

TEORIJA IN PRAKSA

REVIJA ZA DRUŽBENA VPRAŠANJA

1984, LET. XXI, UDK 3, YU ISSN 0040-3598

7-8

IZ VSEBINE

Janko Jakič: Manjšinske poravnacije

Janez Malečič: Da negralske razmere v Sloveniji

Kurcio Barlinguier: Čevlca na spidih leta 2000

Tom Hedgkoc: O pomenu diferenciacije III

Znanost in vera: Objavljeni deli devetih preseljenih in so jih za
mednarodni simpozij napisali: S. Vircen, M. Korševan, Z. Ruten,
A. Jelin, V. Gornjič, T. Hribar, A. Trešnjak, T. Lucman in J. B. Metz

Boško Sušar: Pravica narodov do samostojne in prave

Avstrijske Ciper

TEORIJA IN PRAKSA

1984

7-8

revija za družbena vprašanja, let. XXI, št. 7-8, str. 673-848,
Ljubljana, julij-avgust 1984, UDK 3, YU ISSN 0040-3598

IZDAJA:

Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani:
revija izhaja ob podpori Kulturne skupnosti Slovenije in Raziskovalne skupnosti Slovenije

UREDNIŠKI SVET:

Igor Bavčar, Anton Bebler, Vlado Benko, Adolf Bibič, Marjeta Čepič, France Černe, Alfred Golavšek, Primož Južnič, Stane Južnič, Marko Kerševan, Andrej Kirn, Peter Klinar, Stane Kranjc, Ivan Lapajne, Sonja Lokar, Boris Majer, Boštjan Markič, Ciril Ribičič, Vlado Struk, Ivan Svetlik, Franc Šali, Niko Toš, Marijan Tršar, Mirjana Ule, France Vreg

PREDSEDNIK UREDNISKEGA SVETA:

Boris Majer

UREDNIŠKI ODBOR:

Adolf Bibič, Dušan Dolinar, Ivan Hvala, Maca Jogan, Bogdan Kavčič, Andrej Kirn, Bogomir Kovač, Albin Mahkovec, Boštjan Markič, Zdravko Mlinar, Breda Pavlič, Ciril Ribičič, Slavko Splichal

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK:

Adolf Bibič

NAMESTNIK GLAVNEGA IN ODGOVORNEGA UREDNIKA:

Ivan Hvala

OBLIKOVALEC:

Drago Hrvacki

LEKTORJA:

Alenka Božič, Mojca Mihelič

UREDNIŠTVO IN UPRAVA:

61000 Ljubljana, Kardeljeva ploščad 5, tel. 341-589 in 341-461 int. 32

NAROČNINA:

Letna naročnina za študente 450 din, za druge individualne naročnike 600 din, za delovne organizacije 1000 din, za tujino 1700 din; cena enojne številke v prosti prodaji 100 din in dvojne številke 150 din

ZIRO RAČUN:

50102-603-48090 — Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana, za revijo Teorija in praksa; devizni račun: Ljubljanska banka — Gospodarska banka Ljubljana (ključ) 3189/5

ROKOPISI:

Rokopise sprejema uredništvo do 20. v mesecu. Maksimalni obseg uvodniških člankov je do 10 novinarskih strani, za članke in razprave do 20 strani, za poglede, glose, komentarje do 10 strani, za prikaze, recenzije do 5 strani. Nenaročenih rokopisov ne vračamo

TISK:

CGP »DELO«, Ljubljana, Titova c. 35

UVODNIK

JANKO JERI: Manjšinske punktacije 675

ČLANKI, RAZPRAVE

JANEZ MALAČIČ: Demografske razmere v Sloveniji (in z njimi povezana vprašanja družbene aktivnosti po demografskem prehodu) 683

SOCIALIZEM V SVETU

MARJAN SEDMAK: Enrico Berlinguer in italijanska pot 702

ENRICO BERLINGUER: Orwell se je motil, računalnik ponuja nove možnosti 704

SООČANJA

TINE HRIBAR: O oblikah diferenciacije (1) 715

POGLEDI, KOMENTARIJ

MARJAN SEDMAK: O dveh nejasnostih, ki sta za ustavo jasni 727

ZNANOST IN VERA

Uvodni zapis 730

SRDJAN VRCAN: Kritične razsežnosti znanosti in vere 731

MARKO KERŠEVAN: Sociologija (religije), religija, teologija 740

ZDENKO ROTER: Sociološka razsežja odnosov med znanostjo in religijo v socialistični državi 750

ANDREJ KIRN: Božanski atributi in znanstveno mišljenje 758

VEKOSLAV GRMIČ: Tehnična kultura in versko izkustvo 764

TINE HRIBAR: Subjekt znanosti in subjekt vere 774

ANTON TRSTENJAK: Znanost in vera – dve spoznavno teoretični ravni 781

THOMASLUCKMAN: Družbena struktura in religija v sodobni industrijski družbi 784

JOHANN BAPTIST METZ: Teologija vpričo moderne dobe 796

DRUŽBA IN KULTURA

JANEZ STREHOVEC: O umetniški avantgardi in njenih poskusih sestopa v družbeno prakso 804

IZ DRUŽBOSLOVNIH RAZISKAV

PETER KLINAR: O dveh kategorijah delavcev 813

MEDNARODNI ODNOSI

BOJKO BUČAR: Pravica narodov do samoodločbe na primeru republike Ciper 822

STROKOVNA IN ZNANSTVENA SREČANJA

FAHRUDIN NOVALIČ: Dvaindvajseta poletna šola andragogov 834

PRIKAZI, RECENZIJ

Zbornik o koroških Slovencih (Drago Košmrlj) 836

ZORAN PJANIČ: Samoupravni privredni sistem (Ivan Stojanović) 838

Iz domačih revij 841

Bibliografija knjig in člankov 843

Avtorski sinopsisi 847

TEORIJA IN PRAKSA

revija za družbena vprašanja,
let. XXI, št. 7-8, str. 673-848,
Ljubljana, julij-avgust 1984

CONTENTS

INTRODUCTION

JANKO JERI: The Minorities' Punctations	675
---	-----

ARTICLES, DEBATES

JANEZ MALAČIČ: Demographic Situation in Slovenia (and Corresponding Issues of Social Activities after Transition into a New Demographic Dynamics and Structure)	683
---	-----

SOCIALISM IN THE WORLD

MARJAN SEDMAK: Enrico Berlinguer and Italian Way	702
ENRICO BERLINGUER: The Left towards the Year 2000 (Orwell Was Wrong, the Computer is Offering New Possibilities)	704

CONFRONTATIONS

TINE HRIBAR: Something About the Forms of Differentiation (1)	715
---	-----

VIEWS, COMMENTS

MARJAN SEDMAK: About two Indistinctness in the Information Law	727
--	-----

SCIENCE AND RELIGION

Introductory note	730
SRDJAN VRCAN: Critical Dimensions of Science and Religion	731
MARKO KERŠEVAN: Sociology (of Religion), Religion and Theology	740
ZDENKO ROTER: Sociological Dimensions of Relations between Science and Religion in a Socialist State	750
ANDREJ KIRN: Divine Attributes and Scientific Thought	758
VEKOSLAV GRMIČ: Technical Culture and Religious Experience	764
TINE HRIBAR: The Subject of Science and the Subject of Religion	774
ANTON TRSTENJAK: Science and Religion—two Different Levels of Cognition	781
THOMAS LUCKMAN: The Social Structure and Religion in the Modern Industrial Society	784
JOHANN BAPTIST METZ: Theology in Our Time	796

SCIENCE AND CULTURE

JANEZ STREHOVEC: Something About the Art Avantgarde and Its Descent into the Social Practice	804
--	-----

FROM THE SOCIAL SCIENCES RESEARCH-WORKS

PETER KLINAR: Something About two Categories of Workers	813
---	-----

INTERNATIONAL RELATIONS

BOJKO BUČAR: Rights of Nations to Self Determination According the Example of the Republic of Cyprus	822
--	-----

MEETINGS OF EXPERTS AND SCIENTISTS

FAHRUDIN NOVALIČ: The Twenty Second Summer-School of Andragogy	834
--	-----

REVIEWS, NOTES

Collection on Slovenians in the Carintia Region (Drago Košmrlj)	836
ZORAN PJANIČ: The Self-Managing Economic System (Ivan Stojanović)	838
From Yugoslav Journal	841
Bibliography of Books and Articles	843
The Authors' Synopses	847

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРЕДОВАЯ СТАТЬЯ:

ЯНКО ЈЕРИ: Пунктуации меньшинства	675
СТАТЬИ, ОБСУЖДЕНИЯ:	

ЯНЕЗ МАЛАЧИЧ: Демографическое положение в Словении (с соответствующие проблемы общественной деятельности после демографического перехода)	683
---	-----

СОЦИАЛИЗМ В МИРЕ:

МАРЯН СЕДМАК: ЕНРИКО БЕРЛИНГУЕР и италиянский путь	702
ЕНРИКО БЕРЛИНГУЕР: Левые навстречу году 2000 (Орвел ошибался, вычислительные машины оказываются возможные)	704

КОНФРОНТАЦИИ:

ТИНЕ ХРИБАР: О формах дифференциации (1)	715
--	-----

ВЗГЛЯДЫ, КОММЕНТАРИИ:

МАРЯН СЕДМАК: О двух неясностях в законе, которые кажутся полно определенными конституцией	727
--	-----

НАУКА И РЕЛИГИЯ:

Предварительная запись	730
СРДЖАН ВРЦАН: Критические размеры науки и религии	731
МАРКО КЕРШЕВАН: Социология (религия), религия, теология	740
ЗДЕНКО РОТЕР: Социологические размеры отношений науки и религии в социалистической стране	750
АНДРЕЙ КИРН: Божественные атрибуты и научное мышление	758
ВЕКОСЛАВ ГРМИЧ: Техническая культура и религиозное переживание	764
ТИНЕ ХРИБАР: Субъект науки и субъект религии	774
АНТОН ТРСТЕНЯК: Наука и религия — познавательные разные уровни	781
ТОМАС ЛУКМАН: Общественная структура и религия в современном промышленном обществе	784
ЙОХАНН БАПТИСТ МЕТЦ: Теология и мир нового времени	796

ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА:

ЯНЕЗ СТРЕХОВЕЦ: О художественном авангарде и его попытки спуска на общественную практику	804
ИЗ ОБЩЕСТВЕННО НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ:	

ПЕТЕР КЛИНАР: О двух категориях рабочих	813
---	-----

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ:

БОЙКО БУЧАР: Право народов на самоопределение на примере республики Кипр	822
--	-----

ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ И НАУЧНЫЕ ВСТРЕЧИ:

ФАХРУДИН НОВАЛИЧ: Двадцать вторая летняя школа андрагогов	834
---	-----

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ:

Сборник о каринтийских Словенцах (Драго Кошмрль)	836
ЗОРАН ПЯНИЧ: Хозяйственная система на основах самоуправления (Иван Стоянович)	838
По страницам отечественных журналов	841
Библиография книг и статей	843
Авторские синопсисы	847

Manjšinske punktacije

»Slovinci – enotno za naše pravice«

Podnaslov je bilo temeljno programsko geslo, ki je prišlo (20. maja 1984) na združenem, prepričljivem zboru na goriškem Travniku do vidno slikovitega, pa tudi intimno doživetega izraza prav povsod – v nekaterih iskrivo duhovitih upodobitvah in klenih, nepreklicno napisanih transparentih in v vsebinsko zares enotno ubranih govorih predstavnikov skupne delegacije (Jože Cej za Socialistično stranko Italije, Viljem Černo v imenu Slovencev videmske pokrajine, Rafko Dolhar za Slovensko skupnost, Marija Ferletič za Svet slovenskih organizacij, senatorka Jelka Grbec za Komunistično partijo Italije in Boris Racè za Slovensko kulturno-gospodarsko zvezo). Osebni spomin: to je drugo tako mogočno zborovanje, ki sem se ga udeležil, in sicer prvič kot časnikar – 14. aprila 1952 na bazoviških kraških gmajnah, kjer so tržaški Slovenci prav tako pod geslom »Naj živi enotnost slovenskega ljudstva« ne glede na politično opredelitev protestirali proti takratni politiki angloameriške vojaške uprave v coni A Svobodnega tržaškega ozemlja zaradi neposredne italijanske udeležbe pri vodenju cone A in hkrati terjali svoje temeljne narodnostne svoboščine, saj je na primer Stalni statut (ni začel veljati, ker se velesile niso sporazumele o guvernerju STO) med drugim določal, »da sta uradna jezika na STO italijanski in slovenski«. Zavoljo zgodovinske ponazoritve naj le pripišem, da je angloameriška vojaška uprava pri uporabi jezika ravnala nasprotno – bistveno drugače in je že leta 1949 (Ukaz št. 183) določila, da je italijanski jezik edini uradni jezik v coni A. Dovolila pa je, da občinski sveti v občinah Devin-Nabrežina, Dolina, Repentabor in Zgonik vodijo posle občinskega sveta v slovenščini in da smejo spise o njih sestavljati v slovenščini poleg uradnega jezika.

Tako je bilo torej stanje, denimo, na jezikovnem področju pred dobrimi dvaintridesetimi leti. In danes, ko smo pokopali STO že leta 1954, ga razdelili med Jugoslavijo in Italijo ter vse to še pravno uredili z osimskimi sporazumi (podpisani 1975 in ratificirani 1977).

Kljub naglemu utripu današnjega življenja, mnogim bistveno spremenjenim razmeram pa načelna izhodišča v boju za stvarno enakopravnost

Slovencev na tem narodnostno mešanem območju niso skoraj nič drugačna, vsebinsko pa so skoraj do pike enaka. »Slovenska manjšina se že štiri desetletja (brzjavka predsedniku italijanske republike Sandru Pertiniju z goriškega shoda 20. maja letos) demokratično bori za uresničitev in izvajanje ustavnega določila o jezikovnih manjšinah (na Tržaškem od leta 1954 – op. J. J.) in za spoštovanje mednarodnih pogodb, ki jo neposredno zadevajo. Obračamo se na Vas, gospod predsednik, z željo, da bi se začela brez nadaljnjih zavlačevanj parlamentarna pot za globalno zaščito Slovencev, ki živijo v tržaški, goriški in videmski pokrajini. Želimo tudi, da bi v imenu demokratičnega duha, ki preveva ustavo, zavrnilo vse poskuse ozemeljskega in vsebinskega omejevanja pravic, ki naj bodo odraz demokratičnosti italijanskega naroda.« Podobni brzjavki so iz goriškega »tabora« poslali tudi predsedniku italijanske vlade Bettinu Craxiju, predsedniku senata Francescu Cossigi in predsednici italijanske poslanske zbornice Nildi Jottijevi.

V svojih vsebinsko uravnovešenih govorih so posamezni člani enotne slovenske delegacije podrobneje vtakli v ta splošni okvir vse tisto, na kar zaman čakajo po porazu nacifašizma v prenovljeni, na gibanju odpora temelječi italijanski republiki. V prvem delu teh punktacij se bom omejil predvsem na dva sklopa vprašanj: na sedanji (aktualni) položaj Slovencev po goriškem srečanju in tudi delno na raven, ki so jo dosegle raznarodovalne težnje (asimilacijski odtenki) še posebej v zadnjem razdobju. Ni naključje, da je na Travniku prvi spregovoril prav predstavnik iz slovenske Benečije in da so s tem vnovič »urbi et orbi« dokazali, da se zdaj ne bo mogel nihče več sprenevedati, »da jih ni«, da so nemara le nekakšni potomci daljnega »slovanskega rodu«, marveč da je njihova narodnostna identiteta vsebinsko prav taka kot njihovih tržaških in goriških rojakov, s katerimi so združeni v boju za enotne cilje. »Dovolj so nam rezali vezi narodne samozavesti, dovolj je bilo sumničenj in oporekanj! Vprašamo se: ali je Italija dežela svobode, ko Slovenci ne smejo biti Slovenci. Nas – Beneške Slovence, prikazujejo kot Italijane, ki doma uporabljamo slovensko narečje, zato nam oporekajo priznanje statusa manjšine, da prislijo zavrniti rodno besedo. Vendar Slovenci videmske pokrajine ubiramo pot potrditve značaja našega slovenskega ozemlja, branimo solidarnostno povezanost med vsemi Slovenci kot naraven odnos. Jemljemo svojo usodo nase in sprožamo proces emancipacije, ki je pokazal premike v nekaterih občinskih upravah in v krajevni cerkvi. Odkrivamo, da se naše ljudstvo drži svoje slovenščine kakor svoje skromne zemlje, ki jo trdovratno brani.«

O tem sta se na kraju samem lahko prepričala med drugimi poslanec v evropskem parlamentu Gaetano Arfè in podpredsednica italijanskega senata Giglia Tedesco. »V preteklosti sem bila že nekajkrat med Slovenci v Italiji«, je med drugim povzela svoje vtise o goriškem shodu, »in poznam vaš položaj in vaše probleme. Danes tu v Gorici pa sem spoznala vašo temperamentnost in vaš zanos, ki sta me v marsičem prijetno

presenetila. Imate zelo živo in pogumno mladino, kar nadaljujete po tej poti, mi komunisti bomo vedno med vami in z vami. Obvezujem se, da bom zahtevo po čimprejšnji odobritvi globalnega zakona spet formalno načela na predsedstvu senata.« In neposredni poznavalci, domačini: Gianfranco Carbone, načelnik socialistične svetovalske skupine v deželnem svetu Furlanije-Julijske krajine, ki je prav tako sodil, da bo ta množična manifestacija res pripomogla k pospešitvi parlamentarnega postopka za odobritev zaščite. »Država in zlasti parlament preživljata v tem trenutku hudo institucionalno krizo,« je menil, »pred nami pa so evropske volitve. Vsekakor sem proti nadaljnjemu zavlačevanju z odobritvijo zaščitnih norm«.

Okoli tristo Beneških Slovencev je bilo v nedeljo (20. maja) na goriškem trgu in ulicah. »Premostili smo strah,« je razčlenjeval Ferruccio Clavara, »in pričeli smo javno poudarjati naše pravice. Tu smo kot eno vsi, od Milj do Kanalske doline. Pokazali smo, da smo živi. To je velika stvar.« *Velika stvar* (podčrtal J. J.) pa je tudi to, da so Slovenci zares učinkovito nastopili, da njihov politični pluralizem (pogostokrat so bile v preteklosti to tudi zelo majhne strankarske, politične računice) zdaj deluje, naravnani v eno – pravo smer, in upam, da je po dolgih letih s toliko trpkega, poniževalnega priokusa pridobljeno spoznanje, da imajo zedinjeni, povezani vsaj z minimalnim narodnostnim programom, stvarno priložnost, da dosežejo kolikor toliko sprejemljiv zaščitni zakon (kar je ne le ohranitev sedanjega asimilacijsko zbitega statusa quo, marveč dejanski razvoj dialektičnega dialoga z »italijansko večino«, perspektiva, ki je več kot goli obstoj). Toda tudi potem ko bodo dosegli ta cilj, seveda še ne bo konec vsakodnevnih intervencij in prizadevanj, da bo vse »dano« izpolnjeno, pa tudi po črki in duhu uresničeno.

Asociacije so pogostokrat presenetljive, a ta je vsaj po »duhu« vsebinsko povezana z goriškim taborom (20. maja letos): po letu 1959 je bil do smrti pogostokrat moj obiskovalec in gost dr. Engelbert Besednjak, slovenski poslanec v rimskem parlamentu po prvi svetovni vojni (znamenit zaradi svojega parlamentarnega boja za uporabo materinega jezika s takratnim predsednikom italijanske vlade Benitom Mussolinijem), izredni časnikar (med drugim je bil tudi glavni urednik tržaške »Edinosti«), predvsem pa pronicljivi manjšinski politik in taktik, bolje povedano strateg. To je spoznal že Boris Kraigher, ko ga je po zadnji vojni nagovoril, da se vnovič vrne v Trst in razvije svojo časnikarsko in politično dejavnost. Ta drobec iz njegove sicer bogate življenjske zgodbe pa je nemara zanimiv zato, ker je bil njegov osrednji manjšinski »credo«, da je enotnost prva in čez vse, če nočemo Slovenci ob Adriji bolj ali manj »tiho« vsaj na zunaj izginiti z ozemlja, ki ga naseljujemo tod kar dobrih dvanajst stoletij. Organizacijsko naj bi po njegovem ustanovili skupni »Narodni svet« ali kaj podobnega, kjer bi se redno in za vse obvezujoče pogovarjali in seveda sklepali o naglavnih vprašanjih, o vsem, kar nas v danem položaju najbolj skeleče tišči. Moram pridati, da je precej po-

dobno že pred tem mislil tudi moj pokojni prijatelj dr. Jože Dekleva, saj mi je o podobnem razpletal že po shodu (prvem res množičnem po drugi vojni, kar sem že zabeležil) v grapah pri mučeniški Bazovici, pa tudi v poznejših letih, seve z nekaterimi drugačnimi organizacijskimi kot delno programskimi odtenki. Kopja so se pozneje lomila predvsem zaradi naslednjega: kaj je minimalni program, kaj pa so naše daljnosežnejše in dolgoročneje zahteve? O tem sva se še po tolikih, tudi burnih letih (pogostokrat v družbi z Zorkom Jelinčičem, ki je bil takrat izvrsten sodelavec Inštituta za narodnostna vprašanja) pomenkovala. Spremenjene razmere po Memorandumu (1954) so seveda narekovalle nove prijeme (prisotnost Italije je bila pač dokončna stvarnost kljub takratni uradni italijanski tezi o nekakšni provizoričnosti, ki naj bi seveda veljala le za ex cono B – torej za naše nacionalno območje), vendar bistvo te zamisli ni bilo nagrizeno.

Zdaj v novih razmerah je res storjen pomemben korak pri tem skupnem programskem izhodišču. Po mojem prepričanju (s temi vprašanji se podrobno ukvarjam nepretrgoma od leta 1949) je mogoč le »pluralistični izhod«, katerega pravilnost je potrdil tudi goriški Travniki. Nekaj pa je treba meritorno pripisati: to ne trpi hipoteke nikakršnega monopola in bolj ali manj vpljudnega vsiljevanja. Edini pogoj, od katerega italijanska, na odporniškem gibanju zgrajena republika ne more odstopiti, je, da mora biti ta zveza, zavezništvo, če hočete, iskreno pretopljena s plemenitim in edino veljavnim protifašističnim, *partizanskim* izročilom. Za konservativne, strankarsko nazadnjaške in s polpreteklo intrigantsko dediščino obremenjene politične obrtnike v teh vrstah ne more biti prostora. Zares demokratična, v prihodnost naravnana strategija je lahko preporodna, odrešilna; seveda ob upoštevanju sedanjega časa in »pravil igre«. Res sveža spremljajoča organizacijska struktura pa nas ne bo le ohranila, ampak tudi dvignila našo zamejsko, žal, še vedno pešajočo narodnostno zavest, notranje samozaupanje in zaplodila izvirne, v bodočnost zazrte načrte v tem »večnem boju« za narodnostni obstanek. V marsičem so tokrat prav mladi pokazali tudi na goriških ulicah pot v nevijugasto, pravo smer. To je hkrati zdravilen in bodrilen pojav (nova prvina), vendar s tem nikakor ne podcenjujem starejših, v tolikih spopadih in praskah prekaljenih »grč«, veteranov (presenetljivo mnogo sem jih srečal tudi na majskem Travniku). Njihova prekaljena modrost in na lastni koži prestane preizkušnje lahko šele skupaj s »pomlajenim poletom« oblikujejo in ustvarijo pravo sintezo, pomagajo začrtati smotrno, racionalno politiko narodnostne obrambe in *napredka* (podčrtal J. J.), na kateri bo letošnja Gorica mejnik, morala pa bi biti tudi prelomnica.

Seveda je bilo to prvo vseslovensko (prisotnost goriških, videmskih in tržaških rojakov) snidenje pravcati stres za nacionalistične, s polpreteklo nadutostjo dedno obremenjene kroge. Njihova »protipoteza« je bila sicer nekolikanj prilagojena slovenski pobudi in tako so »paternalistično« svetovali, »svarili« (v letakih, ki so jih prejšnjega dne obilno raztrosili po

goriškem mestnem jedru): »DA za varstvo manjšine, toda NE za privilegije, NE za dvojezičnost! In na drugem: »Osamite provokatorje, ki vas hočejo izkoristiti zase, ne razdirajte desetletnega plodnega sodelovanja (kako nesramna hipokrizija – op. J. J.) in civiliziranega spoštovanja z nesmiselnimi zahtevami po privilegijih, ki bi zbudile stare svaje, nasprotovanja in nerazumevanje.« Kot sem že zabeležil (»Delo«, Sobotna priloga, 26. maja 1984), so taka pojmovanja tudi v Gorici, ki se tako rada pred drugimi šopiri z nekakšnim svojim srednjeevropskostvom, groteskni nesmisel tudi za povprečno razgledanega evropskega konservativca. Protislovenski, protijugoslovanski (v državnem smislu) obmejni nacionalizem je bil po zadnji vojni pač tako načelno naravnani (ne glede na nekatere njegove metamorfoze v zunanji obliki in trenutnih konkretnih »prijemih«). Nevarno bi ga bilo podcenjevati (tako sem med drugim obrazložil v repliki »Pogovor z bralci«, »Delo«, 13. februarja 1973), pa tudi precenjevati. S takimi pojavi bo treba tudi v prihodnje računati kot s stalnim negativnim elementom. Res pa je tudi, da so te na papirju razmeroma številne nacionalistične in »begunske« organizacije medsebojno zaradi osebnih in drugih sprtosti slabo povezane in že dlje časa (tudi danes) preživljajo dokaj hudo notranjo, »ideološko« krizo. Mlajše generacije jim le zdesetkano sledijo, izjema so fašistoidni profesionalni pretepači in kalivci javnega reda in omikanega medsebojnega sožitja. Tako se je zgodilo tudi 8. junija 1984, ko je v »izumrlo« (zaprti lokali, zapahnjena vrata in zastrta okna) Bazovico na osnovi enotnega dogovora zares vseh vaščanov (Bazovica je frakcija tržaške občine) prihrumelo krdelo okoli sto pripadnikov fašistične mladinske organizacije (Fronte della gioventu) s pretvezo, da bodo sklicali predvolilni shod zaradi volitev v evropski parlament in so to zadnji hip spremenili v nekakšno manifestacijo »za osvoboditev ljudstev držav tako imenovanega realnega socializma izpod komunističnega režima«. Toda njihov pglavitni namen je bil izzvati in izzvati prebivalce vasi, ki je simbol našega skupnega narodnega mučeništva in protifašističnega boja. Že prefekt je obljubil, da tokrat ne bo »milosti«, če bi prišlo do izgrede in tako so se prenapeteži poparjeno vrnili.

