sebi, nobenega eklektičnega omahovanja med naziranjem, ki odraža objektivne notranje težnje sodobne resničnosti, in med naziranj, ki se tej resničnosti v odkriti ali prikriti obliki upirajo ter se pri tem izgubljajo v miselnih abstrakcijah, v bolj ali manj potvorjenih ideoloških izrazih nečesa, kar je bilo nekoč resnično, kar pa je danes izgubilo vse pogoje za svoj obstoj. V tem smislu, v pogledu izbire med resnico in neresnico, mora biti vsaka napredna znanost pristranska. V tem smislu je treba govoriti o politični znanosti in znanstveni politiki sodobne najnaprednejše družbene plasti. Tako se vprašanje postavlja tudi pred slovensko znanostjo kot znanostjo naroda, katerega usoda je popolnoma odvisna od uspeha tistih teženj, katerih zmaga pomeni edini izhod iz sodobne krize družbe in znanosti.

V cvetočem vrtu

Igo Gruden

Mirna so drevesa, ptiči v njih molčijo,
zdi se mi, da slišim dihati jih z vej;
samo včasih listi v mrak zašelestijo,
tih šepet v daljave gre s cvetočih mej,
trave vzvalovijo, s črešnje pade cvet,
in nato se vase spet zamakne svet.

Blizu mi je vsaka vejica in bilka,
sestre bi jim rekel, cvetu rekel brat,
sapica najtišja kot bregov znanilka,
ki jih je nemirno šlo srcé iskât:
bomo kdaj k obali našli pot domov?
Skoro, skoro pali bomo vsi čez krov.

Jesenska pesem

Igo Gruden

Ptice selivke, kam v mraku nad mano letite,
ki se oziram za vami kot ptič zaostali?
Zarje jesenske v zapadu mehkó so razlite,
svetle gorele vam bodo na daljni obali.

Zvezde nobene še ni, le večernica sveti,
lina samotna se zdi razsvetljena v vsemiru:
mnogo ljudi brez spomina je videla umreti,
mene do poznih noči koprneti v nemiru,