Oblastem očitno ni pogodu, da bi prišlo sedaj, ko se je začel nekoliko stvarneje razpletati klobčič »globalne zaščite slovenske manjšine v Italiji«, do kakega resnejšega incidenta in tako se okoli sto »kameradam« ni posrečila repriza lanskega divjanja in nasilništva. Na tako odločitev odgovornih je zanesljivo vsaj posredno vplival še goriški nauk, ko je vse potekalo »lojalno«, povsem v skladu z zakonom, čeravno so bile izrečene odločne besede in zahteve brez vsakih olupšav in vljudnostnega taktiziranja. Potrdila se je torej že ugotovljena resnica, da se je nacionalizem preživel, da je notranje skoprnen in natrhel, kar ne pomeni, da nekateri njegovi pridigarji ne bi poizkusili kdaj pa kdaj »pokazati zobe ali vsaj „posvetiti“ s protezo«. Jedrnata sinteza: nacionalizem, šovinizem sta v sodobni italijanski družbi skoraj neodmevna, saj vsakdanji življenjski

slog, navade, mentaliteta ne prenesejo (tudi teatsrke inačice kljub roman-skemu zanesenjaštvu) nacionalistične hipertrofije v starem, tradicionalnem slogu »sacro egoismo« in nabrekle D'Annunzijeve retorike. Italijansko narodno zavest je že pred mnogimi leti ob tolikih preživelih preizkušnjah, posplošil zdaj že pokojni antifašist in profesor Carlo Schiffrer, »je pač povsem nekaj drugega kot nacionalizem iz obdobja 1900–1920«.

Italijanska družba osemdesetih let je vendarle (izjeme le potrjujejo pravilo) precej drugačna od tiste poveljnih let. Ti premiki »v glavah«, miselnosti se kažejo tudi v odnosih do severne sosesde, pa tudi do Slovencev, čeprav zelo obotavljajoče, s kar prekasno – velikansko zamudo in pogostokrat ne ravno z zgodovinsko pravilnim poznavanjem narodnostne problematike slovenskih državljani. »Ko razčlenjujejo preteklost, mnogi zamegljujejo prihodnost«, je preudaril naš romanopisec, esejist in pesnik Čedo Prica. Ta njegov preblisk me je spremljal, ko sem listal po fotokopijah rubrike »Segnalazioni«, ki jo je v teh mesecih redno objavljala tržaški dnevnik »Il Piccolo«. Tako neki dr. Giorgio Finzi odgovarja prof. Jožetu Pirjevcu (povzemam po svojih besedah): Kaj se Slovenci repenčite, da ste v Trstu že dvanajst stoletij, saj od 1400 ulic nobena ne nosi imena kakega zaslužnega moža – slovenskega meščana. Očitno s takimi »bistrimi« ugotovitvami ni vse v redu, vendar pa je značilno njegovo (in še mnogih drugih Tržčanov, ki se kitijo z raznimi učenimi naslovi) prav katastrofalno nepoznavanje preteklosti njihovih, poudarjam, avtohtonih slovenskih someščanov, da ne govorim o tistih, ki so prišli v to veliko пристanišče iz neposrednega kraškega zaledja, dober lučaj od Trsta. Tudi to je »oguljena« tema, a vendar: ponavlja se venomer, v različnih kombinacijah in priložnostih, in to celo pri tistih, ki bi bili radi v tej narodnostni razprtiji dobronamerni in presojali »bona fide«.

Res, proti temu je mogoče le eno ustvarjalno in medsebojno dopolnjujoče se omikano sožitje. »Omikano« pa pomeni predvsem to, da to izključuje sklepno računico: naj bo omikana in strpna, iskrena je pa le tedaj, ko dosledno izniči, prekriža cilj (pogostokrat skrit za paternalističnimi leporečji) – postopoma (seveda čimbolj »tiho« in neboleče) pretopiti »manjšino v večino« in problem bo »omikano«, celo demokratično obvladan za večne čase. Sicer pa je treba razlikovati, kakor je razglašal tudi lord in »Nobelovec« Bertrand Russel, »med kulturnim in političnim nacionalizmom. S stališča kulture je enoličnost sodobnega sveta žalostno dejstvo. V luksuznih hotelih ne najdete absolutno ničesar, kar bi vam razodevalo, na katerem kontinentu prebivate, po vsem svetu so popolnoma enaki. Če hočete res videti tuje dežele, morate potovati skromno. V pogledu kulture lahko povemo marsikaj v prid nacionalizmu. V prid ohranitve razlik v literaturi, umetnosti, jeziku in sploh v vseh zadevah kulture.« Kategorično ostro logičen pa je bil slavni britanski filozof do nacionalizma: »Če pa obravnavamo politični nacionalizem, je to brezdvomno zlo. Zdi se mi, da ni mogoče izreči niti besedice v njegov prid.« Zares ostru ločnica, ki tudi danes velja, pa še nekaj – tudi v ne vem kakšnih pomanjševalnicah ni

nikakor mogoče govoriti tudi o kančku nacionalizma, ko se morajo nekatere narodne (jezikovne) manjšine tako trdo (boleče) boriti za golo ohranitev. »Ali more biti manjšina enakopravna z večinskim narodom,« se sprašuje naš tržaški rojak Ubald Vrabec. »Tudi ob najbolj ugodnih zakonih, predpisih in praksi ni mogoče spremeniti dejstva, da je manjšina maloštevilna in da je zato njeno kulturno življenje težavnejše in zahteva več naporov, ker ima manj odjemalcev za svoje ustvarjalne in poustvarjalne manifestacije. Tudi najbolj poštena in uvidevna zakonodaja ne bo preprečila (o tem nisem povsem prepričan – op. J. J.), da bi se nacionalno mlačni in kulturno brezbrizni pripadniki manjšine ne asimilirali.« Še posebej pa je zanimiv sklep o tem naglavnem manjšinskem razpotju: ni pa takò pri manjšini, ki živi v dotiku z večinskim narodom. »Tu si res pripadnik manjšine svojo narodnost lahko izbere. Bajе bi celo grešil,« razpleta dalje Ubald Vrabec, »proti demokratičnim načelom tisti, ki bi si upal tej ‚svobodi‘ nasprotovati. Seveda se te ‚demokratične‘ pravice poslužujejo le pripadniki manjšine. Saj je nemogoče, da bi se pripadnik večine utopil v manjšinskem ‚morju‘, ki ga ni.« Dodajmo, da bi zaokrožili to splošno podobo, še razmišljanje Darka Bratine ravnatelja SLORI) prav te dni v Vidmu (povzemam po Primorskem dnevniku 5. 6. 1984): »Vprašanje je tudi, kakšno bodočnost imajo manjšinske kulture, njihovo bogastvo in raznolikost v trenutku, ko smo priča globokemu tehnološkemu razvoju na komunikacijskem področju in ko ima Evropa v tem pogledu pasivno vlogo. Kako se lahko uprejo procesu uniformiranja in poplivitvi kulturnega življenja. Manjšinske skupnosti v Evropi se torej lahko uveljavijo le na osnovi sodelovanja in skupnih prizadevanj in v tem smislu lahko postane naša dežela, kjer so prisotni Slovenci, Furlani in Nemci, zgled in model.«

Tudi Beneška Slovenija bi lahko postala »model«. Toda posledice mukotrpnosti in vseh drugih globoko trgajočih bolečin, ki jih je povzročilo domala stoletno narodnostno zatiranje, so storile svoje. Napravili so celo dosti, kakor so to tudi pričakovali njegovi pobudniki in organizatorji, a vendar se jim ni posrečilo – niso mogli (ob vseh potujčevalnicah) izrjaviti domačinom iz ust slovenskega jezika, pregnati domačih šeg, tradicije. »Narod preneha obstajati«, pribija Francois Fontan, »ko je njegov jezik *popolnoma* (podčrtal – J. J.) izginil iz ljudske govorne rabe.« Po Fontanovem vrednotenju se »lingvistični razvoj križa z ekonomskim, družbenim in političnim razvojem, a se z njimi popolnoma ne ujema: skupni italijanski jezik obstaja že od konca srednega veka, politično enotnost pa je Italija dosegla šele konec devetnajstega stoletja.« Slovenščina, čeprav »narečna« in tolikokrat križana in venomer poniževana, se je v dolinah Tera in Nadiže, Rezije, pa tudi v Kanalski dolini ohranila in v zadnjih letih celo »utrčila« kljub vsej brezpravnosti in dejstvu, da so šteli, da je neprimerna celo za osnovnošolsko klop. Profesor Alessandro Pizzorusso se ni le teoretično marveč tudi dejansko dokopal do dna resnice, da tretji člen republikanske in odporniške italijanske ustave, ko je sodil, sklicujoč se

nanj, da je treba tako imenovanemu »negativnemu varstvu«, se pravi prepovedi vsakršne diskriminacije, dodati še »pozitivno varstvo«, ki naj bi odpravilo tudi posledice preganjanja, zapostavljanja in vseh drugih šikan v preteklosti. Najin skupni dober znanec (ko sva pisala o pravnih plateh položaja naše manjšine, pa tudi razprave podpisovala skupaj z akademikom Gorazdom Kušejem) namreč sodi, da bi bila vsebinska srčika in daljnosežnost tega tretjega člena veljavne italijanske ustave (uvrščajo jo na prvo mesto kot družbeno, vsebinsko najmodernejšo ustavo, ki je bila na evropskem Zahodu sprejeta po grozotah druge svetovne vojne) bistveno kršena (omejena), če bi izključevali posebna jamstva (gl. tudi šesti ustavni člen). Dodatni ukrepi niso nemara kaki privilegiji, kakor so si to med drugim izmislili avtorji letakov iz goriške »Lega nazionale«, ki so jih raztrosili na predvečer slovenskega goriškega zbora, marveč le zagotovitev dejanske enakopravnosti. Naj še enkrat povem (ponavljam to že skoraj dvajset let), da so pravno in nič manj moralno nedopustne in v posmeh ustavi take »varstvene norme«, ki bi vsebinsko glede temeljnih svoboščin delale večje ali manjše razlike med »priznanimi« manjšinami pod streho iste države. Ko sem pripravljal te zapiske, sem se spomnil soparnih dni Mednarodne konference o manjšinah v Trstu (julija 1974), in sicer izvrstnega nastopa rimskega profesorja Leopolda Elije, ki je najprej prikazal današnje stanje italijanske države, na katero so vplivali globoki zgodovinski razlogi in je morala prehoditi dolgo pot (obnavljam po spominu), da je iz fevdalne razdrobljenosti preskočila v moderni pluralistični sistem. Toda tudi »etnično-narodnostni« pluralizem, je ugotavljal med drugim profesor Leopoldo Elia, ne zagotavlja enakega merila zakonske zaščite za vse manjšine v Italiji. Ob tem se je dotaknil tudi položaja slovenske narodne manjšine v Italiji in opozoril, da so nujni hitri zakonodajni ukrepi. Motilo pa me je njegovo poimenovanje, da je to vprašanje sekundarnega pomena (šolstvo, pa vprašanje dvojezičnosti). O sami rešitvi je menil, da bi bilo treba te probleme premostiti s splošno italijansko zakonodajno normativo.

Naj sklenem: o grozljivosti (nisem uporabil označitve »genocidni« v nobenem oziru) narodnostne geneze (1866–1984) v videmski pokrajini, pa o vseh (na zunaj včasih nevidnih ali komaj zaznavnih ovirah), plotovih iz neznanja in zagrizenosti, jezikoslovnih, pravnih in drugih kombinacijah (naštel sem le nekatere), pa o vsem, kar bo treba še premagati v italijanskem parlamentu (kolikokrat so dokumente za zaščito slovenske manjšine odrivali iz ene parlamentarne dobe v drugo), bom razpravljal (dokumentirano in podprto teoretično bolj, žal, na spoznanjih italijanskih avtorjev) v drugem delu teh »punktacij«.

Namesto uvodnega mota, tokrat za konec tega, prvega dela moje (naše) prepričanje: *Manjšine so bogastvo Evrope!*

10. junija 1984

JANEZ MALAČIČ

UDK 314.18(497.12)

Demografske razmere v Sloveniji

(in z njimi povezana vprašanja družbene aktivnosti po demografskem prehodu)¹

I. Uvod

Med demografskim prehodom, ki je v današnjih industrijsko razvitih državah trajal od konca 18. do sredine 20. stoletja, se je v teh državah tradicionalni tip zamenjal s sodobnim tipom reprodukcije prebivalstva. Neracionalni tip z visoko rodnostjo in smrtnostjo je zamenjal racionalnejši tip z nizko rodnostjo in smrtnostjo, pri čemer se je bistveno spremenila narava humanosti reprodukcije. Za oba tipa je značilen nizek naravni prirastek prebivalstva, ki pa je v prvem tipu odvisen predvsem od smrtnosti, v drugem pa od rodnosti. Ravno zaradi tega je rodnost v središču zanimanja sodobne znanosti o reprodukciji prebivalstva. Od njenega prihodnjega gibanja bo odvisno, ali se bo prebivalstvo reproduciralo na ravni rahlo razširjene, enostavne ali zmanjšane reprodukcije. Smrtnost se je pomaknila v ozadje, saj je dosegla relativno nizko raven, ki se še nadalje rahlo znižuje. Zdi se, da je v normalnih razmerah upravičeno pričakovati, da bo tako tudi v prihodnje. Sodobne razmere pa so povzročile tudi depopulacijo. Prvič v zgodovini se je zgodilo, da je ponekod naravni prirastek negativen zaradi prenizke rodnosti.² Še bolj razširjena pa je potencialna depopulacija, ko prebivalstvo še narašča, vendar se posamezne generacije ne obnavljajo več.³ Zato ne preseneča, da se v sodobnih razmerah namenja veliko pozornosti tudi vprašanju prebivalstvene politike. Potrebno in nujno take politike izvirata iz osnovnih in zakonitih lastnosti sodobnega tipa reprodukcije prebivalstva.

¹ Nekoliko skrajšana uvodna razprava na razširjeni seji koordinacijskega odbora za načrtovanje družine pri RK SZDL ob pripravah na jugoslovanski posvet o prebivalstveni politiki (seja je bila februarja 1984).

² V zadnjih dveh desetletjih je negativen naravni prirastek značilen za NDR, ZRN, Avstrijo, Dansko in Madžarsko.

³ Potencialna depopulacija je v večini razvitih držav Glej: J. Bourgeois-Pichat: The Demographic Transition in Europe, European Population Conference, Strasbourg, 1982, 26. str. Označuje jo vrednost neto koeficienta reprodukcije, manjša od 1. To pomeni, da rodi ženska povprečno v svojem rodnem obdobju manj kot eno deklico. Pozitiven naravni prirastek je začasno možen le zaradi ugodne starostne strukture.

II. Demografske razmere v Sloveniji po demografskem prehodu

V uvodnem delu so na kratko in zelo splošno obravnavane temeljna demografska sprememba ter osnovne značilnosti sodobnega tipa reprodukcije prebivalstva v industrijsko razvitem svetu. Ta prikaz je okvir, v katerega se uvršča demografski razvoj prebivalstva Slovenije. Pri tem je potrebno poudariti, da velja izrečena trditev le na globalni ravni, to je na ravni osnovnih značilnosti. Na nekoliko nižji ravni posplošitev so namreč za prebivalstvo Slovenije – podobno kakor za vsako drugo prebivalstvo razvitih držav – značilne mnoge posebnosti. Te terjajo konkretno in temeljito posebno obravnavo, vendar na podlagi osnovnih posplošitev, ki jih načeloma ne rušijo.

Pri tej točki se bomo osredotočili na demografske razmere v Sloveniji po demografskem prehodu, ki se je pri nas končal v drugi polovici petdesetih let (v medpopisnem obdobju 1953–1961). Prostor ne dopušča, da bi temeljito in vsestransko analizirali elemente razvoja prebivalstva v vsej njegovi celovitosti in medsebojni dialektični povezanosti. Zato se bomo omejili na tiste, ki tvorijo ogrodje, druge pa prepustili podrobnejši obravnavi ob kaki drugi priložnosti. Ogrodje demografskih razmer je rast prebivalstva z osnovnima sestavinama biološke reprodukcije, rodnostjo in smrtnostjo. Problematike migracij se bomo dotaknili le na splošno pri obravnavi rasti prebivalstva, še manj pozornosti pa bomo namenili problematiki struktur in nekaterim drugim elementom razvoja prebivalstva.

Še beseda ali dve o metodi analize. Pomagali si bomo z osnovnimi podatki naše uradne statistike, ki jih bomo prikazali s pomočjo tabel. Na osnovi statističnih podatkov bomo izračunali tudi osnovne analitične pokazatelje. V nekaterih primerih bomo slovenske podatke primerjali z jugoslovanskimi. Dodati je še potrebno, da si bomo pomagali z razpravo o reprodukciji prebivalstva Slovenije po demografskem prehodu, ki je bila objavljena v reviji Stanovništvo.⁴

II. 1. Rast prebivalstva

Na rast prebivalstva v odprtih prebivalstvih vplivata naravni in selitveni prirastek. Prvi je razlika med rodnostjo in smrtnostjo, drugi pa razlika med priselitvami in odselitvami. Za prebivalstvo Slovenije med demografskim prehodom je bila značilna relativno visoka in pozitivna vrednost naravnega prirastka in negativna vrednost selitvenega prirastka. Zaradi velikega odseljavanja je bila rast našega prebivalstva bistveno nižja kot rast drugih prebivalstev med demografskim prehodom. Negativni selitveni saldo se je ohranil do začetka šestdesetih let dvajsetega stoletja.

⁴ J. Malačič: Reprodukcijska stanovitva Slovenije posle demografske tranzicije, Stanovništvo, 1–4/1979–1981, Beograd, 1983, str. 227–253.

Najnovejšo rast bomo razčlenili s pomočjo podatkov zadnjih treh popisov prebivalstva in tekočih podatkov vitalne statistike. Ti podatki in nekaj pokazateljev so navedeni v tabeli 1.

Tabela 1: Število, indeks prirastka, celotni, naravni in migracijski prirastek, srednja letna mera rasti in podvojitvev prebivalstva SR Slovenije po popisih 1961, 1971 in 1981. Vir: SL-83, str. 77, SB-1239, str. 11, RR-282 in ustrezne številke Mesečnega statističnega pregleda iz 1961., 1971. in 1981. leta.

Leto	Število	Indeks	Prirastek			Mera rasti v ‰	Podvojitvev (št. let)
			celotni	naravni	migracij.		
1961	1.591.523	100,0	—	—	—	—	—
1971	1.727.137	108,5	135.614	127.358	8.256	8,2	84,9
1981	1.891.864	118,9	164.727	116.876	47.851	9,2	75,7

Osnovna ugotovitev na osnovi tabele 1 je, da prebivalstvo Slovenije med popisoma 1961 in 1981 raste. Indeks rasti v dvajsetih letih je 118,9. Srednja letna mera rasti pa se je iz prvega v drugo desetletje celo povečala z 8,2‰ na 9,2‰. Ob predpostavki konstantnosti prve mere bi se prebivalstvo Slovenije podvojilo v 84,9, ob enaki predpostavki za drugo mero pa v 75,7 letih. Če primerjamo vrednosti srednje letne mere rasti prebivalstva Slovenije z ustreznimi vrednostmi te mere za Jugoslavijo, ki so znašale v prvem obdobju 10,1‰, v drugem pa 8,6‰, vidimo, da je rast slovenskega prebivalstva med 1971 in 1981 presegla povprečno jugoslovansko rast.

Sestavini rasti sta v obdobju, ki ga proučujemo, pozitivni. Ta ugotovitev izraža eno temeljnih demografskih sprememb v Sloveniji v zadnjem času. Nekateri govorijo celo o revolucionarni spremembi. Spremenil se je predznak pri selitvenem saldu. V šestdesetih letih je postal selitveni saldo prebivalstva Slovenije po več stoletjih spet pozitiven. To pomeni, da se v Slovenijo priseljuje več ljudi, kot se iz nje odseljuje. Podrobnejši pogled na ta saldo, ki ga tukaj samo omenjamo, kaže, da izvira celotni pozitiven saldo iz medrepubliških selitev, saj je selitveni saldo s tujino v Sloveniji še zmeraj negativen.

Med popisoma 1961 in 1971 je vrednost selitvenega prirastka še nizka. Od celotnega prirastka prebivalstva v tem obdobju odpade na naravni prirastek 93,9% in na migracijski le 6,1%. To razmerje se precej spremeni v obdobju od 1971 do 1981. Naravni prirastek, ki tudi absolutno gledano pade, se zmanjša na vsega 71,0%, migracijski prirastek pa se poveča na 29,0%. Drugi se zelo približa tretjini celotnega prirastka, pri čemer pa ni visok le njegov relativni delež, pač pa tudi absolutni obseg. To je gotovo posledica gospodarskih razmer v Sloveniji, ki so nudile priseljencem iz drugih republik možnost za zaposlovanje. Vendar se je treba zavedati, da bo migracijski saldo tudi ob morebitnih slabših gospodarskih razmerah še zmeraj pozitiven, čeprav na nižji absolutni ravni.

II. 2. Rodnost

Maloprej smo videli, da se je pomen biološke reprodukcije za rast prebivalstva Slovenije v sedemdesetih letih zmanjševal. Kljub temu pa je še zmeraj najpomembnejša sestavina reprodukcije našega prebivalstva. Zato je razumljivo, da jo bomo obravnavali nekoliko podrobneje. Začeli bomo z rodnostjo kot pozitivno in pomembnejšo sestavino sodobnega tipa reprodukcije.

Najenostavnejših pokazateljev rodnosti našega prebivalstva, števila živo rojenih in splošne mere rodnosti ne bomo obravnavali, ker so pregrobi in odvisni od starostne strukture. V besedilo pa smo uvrstili analitično tabelo, ki prikazuje splošno, starostno specifično in totalno mero rodnosti našega prebivalstva v izbranih letih. Zaradi neažurnosti zvezne statistike je zadnje leto v našem izboru leto 1979.

Tabela 2: Splošna, starostno specifična in totalna mera rodnosti prebivalstva SR Slovenije v letih 1960, 1970, 1977 in 1979 ter indeks 1979/1960. Vir: DS-1961, str. 42, DS-1977, str. 54 in DS-1979, str. 54.

v ‰

Leto	Mera								Tf*
	f	$5f_{15}$	$5f_{20}$	$5f_{25}$	$5f_{30}$	$5f_{35}$	$5f_{40}$	$5f_{45}$	
1960	68,3	26,3	133,7	131,3	81,0	46,4	15,7	1,5	2,180
1970	60,5	42,3	152,2	112,4	69,8	33,1	10,1	1,0	2,105
1977	65,6	58,2	173,0	113,5	56,2	24,6	6,9	0,5	2,165
1979	66,9	58,4	184,6	116,5	55,7	22,5	5,8	0,5	2,220
Indeks									
1979									
1960	97,9	222,1	138,1	88,7	68,8	48,5	36,9	33,3	101,8

V tabeli 2 sta dva splošna in sedem specifičnih pokazateljev fertilitnosti za posamezno leto. Splošna pokazatelja, splošna in totalna mera rodnosti, imata še zmeraj nekatere pomanjkljivosti te vrste pokazateljev, vendar sta za analizo rodnosti primernejša kot splošne mere natalitete. Podrobneje bomo obravnavali le totalno mero rodnosti, za katero smo že rekli, da jo uporabljamo tudi kot pokazatelj reprodukcije prebivalstva. Vrednost te mere kaže v vseh izbranih letih raven, ki ne zagotavlja le enostavne, pač pa celo rahlo razširjeno reprodukcijo. Izračunani indeks celo kaže v letu 1979 nekoliko večjo vrednost kot v letu 1960. Vendar je to posledica relativno visoke rodnosti v tem letu, ki je na nek način ekstremna. Pri taki ravni T_t pa je treba dodati, da so vsi ti pokazatelji izračunani na osnovi

* $Tf = 5\sum 5^x/1000$. Ta mera nam pove povprečno število živo rojenih otrok na žensko. Ob predpostavki rodnosti po starosti v opazovanem letu (pri tem zanemarimo smrtnost žensk do konca rodnega obdobja).

transferzalnih podatkov, zato ne odgovarjajo natančno na vprašanje, ali se obnavljajo tudi posamezne generacije. Generacijski pokazatelji se lahko razlikujejo od transferzalnih, ki so izračunani na osnovi podatkov za posamezno leto, zaradi koledarskih učinkov oziroma spreminjanja vzorcev rodnosti po starosti. Pomanjkljivost generacijskih pokazateljev pa je, da jih lahko izračunamo le za nazaj in še to s precejšnjo zamudo.

Starostno specifične mere rodnosti v tabeli 2 kažejo število živo rojenih otrok materam v določenem petletju na 1000 žena tega petletja. Te mere prikazujejo intenzivnost rojevanja v rodnem obdobju (v posameznem koledarskem letu). Vrednosti za posamezne petletne starostne razrede so različne. Izrazito poziteven trend je značilen za starostna razreda 15–19 in 20–24 let. Rodnost v teh dveh razredih se povečuje. V naslednjem razredu 25–29 let je spremenljiva. V šestdesetih letih se je rodnost v tem razredu večinoma zmanjševala, v sedemdesetih letih pa rahlo povečevala. Za petletne razrede od 30. leta starosti dalje pa je značilno izrazito in stalno zniževanje rodnosti. Če pogledamo indekse, ki prikazujejo spremembo med prvim in zadnjim letom, vidimo povečanje rodnosti le v prvih dveh petletnih starostnih razredih, v vseh preostalih pa je rodnost padla.

Na osnovi opisanih premikov starostno specifičnih mer rodnosti lahko sklepamo predvsem dvoje. Prvič, podatki kažejo, da je postalo načrtovanje družine v Sloveniji splošno razširjeno. Sprejelo ga je praktično celotno prebivalstvo. To potrjujejo vrednosti starostno specifičnih mer v starostnih razredih 30 in več let. Rodnost žena teh starostnih razredov je že dokaj nizka, še posebej po 40. letu starosti. Drugič, ženske oziroma družine želijo imeti otroke čimprej. Ta sklep potrjuje rodnost v starostnih razredih 15–19 in 20–24 let. Zadnji izmed teh dveh razredov je tudi vseskozi modalni razred, pri čemer se razlika med vrednostjo v tem razredu in vrednostjo v naslednjem razredu (25–29 let) stalno večja. Ob tem se zastavlja zanimivo vprašanje, ali se bo rodnost zaradi prestavljanja v mlajše starostne razrede v prihodnje povečala. Dokončni odgovor na tako vprašanje lahko dá samo prihodnost, vendar lahko že sedaj rečemo, da nudi ob splošnem načrtovanju družine prestavljanje rodnosti v mlajše starostne razrede le potencialno možnost za povečanje rodnosti. Ta potencialna možnost izvira iz povečanja rodnega obdobja, ki preostane po rojstvu otroka določenega reda. Od množice dejavnikov (ekonomskih, družbenih, kulturnih, antropoloških, psiholoških itd.) je odvisno, ali se bo ta možnost uresničila.

Med pokazatelji rodnosti si bomo ogledali še bruto in neto koeficiente reprodukcije. To sta najnatančnejša pokazatelja obnavljanja prebivalstva, vendar le, če ju izračunamo na generacijski osnovi. Ker pa imamo opravka s transferzalnimi podatki, pa sta – podobno kot dosedanji pokazatelji – le meri rodnosti v določenem letu. Bruto koeficient reprodukcije pove povprečno število živo rojenih deklic na eno žensko v rodnem obdobju ob predpostavki, da ženska živi do 49. leta in da bo rodnost enaka kot pri

vseh starostnih razredih žensk v opazovanem letu. Neto koeficient reprodukcije se razlikuje od bruto koeficienta po tem, da upošteva smrtnost žensk do konca rodne obdobja. V tabeli 3 so vrednosti teh dveh koeficientov za prebivalstvo SR Slovenije in SFR Jugoslavije od 1960 do 1979.

Tabela 3. Bruto in neto koeficienti reprodukcije prebivalstva SR Slovenije in SFR Jugoslavije od 1960 do 1979. Vir: DS-1965, str. 42, DS-1972, str. 57 in DS-1979, str. 58.

SRS in		Leto									
SFRJ	R in R_0	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969
SRS	R	1,07	1,11	1,10	1,11	1,13	1,21	1,19	1,17	1,08	1,06
	R_0	0,98	1,02	1,05	1,06	1,08	1,16	1,14	1,13	1,04	1,01
SFRJ	R	1,36	1,33	1,30	1,29	1,28	1,31	1,28	1,26	1,20	1,18
	R_0	1,12	1,09	1,15	1,14	1,13	1,17	1,16	1,10	1,06	1,04

Nadaljevanje:

	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979
R	1,04	1,03	1,05	1,06	1,00	1,06	1,07	1,05	1,05	1,06
R_0	1,00	0,99	1,00	1,02	0,97	1,02	1,03	1,01	1,04	1,02
R	1,11	1,14	1,14	1,11	1,10	1,10	1,09	1,06	1,01	1,03
R_0	0,98	1,01	1,01	1,04	1,03	1,02	1,02	0,99	0,97	0,95

Podatki v tabeli 3 so namenoma razčlenjeni po posameznih letih, ker želimo pokazati variabilnost rodnosti prebivalstva Slovenije v celotnem poprečnem obdobju, za katerega imamo podatke. Za ilustracijo in primerjavo smo navedli še podatke za Jugoslavijo. Preden začnemo obravnavati neto koeficient reprodukcije, pojasnimo, kaj se skriva za razlikami med koeficientoma. Kakor izhaja iz njune opredelitve, je razlika posledica smrtnosti žensk do konca rodne obdobja. Ta razlika je splošno manjša pri slovenskih koeficientih, ker je smrtnost žensk v Sloveniji nižja kot v Jugoslaviji. Res pa je tudi, da se je smrtnost ženskega prebivalstva Jugoslavije in z njo razlika med R in R_0 precej znižala. Zaradi povedanega ne bomo posebej obravnavali bruto koeficienta reprodukcije.

Vrednosti neto koeficienta reprodukcije prebivalstva Slovenije v vsem opazovanem obdobju, razen v letih 1960, 1971 in 1974, nekoliko prese-gajo vrednost 1,00. To pomeni, da se naše prebivalstvo ves čas biološko obnavlja v rahlo razširjenem obsegu. Simbolična izjema pri tem so le omenjena leta. Hkrati ti podatki kažejo, da v praksi ni mogoče doseči konstantne rodnosti, ker se stalno spreminja. Spreminjanje v opazovanem obdobju tudi kaže, da se lahko rodnost v posebej ugodnih gospodarskih

razmerah tudi ob sodobnem tipu reprodukcije znatneje poveča. Zdi se, da so bile pri nas ugodnejše razmere v šestdesetih letih (do leta 1967) in deloma v drugi polovici sedemdesetih let, ko se slovenska rodnost ni ujemala s prevladujočimi tendencami v Jugoslaviji. Te so povzročile, da je vrednost jugoslovanskega neto koeficienta reprodukcije po letu 1977 padla pod raven, ki zagotavlja enostavno reprodukcijo.

Ohranjanje naše rodnosti na ravni, ki zagotavlja ali celo rahlo presega enostavno reprodukcijo prebivalstva v vsem poprečnem obdobju, je specifičnost slovenskega prebivalstva. Razmere v drugih industrijsko razvitih državah in v drugih jugoslovanskih razvitih republikah praviloma niso tako ugodne. Zato ne preseneča, da je slovenski primer vzbudil zanimanje širše strokovne javnosti. V razpravi bomo kasneje opozorili na nekatere specifične dejavnike, ki so po našem mnenju vplivali na tako rodnost. Ni pa rečeno, da bo takšna tudi v prihodnje. Nekateri znaki namreč že danes kažejo, da se bo slovenska rodnost v prihodnje verjetno znižala pod raven, ki zagotavlja enostavno reprodukcijo prebivalstva. Neugodne gospodarske razmere brez možnosti za skorajšnje izboljšanje bodo te procese samo še pospešile. Zato moramo v naši družbi razmišljati o teh vprašanjih in jih povezovati z vprašanji družbene aktivnosti, ki vplivajo na demografska gibanja in ki jih bomo obravnavali nekoliko kasneje.

II. 3. Smrtnost

Splošnih mer v smrtosti prebivalstva Slovenije – podobno kot splošnih mer natalitete – ne bomo obravnavali. Njihova odvisnost od starosti je namreč še bistveno večja kot odvisnost splošnih mer natalitete. Namesto tega smo izbrali srednje trajanje življenja ali življenjsko pričakovanje novorojenčkov kot natančen sintetičen pokazatelj smrtosti prebivalstva, ki ni odvisen od starostne strukture. Vrednosti tega pokazatelja za moško in žensko prebivalstvo Slovenije in Jugoslavije od 1960 do 1964 pa od 1978 do 1979 so v tabeli 4.

Tabela 4: Srednje trajanje življenja novorojenčkov za moško in žensko prebivalstvo SR Slovenije in SFR Jugoslavije od 1960/64 do 1978/79.

Vir: DS-1979, str. 19, SL-83, str. 77 in SGJ-82, str. 113.

SRS in SFRJ $e_{o,m}$ in $e_{o,f}$		Leta						
		1960– 1964	1965– 1969	1970– 1972	1972– 1973	1973– 1974	1974– 1975	1975– 1976
SRS	$e_{o,m}$	65,48	65,46	65,35	65,64	66,64	66,70	66,55
	$e_{o,f}$	72,00	72,55	72,92	73,38	73,88	74,16	74,18
SFRJ	$e_{o,m}$	62,73	64,42	65,42	65,97	66,65	66,93	67,27
	$e_{o,f}$	66,12	68,81	70,22	70,74	71,43	71,74	72,07

Nadaljevanje tabele 4:

		1977– 1978	1978– 1979	Indeks $\frac{1978/79}{1960/64}$
SRS	e _{o,m}	66,80	66,98	102,3
	e _{o,f}	74,77	74,87	104,0
SFRJ	e _{o,m}	67,51	67,5*	107,6
	e _{o,f}	72,76	72,9*	110,3

Za šestdeseta leta smo v tabeli 4 izračunali petletna povprečja, za kasnejše obdobje pa povzeli podatke uradne statistike, ki temeljijo na povprečju dveh in v enem primeru treh let. Povprečja so pri tablicah smrtnosti, iz katerih so vzeti podatki o srednjem trajanju življenja novorojenčkov, uporabljajo zato, da se vsaj delno izloči vpliv slučajnih dejavnikov na nihanje smrtnosti v posameznih starostnih razredih in koledarskih letih.

Najopaznejša značilnost smrtnosti slovenskega in jugoslovanskega prebivalstva, razvidna iz tabele 4, je izredno velika razlika med smrtnostjo moških in žensk. Ta razlika se od začetka šestdesetih do konca sedemdesetih let še povečuje. V Sloveniji je precej večja kot v Jugoslaviji in znaša na koncu sedemdesetih let praktično osem let. Takšna razlika v srednjem trajanju življenja moških in žensk uvršča Slovenijo med države z največjo razliko v svetovnem merilu.

Primerjava slovenskih vrednosti z jugoslovanskimi pokaže naslednjo značilnost naše smrtnosti. To je izredno velika smrtnost našega moškega prebivalstva, ki se izraža v nizki vrednosti srednjega trajanja življenja moških novorojenčkov v Sloveniji. Velikost tega moškega pokazatelja uvršča Slovenijo na dno razvrstitve evropskih držav (ob Albaniji, Portugalski in Madžarski). Do začetka sedemdesetih let je bila smrtnost moških v Sloveniji še nižja od povprečja v državi, kasneje pa je višja, s tem da se razlika stalno povečuje. Zaradi splošne pozitivne povezanosti med srednjim trajanjem življenja in gospodarsko razvitostjo in ker je Slovenija najbolj razvita jugoslovanska republika, bi pričakovali, da bo smrtnost moških v Sloveniji nižja oziroma njihovo srednje trajanje življenja precej daljše, kot je v resnici. Na osnovi tega lahko sklepamo, da smrtnost moškega prebivalstva Slovenije ni v skladu z njeno gospodarsko razvitostjo, ali drugače rečeno, navedena splošna zakonitost o pozitivni povezanosti srednjega trajanja življenja in gospodarske razvitosti ne velja za to prebivalstvo.

V nasprotju z moškim srednjim trajanjem življenja oziroma višino smrtnosti je srednje trajanje življenja ženskega prebivalstva Slovenije in s tem njegova smrtnost v skladu z gospodarsko in družbeno razvitostjo Slovenije. Vrednosti pokazateljev slovenskega ženskega prebivalstva v

* Podatek iz SGJ-82, str. 113. Razlike v številu decimalk so zaradi razlik v viru.

tabeli 4 vseskozi naraščajo, razen tega pa so precej višje kot ustrezne vrednosti jugoslovanskega ženskega prebivalstva. Razlika med Slovenijo in Jugoslavijo se sicer vseskozi manjša, vendar je na koncu opazovanega obdobja še zmeraj precejšnja. Zmanjševanje te razlike izvira iz dejstva, da je smrtnost lažje zniževati, dokler je še na relativno višji ravni, kakor takrat, ko se spusti na zelo nizko raven. To zakonitost potrjujejo tudi indeksi med zadnjo in začetno vrednostjo posamezne vrstice v tabeli 4.

Obravnavo specifičnih pokazateljev smrtnosti bomo začeli s smrtnostjo dojenčkov. Uporabili bomo pokazatelj število umrlih dojenčkov na 1000 živo rojenih. Ta pokazatelj nam lepo pokaže skrb za otroke, matere in človeka nasploh v neki družbi. Zato se je dolgo časa uporabljal kot dober pokazatelj gospodarske in družbene razvitosti. V zadnjem času pa ni več tako uporaben, ker so nerazvite države uspele z zunanjo pomočjo zelo znižati njegovo vrednost, pri tem pa niso dosegle večje razvitosti. Podatki za SR Slovenijo in SFR Jugoslavijo za obdobje 1960–1981 so navedeni v tabeli 5.

Tabela 5: Umrli dojenčki na 1000 živo rojenih v SR Sloveniji in SFR Jugoslaviji od 1960 do 1981. Vir: DS-1977, str. 35–36, SL-83, str. 84 in SGJ-82, str. 112.

		Leta									
SRS in SFRJ	q_0	1960–1965–		1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	v ‰
		1964	1969								
SRS	q_0	30,4	27,0	24,5	25,5	21,0	21,2	19,0	17,3	19,4	
SFRJ	q_0	81,4	62,4	55,5	49,5	44,4	44,0	40,9	39,7	36,7	

Nadaljevanje tabele 5:

		1977	1978	1979	1980	1981	Indeks	$\frac{1977-1981}{1960-1964}$
SRS	q_0	17,6	16,6	16,4	15,3	13,7		52,4
SFRJ	q_0	35,7	33,8	32,7	31,4	30,7		40,4

Tendence gibanja smrtnosti dojenčkov v Sloveniji in Jugoslaviji so pozitivne. Vrednosti pokazateljev se pri obeh prebivalstvih zmanjšujejo. Indeksi, izračunani iz povprečja zadnjih in prvih petih let obdobja 1960–1981, kažejo precejšnje znižanje, ki je v Jugoslaviji relativno večje kot v Sloveniji. To je spet v skladu z lažjim zniževanjem smrtnosti na njeni višji ravni. Hkrati pa vrednosti pokazatelja na začetku osemdesetih let kažejo, da smo v Sloveniji uspeli že zelo znižati smrtnost dojenčkov. Za državami z najbolj nizko smrtnostjo dojenčkov zaostajamo le za nekaj promil (okrog 5‰). V Jugoslaviji tako ugodnih rezultatov še ne dose-

gamo, saj nas vrednosti okrog 30‰ še uvrščajo med evropske države z najvišjo smrtnostjo dojenčkov.

Naslednji specifični pokazatelji smrtnosti prebivalstva Slovenije, ki jih bomo obravnavali, so starostno specifične mere smrtnosti našega moškega in ženskega prebivalstva. Podatki so v tabeli 6, pri čemer uporabljamo petletne starostne razrede, z izjemo prvega petletja, ki smo ga razdelili na dva dela, in zgornjega odprtega razreda 85 in več let. Na kratko bomo analizirali podatke za tri obdobja, iz začetka šestdesetih, sedemdesetih in osemdesetih let. Uporabili bomo triletna povprečja 1960–1962, 1970–1972 in 1979–1981, ki bodo pomagala izločiti vpliv slučajnih dejavnikov v posameznih letih.

Že v dosedanji analizi smo opozorili na previsoko smrtnost moškega prebivalstva Slovenije, zato jo bomo obravnavali pred smrtnostjo ženskega prebivalstva po starosti. Starostne razrede moškega prebivalstva lahko glede na značilnosti smrtnosti v njih razdelimo na štiri skupine. Te skupine so 0–19, 20–59, 60–84 in 85 in več let. Merilo razvrstitve je bilo čimbolj homogeno gibanje smrtnosti v posameznih starostnih razredih.

Tabela 6: Povprečne starostne specifične mere smrtnosti moškega in ženskega prebivalstva SR Slovenije v obdobjih 1960–1962, 1970–1972 in 1979–1981. Vir: DS-1970, str. 76, DS-1977, str. 79 in SL-83, str. 85.

v ‰

Starost	Obdobje	Moški			Ženske		
		1960–1962	1970–1972	1979–1981	1960–1962	1970–1972	1979–1981
0		36,9	26,9	15,7	27,4	21,5	13,2
1–4		1,5	1,1	0,8	1,1	1,0	0,6
5–9		0,6	0,7	0,3	0,4	0,4	0,2
10–14		0,6	0,5	0,5	0,3	0,3	0,2
15–19		1,3	1,3	1,1	0,6	0,5	0,5
20–24		1,7	2,1	2,2	0,7	0,6	0,6
25–29		2,0	2,4	2,1	0,7	0,7	0,6
30–34		2,4	2,7	2,4	1,0	1,0	0,9
35–39		2,8	3,8	3,4	1,5	1,5	1,4
40–44		4,0	5,7	5,6	2,2	2,3	2,1
45–49		6,6	8,0	8,5	3,5	3,5	3,7
50–54		9,6	11,9	12,5	5,3	5,3	5,2
55–59		16,6	17,9	17,8	8,7	8,5	7,8
60–64		27,4	27,8	25,1	13,8	13,1	11,7
65–69		41,8	45,3	40,6	27,0	23,4	19,9
70–74		70,0	69,9	65,7	51,4	41,9	35,7
75–79		108,8	113,8	103,8	86,2	79,1	65,9
80–84		185,3	176,9	165,2	150,8	139,2	126,8
85+		241,7	280,0	274,9	224,1	228,4	259,6

Prva skupina starostnih razredov od 0 do 19 let kaže v vsem dvajsetletnem obdobju zmanjševanja smrtnosti. To zmanjševanje je hitrejše v starostnih razredih do devetega leta, med njimi pa še posebej pri dojenčkih, kar smo že obravnavali. V starostnih razredih drugega desetletja pa je zmanjševanje smrtnosti precej skromnejše. Raven in gibanje smrtnosti v tej skupini v bistvu izstopata iz splošne problematike moške smrtnosti. Raven je sicer še zmeraj precej višja kot v ustreznih starostnih razredih ženskega prebivalstva, vendar so razmere smrtnosti moških v tej skupini ugodne, še posebej v primerjavi s preostalimi skupinami. Zdi se, da je družbena skrb za otroke dala tiste rezultate, ki jih v kasnejših starostnih razredih nikakor ne moremo doseči. Pri tem smo posebej neuspešni v vzgoji in izobraževanju za zdravo življenje.

V petletjih druge skupine se je povečala smrtnost med prvim in drugim obdobjem, in sicer najbolj v razredih od 35 do 54 let, to je v zrelih in poznejših zrelih letih, ko ljudje nosijo največje odgovornosti v gospodarskem in družbenem življenju. Med drugim in tretjim obdobjem se je smrtnost nato rahlo zmanjšala – z izjemo starostnih razredov 20–24, 45–49 in 50–54 let. V razredih, za katere je značilno zmanjšanje, so vrednosti v začetku osemdesetih let še zmeraj višje, kot so bile v začetku šestdesetih. Najbolj zaskrbljujoče pa je nadaljnje povečanje smrtnosti v starosti od 45 do 54 let.

V tretji skupini so med prvim in drugim obdobjem največje spremembe. V nekaterih razredih se je smrtnost povečala, v drugih pa zmanjšala. Do tretjega obdobja pa se je v vseh razredih smrtnost zmanjšala pod raven, na kateri je bila v začetku šestdesetih let. Razlogi za večjo smrtnost, ki izvirajo iz aktivnega življenja, postopoma izginjajo. Kljub temu pa je absolutna raven starostno specifičnih mer smrtnosti v tej skupini še zmeraj visoka.

Za četrto skupino, ki vsebuje samo zgornji odprti razred, je med prvim in drugim obdobjem spet značilno precejšnje povečanje vrednosti pokazatelja. Do tretjega obdobja se nato smrtnost v tej skupini spet nekoliko zmanjša. Visoka raven smrtnosti v tretji in četrti skupini kaže na nezadostno skrb za stare ljudi, predvsem po upokojitvi. V družbeno zavest in razne družbene dejavnosti še ni prodrlo spoznanje, da je prebivalstvo Slovenije postalo staro prebivalstvo. Stari ljudje pa imajo posebne potrebe v potrošnji, prehrani, stanovanju, zdravstvu itd.

Tudi ženske starostno specifične mere smrtnosti bomo razdelili na štiri skupine. V prvo spadajo starostni razredi do 29. leta, nato pa so skupine 30–54, 55–84, 85 in več let. Za starostne razrede do 29. leta je značilno, da je smrtnost že precej nizka in se še nadalje rahlo znižuje. Starostni razredi od 30 do 54 let kažejo praktično stagniranje smrtnosti. Mere ostajajo med vsemi obdobji konstantne ali pa se povečajo ali zmanjšajo za kakšno desetinko promile. Tendence gibanja so v tej skupini žensk najbolj neugodne, če ne upoštevamo najstarejših žensk. Razlogi stagniranja smrtnosti zrelih žensk so verjetno podobni tistim, ki smo jih omenjali pri

gibanju smrtnosti zrelih moških. Za tretjo skupino, v katero spadajo razredi od 55 do 84 let, je značilno relativno najhitrejše padanje smrtnosti. Edina skupina, za katero je značilna stalna rast smrtnosti, je pri ženskah skupina starejših od 85 let.

Po tem podrobnem pregledu moške in ženske smrtnosti prebivalstva Slovenije po starosti moramo opozoriti še na izredno velike razlike med ravni moških in ženskih mer v posameznih razredih. Moške mere so brez izjeme v vseh starostnih razredih znatno večje kot ženske. Relativna razlika je največja v starostnih razredih od 20 do 29 let, kjer so moški pokazatelji tri in polkrat višji od ženskih. Raven smrtnosti moškega prebivalstva v razredih od 35 do 44 let dosežejo ženske, ko so deset let starejše, v razredih od 45 do 54 let.

III. Nekateri specifični dejavniki biološke reprodukcije prebivalstva Slovenije

V prejšnjem poglavju smo obdelali osnovne značilnosti sestavin biološke reprodukcije prebivalstva Slovenije, ne da bi obravnavali dejavnike, ki se skrivajo v njihovem ozadju. V tem pogovoru bomo poskušali zapolniti tako nastalo vrzel. Pri tem ne bomo na široko ponavljali vsega tistega, kar velja nasplošno za dejavnike biološke reprodukcije prebivalstva industrijsko razvitega sveta. To bi zahtevalo preveč prostora. Zato smo se odločili, da v poglavitnih obrisih obdelamo ključne specifične dejavnike oziroma specifično izražanje splošnih dejavnikov biološke reprodukcije našega prebivalstva. Večjo pozornost bomo pri tem posvetili dejavnikom rodnosti. Razlog je njena pomembnejša vloga v sodobnem tipu reprodukcije prebivalstva in njenem ohranjanju na ravni enostavne ali rahlo razširjene reprodukcije v vsem poprehnem obdobju. To seveda nikakor ne pomeni, da problematika naše smrtnosti ni pomembna. Reči moramo celo, da je problematika smrtnosti slovenskega moškega prebivalstva zelo pomembna in zaskrbljiva, vendar ji v tem besedilu ne moremo posvetiti tolikšne pozornosti tudi zaradi slabše raziskanosti in bolj skopega znanja o njej. Posamezni specifični dejavniki, ki jih bomo obravnavali, so predvsem rezultat dolgoročnega družbenoekonomskega razvoja Slovenije.⁵

Najprej bomo pogledali specifične dejavnike rodnosti prebivalstva Slovenije in med njimi na prvem mestu tip industrializacije in urbanizacije v našo republiko. Industrializacija je v Sloveniji, deloma zaradi tega, ker jo imamo dalj kot na primer v drugih jugoslovanskih republikah, deloma pa tudi zaradi zavestne policentrične družbene usmerjenosti prodrla bolj v

⁵ V tej in naslednji točki se bomo deloma naslonili na tekst: Janez Malačič: Mišljenje o delovanju direktnih i indirektnih mera u prilog održavanja fertiliteta u Sloveniji na nivou proste reprodukcije stanovništva, ki je bil napisan za projekt Centra za demografska istraživanja Instituta društvenih nauka, Beograd, »Činoci održavanja fertiliteta iznad odnosno oko nivoa prostog obnavljanja stanovništva« v decembru 1983.

majhna mesta, mešana naselja in celo vasi. Tak njen tip, ki se ne omejuje le na velika mesta in pretirano koncentracijo, je neposredno vplival na tip slovenske urbanizacije. Za ta tip je značilno, da živi v mestnih naseljih relativno malo ljudi, po popisu leta 1981 samo 48,9% slovenskega prebivalstva.⁶ Razen tega je še to mestno prebivalstvo porazdeljeno na množico majhnih mest in le nekaj večjih. Urbani način življenja je tudi na široko prodiral v vaška naselja, kjer je ostalo po popisu leta 1981 le še 9,2% kmetijskega prebivalstva.⁷ Očitno je potekal proces deagrarizacije znatno hitreje kot proces urbanizacije. To pa je imelo celo vrsto pozitivnih učinkov na gibanja slovenske rodnosti. Ti pozitivni učinki se izražajo neposredno v večji diferencialni rodnosti prebivalstva, ki živi na vasi. K takemu stanju prispeva lažje reševanje stanovanjskih vprašanj, skupno stanovanje družin z otroki s starimi starši ali pa stanovanje v neposredni bližini, kar pomaga obvladovati težave otroškega varstva med delom in zaposlitvijo staršev. S tipom urbanizacije je tesno povezana nagnjenost h gradnji individualnih stanovanjskih hiš, ki jih je deloma podpirala tudi stanovanjska posojilna politika. Po vaseh so ljudje relativno zlahka obvladovali težave pri pridobivanju parcel za gradnjo, saj so gradili na družinski zemlji. Zdi se, da je v naših razmerah individualna gradnja primernejša za družine z otroki, čeprav lahko zaradi naporov, ki jih zahteva, tudi negativno vpliva na rodnost. Blokovna gradnja se zdi manj primerna, ker največkrat ne upošteva specifičnih potreb družin z otroki, povzroča pretirano koncentracijo in nasplošno premalo upošteva sociološke, psihološke in druge zahteve sodobnega človeka. Toda s primernim študijskim pristopom bi se dalo razviti tak tip blokovne gradnje, ki bi ustrezal družinam z otroki.

Naslednji pomembni dejavnik naše rodnosti je praktično polna zaposlenost prebivalstva, ki je združena z relativno zelo visoko zaposlenostjo žensk. Leta 1982 je bilo med vsemi zaposlenimi v Sloveniji 45,0% žensk.⁸ Vpliv tega na rodnost je protislovno, saj visoka zaposlenost žensk običajno negativno vpliva na rodnost. Vendar to ni nujno. Zdi se, da v Sloveniji visoka zaposlenost žensk vpliva na povečanje družinskega dohodka, kar je, *ceteris paribus*, pozitivno povezano z rodnostjo. Praktično polna zaposlenost je preprečila negativni vpliv nezaposlenosti na rodnost prebivalstva. Hkrati pa so z zaposlitvenim statusom povezani, ali so vsaj dolgo časa bili, mnogi ukrepi socialne politike, ki pomembno posredno vplivajo na rodnost (npr. otroški dodatki, porodniški dopust itd.). Tako je polna zaposlenost omogočila učinkovitejše delovanje vseh teh ukrepov, četudi v mnogih primerih niso bili demografsko usmerjeni.

Na rodnost je vplival tudi relativno stalni napredek gospodarskega razvoja Slovenije v šestdesetih in sedemdesetih letih. Družbeni proizvod je z izjemo enega ali dveh let stalno naraščal s sorazmerno visoko stopnjo.

⁶ SL-83, str. 567 in 72.

⁷ SL-83, str. 72.

⁸ SL-83, str. 100.

Ni bilo izrazitejših kriznih pojavov, kar je vplivalo na občutek socialne varnosti, zaupanje v prihodnost in pričakovanje, da bo socialistična družba zagotovila stalen napredek in razvoj ter še večjo podružbljenost stroškov biološke reprodukcije.

Na rodnost je vplivalo tudi, da je Slovenija v prvi polovici šestdesetih let postala neto priselitelveno območje. Znano je, da se najbolj selijo ravno ljudje v starosti od 20 do 35 let, ko je rodnost najbolj intenzivna. Doselitve v Slovenijo so gotovo vplivale na povečanje naše rodnosti. Pomembno vprašanje pa je, ali je pozitivno za našo rodnost tudi prenašanje vplivov tradicionalnega tipa reprodukcije in z njim povezanih reproduktivnih norm, ki prevladujejo v odselitvenih območjih, od koder prihajajo priseljenci v Slovenijo. Odgovora na to vprašanje ni mogoče dati brez podrobnejših raziskovanj, nekateri znaki pa kažejo, da ti priseljenci zelo hitro sprejmejo reproduktivne norme priselitelvenega območja.

V Sloveniji je v preteklem obdobju pozitivno vplivala na rodnost katoliška cerkev, kar je tesno povezano tudi s katoliško tradicijo. Cerkev je zelo aktivna, daje zelo jasna in v glavnem propopulacionistično usmerjena priporočila, povezana z rojevanjem otrok in družinskimi vprašanji. Ne ustavlja se samo pri priporočilih, ampak nekatere stvari celo izrecno prepoveduje (npr. splav). Katoliška cerkev seveda ne vpliva niti na vse verne ljudi. Gotovo pa njena priporočila pomembno vplivajo na en del verujočih. Pozabiti pa ne smemo niti posrednega in celo podzavestnega vpliva, ki je povezan s katoliško tradicijo. V prihodnje bo verjetno ta vpliv slabotnejši, kar nam potrjujejo izkušnje nekaterih drugih držav, je pa tudi v skladu z osnovnimi značilnostmi sodobnega tipa reprodukcije prebivalstva.

Možno bi bilo navesti še kakšen dejavnik, ki je na poseben način vplival na ohranjanje naše rodnosti na ravni enostavne reprodukcije. Med zanimivejšimi je gotovo kompleks majhnega naroda in z njim povezan občutek nacionalne ogroženosti, ki se je še posebej krepil z zgodovinsko izkušnjo in pustil sledove v družbeni zavesti in podzavesti. Vendar je njegov vpliv relativno zelo težko ugotoviti, kaj šele kvantificirati. Zato o njem in nekaterih podobnih dejavnikih ne bomo podrobneje govorili.

Dejavnikov in še posebej specifičnih dejavnikov smrtnosti slovenskega prebivalstva, ki delujejo v ozadju medicinsko ugotovljenih vzrokov smrti, nismo sposobni tako natančno naštet in obdelati, kot smo lahko to storili pri dejavnikih rodnosti. Razlog je njihovo slabše poznavanje, ki izvira deloma iz nerazvitosti demografije in drugih ustreznih znanosti na tem področju, deloma pa tudi v konkretnem zanemarjenju tega v Sloveniji.

Če upoštevamo delitev dejavnikov smrtnosti na dejavnike fizičnega in družbenega okolja, so gotovo odločilnejši drugi. Ti nosijo tudi glavno odgovornost za vse specifičnosti slovenske smrtnosti, ki smo jih obravnavali v prejšnjem poglavju. Poskus izločitve specifičnih dejavnikov, posebej naše moške smrtnosti, mora navesti naslednje dejavnike: socialne razlike

v smrtnosti, povezane z družbenoekonomskim položajem posameznika in družbenih skupin; socialnopsihološki in drugi dejavniki obnašanja, ki oblikujejo način življenja in s tem vodijo do cele vrste specifičnih vzrokov smrti; neenakomeren razvoj medicinske znanosti in javnega zdravstvenega varstva po Sloveniji; nekateri kulturni dejavniki itd.

Teh dejavnikov podrobneje ne moremo obravnavati tudi zaradi pomanjkanja nekaterih statističnih podatkov (npr. za socialne razlike v smrtnosti). Namesto tega izkoriščamo priložnost in opozarjamo na pomembnost celovite prebivalstvene politike na tem področju. Ta bi se morala v prvi vrsti prizadevati za odpravo presežne moške smrtnosti. Vprašanja življenja in smrti ne bi smela ostajati na robu družbenih dogajanj, ampak bi morala družba najti dovolj volje in energije, da bi prišla v središče družbene pozornosti. Potrebne bi bile družbene aktivnosti, ki bi krepile individualno in družbeno zavest o vrednosti človeškega življenja. Povečati bi bilo treba družbena prizadevanja v boju proti alkoholizmu, kajenju, zmanjšati nesreče pri delu in v prostem času, odločneje preprečevati samomore itd. Potrebno bi bilo razvijati zavest o zdravem načinu življenja v socialistični družbi, kjer je socialna varnost večja kot v kapitalističnih državah in kjer ne bi bilo treba, da ljudje kopičijo materialne dobrine, pa četudi s tem ogrožajo svoje zdravje. Ne bi smeli dovoliti, da gospodarska kriza najprej prizadene zdravstveno varstvo, čeprav je določena racionalizacija najbrž tudi potrebna. Nismo pa sposobni odpraviti vrste drugih neracionalnosti v družbi, ki bi več kot zagotovila potrebna sredstva za zdravstvo (npr. mnoge neracionalnosti v šolstvu in potreba po ukinitvi ali združitvi nekaterih šol).

IV. Zavestni družbeni ukrepi in aktivnosti z neposrednim in posrednim demografskim delovanjem ter prebivalstvena politika

Med temeljnimi značilnostmi sodobnega tipa reprodukcije prebivalstva smo v uvodnem delu omenili prebivalstveno politiko. Ta politika spremlja ta tip reprodukcije in je obramba pred večjimi motnjami v procesu reprodukcije. Obsega celovit družbeni odnos do razvoja prebivalstva in s tem do vseh prebivalstvenih procesov (rodnosti, smrtnosti in migracij), struktur (demografskih, ekonomskih in družbenih) ter medsebojne dialektične povezanosti vseh dejavnikov, ki vplivajo na razvoj prebivalstva. Poudarili smo tudi, da mora taka politika temeljiti na osnovnih človekovih pravicah, med katerimi je v zadnjem času posebej pomembna pravica do svobodnega odločanja o rojstvih otrok. Kakršnakoli politika s prisilnimi sredstvi bi bila v nasprotju z osnovnimi človekovimi pravicami. Hkrati mora biti taka politika sprejeta na najširši in demokratični družbeni osnovi.

Med strokovnjaki vlada prepričanje, da niti v Jugoslaviji niti v Sloveniji nimamo take celovite prebivalstvene politike, čeprav bi jo potrebovali. Za Slovenijo je bila ta trditev odločno postavljena na prvem sloven-

skem demografskem simpoziju leta 1974. To pa seveda ne pomeni, da pri nas ne moremo govoriti o posameznih delnih elementih oziroma sestavinah take politike, ki pa se pretežno izražajo s socialno ekonomsko in nekaterimi drugimi politikami. Zdi pa se, da je bila med vsemi potrebnimi elementi take politike najbolj zanemarjena in prepuščena stihiji migracijska politika. V nadaljevanju si bomo najprej ogledali osnovni institucionalni razvoj in dogajanje v Jugoslaviji in Sloveniji na tem področju, zatem pa bomo na kratko obdelali družbene ukrepe in aktivnosti z neposrednim in posrednim demografskim delovanjem. Pri tem ne bomo upoštevali, ali so bili ti družbeni ukrepi in aktivnosti sprejeti ali sproženi z namenom demografskega delovanja ali niso imeli tega namena.

Razmere na institucionalnem področju so v Jugoslaviji in Sloveniji sorodne, kljub temu pa lahko v naši republiki govorimo o določenih specifičnostih. Za celo državo je pomembna ukinitev prepovedi splava in sprejem predpisov o pogojih za umetno prekinitev nosečnosti (v drugi polovici petdesetih let), sprejem zvezne resolucije o načrtovanju družine (leta 1969), sprejem določila o ustavni pravici do svobodnega odločanja o rojstvih otrok (leta 1974), sprejemanje srednjeročnih družbenih planov, ki so od druge polovice petdesetih let naprej vsebovali nekatere delne elemente prebivalstvene politike, čeprav zmeraj nekako ob robu. Prvo celovito koncepcijo prebivalstvene politike v Jugoslaviji, ki je bila izdelana skupaj s koncepcijo dolgoročnega razvoja Jugoslavije do leta 1985, je sprejela Zvezna skupščina leta 1975. Osnovna usmeritev te koncepcije je večja demografska homogenizacija v Jugoslaviji. Sedaj, v prvi polovici osemdesetih let, lahko ugotovimo, da se prebivalstvena politika iz srede sedemdesetih let v naslednjih letih ni realizirala – kljub avtoriteti najvišjega predstavniškega organa v državi. Odpovedala je operacionalizacija v republiških, pokrajinskih in občinskih srednjeročnih in letnih planih.

Specifičnosti slovenskih razmer so predvsem v sprejemu slovenske resolucije o načrtovanju družine v letu 1974, ki mu je sledila obsežna družbena aktivnost realizacije posameznih določil te resolucije. Naslednja specifičnost je v slovenski ustavi iz istega leta. Ta bogati zvezni člen o pravici človeka, da svobodno odloča o rojstvih otrok z obveznostjo družbe, da zagotovi potrebno izobrazbo, socialno varstvo in zdravstveno pomoč za realizacijo te pravice. Naša specifičnost je nadalje sprejem nekaterih zakonov (o zakonskih zvezi in družinskih razmerjih ter zakona o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok), ki so izšli prej kot v drugih republikah, pri čemer vsebujejo vrsto naprednih pravnih rešitev. Sprejemu teh dokumentov je v drugi polovici leta 1982 in v začetku leta 1983 sledila analiza realizacije, ki jo vsebuje posebna informacija, ki jo je sprejela republiška skupščina. Nekatero specifičnosti konkretnih ukrepov socialne, ekonomske in drugih politik pa bomo obravnavali v naslednjih odstavkih.

Naša obravnava konkretnih ukrepov ne bo natančno obravnavala in opisovala posameznih ukrepov, ker so ti v Sloveniji relativno dobro

poznani. Namesto tega se bomo omejili na kratko ovrednotenje njihovega demografskega delovanja, ne glede na to ali je tisti, ki je ukrep sprejemal, imel demografsko delovanje pred očmi ali ne, oziroma, ali se ga je zavedal ali ne. Posamezne ukrepe bomo razvrstili na tiste, ki imajo izrazitejši neposreden vpliv, zatem tiste, ki vplivajo bolj posredno na demografska gibanja. Hkrati bo razvrstitev ukrepov odražala naše mišljenje o pomenu teh ukrepov za naše demografske razmere.

Med ukrepi, ki vplivajo neposredno in pozitivno na rodnost prebivalstva v Sloveniji, moramo najprej spregovoriti o porodniškem dopustu. Ta je bil vse do začetka osemdesetih let povezan z delovnim razmerjem oziroma zaposlenostjo ženske. Zaradi tega lahko govorimo le o njegovem vplivu na rodnost zaposlenih žensk. V začetku osemdesetih let poskušamo to pravico razširiti tudi na kmetovalke, združene v kmetijski zadrugi, kar je nedvomno pozitivno. Učinkovitost tega ukrepa je podkrepila še zelo visoka zaposlenost slovenskega ženskega prebivalstva. Relativno dolg porodniški dopust pa je prispeval k temu, da zaposlenost žensk v Sloveniji ni pokazala izrazitejšega negativnega vpliva na rodnost. S porodom je nadalje povezana družbena pomoč pri opremi novorojenčka, zatem pa tudi sistem otroških dodatkov ter varstvo otrok v otroških vrtcih in družinah, ki se v ta namen povežejo z vrtci.

Kar smo našeli, ima pomembno vlogo pri podružbljanju stroškov biološke reprodukcije, kakor tudi pri vzreji in vzgoji otrok. Poudariti pa je treba, da pri vseh teh ukrepih izrazito izstopa njihova socialna funkcija, saj je med osnovnimi kriteriji pri večini dohodkovni cenzus na glavo družinskega člana. Po našem mnenju družba preveč zanemarja nekatere negativne plati dohodkovnega cenzusa. Najbolj izstopajoča je ekonomska neenakopravnost družin z večjim številom otrok (*ceteris paribus*, oziroma v primerjavi z družinami z enim ali brez otrok), ki se z dohodkovnim cenzusom skoraj nikakor ne odpravlja. Družba bi morala odločneje odpravljati to neenakopravnost, saj je ustrezna biološka reprodukcija temelj obstoja vsake družbe. Razmisliti pa bi morali tudi o tem, ali ne bi z otroškimi dodatki spodbujali določene velikosti družine. Sedaj otroški dodatki nimajo večjega demografskega učinka, ker so prenizki, da bi krili večji del družinskih stroškov, ki jih povzročajo otroci.

Bistveno pomembnejše rezultate smo dosegli pri zdravstvenem varstvu nosečnic, mater in otrok. Tudi to precej prispeva k podružbljanju stroškov biološke reprodukcije. Splav je dostopen na osnovi socialnih indikacij (seveda tudi medicinskih) in ima pomembno vlogo pri načrtovanju družine, zlasti zaradi slabe razširjenosti in deloma tudi neučinkovitosti kontracepcijskih sredstev. S tega vidika je pomemben element pravice do svobodnega odločanja o rojstvih. Vendar bi bilo treba v prihodnje to bolj dosegati s sodobnimi kontracepcijskimi sredstvi in storiti več, da jih ne bi primanjkovalo na tržišču.

Neposreden, vendar negativen vpliv na rodnost prebivalstva Slovenije ima precej znižan dohodek žena (v nekaterih primerih očetov otrok) med

porodniškim dopustom. Zelo visoka inflacija v relativno kratkem obdobju razvrednoti osnovo, od katere se računa nadomestilo osebnega dohodka. Nadalje, v zadnjih letih se znižuje družbeni delež pri kritju stroškov biološke reprodukcije, in sicer zaradi sprememb nekaterih relativnih cen ter zniževanja realne vrednosti nekaterih oblik družbene pomoči družinam. Do sedaj neizkoriščeno možnost, da bi delale matere in očetje majhnih otrok, ki bi to želeli, krajši (npr. polovični) delavnik, ki jo v izjemnih primerih zakon le dopušča, bi kazalo razširiti. Sem sodi tudi ukinitve prednosti mladih družin pri dodelitvi stanovanj, pomanjkanje nekaterih vrst kontracepcijskih sredstev (v glavnem iz uvoza) ipd.

V drugo veliko skupino uvrščamo ukrepe in aktivnosti, ki vplivajo na rodnost posredno in s tem veliko bolj dolgoročno. Na nek način pomagajo ustvarjati družbeno klimo ali drugače rečeno družbeno zavest in vrednost, povezani z reproductivnim obnašanjem. Ta skupina je še posebej pomembna zaradi nujno potrebne specifične reproductivne zavesti in vrednot, ki bi ustrezale sodobnemu tipu reprodukcije. Oblike, ki so ustrezale tradicionalnemu tipu, postopoma izginjajo in puščajo praznino, ki jo bo morala sodobna družba ustrezno zapolniti. To pa lahko učinkovito stori le, če se zave težav in sprejme ustrezne ukrepe in aktivnosti.

V tej skupini ukrepov in aktivnosti moramo kot prve omeniti vzgojo, izobraževanje, svetovanje in obveščanje pri odnosih med spoloma, pri čemer je najpomembnejša odgovornost pri zanositvi in rojstvu otroka. Ta vprašanja so bila pri nas sicer prisotna v vsem povojnem obdobju, vendar so dobila večji poudarek šele po sprejemu zvezne in republiške resolucije o načrtovanju družine. Ravno tako pomembna sta svetovanje in z njim povezana dejavnost pri zdravstvenem varstvu mater, otrok in mladine. To svetovanje se nanaša npr. na uporabo kontracepcijskih sredstev. Posebej pomembno je v adolescentni dobi, ko zapolnjuje vrzeli, ki jih je pustilo osnovno in usmerjeno izobraževanje. Pomembne uspehe smo v Sloveniji dosegli pri neposrednem zdravstvenem varstvu otrok. Tudi tu gre za podružbljanje stroškov biološke reprodukcije, kar izenačuje dostopnost vseh oblik zdravstvenega varstva vsem otrokom, ne glede na socialni izvor in razmere, v katerih živijo. Tako varstvo pomembno vpliva na oblikovanje družbene klime, v kateri se sprejemajo odločitve o rojevanju otrok. Sem sodi družbena pomoč mladim družinam pri reševanju stanovanjskega vprašanja. Tu ne mislimo le na prednost, ki so jo mlade družine imele v sedemdesetih letih in je sedaj nimajo več, ampak tudi na ugodnosti pri dodeljevanju stanovanjskih posojil v OZD in bankah.

Na koncu je treba navesti še nekatere rešitve v zakonu o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, ki predvsem pomagajo oblikovati družbeno klimo, o kateri ves čas govorimo. Gre za zakonske svetovalnice, izenačitev otrok, rojenih v zakonski zvezi, in tistih, ki so bili rojeni izven nje, pa tudi rešitve pri posvojitvah otrok, reji tujih otrok in poenostavitvi pri razvezi zakonske zveze.

Obseg razprave je narekoval izbor iz zelo kompleksne in obsežne problematike, ki smo jo obravnavali. Pri tem smo se ves čas trudili, da bi izbrali čim bolj relevantna vprašanja in z njimi opozorili na osnovne značilnosti demografskih razmer in z njimi povezanih vprašanj družbene aktivnosti. Izbor je subjektiven in nepopoln. Pri družbenih ukrepih in aktivnostih, ki smo jih obravnavali, smo se usmerili predvsem k demografski relevantnosti, ki je bila do sedaj v glavnem zanemarjena. K temu so prispevale tudi relativno ugodne demografske razmere v Sloveniji v zadnjih petindvajsetih letih.

MARJAN SEDMAK

Enrico Berlinguer in italijanska pot

Med tiste prvine, ki opredeljujejo sodobno podobo italijanske komunistične partije – to podobo pa je odločilno sooblikoval Enrico Berlinguer (1922–1984) –, sodi tudi zavračanje shematizma in poenostavljanje zapletenih družbenih procesov v »formule«. Če bi torej dejali, da je postala italijanska partija z Berlinguerjem partija nove zvrsti, bi po vsej priliki oškodovali samega Berlinguerja, ki sprememb ni dekretiral, marveč jih je iskal v tistem trajnem zgodovinskem procesu, ki nastaja na stičišču med idejo socializma, h kateremu teži revolucionarni razred, ter stvarnostjo in tradicijo italijanske družbe. Spričo tega se za nekatere spremembe, zaradi katerih je italijanska partija postala tisto, kar dandanes je, le dozdeva, da so povezane z datumom, ko so bile oklicane; v resnici segajo korenine teh sprememb dlje v preteklost in zgodovinska zasluga Enrica Berlinguerja je ravno v tem, da je znal izbrati trenutek, ko jim je bilo moč in ko jim je bilo treba odpreti vrata.

Če torej zavržemo cenen shematizem, potem lahko rečemo, da je bila italijanska partija zaradi posebnih okoliščin, v katerih je delovala in se razvijala, vselej nekoliko drugačna. Ne samo, da se je zelo zgodaj seznanila s pravo naravo fašizma, marveč je ravno zato, ker je zgodaj spoznala to avtoritarno transformacijo zrelega kapitalizma, zelo zgodaj odkrila pomen – in tudi možnosti – demokratičnih zavezništev. Paolo Spriano, ki je tej temi posvetil eno od svojih zadnjih del (*I comunisti europei e Stalin*, Einaudi, Torino 1983), dokumentirano ugotavlja, kako zgodaj se je v evropskem komunističnem gibanju pojavila – v različnih oblikah – težnja po ustvarjanju zavezništev z drugimi naprednimi in demokratičnimi silami, težnja, ki je bila hkrati tudi težnja po »komunizmu v nacionalnih barvah«. Korenine leta 1948, se pravi Titovega spora s Stalinom, postavlja zato Spriano v čas, ki sega daleč pred začetek druge svetovne vojne.

Italijanska pot v socializem zatorej ni nekaj, kar bi bilo značilno le za Berlinguerja, marveč gre za tisto dediščino, ki jo je teoretično utemeljil Gramsci in ki sta jo povzela tudi oba Berlinguerjeva predhodnika Togliatti in Longo. Če odmislimo posamične formule (ki so tega ali onega opazovalca procesov v italijanski partiji pogosto zavajale k temu, da je oznanjal zdaj konec zgodovinskega kompromisa, zdaj spet konec evroko-

munizma in podobno), če torej odmislimo formule, kot sta bili evrokomunizem in zgodovinski kompromis, potem ostaja bistvo, za katerega sta značilno dve potezi: po eni plati prizadevanje najti pot k uresničevanju socialističnih preobrazb v zavezništvu z drugimi demokratičnimi in naprednimi družbenimi in političnimi silami; po drugi plati pa prizadevanje uveljavljati te preobrazbe v nenehnem in vsakodnevem boju za širjenje demokratičnih svoboščin z novimi vsebinami, z vsebinami, ki pomenijo krepitev družbene in politične moči revolucionarnega razreda. Sem sodi tudi razvpita – in deloma tudi namerno napak razumljena – ugotovitev, da je oktobrska revolucija izčrpala svoje potenciale. Pri njej ne gre za zanikovanje zgodovinskega dejstva kot takšnega, marveč za spoznanje, ki ima dve plati: prvič, oktobrska revolucija je neponovljiva, kar pomeni, da si mora italijanska partija poiskati pot k socialistični preobrazbi v svetu, ki je – in bo še precej časa – bipolaren in v katerem se začena tretja industrijska revolucija; in drugič, za spremenjeni svet je zadrževanje socialističnega na zgolj eni ravni (na ravni osvajanja politične oblasti) premalo za mobilizacijo potencialov revolucionarnega razreda. Italijanska partija je s tem po vsebini zavrnila pojmovanje socializma kot svetovnega sistema, kot neke vrste geografskega pojava, in se odločila za pojmovanje socializma kot svetovnega procesa.

Od leta 1969 je politika italijanske partije preživela tri obdobja: obdobje boja proti formuli levega centra, ki je bil v zatonu in za katerega se je izkazalo, da ni zmožen uresničiti pričakovanih in potrebnih strukturnih in institucionalnih reform; med letoma 1974 in 1975 se začne obdobje tako imenovanega zgodovinskega kompromisa, obdobje prizadevanj, katerih cilj je bilo sodelovanje med komunisti, socialisti in katoliškimi množicami; tretje od teh obdobj, ki so neposredno povezana z Berlinguerjevim imenom, pa je obdobje po letu 1980, obdobje politike demokratične alternative. Tisti, ki so prehajanje enega obdobja v drugo radi krstili za neuspeh, so praviloma spregledovali (ta slepota pa je bila najpogostejše posledica medstrankarske dialektike in politične instrumentalizacije) tisto dejstvo, ki smo ga skušali najbolj podčrtati, namreč dejstvo, da je šlo le za različne pojavne oblike iste temeljne usmeritve k sodelovanju z demokratičnimi in naprednimi silami, temeljne usmeritve, ki se je v svojih pojavnih oblikah spreminjala, ker so se spreminjale družbene in politične okoliščine. Govorjenje o koncu evrokomunizma, o neuspehu zgodovinskega kompromisa in podobno sodi zatorej med politične puhlice. Pa tudi sam pojem uspeha utegne postati relativen: kot kažejo zadnja odkritja v zvezi z zapletenimi igrami v italijanski politični podrasti (loža P-2 in z njo povezane diverzije zoper italijansko demokratično ureditev), je brez dvoma velik uspeh italijanskih demokratičnih sil že v tem, da je dežela ostala demokratična – in delež italijanske komunistične partije je v tem izjemno pomemben.

Petnajst let, v katerih je italijansko komunistično partijo vodil Enrico Berlinguer, je treba zatorej šteti med leta, ki so bila »trda in težavna,

vendar pa tudi leta velikih uspehov za KPI in za italijansko demokracijo» (Rinascita, 16. junija 1984). Enricu Berlinguerju gre v tem obdobju posebna zasluga za to, da je deloma sam, deloma pa tako, da je sprostil ustvarjalno energijo širokega kroga članstva, ustvaril sodobno komunistično partijo, brez katere si ni moč predstavljati italijanskega političnega prizorišča. To ne pomeni, da ta partija nima svojih organizacijskih (odnosi med vodstvom in bazo), programskih (opredeljevanje »tretje poti« med konceptom tretje internacionale in socialno demokracijo), taktičnih in strateških praznin; ne glede nanje pa se zdi, da je med vsemi italijanskimi strankami in med večino strank delavskega gibanja najbolj pripravljena na spremembe, ki jih obeta prehod v novo tisočletje. Berlinguerjeva zasluga pa ni samo v tem, da je znal tem spremembam prisluhniti sam, marveč tudi v tem, da je v partijskih vrstah zbral intelektualni potencial, ki s svojo težo in sposobnostjo analize izjemno učinkovito zanikuje tezo o krizi marksizma.

ENRICO BERLINGUER

Orwell se je motil, računalnik ponuja nove možnosti

Z E. Berlinguerjem se je pogovarjal Ferdinando Adornato; pogovor je bil objavljen v L'Unità 18. decembra 1983

Kdaj si bral »1984« in kakšen je bil tvoj odziv nanj?

Bral sem ga leta 1950, brž potem, ko je izšel v italijanskem prevodu. Moj tedanji odziv pa je bil verjetno zelo pod vplivom izrabljanja te knjige v časih hladne vojne: protisovjetskega in protikomunističnega. Dejansko so v državi, ki jo je bil opisal Orwell, videli prispodobo Sovjetske zveze. Danes temu ni več tako. Danes jo je moč vnovič prebirati z večjo odmaknjenostjo in je tudi moč ceniti nekatere rezultate avtorjeve intuicije. Kljub temu pa se mi zdi, da ima ta roman pomankljivost odločilnega pomena: prežema ga obsedeno prepričanje, po katerem je konec posameznika in njegovega izražanja v družbi neizogiben, to pa pogojuje celotno zasnovo. Prav tako pa pogojuje tudi »prerokbo«. Orwell jo je zapisal leta 1948. Kaj pa se je dogajalo na svetu od tistega časa sem? Kajpada smo bili tudi priče krepitvi avtoritarnih in despotskih teženj, vendar pa je bila temeljna črta svetovnozgodovinskih procesov drugačna: treba je pomisliti na veličastni proces osvobajanja, ki ga predstavlja

propadanje kolonialnih imperijev, in torej na prebujanje celih narodov, ki so bili poprej zatirani (pa ne zaradi uporabe računalnikov); treba je pomisliti na nove pridobitve, ki so jih dosegle proletarske in revne množice v industrializiranih deželah, treba je pomisliti tudi na proces osvobajanja žensk. Kaj drugega naj bodo vsi ti podatki, pojmovani kot celota, če ne znamenja splošnega svetovnega procesa kulturnega vzpona ljudi? Ne, če opazujemo zgodovino po drugi svetovni vojni, bomo ugotovili, da se je svet izneveril »prerokbi« Orwella. Svet se je razvijal v drugo smer.

Drži, vendar pa se elektronska revolucija šele začinja. Njenega razvoja si zazdaj še ne moremo predstavljati. Kakšna naj bi bila po tvojem mnenju ta tretja industrijska revolucija: prihodnost svobode ali prihodnost avtoritariзма? Rad bi te opozoril na zanimiv podatek: ko je knjiga nastala, so jo razlagali kot prispodobo sovjetskega despotizma. Dandanes zgodovinar iz te dežele, kot je Medvedjev, v članku, ki ga prav tako objavljamo (L'Unità, 18. decembra 1983), zatrjuje, da bodo računalniki sprožili proces osvobajanja. Po drugi plati pa prispevki, ki jih posvečamo Ameriki, opozarjajo na to, da se prav tam, kjer je dosegla elektronika največji napredek, že pojavlja hud strah.

Mislim, da je najbolj ustrezno stališče, s katerim naj bi se srečevali z novimi tehnološkimi revolucijami, v tem, da jih obravnavamo kot same po sebi »nevtralne«. Rezultat teh revolucij dejansko – tako kot se je vedno dogajalo tudi v preteklosti – ni odvisen od samega orodja, marveč od načina, na kakršnega so ljudje sklenili, da ga bodo uporabljali. Da bom bolj jasen, naj povem, da vidim možnosti za dva sočasna procesa: po eni plati za uporabo mikroelektronike na način, ki bo okrepil oblast prevladujočih gospodarskih skupin, oblast, ki jo na kratko imenujemo vojaškoindustrijski kompleks. Po drugi plati pa vidim veliko razprostranjanje novih znanj, kar lahko privede k obogatitvi vseh civilizacij.

Kaj pa glede Sovjetske zveze in Združenih držav?

Podatki, ki si mi jih posredoval, so zanimivi. Vendar pa si ne bi drznil izrekati prerokb v tem smislu. Ne bi si drznil trditi, da bodo računalniki v Sovjetski zvezi zanesljivo privedli k osvobajanju in da bo po drugi plati v Združenih državah prišlo do vzratnega razvoja. Prerokbe prepustimo Orwello. Četudi se je z njimi zmotil.

V bistvu praviš: začenja se spopad za »nadzor« nad to revolucijo. Vendar pa nas Carlo Bernardini opozarja na to, da se tako ZSSR kot ZDA zanašajo na pasivnost podložnikov. Ta pasivnost pa je ovira v boju za »nadzor« nad novimi tehnologijami...

Pripombe Bernardinija ne bi omejeval samo na obe največji sili. Vlade malodane vseh držav sveta računajo s pasivnostjo svojih podložnikov, čeprav na različne načine in z različnimi stopnjami zatiranja. Samo v omejenih obdobjih, ponavadi v revolucionarnih ali porevolucionarnih obdobjih ali nasploh v obdobjih, ko sta nastala potreba in hotenje po tem, da bi se začenjale nove etape v življenju ljudstev, so se pojavljale vlade, ki so se opirale na pobudo množic.

Toda ko zdaj opazuješ svet v tem letu 1984, ki se začinja, kam bi postavil poudarek: na pasivnost ali na nove scenarije pobudništva in ustvarjalnosti?

Različno. Sodba se lahko spremeni glede na vprašanje ali deželo, o katerih je govor. Vendar pa obravnavam mirovno gibanje kot dejstvo, ki je izjemno pomembno za naš čas in ki mu je usojeno, da se bo v skladu s tem močno razvijalo. Pa ne samo zato, ker gre za gibanje, katerega cilj je postaviti se po robu in preprečiti najhujšo nevarnost, nevarnost jedrske vojne, marveč tudi za to, ker gre za gibanje, ki v svojih različnih mednarodnih pojavnih oblikah izhaja iz ozaveščanja, ki zajema vse plati življenja te naše civilizacije. V njem se izraža volja milijonov in milijonov ljudi, ki nočejo dovoliti, da bi o temeljnih vprašanjih njihovega življenja in njihove prihodnosti odločali drugi: vlade, aparati, vojaškoindustrijski kompleksi. Ne, ne odkrivam samo nevarnosti, ki jo predstavlja pasivizacija. Raje bi opozoril na nevarnost, ki jo predstavljajo novi izrazi ideološkega ali verskega fanatizma, ki lahko prevlada v tej ali oni deželi.

Tudi na Zahodu?

Da. V mislih nimam samo Homeinija. Ali morda politika Reagana ne terja od Američanov prvin čvrste ideološke zvestobe njegovim »načelom«? In ali Reagan, ko je opredeljeval ZSSR, ni uporabil takšnega srednjeveškega izraza, kot je »cesarstvo zla«? In še: ali se v zadnjih letih ni v prenekateri državi širil močan pritisk nacionalizma?

Ali imaš v mislih britansko-argentinski spopad za Falklandske otoke?

Tudi. Argentinski generali so »udarili« tako, da so postavili zahtevo, ki bi bila lahko tudi upravičena, ker je v bistvu terjala ukinitve ostanka kolonializma: vendar pa so to storili samo zato, da bi se po tej poti ubranili pred tisto krizo notranjega soglasja, ki jih je začenjala vznemirjati. Sicer pa je njihova »popularna« operacija vse do poraza uspevala. V Veliki Britaniji pa se je dogajalo isto. Sklicevali so se na ranjeni ponos. In tudi pri svojem odzivu je gospa Thatcher lahko računala na široko podporo javnega mnjenja. Vendar pa ne gre samo za Falklandske otoke. Enako se je dogajalo z Reaganom in Grenado. In tudi s Francijo v Libanonu. Zelo sem bil zaskrbljen, ko sem bral o odstotkih soglasja, ki so ga francoska preverjanja javnega mnjenja pripisovala v prid vojaški represaliji. Zaskrb-

Ijen sem bil zato, ker je tudi leva vlada ustvarjala vtis, da se hoče opirati na čustva imperialistične zvrsti.

Toda nacionalizem je francosko izročilo par excellence. Mar nisi bil ti tisti, ki je vedno govoril, da se tudi leva vlada ne more postaviti po robu izročilu lastne dežele?

Ne more in ne sme se postaviti po robu dobremu izročilu, mora pa se upreti tistemu, ki pomeni vračanje nazaj.

Dotaknila sva se teme levice. Skušajva jo za hip poglobiti. Mnogi prispevki opozarjajo z velikim strahom pred prihodnostjo na kulturno in politično zaostajanje levice glede vprašanj v zvezi z elektronsko revolucijo. Ali je tvoje mnenje tudi takšno?

Predvsem bi veljalo povedati, da v okviru italijanskih vlad ni bilo in ni nikakršne zavesti o obstoju takšnih vprašanj. O tem priča tudi stanje na področju raziskav. Kot partija smo se začeli lotevati teh vprašanj na različnih koncih. Vendar pa zanesljivo drži, da je prišlo do zaostajanja. To pa kljub dejstvu, da so razumniki in raziskovalci levice že naredili pomembne analize teh vprašanj. Dejal bi, da se zaostanek nanaša predvsem na splošno zavest partije in ljudi o pomenu teh tem. Glede tega vprašanja se v Italiji dejansko zanašajo na pripadnost dežele krogu industrializiranih držav.

Mar meniš, da bi bilo koristno, če bi KPI, prehitevajoč na ta način vlado, sklicala veliko vsedrjavno konferenco, ki bi zajela raziskave in analize o prihodnosti elektronske Italije?

Približno pred letom dni in pol sem na kongresu FGCI (mladinska organizacija komunistične partije, op. pr.) predlagal zamisel o sklicanju posvetovanja o futurologiji, kjer naj bi se ne lotili le gospodarstva in industrije, marveč celotnega loka vprašanj, ki se nanašajo na našo prihodnost...

Morda si si izbral napačno besedo: futurologija spominja bolj na znanstveno fantastiko kot pa na konkretno »programiranje« prihodnosti...

Ta izraz sem uporabil zato, da bi z njim opozoril, da danes niso sporni samo proizvodni red in strukture zrelega kapitalizma, marveč se soočamo s pravo pravcato »svetovno krizo«. Živimo v obdobju, ki po mnogih plateh stoji visoko v zgodovini človeka tako glede na možnosti kot tudi glede na tveganja. Preplah se ne nanaša samo na razmerje med državo in elektronomo, marveč tudi na reke, jezera, morja, zrak, ki ga dihamo, na atmosfero in na toposfero Zemlje. Nad človeštvom pa visi tudi mōra naraščajočega pomanjkanja prehranbenih virov.

To je tudi tisto, zaradi česar sem razmišljal o posvetovanju, na katerem bi združili raziskave in analize z različnih področij: fizikalno, kemijsko, biološko, antropološko, demografsko, informacijsko, medicinsko znanost. Šlo naj bi v bistvu za posvetovanje, ki bi se prihodnosti lotilo z nekaj domišljije, ki pa bi se še vedno opiralo na spoznanja in predvidevanja različnih znanosti. Mislim, da je napaka, da tega še nismo uresničili.

In zakaj tega nismo uresničili?

Razlogov je veliko, enega pa bi rad posebej podčrtal. V teh zadnjih letih smo se upravičeno osredotočili na temo boja zoper vojno. In še vedno je pred nami veliko dela, da bi v Italiji utrdili zavest, ki je v ZRN še bolj uveljavljena kot pri nas, namreč zavest o tem, da je vojna v resnici mogoča. Po drugi plati pa moramo biti previdni, da bi se strah pred popolnim uničenjem ne sprevrgel v takšno obsedenost in neizogibnost, da bi angažiral vse moči in bi nam preprečil, da bi razmišljali tudi o drugih stvareh. Kaj takšnega bi predstavljalo zmago strategov strahu. Dejansko so namreč takšni, ki imajo korist od tega, da nam vsiljujejo »sožitje« z večnim tveganjem, da izbruhne vojna, saj nam tako ne preprečujejo samo tega, da bi spoznali, da je vojno mogoče preprečiti, marveč tudi to, da je moč že danes živeti v drugačnem svetu.

Ostaniva še nadalje pri vprašanju elektronike. Kako bi se morala pripraviti partija, da bi se soočila s tem novim obdobjem?

Predvsem se je treba v kar največjem možnem obsegu polastiti poznavanja teh novih pojavov. Na vseh ravneh. Na tej podlagi je treba potem opredeliti ustrezne politične usmeritve v prid takšnemu spodbujanju, nadzorovanju in pogojevanju uvajanja sprememb, da pri tem ne bodo žrtvovane življenjske zahteve delavcev in državljanov. Vendar pa moramo biti zmožni prepoznati tudi vprašanja, ki se postavljajo v zvezi z družbeno sestavo partije. Mislim, da moramo sprejeti kot neizogibno dejstvo, da prihaja do postopnega zmanjševanja specifične teže tradicionalnega delavskega razreda. Gospodarska konjunktura lahko od časa do časa to težnjo pospeši ali zavre. Preko sindikalnih in političnih bojov je treba v takšnih primerih poseči v te procese, da bi se izognili temu, da bi dobili divji značaj in se izšli na škodo delavcev. Vendar pa je težnja takšna. Nekateri hočejo na podlagi tega narediti sklep, da je delavski razred mrtev in da z njim izumira tudi poglobljen pritisk v prid preobrazbi. Po mojem mnenju temu ni tako. Vendar pa pod pogojem, da bomo znali prepoznati in pridobiti za boj za socialistično preobrazbo druge sloje prebivalstva, v katerih se prav tako v novih oblikah obnavlja podoba izkoriščanih delavcev, kot so intelektualni delavci, tehniki, raziskovalci. Kot delavski razred so tudi ti sila preobrazbe. Potem so tu še ženske, mladina...

Ali bi lahko šli tako daleč, da bi rekli, da bodo intelektualni delavci nadomestili tradicionalni delavski razred?

Gre za vprašanje, ki časovno posega zelo daleč naprej. Morda naprej za nekaj desetletij. Vendar pa industrijski procesi že danes silijo k temu, da bi ti sloji nadomestili znatne odseke delavskega razreda. Zdi pa se mi, da je treba odločno zavrnilo misel, da pomenijo ti novi procesi zanikovanje marksizma in še posebej Marxove misli. Družbeni značaj proizvodnje (in tudi informacije kot proizvodnega dejavnika) je še vedno v protislovju z omejenim značajem vodenja gospodarstva. Te Marxove ugotovitve tudi elektronska revolucija ni zanižala.

Toda ali bo v svetu, v katerem bodo informacije, tudi najbolj zapletene, prihajale neposredno v domove ljudi, množična stranka preživela? Ali bo še vedno smiselna stranka, ki skupaj s svojimi člani predstavlja samosvoj informativni sistem? Ali elektronika ne bo pretrgala kroga soudeležnosti?

Vprašanje obstaja in je celo širše od tistega, ki ga postavljaš. Ne nanaša se samo na KPI in na množične stranke, marveč se nanaša na samo usodo in možnosti za kolektivno združevanje. Sam sem trdno prepričan, da gre za potrebo, ki se ji človek ne more odreči in ki se bo ohranila, čeprav v drugih oblikah, kakršne so bile tiste v preteklosti. Boj in pritisk množic bosta vselej nujna. Prav gotovo si je moč predstavljati svet, v katerem bo politika skrčena na glasovanje in preverjanje javnega mnenja; vendar pa bi bilo to nesprejemljivo, ker bi pomenilo pačenje bistva demokratičnega življenja...

Vendar pa je že govor o »elektronski demokraciji«: ljudje kar doma odgovarjajo na vprašanja, ki jih postavljajo video terminali upravnih organov...

Upoštevati je moč tudi »elektronsko demokracijo«, omejeno na nekatere plati človekovega družbenega življenja. Vendar pa ni moč privoliti v to, da bi nadomestila vse oblike demokratičnega življenja. Mnenja sem celo, da bi morali posvetiti skrb temu, da bi bili pripravljeni soočiti se s to nevarnostjo tudi na zakonodajnem področju. Potrebne so natančne meje za uporabljanje računalnikov kot nadomestila za volivna telesa. Med drugim tudi ne verjamem, da bo moč kdajkoli spoznati, kaj ljudje mislijo v resnici, če bo edina oblika demokratičnega izražanja postal pritisk na gumb. Vsekakor ponavljam: mislim, da nihče nikoli ne bo zmožen zatreti naravne težnje človeka po tem, da razpravlja, se zbira in se združuje. Slehera doba ima in bo imela svoja gibanja in svoja združenja, o tem ni dvoma. Glej na primer našo, ki jo sestavljajo pacifistična gibanja, ekološka gibanja, tisti, ki na takšen ali drugačen način nasprotujejo izenačevanju okusov in konformizmu: kdo bi si jih lahko zamislil pred štiridesetimi

in celo dvajsetimi leti? Kajpada bo naloga strank v tem, da se bodo prilagajale časom in obdobju. In po tem je moč meriti njihovo vedenje: po njihovi sposobnosti prenoviti se.

Torej ne verjameš, da bi utegnile zgodovinske stranke, kakršne so tiste iz stare Evrope, postati zgolj stranke kot proizvod oglaševanja...

Utegnile bi, brez dvoma bi utegnile. Vendar pa se je treba pripraviti na to, da bomo znali biti taka stranka kot tudi mnenjska stranka. Nevarnost je v tem, da bomo postali zgolj prvo. Kajti to bi pomenilo ne samo obubožanje političnega življenja, marveč tudi človekovega življenja na sploh.

Nevarnost, na katero opozarjajo intelektualci, ki se ukvarjajo s to snovjo, je v tem, da teži gibanje kot proizvod oglaševanja k temu, da bi postopno izničil pomen besed, vsebino in bistvo določene usmeritve ter jo naredil plitvo – v skladu z modelom reklamnega sporočila. Zmaguje tisti, katerega oglaševanje je bolj učinkovito...

Za tem in za podobnimi strahovi, na katere nas opozarjajo v zvezi z elektronsko revolucijo, se pogosto skriva tradicionalni način čustvovanja intelektualnih elit, ki se pred vsemi dejstvi, ki pomenijo podružbljanje kulture ali politike, umikajo z občutkom, da se bo to končalo tako, da bo uničilo življenje posameznika, ustvarjalnost in umetnost. Tako je bilo med drugim tudi pri Orwellu. Pri čemer ni šlo za kakšno posebno novost, saj so bili pred njim drugi, ki jih je mučila ista »obsedenost« in ki so bili bolj pretanjeni pisci, kar velja na primer za Huxleya. Prepričan sem, da je treba imeti na splošno kritično stališče glede tega načina čustvovanja, ker se postavlja po robu širjenju kulture tudi tedaj, ko ne izraža želje po tem, da bi ohranjalo nekatere ekskluzivne pozicije intelektualnega privilegija.

Günter Grass je v svojem članku napisal: da so intelektualci po drugi plati pripravljeni zagovarjati nasprotno dan po tistem, ko je prišlo do revolucije...

Ne, ne dolžim intelektualcev oportunitizma. Pravim le, da intelektualci na splošno ne sprejema rad pojavov podružbljanja in se pogosto, vendar pa pošteno in v dobri veri boji, da bo množičnost privedla k upadanju »kakovosti« civilizacije. Sicer pa se je to v zgodovini že dogajalo. Vstopanje novih množic v zgodovino je včasih povzročilo propad celih civilizacij. Ali rimski imperij v bistvu niso porušili barbari, ki so predstavljali prav »nova ljudstva«? Vendar pa je šlo za neizogibno dogajanje. Dogajanju te vrste se ni moč postaviti po robu tako, da se postavimo na stran »starega« ali da ohranjamo zaprt sistem kulturne dediščine. Kajti potem, ko je privedeno do skrajnosti, postane to stališče reakcionarno. Obdobja veli-

kih preobrazb lahko začasno povzročijo tudi znižanje kulturne ravni, ustvarjalnosti in umetniškega ustvarjanja, vendar pa hkrati kot celota postavljajo na bojišče nove moči, nov intelekt in nove sile. Odločilen pomen ima pri tem sposobnost usmerjati in obvladovati te procese.

Renzo Vespignani pravi: računalnik bo ubil umetnost in ustvarjalnost. Mislim, da je moč v bolj splošnih okvirih s to pripombo povezati tudi strah pred novo samoto in novo odtujitvijo, ki na splošno spremlja sleherni tehniški napredek.

Toda sleherni tehniški napredek ustvarja tudi nove potrebe in nove pojavne oblike združevanja in solidarnosti. Tako se je vsaj dogajalo v prvi in drugi industrijski revoluciji.

Prav, vendar pa mi povej, kako si ti predstavljaš življenje, v katerem prebije človek dolge ure doma pred velikanskim zaslonom, v katerem so na voljo videokasete, zaradi katerih utegne postati odveč tudi šola, kakršno poznamo zdaj? Kako si predstavljaš po predalih razporejeno življenje deklet, študentov, nameščencev, ki bodo našli sleherno obliko svojega podružbljenja že lepo pripravljeno doma?

Predvsem je treba videti, kakšne so vsebine teh oddaj, ki jih je moč sprejemati doma. Vsebina je lahko takšna, da bo potiskala ljudi v položaj večje osamljenosti, večje frustracije, večje sovražnosti do drugih, lahko pa se zgodi prav nasprotno. Pravim, da je zelo veliko odvisno prav od tega. Če bodo ta orodja postala izraz težnje, katere cilj je okrepiti sebična čustvovanja, potem bo zadeva seveda zelo negativna.

Torej trdiš: pozor na vsebino. Sredstvo samo po sebi nima moči...

Ne, upoštevati je treba tudi sredstvo. Očitno je, da bo dejstvo, da ljudje sploh ne bodo hodili v šolo ali pa bodo hodili vsaj za eno uro, vplivalo na življenje ljudi. Vendar pa si učinke tega danes še težko predstavljamo. Vzemimo za primer šolo in knjigo: razumljivo je, da bom zdaj zatrjeval, da je branje knjig nenadomestljivo in da bi moralo postati celo bolj pomembno. Prav isto pa bi trdil tudi za šolo, kajpada za šolo, ki bi bila močno prenovljena. Vendar pa si tudi v tej zvezi ne upam postavljati absolutnih trditev. Težavno si je predstavljati računalnik, ki bi bil zmožen ustvarjati resnično poezijo ali umetniško delo in s tega gledišča je težavno ne upoštevati tisti opozorilni klic Vespignanija, ki si ga bil omenjal. Vendar pa tudi ne moremo izključiti možnosti, da bo sam televizijski medij proizvedel visoko kakovostne reči, ki bodo ustrezale tudi najbolj pretanjenim in ustvarjalnim potrebam.

Tehnologija skratka ne bo uničila posameznika...

Nobena doba ni dosegla popolnega uresničenja posameznika, večine posameznikov. V preteklosti so bili mnogi posamezniki »uničeni« ne samo v moralni, marveč tudi v telesni razsežnosti. Pomisli na antične sužnje ali na polovljene in v Ameriko prepeljane črnce. Koliko je bilo ljudi, ki jim je v preteklosti uspelo, da so postali »posamezniki«? Veliko manj, kot jih je dandanes. Ali v kapitalističnem sistemu prezgodnja smrt otrok zaradi dela v prvi industrijski revoluciji ni bila uničenje? In ali dandanes otroci, možje in ženske, ki v tretjem svetu umirajo od lakote ali ostajajo nepismeni, niso »uničeni«? V teh primerih celo ne bi smeli govoriti o uničenju, marveč o pravem pravcatem preprečevanju rasti in človekovega življenja.

»Vsestranski človek« Marxa in Gramscija naj bi se torej rodil prav iz računalnika?

Postavimo zadevo takole: vsa ta sredstva ponujajo večje možnosti za doseganje vsestranske razsežnosti človeka ravno zato, ker so nosilci velikanske bogatitve znanja in ker nudijo možnosti za politehnično kulturo.

Carlo Bernardini piše: »Konec je časa dolgoročnih razmišljanj«. Elmar Altvater dodaja: v Evropi ni več sil, ki bi bile zmožne izraziti velike utopije na račun družbe in države. Ali se strinjaš s takšnimi sodbami?

Tudi sam sem mnenja, da je vse večja potreba po tem, da bi politiko vnovič pretkali »z dolgoročnimi razmišljanji«, z načrti. Kajpada mora takšna razmišljanja podkrepiti znanstvena analiza stvarnosti, kajti sicer se načrti spremenijo v prazne retorične razglase. Vendar pa je treba nekaj pristaviti: misel in delovanje socialističnega gibanja v Italiji (pa tudi v vseh drugih evropskih deželah) sta bila pod vplivom vizije, ki ni bila samo Marxova in ki je izvirala iz prosvetljenstva in kasneje iz pozitivizma. Na njeni podlagi je bila zgodovina človeštva zasnovana kot neprekinjen napredek v smeri k vse višjim ciljem blaginje, kulture, demokracije. Po določenih plateh je tudi kapitalistična ideologija v letih razcveta skušala ustvariti vtis, da se začenja obdobje nezaustavljivega napredka. Vse te ideologije so se izkazale za varljive: ni jih primanjkovalo v preteklosti in tudi v prihodnji človekovi zgodovini ne bo primanjkovalo nenadnih prekinitev, zasukov in tudi nazadovanja. Mogoča so bila tudi obdobja krute tiranije, fanatizma in zatiranja. Dandanes govore o Orwellu, vendar pa se spominjam starejšega in morda še boljšega pisatelja, Jacka Londona, ki si je v »Železni peti« zamislil dolgo obdobje, v katerem naj bi se ves civilizirani svet vrnil v razmere popolne tiranije. Treba se je zavedati, da te nevarnosti obstajajo in da se tudi nenehoma na novo pojavljajo v obliki, ki se razlikuje od tiste v preteklosti. Vendar pa je treba imeti tudi pogum za utopijo, ki bi delovala »dolgoročno« za to, da bi uporabljali nova znanstvena odkritja za izboljšanje življenja ljudi in da bi hkrati

zavestno usmerjali gospodarske in družbene procese. Ali je socializem kaj drugega kot to? Je zavestno in demokratično, se pravi neavtoritativno vodenje gospodarskih in družbenih procesov, z namenom doseči uravnotežen razvoj, družbeno pravičnost in rast kulturne ravni vsega človeštva.

Na začetku si dejal, da katastrofičnega scenarija za prihodnost ne odkrivaš v elektroniki, marveč v vojni. Postavil ti bom vprašanje, kakršnega so ti postavili že strokrat. Ali v resnici verjameš v to, da je globalna jedrska vojna mogoča?

Da, mislim, da je v resnici mogoča. Nobenega takšnega zgodovinskega zakona ni, zaradi katerega bi lahko trdili: nemogoča je. Naj se razum, ki je docela prežet z grozo, še tako izmika pred možnostjo, da bi nastopil konec človekove civilizacije, pa to ni zadosten razlog za to, da bi preprečili izbruh vojne. In dejal bi tudi, da je ta nevarnost v zadnjem času postala bolj oprijemljiva. Medtem ko je v določenem obdobju tako imenovano »ravnotežje strahu« dejansko delovalo kot sredstvo zastraševanja, pa se zadeve začenjajo zdaj spreminjati. Tveganje se je povečalo predvsem zaradi naraščajoče nenadzorljivosti svetovnih gospodarskih in političnih procesov. Hkrati je prišlo do novega kvalitetnega preskoka v tehnološkem izpopolnjevanju orožja. Raziskovalci in strategji so prelili že reke črnile, da bi opisali te novosti: ko so na voljo orožja, s katerimi je moč zadeti nasprotnika v nekaj minutah, lahko zaradi tega nastane skušnjava, da bi sprožili prvi napad. Ali pa se pojavi strah, da bi postali žrtev takšnega napada, zaradi tega pa se – kot odziv na to – pojavi želja, da bi ga sprožili prvi. In seveda se potem pojavlja tudi zdaj že preverjena možnost napake, možnost, za katero so številni znanstveniki večkrat dokazali, da je stvarna. Gre na primer za napake v sistemih prepoznavanja: bral sem, da je v Združenih državah nekajkrat prišlo do takšnih napak, ki so jih potem po nekaj minutah popravili. Lahko si predstavljamo, da se je nekaj podobnega zgodilo tudi v ZSSR. Ta časovni razmik pa je moč z novimi raketami in drugimi orožji še skrajšati in tako lahko nastopi dan, ko napake ne bo več moč pravočasno popraviti. Raket, ko so izstreljene, pa ni več mogoče zaustaviti. Pa še več: slišim, da začenjajo dandanes govoriti o »omejeni jedrski vojni« ali »zmagoviti jedrski vojni«. Že to je slabo znamenje, če se pogovarjajo na takšen način, če razmišljajo o tem, da je moč zmagati v jedrskem spopadu. In če kdo misli, da ga bo prestal neprizadet. Gre za zelo nevarno pojmovanje. Spominjam se filma Stanleya Kramerja iz šestdesetih let »Zadnja obala«. Odvijal se je v Avstraliji. V Avstraliji, ki je bila edina dežela, ki se je izognila jedrskemu spopadu. Na koncu so bili vsi prisiljeni zaužiti tableto, da bi se ubili, ker so le tako pobegnili pred strahovitimi mukami, ki jih je povzročalo jedrsko sevanje, ki se je počasi približevalo tudi tej zadnji obali v tej zadnji deželi sveta. V šestdesetih letih je bilo jasno, da jedrski spopad ne bo nudil nikomur priložnosti. Toliko bolj bi se morali tega zavedati danes.

Tukaj ima torej utopija malo priložnosti in je pod bremenom strahu pred katastrofo...

Ne, danes se bojujemo za cilje, ki bi jih lahko krstili tudi za »omejene«, se pravi za to, da zaustavimo sedanjo novo spiralo oboroževanja. Vendar pa pravimo, da je treba doseči bolj napredne cilje: zamrznitev in postopno krčenje jedrskega, biološkega in kemijskega orožja vse do popolne prepovedi. Ali je moč v popolni razorožitvi videti »utopijo«? Mislim, da ne. Dandanes je po tehnični plati razorožitev že moč nadzorovati, medtem ko v preteklosti temu ni bilo tako. Menim, da bo razorožitev postala nuja, pa ne samo za to, da bi preživeli, marveč tudi za to, da bi rešili probleme človeštva – začevši z vprašanjem razvoja. Prav gotovo se zdi, da gre svet dandanes v povsem nasprotno smer, vendar pa sem prepričan, da postaja tisto, kar je predstavljalo značilno utopijo socialističnega gibanja, danes spet zelo žgoče.

Geslo, ki je del socialistične in komunistične kulture, govori o »soncu prihodnosti«. Tega je treba doseči, ga osvojiti, verovati vanj. Ali ima to geslo v civilizaciji, za katero se zdi, da v njej prevladujejo tesnoba in znamenja smrti, še vedno kakšen smisel?

Opravka imamo s paradoksom: o soncu prihodnosti razpravljajo dandanes v večji meri znanstveniki kot pa komunisti: dejansko je eno od najbogatejših obzorij, ki se lahko odprejo pred človekom, ravno v možnosti, ki jo nudi polna uporaba sončne energije. Tukaj imamo opravka z znanstveno metodo, s katero se lahko vnovič sklicujemo na misel o soncu prihodnosti! Toda če odmislimo vse tisto, kar je v preteklosti izraz mističnega in hiliastičnega, sem prepričan, da tega gesla ne smemo zavreči. Kakšni so bili dejansko cilji, zaradi katerih je nastalo socialistično gibanje? Cilj je bil preseganje sleherne oblike izkoriščanja in zatiranja človeka po človeku, razreda po razredu, rase po rasi, ženskega spola po moškem, enega naroda po drugem. In nadalje: mir med narodi, postopno približevanje med vladajočimi in vladanimi, konec sleherne diskriminacije, kar zadeva dostop do znanja in kulture. Če se ozremo po stvarnosti sodobnega sveta, kdo lahko trdi, da takšni cilji ne ustrezajo več?

Številne ideološke usedline (tudi takšne, ki so lastne marksizmu) smo že presegli. Ne pa tudi nagibov in globokih razlogov za naš obstoj, ti še vedno obstajajo in nas silijo k vedno bolj učinkovitemu delovanju v Italiji in po svetu.

TINE HRIBAR

O oblikah diferenciacije (I)

Člani aktiva ZK na FSPN so sprejeli v obravnavo naslednje moje spise:

1. *Dve leti po pobudi* (NR 1982, št. 2),
2. *Povojna filozofija na Slovenskem* NR 1983, št. 12),
3. *Družboslovje* (Glasnik Slovenske matice 1983, št. 2).

Neposredne razprave o tekstih so se doslej udeležili M. Jogan, A. Kirn in J. Kolenc. Celovito je prikazal te tekste le J. Kolenc, medtem ko sta se M. Jogan in A. Kirn osredotočila na tiste izjave iz teh tekstov, ki se jima zdijo napačne oziroma sporne.

Najprej je tu že stari problem razmerja med znanostjo in ideologijo, med znanostjo in politiko itn. Pravim stari, kajti Kirn je začel s polemiko na to temo že v spisu *Nova revija, nove obljube pa tudi stare iluzije* (Teorija in praksa 1980, št. 9), ki pomeni njegov odgovor na *pobudo* za Novo revijo, ki je bila objavljena v *Delu* 26. junija 1980. Na ta Kirnov prispevek sem odgovoril s tekstom *Nova revija – revija izrecnega in vztrajnega razločevanja* (Teorija in praksa 1981, št. 2), Kirn pa se je znova oglasil z daljšim prispevkom *Razmerja med znanostjo in ideologijo* (Teorija in praksa 1981, št. 4–5). Ker na ta Kirnov članek nisem odgovoril, imamo sedanjó razpravo lahko za nadaljevanje tedaj prekinjene diskusije.

Znanost in ideologija

V 4. poglavju pobude, ki ima naslov *Koncept nove revije*, je govor o novih kriterijih, ki bodo kriteriji razločevanja kulturno ideoloških projektov (smeri, stilov, skupin) in umetniškega dela. Hkrati je poudarjeno, da ta koncept ne izključuje raziskovanja odnosa med umetniškim delom in družbo, temveč naj bi to raziskovanje še poudaril in poglobil. In potem nahajamo stavek, ki je Kirna najbolj spodbodel: »To predpostavlja načelno in izrecno razločevanje med znanstveno strokovnimi in ideološkimi spopadi.« V tem stavku bi posebej izpostavil besedo *razločevanje*, kajti v reakcijah na pravkar navedeni stavek smo imeli nenehno opravka s težnjo, da bi nam razločevanje zamenjali z ločevanjem in ločitvijo.

Že v spisu *Nova revija, nove obljube pa tudi stare iluzije* je Kirn pod vplivom te težnje zapisal (str. 1019 in 1020): »Sodim, da se strokovnost izteka v ideološkost in ideološkost se tudi strokovno utemeljuje. Popolne istovetnosti med njima ni, toda še manj je možno njuno »izrecno razločevanje«. Celo v naravoslovju prihaja že na nivoju empiričnih dejstev do situacij, da obstajajo razhajanja v oceni pomena dejstev za izgradnjo določenih teorij, modelov, interpretacij. Sveta ne moremo opazovati in spoznavati tako strokovno, neideološko, kod da bi lahko iz sveta in zgodovine izstopili in bi iz neke nadzgodovinske nadsvetovne Arhimedove točke objektivno strokovno opisovali svet. Realna družbena spoznavajoča bitja se tako spreminjajo v idealizirana razumska, nezainteresirana bitja, pri katerih so njihov realen družbeni zgodovinski razvoj, njihova realna razmerja postavljena v oklepaje, očiščena vsega, tako da strokovni razum lahko zasije v vsej svoji ideološki neomadeževanosti. To je zopet svojevrstna ideološka spoznavna prikazen. Smo pač ujeti v strukturiranost zgodovinskega sveta in iz njega ni mogoče izstopiti – ne praktično in ne teoretsko. Menim tudi, da za široko javnost verjetno ni dovolj jasno – kar pa ni nekaj obrobnege – kaj naj pomeni to »izrecno razločevanje«? Iz smisla besed in iz celotnega teksta to lahko razumemo kot absolutno izključevanje in nasprotovanje med znanstveno-strokovnim in ideološkim, ne pa tudi njune enotnosti in povezanosti v različnosti.«

Na takšna Kirnova izvajanja sem v *Novi reviji – reviji izrecnega in vztrajnega razločevanja* takole odgovoril (str. 223): »Razveseljivo je, da Andrej Kirn (*Nova revija, nove obljube pa tudi stare iluzije*, Teorija in praksa, 1980, št. 9) znova odpira razpravo o odnosu med znanostjo in ideologijo. Razveseljivo zato, ker s tem razbija ideološko iluzijo, da je bilo to vprašanje že pred leti rešeno enkrat za vselej, dokončno odpravljeno in pokopano.

Manj razveseljivo pa je to, da Andrej Kirn le na splošno odklanja »vsesplošno ideologizacijo« (str. 1018), medtem ko v posebnem primeru, se pravi v primeru nove revije, skuša izrecno razločevanje med znanstveno-strokovnimi in ideološkimi spopadi prikazati kot »absolutno izključevanje« (str. 1020), kot nekaj ideološko nevarnega. Takšen postopek je toliko manj razveseljiv, ker se nenehno ponavlja.

Čudno je, da Andrej Kirn takšen postopek uporablja kljub temu, da sem sâmo logiko postopka razkril in natančno popisal že pred letom dni v polemiki z Vojanom Rusom (»Vprašanje o poeziji in vprašanje naroda«, *Problemi*, 1980, št. 1–2). Izrecno sem zapisal, da »zanikanje istovetnosti še ne pomeni izpostavitve izključujočnostne razlike (str. 116), da razločitev ni isto kot ločitev itd. Andrej Kirn pa vseeno še zmeraj po kratkem postopku razločevanje izenači z izključevanjem, besedo izrecno prevede v absolutno in podobno. Zakaj to dela? Našli bi lahko osebnostne in družbene vzroke, toda zaustavimo se le pri teoretskih vzrokih takšnega početja.

Tako v umetnosti kot v znanosti prihaja do napredka le prek nastajanja novega, prek razlike (diference), ki jo vsaka umetniška ali znanstvena inovacija zmeraj znova začrta med seboj in že obstoječim. Osnovno gibalno umetniškega in znanstvenega razvoja je torej diferenciacija. Preprečevanje diferenciacije v območju umetnosti ali znanosti zato neizogibno pripelje najprej do upočasnitve razvoja, potem do stagnacije in nazadnje do zadušitve umetniških oziroma znanstvenih potencialov.

V območju ideologije pa vlada drugo in drugačno načelo. Govorimo o ideološki enotnosti, Kirn govori o »ideološki identiteti« (str. 1022). Gre za skupna in temeljna izhodišča, za osnove, ki so zunaj razprave, ki imajo »funkcijo ideološke univerzalnosti« (str. 1019), kakor pravi Kirn. To je dejstvo, na katerem temeljijo vse obstoječe družbe. Stopnja ideološke identitete in univerzalnosti je sicer lahko večja ali manjša, toda povsem brez ideološke enotnosti ne more obstajati nobena družba. Seveda pa enotnost ne smemo zvesti na identiteto, univerzalnosti ne na ideološki monizem. Enotnost je identiteta, ki vključuje difference. Univerzalnost brez pluralizma ni več univerzalnost.

Če zdaj primerjamo načelo znanosti in ideološko načelo, vidimo, da je temeljna težnja znanosti težnja po diferenciaciji, temeljna ideološka težnja pa težnja po enotnosti. Obe težnji sta vsaka na svoji ravni in vsaka na svojem območju ne le zaželeni, ampak nujni. Seveda obstaja med njima dialektična sovisnost, toda to ne pomeni, da lahko sedimo na dveh stolih hkrati. Ne morem biti hkrati in v istem odnosu obenem i znanstvenik i ideolog.«

Kirn pa teh mojih izvajanj ni hotel sprejeti in v *Razmerju med znanostjo in ideologijo* znova ponavlja le samega sebe: »Hribar se igra skrivalnice s pomenskostjo ‚razločevanja‘. ‚Razločevati‘ uporabljam v pomenu razpoznavati, prepoznavati, in kot sinonim za razlikovati. V povezavi ‚razločevalna politika‘ se očitno razločevalen uporablja tudi v pomenu strogega ločevanja.« (str. 481) Hribar, o katerem tu govori Kirn, kajpada ni več realni, ampak imaginarni Hribar. Zakaj naj bi se igral skrivalnice? Ko pa sem že v letu 1977, torej leto dni pred pobudo za *Novo revijo* v polemiki z Vojanom Rusom izrecno navedel, da *zanikanje istovetnosti še ne pomeni izpostavitve izključujočnostne razlike* in ko sem na to svojo izjavo Kirna zdaj vendarle ponovno in izrecno opozoril? Zakaj me Kirn noče poslušati, ampak se raje bori z imaginarno podobo, ki si jo je ustvaril o meni? Zakaj hoče vedeti bolje od mene, kaj sem mislil in kaj sem hotel povedati? Zaradi katerih razlogov Kirn nikakor ni voljan prebrati tistega, kar je zapisano?

Da Kirn v prvem zaletu in ob relativno skopem kontekstu pobude za *Novo revijo* ni razbral, kaj pomeni izraz »razločevanje«, sem še lahko razumel. Zdaj tega ni bilo mogoče več razumeti, zato na drugi Kirnov članek nisem več odgovoril. Ni bilo več dvoma, da Kirnu ne gre za resnična moja stališča. Vztraja pri imaginarnem Hribarju, da bi lahko neovirano udaril po realnem Hribarju. Seveda to v resnici ni bil več napad na dejansko osebo, temveč zaganjanje v lastno senco, v lastno fantazmagorično podobo.

Še dalje od Kirna gre v tem fantazmagoričnem postopku M. Jogan v diskusiji na zadnjem sestanku aktiva, ko v zvezi z mano citira naslednjo Gouldnerjevo misel: »Pred Hirošimo so tudi fiziki govorili o vrednostno nevtralni znanosti, tudi oni so svečano prisegali, da ne bodo izrekli vrednostnih sodb. Danes ljudje niso več prepričani o tem. Če se danes

ukvarjamo izključno s tehničnim znanjem naših študentov in zavračamo sleherno odgovornost za njihovo moralno odgovornost ali pomanjkanje tega občutka, se utegne zgoditi, da bomo nekega dne prisiljeni sprejeti odgovornost za to, ker smo vzgojili generacijo, ki je pripravljena delati za bodoči Auschwitz. Zavedati se moramo, da znanost vsebuje konstruktivne in destruktivne možnosti, iz tega pa ne sledi, da bi morali naše študente spodbujati, naj pozabijo to razliko. To nas nikakor ne odteguje od nenadomestljivih norm znanstvene objektivnosti; zgolj trdimo, da se ta pravila radikalno razlikujejo od moralne indiferentnosti. « Čemu M. Jogan navaja to Gouldnerjevo misel proti meni? Ali jo je sploh natančno prebrala? Kaj je hotela doseči M. Jogan, ki je v konfrontacijo z menoj uporabila vrednostno tako težko besedo, kot je beseda »Auschwitz«?

Če bi M. Jogan natančno prebrala Gouldnerja in moj zapis *Nova revija – revija izrecnega in vztrajnega razločevanja*, potem bi videla in bi morala to v korektni razpravi tudi navesti, da se nikjer ne zavzemam za *moralno indiferentnost*, marveč vseskozi za tisto, kar Gouldner imenuje *nenadomestljive norme znanstvene objektivnosti*. Moje zavzemanje za izrecno in vztrajno razločevanje ne pomeni nič drugega kot Gouldnerjevo opozorilo, da študentov ne bi smeli navajati na pozabitev razlike. Hkrati pa vseeno obstaja moment, v katerem se z Gouldnerjem ne strinjam in ob katerem prihaja najraje in najpogosteje do nesporazumov. Gre za enačenje *moralne indiferentnosti in zagovarjanja vrednostne nevtralnosti znanosti*; menim namreč, da lahko govorimo le o moralni indiferentnosti *znanstvenikov*, ne pa znanosti. Da se mora obravnava *moralne indiferentnosti znanstvenikov in vrednostne nevtralnosti znanosti* voditi na dveh ravneh. Da je torej tudi tu potrebno izrecno in vztrajno razlikovanje, Gouldner pravi »radikalno razlikovanje«.

Medtem ko je zveza med moralno indiferentnostjo znanstvenikov in Auschwitzem neposredna, te zveze med vrednostno nevtralnostjo znanosti in Auschwitzem ni. Narobe. Neposredna zveza med vrednostno nevtralnostjo in Auschwitzem je zveza med določeno vrednostno angažirano znanostjo in Auschwitzem, med tako imenovano »nemško znanostjo«, torej ideološko obarvano in zaznamovano znanostjo in Auschwitzem. Vendar v tej zvezi, kakor sem že poudaril, v resnici ne bi smeli govoriti o znanosti, saj gre že za povsem določeni spoj znanosti in ideologije. Strogo vzeto ali natančno definirano smem govoriti le o vrednostno (ideološko) angažiranih znanstvenikih in to spet ne o znanstvenikih *kot znanstvenikih*, namreč znanstvenikih *kot družbenih bitjih*. Kajti človek, ki je znanstvenik, ni samo znanstvenik, marveč ima še vrsto drugih družbenih postav.

Čeprav je izrecno in vztrajno razločevanje med nenadomestljivimi normami znanstvene objektivnosti, vrednostno nevtralnostjo znanosti in moralno indiferentnostjo potemtakem nujno, pa to nikakor ne pomeni, da je preprosto ali lahko. Da ne bomo preveč abstraktni, saj nas to potem le navidezno rešuje iz kletke moralne indiferentnosti, predlagam, da se nehamo zatekati samo k preteklim dogodkom (kakršni so se zgodili v

Auschwitzu) ali k »primerom« čez mejo, in si zastavimo nekaj vprašanj v zvezi z zadevami pri nas. V Delu je bilo pod naslovom *Pripornika zavračata hrano in izsiljujeta izpustitev* 15. junija 1984 objavljeno sporočilo o »gladovni stavki« Vladimira Mijanovića, Pavluška Imširovića in Milana Nikolića. Sporočilo se sklene takole: »Obtoženi Milan Nikolić od 30. maja 1984 spet normalno je, Mijanović in Imširović pa vztrajata pri svoji odločitvi, da bosta odklanjala hrano, dokler ju ne izpustijo iz pripora. Po obvestilih iz bolnišnice so priprtim nudili vso potrebno medicinsko nego in jih ustrezno hranijo. Njihovo splošno zdravstveno stanje je še vedno zadovoljivo, poleg tega pa so tudi pod stalnim zdravniškim nadzorstvom«. Ali se zavedamo, da se skriva za temi formulacijami? Kaj pomeni nuditi vso potrebno medicinsko nego in ustrezno hraniti človeka, ki gladovno stavka in noče jesti? Ne pomeni to tega človeka zvezati ali pa ga trdo prijeti in mu pod zdravniškim nadzorstvom in s pomočjo zdravnikov dati ustrezno injekcijo itn? Ni vse to nasilje nad tem človekom? Dejanje proti njegovi svobodni volji in zato kršenje njegove temeljne dostojanstvenosti.

V kakšnem položaju so zdravniki, ki sodelujejo pri vsem tem? Kako je z njihovo moralno indiferentnostjo ali angažiranostjo? Moram priznati, da nimam jasnega in odločnega odgovora? Vendar odgovor mora biti. In kakšna je ali bi morala biti vloga jugoslovanskih družboslovcev glede na te dogodke? Kot znanstvenikov in kot ljudi?

Prepričan sem, da bi morali – da bi vsaj kdo med njimi in ob podpori drugih moral s pomočjo *nenadomestljivih norm znanstvene objektivnosti* proučiti obstoječo družbeno situacijo. Prepričan sem nadalje, da se pri sami analizi lahko izogne takšnim ali drugačnim vnaprejšnjim ideološkim stališčem in da v tem smislu njegova analiza ne sme biti vrednostno zaznamovana. Njegovo proučevanje mora biti na ravni ugotavljanja dejstev, načeloma torej *vrednostno nevtraln*o; kar pa ne pomeni, da naj bi potem ostal nevtralen tudi do objektivno ugotovljenih dejstev. Prav nasprotno. Mislim, da se do njih kot človek mora opredeliti in nikakor ne more ostati *moralno indiferenten*; osebno sem sklenil – tega pa si ne bi upal razglasiti za občo maksimo, da bom v primeru smrti kakega izmed gladovno stavkajočih izstopil iz ZK, kajti ZK bi imel, ker je vodilna sila pri nas, odgovorno za takšen iztek.

Znanstvenik je na ravni objektivne analize dejstev ideološko in vrednostno nevtralen, pri interpretaciji tako dobljenih rezultatov pa se kot človek in družbeno bitje ne more in ne sme izogniti vrednostni angažiranosti. Teza je načelna in ji je na empirični ravni zato težko slediti, kajti tu sta znanstvenik in človek kot moralno bitje (zlasti v takšnih znanostih, kot so družboslovne) združena v eni in nerazdeljivi osebi; a prav zato se moramo toliko bolj truditi za izrecno in vztrajno razčlovečenje ene in druge ravni, znanosti in ideologije, pa tudi ideologije in etosa (»morale«). Trdno namreč verjamem v metahistorično in metaideološko resničnost zapovedi: »Ne ubijaj!« Na temelju te vere, ki nima nobenega opravlka s to

ali ono religijo, čeprav se lahko pojavlja v religioznem okviru, vnaprej oporekam vsakršni ideologiji, ki bi v imenu svoje Resnice kot Cilje opravičevala ali celo zahtevala uporabo uboja kot koristnega sredstva. Tudi takšno moje stališče kdo lahko proglasi za ideološko, toda samo z vidika določene ideologije in na temelju maksime: Kdor ni z nami, je proti nam.

V resnici gre za nekaj tretjega, za stališče, ki ni niti ideološko niti znanstveno. Razložitev tega tretjega stališča sovпада s tretjim vprašanjem M. Jogan, ki se nanaša na moje izpostavljanje svobodne dejavnosti duha. V tekstu *Dve leti po pobudi*, v poglavju *Presek nove znanstvene in kulturne politike* najprej navajam, da izrecno razločevanje med znanostjo in ideologijo pomeni šele prvi korak k osamosvojitvi znanosti znotraj obstoječe strukture in je kot tak zgolj predpogoj naslednje razločitve, razločitve med znanstvenim mišljenjem in mišljenjem kot takim. Nato nadaljujem:

»Drugi korak k osamosvojitvi mišljenja predstavlja torej uočenje razlike med znanstvenim (tehološko instrumentalnim) mišljenjem in mišljenjem kot mišljenjem, ki je svobodna dejavnost duha. Gre za vzpostavitev avtohtonosti duha, ki ni istovetna niti z avtoritarnostjo ideologije niti z avtonomijo znanosti.

Drugače rečeno: pred nami je obnova avtohtone dežele duha. Edinole z njo se lahko upremo tudi stari (klerikalni) zahtevi po duhovni obnovi, ki je prairizvir te(le)ološke instrumentalizacije mišljenja«.

K temu M. Jogan pripominja: »Zanima me od kdaj oz. ali je znanstveno le teleološko instrumentalno ali je to torej glavna značilnost znanstvenega in ali za svobodno dejavnost duha ne obstajajo nikakršne zgodovinske meje oz. zgodovinske določilnice te svobode«. Ne vem, kaj si M. Jogan predstavlja pod teleološkim mišljenjem, ne gre pa za nič drugega, kot za mišljenje v vlogi momenta smotrne, tj. teleološke dejavnosti. O tej teleološki (smotrnosti) dejavnosti ali delu samem kot glavnem momentu delovnega procesa, v katerem človek nasproti naravni snovi nastopa kot naravna moč, dobimo vse podatke v 5. poglavju Marxovega *Kapitala*. Delo kot smotrna dejavnost je proces, v katerem si cilj v obliki idealne predstave vnaprej zamislimo, določimo sredstva (instrumetarij) za izvedbo tega cilja in potem v delovnem procesu samem njemu podredimo vse: svojo misel, svojo voljo in svoje telo. Nikjer nisem napisal, da je teleološko mišljenje glavna značilnost znanstvenega postopka, seveda pa je hkrati jasno, da znanost kot *umsko delo* vsekakor je smotrna, tj. teleološka dejavnost. To pa ne velja za umetniško ustvarjanje, ki je vkoreninjeno v svobodni dejavnosti duha, tako, da sta delovna sila in delo tu povsem podrejenega značaja. O tem sem posebej pisal v prispevku za 1. štev. *Nove revije*, v zapisu *Presežnost poezije*, še podrobneje pa pišem o tem v spisu *Igra besed in strašna svoboda nič*, ki bo izšel v *Kocbekovem zborniku*. O mejah znanosti pišem v knjigi *Kopernikanski obrat*, ki bo v kratkem izšla pri Slovenski matici, še posebno v poglavju *Vprašanja konca*

znanosti, ki pa je sicer že pred leti izšlo kot samostojna študija v *Problemih*. Še o zgodovinskih mejah in določilnicah svobodne dejavnosti duha. Da, zelo veliko jih je, toda bistvo svobodne dejavnosti duha je prav v tem, da jih presega.

So namreč stvari, ki si jih ne more podrediti niti kaka ideologija v imenu svoje edino zveličavne Resnice niti teleološko, na primer znanstveno mišljenje v imenu svojih idealnih predstav oziroma ciljev. To je *lepota kot lepota* in to je tudi *sveto kot sveto*, o katerem sem govoril na kolokviju *Znanost in vera*, v referatu *Subjekt znanosti in subjekt vere*. Evropski človek se je od razsvetljenstva dalje navadil, da v celoti zavrača stvari zaradi zgodovinske oblike, v kateri jih najde. Čeprav gre v njej tudi za metahistorično dediščino človeka. Značilen primer takšnega ravnanja je bil Marxov odnos do religije.

To pomeni, da smo znotraj teh razmerij ravno tako pred nujnostjo izrecnega in vztrajnega razločevanja.

Položaj znanosti v sedemdesetih letih

Na zahtevo po takšnem razločevanju na nekoliko nenavaden način pristane v sklepnem delu *Razmerja med znanostjo in ideologijo* navsezadnje že tudi Kirn: »Konceptcija vztrajnega in izrecnega razločevanja med znanostjo in ideologijo zadeva na resne omejitve in se sama v sebi ruši. Iz tega ne izhaja, da v mnogih okoljih in v mnogih konfliktnih situacijah ni potrebno in smiselno vršiti razločevanja. Aktualna je potreba po razločevanju, ko je znanost izpostavljena pragmatičnim in tehnokratskim pritiskom dnevne politike in družbene prakse. Toda znanost se mora vključevati tudi v reševanje tekočih problemov na svoj znanstveni način.« (str. 500)

V teh Kirnovih sklepih mi samo nekaj ni jasno. Če je v »mnogih okoljih« in v »mnogih konfliktih« na empirični ali vsakodnevni ravni razločevanje med znanostjo in ideologijo smiselno, ne vem, kako je mogoče to razločevanje »smiselno vršiti«, če se na teoretski ali principiелni ravni vztrajno ne trudimo za kriterije izrecnega razločevanja. In če potem teh kriterijev vztrajno in izrecno ne preverjamo tudi v praksi. Naj za dokaz navedem samo izjave znanstvenikov z enega samega družboslovnega področja, s področja ekonomije. Že kar zbrane (zaradi pomanjkanja prostora lahko citiramo le nekatere) jih nahajamo v *Naših razgledih* z dne 11. maja 1984:

France Černe: »Nobelov nagrajenec P. Samuelson pravi, da naj bi bila ekonomija 'kraljica družbenih ved'. Pri nas to prav gotovo ni; v naši stvarnosti se šele osvobaja 'plenit politike' oziroma vloge 'služabnika'. Napočil je torej čas, da se več kot po 30 letih neenakopravnega odnosa ne le med ekonomijo, marveč tudi med gospodarstvom in politiko le-ta spremeni ter vzpostavijo novi enakopravni odnosi med njimi. Če bi tako gospodarstvo dobilo 'na svojo stran' ekonomijo kot vedo, seveda takšno, kot jo potrebuje, bi gospodarstvo

dejansko postalo tista družbena moč, ki mu dejansko pripada. Politika se bo tedaj morala omejiti na normalni povratni vpliv (regulacijo) družbene nadstavbe.«

Branko Horvat: »Včasih slišimo fatalistično ugotovitev: Kakršno državo imamo, takšno imamo tudi znanost. Zatorej da se ne da nič narediti. Toda čeprav nedvomno obstaja določena stopnja takšne korespondence, pa je sama ugotovitev izrazito napačna. Država ima interes, da se perpetuiira, se pravi, da se ohrani oblast tistih, ki imajo oblast v rokah, ne glede na posledice. Država je zatorej v bistvu konservativna. Nasproti temu pa je eksistenčni interes znanosti znanstvena resnica, in potemtakem tudi smotrno organiziranje gospodarstva in družbe. Znanost je torej v bistvu revolucionarna, znanost odkriva nove možnosti in tako spreminja svet. Ali bodo ti revolucionarni potenciali uporabljeni ali ne, je odvisno od integritete znanstvenih delavcev. Zato sem pripravljen sebe in svoje kolege šteti za predvsem odgovorne za težave, ki so zadele našo državo: Vedeli smo, da drsimo proti katastrofi, vendar nismo reagirali, kakor bi bili morali. Ne glede na to, kaj je veljalo za dogajanje pred revolucijo in med njo – po revoluciji je na dnevnem redu graditev ne kakršnega koli socializma, marveč znanstvenega socializma. In če je tako, potem nosijo ne glede na to, kdo ima oblast v rokah, ne glede na 'realnosti' in na 'razmerja moči', pritiske in maltretiranje – nosijo torej poglavitno odgovornost za zgrešene zadeve znanstveni delavci. Nihče nas ne more odvezati te odgovornosti!«

Jože Mencinger: »Ekonomska znanost ima majhen vpliv na ekonomski sistem, občasno in predvsem v kriznih obdobjih pa indirektno močnejše vpliva na ekonomsko politiko. Razlogov za tako obrobno vlogo ekonomske vede je več. Menim, da so pretežno na strani ekonomistov.

Del ekonomistov se je ukvarjal z vprašanji marksistične ekonomske misli, ki je za gospodarska dogajanja pri nas pa tudi v sodobnih kapitalističnih gospodarstvih popolnoma irelevantna. Na to kažejo med drugim mnogi učbeniki politične ekonomije ali predmetniki in programi ekonomskih fakultet. Ugotovitve o dogajanjih v gospodarstvu na drugi strani največkrat presoja po kriteriju marksističnosti, ne pa njihove pravilnosti oziroma relevantnosti. Pri tem pa se marksističnost oziroma nemarksističnost idej mnogokrat presoja kar po številu citatov Marxa, Engelsa, Lenina in Kardelja. 'Marksističnost' se tako veže bolj na osebe kot na ideje, pa čeprav ravno 'marksisti' mnogokrat producirajo zelo nemarksistične ideje, in narobe. Kvantitativne raziskave mehanizma gospodarstva so na primer dolgo veljale za nemarksistične, med drugim tudi zato, ker jih ni bilo mogoče opremiti s citati prej omenjenih mož. Vendar pa osnovni razlog za počasno uveljavljanje kvantitativnih metod in tudi njihovo kritično presojo ni v takšnem odklanjanju, marveč bolj v tem, da uporaba teh metod ni preprosta.

Ekonomisti, razen izjem, tudi oportunistično ravna ob praktično vseh spremembah gospodarskega sistema. Saj ne opozarjajo dovolj na predvidljive ekonomske posledice posameznih določb zakonodaje, če že kar ne pritegnejo dnevnim političnim hvalnicam takšne ali drugačne ureditve. Res pa je tudi, da je 'nam tuja' stališča včasih težko ali nemogoče objaviti, kar krepi avtocenzuro v praktično vseh (tudi v teh) tekstih.«

Živko Pregl: »Strokovno slabo pripravljena ekonomska politika, pragmatizem v vodenju organizacij združenega dela in ohlapna delovna disciplina so trije zavezniki, ki so vrsto let živeli v medsebojnem ravnotežju in solidarnosti; vedoč eden za drugega so sklenili tih, 'pakt nenapadanja' v skupni zaroti delitve neustvarjenega. To seveda ni bilo hvaležno ozračje za krepitev vloge znanosti v ekonomski politiki. Ekonomska znanost je bila tudi pod pritiskom površne ideologizacije, ki je pregnala celo vrsto kategorij, uvajala nove, katerih definicije so se pogosto zvajale na to, 'da to ni niti to, vendar pa niti ono', v praksi pa so se najpogostejše spreminjale v golo preimenovanje, katerega praktični pomen se je pač prirejal glede na trenutno politično kampanjo. Oživiljale so se tudi predznanstvene iluzije, kot naše variante 'delovnega denarja', ali pa skupinskolastniška interpretacija samoupravljanja, 'kompenzirana' z ideološkim opravičevanjem permanentne birokratske intervencije.«

Marjan Senjur: »Od ekonomistov se zahtevajo čarobne palice in zlati ključi, razbijanje začaranih krogov, nove rešitve in celo enotnost mišljenja za reševanje ekonomskih problemov. Ekonomisti pa znova in znova ponujajo (vsaj velik del med njimi) in predlagajo stare, dobro znane resnice iz ekonomske vede za reševanje starih, dobro znanih ekonomskih problemov (jugoslovanski ekonomski problemi so bili predvidljivi, so dobro znani v praksi in literaturi in niso nič posebnega; če kdo drugače misli, tega dejstva ne spremeni) ... Saj ne gre za pomanjkanje ekonomskega znanja. Obstoječega je treba polno izkoristiti. To bo najboljša spodbuda za pridobivanje in širjenje novega. Saj tudi ne gre za to, da bi vsaka vas imela svojo ekonomsko znanost. – Kaj vem? Kaj pa če živimo v Butalah in kot Butalci želimo imeti svojo politično ekonomijo butalskega produkcijskega načina?

Neven Mates: »Politika pri nas prav gotovo ni pokazala kaj dosti pripravljenosti, da bi se pri koncipiranju rešitev v ekonomskem sistemu kakor tudi pri izvajanju ekonomske politike – razen ex post – opirala na ekonomsko znanost. Vzroki za takšen položaj so številni, vendar bomo tu omenili samo to, da je tudi obča deformalizacija odločanja na političnem področju (v tem pomenu, da ima zelo majhno število teles samostojne, natančno določene pristojnosti in odgovornosti) oziroma dejstvo, da se čedalje več sklepov sprejema na zelo difuzen, neformalen način, vsekakor vplivalo na ta pojav.«

Janez Škerjanec: »Kot za vsako znanost velja tudi za ekonomsko znanost, da ne sme postati dekla politike, kakor tudi, da se ne sme preveč oddaljiti od politike. Vloga ekonomske znanosti je tako pri graditvi našega gospodarskega sistema kot pri vodenju ekonomske politike zagotovo premajhna. Osnovni vzrok za to je, da ni pravega dialoga med ekonomisti in politiki. Menim, da je značilno za našo družbo, da ne prenesemo strpnega dialoga.«

Josip Županov: »Ker nisem poklicni ekonomist, se nimam za poklicnega, da bi izrekal sodbe o ravni, na kateri je ekonomska znanost v Jugoslaviji. Zame je bolj važno vprašanje: koliko izkoriščamo tisto, kar ekonomska znanost daje in zmore dajati gospodarskemu in družbenemu razvoju. Seveda je izraba zmogljivosti ekonomske znanosti odvisna od ravni 'ekonomske kulture' tistih, ki sprejemajo ekonomske in politične odločitve, pa tudi prebivalstva nasploh. Veliko bolj pa je odvisno od družbenih stališč do profesionalnega znanja in profesionalnih ekspertiz nasploh ter od stališč do poklicnega ekonomskega znanja in posebej ekonomskih ekspertiz. Toda to je že področje sociološke analize. Nasproti že dolgotrajnemu trendu profesionalizacije poklicev v industrijski družbi pa v naši družbi traja – že v vsem povojnem obdobju – in se še intenzivira trend deprofesionalizacije in 'politizacije' strokovnega dela.

Velikanske investicijske napake – ki so vse pokrite s 'strokovnimi' elaborati – so grenki sadovi takšnega trenda. Deprofesionalizacija in 'politizacija' vodita do tega, da ekonomski inštituti po ključu '6 plus 2' predlagajo osem različnih sistemov merjenja gospodarske razvitosti, to pa se potlej na premeten izmaličen način spreminja v vrhovni argument proti strokovnemu znanju in ekonomski znanosti. V družbenem ozračju, v katerem po besedah pokojnega Mija Mirkovića, 'vsakdo vé več od tistega, ki zares vé', poklicno strokovno znanje nima veliko možnosti.«

Citirana stališča sama na sebi govorijo o razmerju med politiko (ideologijo) in znanostjo v sedemdesetih letih. Zavzemanje za izrecno in vztrajno razločevanje med ideologijo (politiko) in znanostjo je nedvomno. Nekateri samo posebej poudarjajo, da sta za to potrebna tudi pogum in določena mera trmoglavosti.

Bržkone bo zdaj tudi Kirn priznal, da se njegovi sintagmi »v mnogih okoljih« in »v mnogih konfliktnih situacijah« ne moreta nanašati samo na neka tuja okolja in odmaknjene situacije, marveč sta aktualni zdaj in tu. Kajti le počasi se kopljemo iz strdka, v katerega je zaradi nerazločevanja

med ideologijo (politiko) in znanostjo (strokovnostjo) bila ujeta znanost. O premiku Kirnovega razmišljanja nam že priča njegova izredno previdna formulacija v zapisniku z zadnjega sestanka aktiva: »Ni upravičeno in možno apriorno, povsod in vselej ločevanje med političnimi in strokovnimi stališči brez konkretne analize.« S tem se seveda v celoti strinjam in doslej tudi nisem nikogar srečal, ki bi vselej in povsod zagovarjal *apriorno ločevanje*; sam bi šel še dalje in bi rekel: niti *apriornega razločevanja* ni mogoče zagovarjati. Kirn namreč spet govori o ločevanju, dejansko pa gre predvsem za razločevanje, ki ga implicira tudi Kirnova sintagma »konkretna analiza«. Torej konkretno razločevanje kot rezultat konkretnega razčlenjevanja. Da pa bi nekaj lahko razčlenjevali, moramo seveda že predpostavljati dva člena, v našem primeru ideologijo (politiko) in znanost (strokovnost). Kirn je že večkrat zahteval, naj povem oziroma se izjasnim, ali imam spise, ki jih je predložil v partijsko obravnavo, za politične ali strokovne spise. Odgovor lahko dá samo konkretna analiza, o kateri govori Kirn in ta konkretna analiza seveda ne more dati apriornega rezultata, ampak aposteriorne ugotovitve. Ne s totalitetnega ali totalitarnega vidika, marveč glede na stališča, ki prevladujejo. Sam menim, da v nobenem izmed predloženih tekstov politična stališča ne prevladujejo in da zato teh spisov ne moremo imeti za pretežno politična.

To pa ne pomeni, da scela zanikam njihovo političnost. Že v pobudi za *Novo revijo* smo zapisali: »Težnje, ki oživljajo vsesplošno ideologizacijo ter omejujejo svobodo znanstvenega in umetniškega ustvarjanja, so nas v drugi polovici sedemdesetih let prisilile, da ponovno reflektiramo svojo apolitičnost. Zakaj kljub hoteni apolitičnosti (ki pa nikakor ni izključevala družbene prizadetosti in zavzetosti) in izrecno poudarjeni neideološkosti se ideološkim pritiskom ne le nismo mogli izogniti, ampak smo bili pogosto celo najbolj izpostavljena tarča političnih in ideoloških podtikanj ter diskvalifikacij; da konkretnih primerov onemogočanja tiskanja in javnega nastopanja niti ne navajamo.«

Ne bom govoril o drugih, naj popišem samo svoj položaj. Spise, ki sem jih objavljajl v sedemdesetih letih, imam za apolitične in neideološke; to so bili spisi, kot so *Spornost ontološke difference*, *Groza*, *Igra videza*, itn. Vse te spise imam za spise na »tretji ravni«, na ravni, ki ni niti znanstvena niti ideološka. Obsojeni so bili kot spisi, ki vsebujejo hajdegerjanstvo (čeprav gre v njih za kritiko Heideggerja), ki ne vsebujejo dialektičnega materializma (čeprav ni nihče pojasnil, zakaj bi ga morali) in ki so nasploh izraz abstraktnega humanizma. Za ideologijo je namreč vsak humanizem, ki ni izraz po njej določenega Človeka in glasnik njene Resnice, abstrakten, s čimer so stvari postavljene kajpada na glavo. Zavzemanje za Človeka ali Interes (seveda zgodovinski) naj bi bilo namreč konkretno, zavzemanje za konkretne posamične ljudi, za njihove resnice in svoboščine pa abstraktno. Zakaj nekaj tretjega za ideološki pogled ne more eksistirati? Zato, ker je za ideologijo vse, kar ni Resnica, ne-Resnica. Ker je vse, kar ni »naša resnica«, zmota. Od tod blokovsko gledanje in blokovsko razde-

ljevanje: Kdor ni z nami, je proti nam. Nekaj tretjega, nekaj ideološko neuvrščene ne more in ne sme obstajati. Kajti kdor gleda skozi rumeno steklo, bo pač videl vse rumeno in mu potem zastonj dokazuješ, da nisi niti rumen niti nisi proti rumeni barvi, saj to, da pač vidiš več barv, med njimi tudi rumeno, tisti, ki ima ideološka očala (očala z rumenim, črnim, rdečim in kako drugače pobarvanimi stekli), pač ne more ne spoznati ne pripoznati.

Ne verjamem, da bo komu uspelo dokazati, da sem sredi sedemdesetih let bil po direktivi CK ZKS izključen iz pedagoškega procesa zaradi ideološkosti ali političnosti tedanjih mojih spisov in da zaradi tega nisem mogel v teh desetih letih objaviti niti ene knjige. Tudi ne verjamem, da so moja dela kar naenkrat v osemdesetih letih postala toliko znanstvena, da sem nenadoma lahko začel objavljati. Tako da mi bo letos, se pravi od leta 1980 do 1984 izšlo že šest knjig.

Ni se mi bilo lahko (svoje čisto filozofsko delo sem moral zanemariti) odločiti za samoupravno repolitizacijo, ki jo za osemdeseta leta, kakor ste videli, odkrito priznavam. Toda če se nisem hotel vdati v usodo, da me zaduše pod mizo in ostati »moralno indiferenten« ob neoviranem blatenju pokojnega Dušana Pirjevca (obramba mi ni bila dopuščena) itn., sem moral stopiti iz svoje delovne sobe. Šele ko je začela izhajati *Nova revija*, je B. Debenjak po več kakor sedmih letih podpisal ustrezno dehabilitacijsko poročilo zame. Domnevam da zato, ker je vedel, da bom vso zadevo javno razkril. Naj v tej zvezi omenim samo še to, da je B. Debenjak doktoriral za mano. Menite, da je danes samo zaradi znanstvenih ali filozofskih razlogov redni profesor, medtem ko je meni preprečeval napredovanje? Kirn se pritožuje, ker sem Debenjaku očitil »popolno unijo filozofije in ideologije«, vendar pri tem ne interpretira mojih stališč na ustrezen način. Debenjaku ne očitam tega, da je poleg filozofije tudi nosilec ideoloških ali političnih funkcij. Očitam mu to, da – spet gre za isto stvar – ne razločuje, kdaj je v eni ali drugi vlogi oziroma funkciji. Da je pisal strokovno poročilo zame tako, kakor da bi šlo za sprejem v »ožjo Partijo« (Orwell), ne pa za strokovno oziroma znanstveno elekcijo. Očitam mu to, da je kot predsednik Slovenskega filozofskega društva in kot predstojnik Marksističnega centra na univerzi ti dve funkciji popolnoma izenačil, še več, prvo funkcijo podredil drugi in to tako pri ukinitvi *Zveze filozofskih društev Jugoslavije* kot pri pripravi simpozijev na Slovenskem.

M. Jogan zahteva od mene, naj navedem konkretna imena, da bi vedeli, kdo je »čisti znanstvenik«, kdo ne. Naj še sam dodam: da bi vedeli, kdo je bil ali je še služabnik ideologije (politike) in kdo ne. V odgovoru se bom držal ljudskega rekla: *Greh se pove, grešnika pa ne*. Ne gre za to, da se ne bi upal z imeni na dan. Gre za to, da bi s tem sam padel v neproduktivno ideološko razčiščevanje á la Šušar, postal akter takšnega razčiščevanja. Sicer ne zanikam osebne odgovornosti, hkrati pa vem, da ljudje niso absolutno odgovorni, če so v določenih razmerah predvsem

»karakterne maske«, kakor bi dejal Marx. Skratka: ne gre za to, da poiščemo krivce, marveč za to, da izboljšamo celotno situacijo. V tem se mi »liberalci« pač razlikujemo od zagovornikov trde roke in vseh vrst dogmatikov: ti v času zaostritve počistijo z »liberalci«, medtem ko jih »liberalci« v času odjuge pustijo pri miru. Prav zato dogmatiki pravzaprav ne morejo nikoli izgubiti: v času zaostritve so tako in tako na konju in teptajo tiste pod seboj, v času odjuge pa jih tudi nihče ne meče dol.

Kar zadeva zahtevo M. Jogan, naj sestavim za družboslovce oziroma za znanstvenike na Slovenskem enako rang lestvico, kakor sem jo sestavil za pesnike, da bi tako »dobili seznam, kateri so tisti znanstveniki na Slovenskem v zadnjih tridesetih – štiridesetih letih, ki nekaj veljajo, ki so pomembni in jih lahko vzamemo kot vzor«, menim, da je nekorektna. Iz nje izhaja, kakor da sem svoj izbor – brez kakršnekoli rang lestvice – zame najpomembnejših sodobnih slovenskih pesnikov naredil na pamet. V resnici pa sem prebral več kot tisoč pesmi, čez sto slovenskih pesnikov in okoli tristo pesniških zbirk. Rezultat tega obsežnega študija je antologija *Sodobna slovenska poezija*, ki bo naslednji mesec izšla pri založbi Obzorja v Mariboru. V zvezi s tem že več kot leto dni objavljam v *Novi reviji* ustrezno študijo in zato me način, kako je postavila svojo zahtevo M. Jogan, vsaj zelo čudi, če že kaj drugega ne.

(Nadaljevanje sledi)

MARJAN SEDMAK

O dveh nejasnostih, ki sta za ustavo jasni

Nič novega ni v trditvi, da *tehne* sama po sebi ne spravlja človeka ob svobodo, da pa ga spravlja ob svobodo družbeni način njene uporabe – ne glede na to, ali gre za »hardware« ali »software«. Gre pač za to, da se tehnologija, ki človeku omogoča, da je vse manj suženj prisile naravnih sil in da te sile preusmerja smotrno v skladu s svojimi potrebami, v razredni družbi spreverča – zaradi posebnega načina družbene uporabe – v sredstvo, ki ga podreja in zaradi katerega sam postaja sredstvo.

To velja tudi za tisto področje, ki ga pojmuje pod izrazom sredstva javnega obveščanja: razvoj tehnologije ne pomeni samodejnega povečanja manipulacije z ljudmi, čeprav tehnologija sama po sebi manipulacije ne preprečuje; odgovor na vprašanje, v kolikšni meri bo nova tehnologija – v tem primeru nova tehnologija javnega obveščanja – ljudi osvobajala in v kolikšni meri jih bo potiskala v družbeno odtujen položaj, je zatorej odvisen od družbenega načina uporabe te tehnologije. Če bi razglabljal drugače, bi bili bržkone podobni ludistom, ki so uničevali stroje, namesto da bi ukinjali družbeni način uporabljanja teh strojev. Ne strinjam se skratka z modnim katastrofizmom, povezanim z ominoznim Orwellovim letom 1984, vendar pa priznavam Orwellovemu delu izjemen pomen ravno zato, ker je opozoril na *možnost* te vrste razvoja (ali bolje involucije) in ker je tako sprožil razmišljanje o tem, kako se postavljati po robu zlorabi *tehne* – v tem primeru večine in tehnologije javnega obveščanja – podrejanju ljudi in manipuliranju z njimi.

Na obe plati – vključevanje javnega obveščanja v proces samoupravnega socialističnega razvoja in na javno obveščanje kot možnost transmissijske manipulacije – velja opozoriti tudi zato, ker pogosto ustvarjamo vtis, da se programski, zakonski in podzakonski teksti pojavljajo kot Minerva iz Jupitrove glave, čeprav so v resnici izraz različnih in včasih celo zelo navzkrižnih interesov v družbi. Pogosto ravno zaradi takšnih navzkrižnih interesov na nekatera vprašanja ni ravno preciznih odgovorov (četudi do njih ni težavno priti), to pa omogoča, da se »uveljavlja praksa«; žal je pri tej metodi reševanja družbenih vprašanj tako, da se uveljavlja praksa najmočnejšega med udeleženci izvajanja določene družbene funk-

cije, kar pa s podružbljanjem te sfere nima nobenega opravka. Vprašanje »hipernormiranosti« je zato – po mojem mnenju – napak zastavljeno vprašanje, ker odgovor nanj ne zadovolji bistvenemu, to pa je vprašanje, kakšna je kvaliteta normiranosti, v kolikšni meri so torej normativni akti sposobni preprečevati – v samoupravni organiziranosti sredstev javnega obveščanja – privatizacijo (kot neposreden napad na podružbljanje tega področja), ne glede na to, ali gre za privatizacijo s strani novinarskih kolektivov, ki se zapirajo pred družbo, ali pa za privatizacijo (vsekakor mnogo bolj nevarno) s pozicij oblasti, se pravi s privatizacijo, ki se pojavlja kot transmissijski odnos.

Dosedanje razprave o obeh zakonih – republiškem in zveznem – o sredstvih javnega obveščanja so odprle prenekatero vprašanje in dilemo, nekaj tudi – kot je bilo že opozorjeno – lažnih (časnikar kot družbenopolitični delavec); opozorile so na potrebo po tem, da se v zakonu ne opredeljuje samo odgovornost sredstev javnega obveščanja, marveč tudi odgovornost virov informacij, ko gre za količino in kakovost informiranja kot integralne sestavine samoupravnega procesa; in prav tako je v razpravah prišla do izraza težnja, da bi »zablode« na tem področju kar se da malo kriminalizirali (kaznovali na ravni kazenskega zakonika), namesto tega pa naj bi jih reševali v družbenih telesih. Koliko bo tega v zakonu ostalo, je seveda še vprašanje, kajti – kot že omenjeno – tudi ta zakonodaja ne nastaja v družbeni praznini in jo bodo opredeljevali različni interesi.

Rad pa bi opozoril na dve bistveni vprašanji, za kateri se zdi, da razprave nanju niso dale jasnega odgovora (v prvem primeru) oziroma so dale protislovnega (v drugem). Prvo vprašanje je, kaj je dejansko tisto, kar naj bi bilo v skladu z 51. členom Ustave SRS *dejavnost* posebnega družbenega pomena: družbena *funkcija*, se pravi *dejavnost*, o kateri govori tudi ustavni tekst, ali industrijska panoga, ki je potrebna za izvajanje te dejavnosti. Čeprav je ustavni tekst jasen in govori o *dejavnosti*, se v praksi kot *dejavnosti* posebnega družbenega pomena pod geslom, da *tehnologije* ni moč ločevati od opravljanja *dejavnosti* (kar je seveda točno, če gre za tehnološko plat prenašanja informacij, kjer reza med prvo in drugo platjo ni moč narediti, ni pa točno, če gre za *vsebinsko in naravnano* informiranja, kjer je rez med vsebino in tehniko prenašanja informacije zelo lahko organizirati), pojavljajo enote grafične industrije. Če naj bi bila nova zakonodaja ustavi zvesta in dosledna, bi morala to posebno zvrst podružbljanja povsem jasno omejiti na družbeno funkcijo, medtem ko naj industrijska panoga deli organizacijsko usodo preostalega gospodarstva. V hišah, kjer ta razmejitev ni opravljena, bi se kvaliteta podružbljanja *vsebine* informiranja nedvomno zelo izboljšala.

Drugo vprašanje, na katerega bi rad opozoril, pa vzbuja tudi nekaj pomislov glede naše pripravljenosti, da beremo ustavo pravilno in v skladu z njenim duhom. Gre za vprašanje načina upravljanja organizacij, ki se ukvarjajo z javnim obveščanjem, in z zagotavljanjem uveljavljanja

širšega družbenega interesa v njih. Enainpetdeseti člen ustave v svojem zadnjem odstavku dovolj natančno govori o *soodločanju* (skupaj z delavci organizacije, ki deluje na tem področju) uporabnikov, ustanoviteljev itd. Ne glede na povsem jasen ustavni tekst pa se je v vrsti ustanovitvenih aktov namesto načela soodločanja uveljavilo načelo delitve funkcij, ki je še posebej trdno zasidrano, ko gre za kadrovske odločitve. Kar spravi človeka v začudenje, je dejstvo, da lahko takšna ureditev traja desetletje, čeprav ne more biti nobenega dvoma, da je imel ustavodajalec v mislih usklajevanje interesov v trikotniku družba-ustanovitelj (ki naj ugotovi določeno širšo družbeno potrebo in zagotovi, da ji bo ustrezno) – izvajalec. V razpravah o tezah republiškega zakona je bilo na to vprašanje večkrat opozorjeno in tudi predlagatelj zakona se je v zadnji različici tez odločil za podružbljanje preko ustvarjanja konsenza v zgoraj omenjenem trikotniku. Kljub temu pa se je v osnutku zakona spet pojavila alternativna rešitev, ki pridržuje ustanovitelju (lastniku?) eno od najpomembnejših funkcij – imenovanje glavnega in odgovornega urednika (člen 47, variantni predlog). O tem, koliko možnosti za nastajanje transmissijskih odnosov med ustanoviteljem (forumom) in izvajalcem (pri čemer sta lahko v svojih legitimnih pravicah oškodovana družba in izvajalec) nudi takšna rešitev, ni treba posebej govoriti; prav tako tudi ni treba posebej govoriti o smislu družbenega razvoja, v katerem se je ZK umaknila s pozicije neposrednega vodenja bistvenih družbenih funkcij (med njimi tudi funkcije družbenega obveščanja), da bi se zdaj v isti vlogi pojavila druga družbenopolitična ali politična organizacija; še posebej pa ni treba posebej omenjati dejstva, da takšno razmerje *via facti* (zaradi posebnega položaja glavnega in odgovornega urednika) odpravlja tisto nujno, ki sili k usklajanju interesov izvajalcev in porabnikov glede na dejstvo, da oba urednika v prvi vrsti odgovarjata ustanovitelju.

Tisti, ki so podrobneje seznanjeni s tem področjem družbenega utripa, seveda vedo, da ne gre zgolj za načelne razprave, marveč tudi za povsem opredeljene interese. Vprašanje, kako bo zakonodajalec rešil omenjeni vprašanji, je zatorej stvar nadaljnjega razpravljanja o osnutku zakona. Če se bo že odločil za variantno rešitev 47. člena, se pravi za rešitev, ki »jo je sprejela dosedanja praksa«, bo moral po vsej priliki začeti tudi postopek za spremembo 51. člena Ustave SRS!

Uvodni zapis

Ljubljana je bila od 10. do 12. maja 1984 gostitelj mednarodnega interdisciplinarnega in medverskega simpozija na temo »Znanost in vera«, ki je zlasti v Sloveniji, na Hrvaškem in v nekaterih zapadnoevropskih državah – predvsem v Italiji in Avstriji – takoj pritegnil pozornost sredstev informiranja. Razlogov za večjo publiciteto tega srečanja je več. Najprej gre za dejstvo, da sta Slovenska akademija znanosti in umetnosti in vatikanski Sekretariat za neverujoče organizirala tovrstni uradni posvet prvikrat. Organizatorje je vodilo prepričanje, da je nujno spodbuditi dialog med ljudmi z različnimi opredelitvami, ki si stoje sicer nasproti, vendar pa se zavedajo, da delujejo na bregovih istega oceana. Posvet naj bi zato prispeval k filozofski in teoretski izostritvi problemov znanosti in vere, k strpnemu proučevanju človeškega spoznavanja ter doživljanja osebnega in skupnostnega življenja, k toleriranju razlik v doživljanju vere, zlasti religioznega človeka. Srečanje naj bi krepilo tudi skupno delo na nekaterih najbolj občutljivih področjih življenja sodobnih družb, kot so: socialna pravičnost, osebna in kolektivna svoboda ter mir.

Med spodbudna sporočila z ljubljanskega posveta prav gotovo sodi velik odziv uglednih referentov in drugih udeležencev, ki so najprej predstavili spoznanja s področij naravoslovja, zatem pa so sledile filozofske in sociološke razčlenitve in opredelitve božanskih bistvenih lastnosti – atributov ter znanstvenih kategorij kakor tudi razčlenitve odnosov med religijo, znanostjo, svobodo in resnico. Sodelovalo je 73 strokovnjakov iz osmih evropskih držav, vernih, ki delujejo znotraj treh religijskih krščanskih organizacij: katoliške – teh je bilo največ – protestantske, pravoslavne – in seveda neverujočih. Kot smo že omenili, so udeleženci razpravljali o znanosti in veri z vidika številnih družboslovnih in naravoslovnih disciplin: filozofije, sociologije, psihologije, teologije, fizike, astronomije, biologije – posredno še z vidika drugih ved. Dialoška prva razprava je bila prisotna tako v zastavitvah referatov kot v diskusijah.

Teorija in praksa objavlja izbor devetih na posvetu predstavljenih poročil družboslovnih raziskovalcev: sociologov dr. Srdana Vrcana, dr. Marka Kerševana, dr. Zdenka Roterja, dr. Thomasa Luckmana; psihologa dr. Antona Trstenjaka, filozofov dr. Andreja Kirna in dr. Tineta Hribarja in teologov dr. Vekoslava Grmiča in dr. Johanna Baptista Metza. Verjetno se bodo za objavo prispevkov naravoslovcev ogrele druge ustrezne revije – sicer pa bo celotno gradivo kmalu objavljeno v knjigi – vendar le v tujih jezikih.

Nekatera dejstva kažejo, da v svetu ponovno klijejo večje možnosti za dialog med marksisti in verujočimi. To velja posebej za evropski prostor v času po drugem vatikanskem koncilu. Morda bi lahko prav na osnovi takšnih srečanj kot je bilo ljubljansko, sklepali o naraščajoči težnji po socialnem, znanstvenem, kulturnem in političnem pluralizmu sodobnih družb oz. da je zlasti v evropskem delu sveta manj možnosti za kakršnokoli filozofsko, religiozno in politično enosmernost in izključujočnost, za kakršenkoli monolitizem. Z objavo referatov želimo seznaniti naše bralce z nekaterimi temeljnimi smermi in načini razmišljanja na ljubljanskem srečanju.

Kritične razsežnosti znanosti in vere

I

Pred skoraj dvajsetimi leti sta Ch. Glock in R. Stark, ko sta opisovala prevladujoče razpoloženje v ZDA glede razmerja med znanostjo in religijo, napisala, da »je v zadnjih letih zavladalo zatišje po bitki, ki je nekoč divjala med znanostjo in religijo. Zdi se, da se je bojeviti in križarski duh obdobja razpršil in v javnosti ne odmeva več vpitje o 'praznoverju' ali 'krivoverstvu'«. ¹ Nekaj let pozneje je W. Shepherd govoril o »odločno spravljivih težnjah« v večini antropoloških, socioloških in psiholoških analiz religioznih vidikov človeškega življenja in zlasti glede resnice religije. ² Ch. Glock in R. Stark sta nato še omenila, da »se veliko ameriških teologov pretežno ukvarja s tem, da pokaže bodisi to, da nikdar ni bilo podlage za konflikt med znanostjo in religijo ali pa da so se nekdanje razlike uspešno medsebojno prilagodile«. ³

Takšne trditve bi si lahko razlagali ne le kot ustrezen opis specifičnih ameriških razmer, pač pa kot trditve, ki so veljavne v splošnejšem smislu. Še več, takšne trditve napeljujejo ne le na misel, da je bil splošno znani, stoletni konflikt med znanostjo in religijo dokončno razrešen, pač pa tudi, da si ga je treba danes razlagati kot nepomembno zgodovinsko epizodo ali kot očitno zgodovinsko zablodo, čisto postransko in površinsko zablodo, ki ni bila v nobeni zvezi ne z bistvom znanosti ali religije ne z nujno prevladujočo zgodovinsko dano vsebino. Takšne trditve bi nemara še vsiljevale misel, da inherentna nezdružljivost znanosti in religije, ki so jo poudarili nekateri avtorji, ⁴ ni drugega kot zgolj posledica nesporazuma, ki pa se je postopoma razpršil in ki ga tudi ni težko razpršiti, če se pokaže dobra volja.

Če pa je res tako, potem bi morali to sporno vprašanje jemati kot že rešeno in končno odpravljeno. Zato bi našo razpravo morali jemati bodisi kot bistveno odveč ali pa kot razpravo, ki je nujno omejena na to, da ponovno podkrepi dejstvo, da je bilo s tem vprašanjem enkrat za vselej opravljeno. V najboljšem primeru bi se njen obseg omejil in ne bi dala drugega kakor nekaj manjših popravkov v zvezi z zadnjimi ostanki iluminizma in nekaterimi paleomarksističnimi preostanki v sodobni posvetni kulturi.

¹ Ch. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, str. 262–263.

² W. Shepherd, *Religion and the Social Sciences: Conflict or Reconciliation?* *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11 (1972) 3, str. 230.

³ Ch. Glock, R. Stark, *op. cit.*, str. 263.

⁴ Cf. npr.: R. Stark, *On the Incompatibility of Science and Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1 (1963), jesen, str. 4.

Toda tu je še druga stran medalje, ki pa ni tako pomirljiva. Je še drugačna interpretacija zatišja, ki sta ga omenila Ch. Glock in R. Stark. Ta interpretacija ne meri na končno spravo med znanostjo in religijo. Gre namreč za interpretacijo, ki vztraja, da bi morali vsakogar, ki se sprašuje o razmerju med znanostjo in religijo, imeti na sumu, da »poskuša bodisi izrabiti znanstveno spoznanje za utemeljitev religiozne vere ali pa ponižati znanstveno spoznanje zato, da bi lahko religiozna dogma neomajno zavladata«. ⁵ Enostavno rečeno, ta interpretacija vztraja na tem, da bo med znanostjo in religijo vedno zijala razpoka. ⁶

Naša začetna podmena je, da sporno vprašanje vztraja. In vredno ga je raziskati, saj bo ostalo odprto, če pa njegovo vztrajanje ni posledica zgolj nekih naključnih in zunanjih okoliščin, pač pa gre za svojevrstno trajno napetost med znanostjo in religijo in zato tudi napetost med znanostjo in vero. Napetost seveda ni nujno konflikt, toda tudi sprava ni. Lahko upamo, da bomo zgradili mostove med znanostjo in religijo, kakršne poznamo danes, ⁷ toda takšni mostovi bodo zaradi te napetosti kaj malo trdni.

Ni treba omenjati, da je termin napetost vpeljal M. Weber v svojih analizah razmerja med znanostjo in religijo. M. Weber piše o »zavestni napetosti (Spannung) religioznosti prav v zvezi s področjem racionalnega spoznanja« ⁸ kakor tudi o »napetosti med religijo in intelektualnim spoznanjem«. ⁹ Prav to nenehno poudarjanje napetosti je pripeljalo M. Webra k sklepu, da ni religije, ki na neki točki ne bi bila prisiljena zahtevati »žrtvovanje razuma« (das Opfer des Intellekts) – »credo non quod, sed qui absurdum«. ¹⁰

In žrtvovanje razuma v tem primeru ne pomeni zgolj zavestnega priznavanja naravnih in zgodovinskih meja razuma in zavestne odpovedi prizadevanjem preseči takšne meje, pač pa nam vsiljuje misel, da je razum odpovedal na svojem lastnem področju. Če pa pride ali če lahko pride do žrtvovanja razuma v tem smislu, potem je očitno, da do takšnega žrtvovanja razuma pride in lahko pride v znanosti.

II

Vztrajajočo napetost med znanostjo in religijo in še posebej med znanostjo in vero je danes treba raziskovati bolj z gledišča družbenih in humanističnih znanosti kakor z gledišča naravoslovnih znanosti. Zdi se, da

⁵ E. White, *Science and Religion in American Thought*, navedeno v: A. Fister, *Religion and Science in A. D. 1977*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (1978) 4, str. 349.

⁶ Cf. npr.: E. Shils, *The Calling of Sociology*, v: *Theories of Society*, New York, 1965, str. 1426. »Sociološke analize se lahko spravijo z racionalnim naravnim pravom ali z naravnim pravom, oprtim na teorijo moralnega čuta, toda ne morejo se spraviti z naravnim pravom, oprtim na religijo razodetja. Ni nujno, da se med sabo spopadajo, ni nujno, da polemizirajo, ni nujno, da vidijo svojo nalogo v tem, da ljudje spoznajo iluzorično naravo religioznih prepričanj. Lahko žive poleg religije, temelječe na razodetju, toda med njimi bo vedno razpoka; in resnično religiozni ljudje, ne pa omejeni religiozni malomeščani, se morajo zavedati, da sociologija zanika končne zahteve religije nasploh ali katere koli velike religije razodetja.«

je napetost, ki se je tako izrazito kazala med naravoslovnimi znanostmi in religijo, danes ugasnila. Pripomniti pa je treba, da je ugasnila predvsem zato, ker se je prilagajala religija.¹¹ Zato danes skorajda ni nevarnosti, da bi v naravoslovnih znanostih prišlo do žrtvovanja razuma. Pač pa je napetost treba umestiti v družbene in humanistične znanosti in na njihovem področju lahko vznikne zahteva po žrtvovanju razuma.

Raziskovanje napetosti, ki vztraja med znanostjo in religijo in med znanostjo in vero, predpostavlja, da pojasnimo, kaj razumemo kot znanost in kaj kot vero.

Ni dvoma, da lahko znanost opredelimo kar se da različno. Znanost je včasih opredeljena predvsem glede na korpus na neki način že pridobljenega znanja; včasih pa predvsem glede na načine raziskovanja in včasih predvsem glede na načine ravnanja. Toda te razlike v opredelitvah ne zadevajo bistva znanosti. V resnici namreč prav poudarijo različne vidike znanosti, ki znanost šele naredijo kot totalnost. Očitno pa gre tudi za pomembnejše razlike, ki zadevajo in spreminjajo bistvo znanosti. Takšne razlike pri opredeljevanju znanosti pa so pomembne za dojemanje razmerja med znanostjo in vero.

Znanost lahko, na primer, opredelimo kot sistem v kompleksnem agregatu različnih sistemov, zaradi katerih je človeški svet sestavljen iz različnih avtonomnih svetov s svojim lastnim ključem. Znanost je zato opredeljena kot »relativno neodvisen, zaprt in izključen sistem idej, prepričanj in praks«.¹² Ta posebni sistem idej, prepričanj in praks se postavlja ob bok drugim sistemom idej, prepričanj in praks, razlikujoč se od njih na različne načine: po svojem svetovnem nazoru, po premisah, iz katerih izhaja, metodah, ki jih uporablja, po resnici, do katere prihaja, po merilih, ki jih privzema, po jeziku, ki ga govori, po normah, ki se jih drži, po racionalnosti, ki jo zagovarja, po funkcijah, ki jih opravlja, po vrednotah, ki jih zatrjuje in po kulturi, ki jo oblikuje. Vzporedni sistemi v tem primeru so: zdrava pamet, religija, ideologija, umetnost ipd.

Če znanost opredelimo na tak način, potem izgine zadnji razlog za vztrajanje napetosti med znanostjo in vero: znanost in vera sta potem takem zgolj različna sistema idej, prepričanj in praks, stoječa drug ob drugemu, vsak s svojim lastnim področjem in z enako upravičeno logiko,

⁷ O misli o mostu, ki ga je treba zgraditi med vero in znanostjo, cf.: H. Rombach, *Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken*, v: *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München, str. 197.

⁸ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1934, str. 564.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, zv. II, str. 566.

¹¹ J. M. Yinger, *Religion, Société, Personne*, Paris 1964, str. 48. »On serait tenté de dire qu'à la longue 100% des reajustements ont été faits par la religion. Il en résulterait cependant une controverse sur le sens de la longue' car il est certain que la religion a empêché pendant des périodes relativement longues, et empêché encore le développement d'hypothèses scientifiques. Disons donc simplement que la plupart des adaptations ont été faites par la religion.« (Tvegali bi to trditev, da je »postopoma« 100% popravkov napravila religija. Seveda pa bi se lahko pripravili o pomenu tega »postopoma«, saj ni dvoma, da se je religija, v relativno dolgih obdobjih upirala in se še danes upira razvoju znanstvenih hipotez. Zato enostavno recimo, da se je večinoma prilagajala religija.« Podobne trditve v: B. Wilson, *Religion in a Secular Society*, Harmondsworth 1969, str. 92.

¹² Dj. Sušnjić, *Nauka kao sistem, Argumenti* (1982) 3–4, str. 64.

ki ji od zunaj ni mogoče oporekati. Do napetosti utegne priti samo zaradi neupravičenih posegov znanosti na področju vere ali na področje kakega drugega vzporednega sistema. V tem pogledu se zdi, da ni pravega razloga za žrtvovanje razuma, do katerega pride na neki način v nekem določenem trenutku, kot je omenil M. Weber. Toda odprava nujnosti po žrtvovanju razuma, ki ga je na neki način zahtevala vera, ostaja bolj navidezna kakor resnična.¹³

Nikakor ni treba trditi, da je mogoče znanost ustrezno opredeliti na čisto drugačen način. Navsezadnje na način, ki v neodvisnosti, zaprtosti in izključnosti znanosti ne vidi definicijskih potez znanosti in ki ne vztraja na radikalni diskontinuiteti med znanostjo in drugimi sestavinami človeškega sveta in kulture. Na drugačno opredeljevanje znanosti se je namigovalo v znanih trditvah, da je znanost institucionalizacija dvoma in skepse¹⁴ ali pa, da je organizirani skepticizem, ki »vključuje nenehno spraševanje po trdni podlagi uveljavljenega postopka, avtoritete, pridobljenih procedur in področja 'svetega' vobče«, kot je poudaril R. Merton.¹⁵

V tem primeru je znanost lahko to ali ono, ima tak jezik ali pa ga nima, takšne norme, takšna merila itn., toda znanost je le, kolikor je po svojem bistvu nenehno raziskovanje različnih vidikov človeškega sveta in človeškega izkustva in nenehno spraševanje po tem, kaj je dano kot dejstvo, možnost ali način mišljenja in obnašanja, vzetih kot nekaj danega. Skratka, gre za spraševanje, ki je bistveno sistematično in organizirano. V tem smislu gre v znanosti za svojevrsten demistifirajoč moment kakor tudi za destabilizirajoč potencial, saj vsaka nova znanstvena ideja in novo radikalno odkritje naredi vprašljiv neki del navidezno trdnega in danega človeškega sveta. In na neki način je tako že od mitičnega začetka človeške prigode kot take, ko je – kot pravi svetopisemska zgodba – Eva stopila k prepovedanemu drevesu spoznanja in s tem kljubovala obstoječim prepovedim in vzpostavljenemu redu in se ni zmenila za gotovost absolutne smiselnosti in varovanje svetega paradiža, ki sta ga v nebesih uživala skupaj z Adamom, njenim tovarišem.

S tega vidika znanost je odprta in tudi mora ostati odprta kot sklop že doseženega znanja, kot kodificirani načini raziskave in načini ravnanja. In lahko se razvija in raste le pod pogojem, da je in da ostaja bistveno odprta. Hkrati pa je znanost provizorična: nedvomno deluje na podlagi nekaterih premis in postulatov, toda njene premise je mogoče kritizirati in strogo preiskovati, zato pa tudi popraviti in zavreči. Njene postulate je

¹³ To je implicitno v trditvah, da »utegnejo biti metafizične ideje, prepričanja in obnašanja znanstveno nepomembni in najbrž neresnični, toda zato pa so zelo smiselni«. Ibidem, str. 76. Avtor sam najbrž ne bi sprejel posplošitve takšnega stališča, saj bi to pomenilo, da bi morali vse, kar ima neki smisel, nevprašljivo sprejeti.

¹⁴ Cf. G. Lenski, *The Religious Factor*, New York 1963, str. 280–281. Nekdo je sodobno znanstveno gibanje ustrezno opisal kot »institucionalizacijo duha dvoma in skepticizma«. Nedvomno je institucionalizacija razumskega nazora, ki se ne obotavlja ponovno kritično preiskati vsako trditev v elementih, ki jih lahko opazujemo v svetu, v katerem živimo. Zato je sodobna znanost pogosto trčila na organizirano nasprotovanje religioznih skupin – kar bi ustrezno lahko opisali kot »institucionalizacijo duha vere«.

¹⁵ R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe 1963, str. 547.

treba jemati kot postulate in ne kot neke višje resnice ali pa celo kot absolutne resnice. Skratka, znanost je odprta in provizorična tako glede svojih izhodišč kakor tudi glede svojih rezultatov. V znanosti ni prostora za absolutne ali večne resnice ali celo za svete resnice. Znanstvene resnice se včasih utegnejo divinizirati in sakralizirati, toda na način, ki je nezdravljiv z znanostjo.

Razen tega je med znanostjo in drugimi spoznavnimi oblikami kontinuiteta. »Znanost ni dejavnost, ki bi bila ločena od drugih, in njene metodološke svojevrstnosti ni mogoče razložiti z njenim posebnim statusom. Navadno spoznanje ima iste temeljne značilnosti in na videz oddaljene dejavnosti, kakršno je denimo pesništvo, so metodološko povezane z znanostjo.«¹⁶ Za znanost se na primer reče, da se ukvarja z opazovanjem, opisovanjem, definiranjem, klasificiranjem, merjenjem, eksperimentiranjem, generaliziranjem, pojasnjevanjem, prediciranjem, ocenjevanjem in nadziranjem sveta. V tem ni nič specifično znanstvenega. Vse, kar lahko rečemo za znanost, da opazuje, napoveduje in nadzira svet ipd., poznajo tudi predznanstvene in zunajznanstvene dejavnosti, celo vsakdanje življenje in običajno izkustvo, in sicer vsaj in nuce in do določene stopnje. Ljudje opazujejo, opisujejo, definirajo, merijo, eksperimentirajo, generalizirajo, pojasnjujejo, napovedujejo, ocenjujejo in nadzirajo nekatere vidike svojega lastnega sveta tako v znanosti kakor tudi v drugih znanstveno usmerjenih dejavnostih in zunaj njih. Znanost je po bistvu najbolj metodična, sistematična in kritična oblika spoznavanja in spraševanja. In do neke stopnje je med njo in predznanstvenimi in zunajznanstvenimi dejavnostmi kontinuiteta, kolikor so za človekov obstoj in človeško izkustvo značilni vedoželjnost in spoznanje, dvom in skepsa.

Če pa znanost dojemamo in prakticiramo na ta način, potem žrtvovati razum nenazadnje pomeni prav odpraviti spraševanje, raziskavo, dvom in skepsa tam, kjer ni nobenega specifičnega spoznavanja razloga za takšno odpravo.

III

Tudi vero lahko opredelimo zelo različno, tako da vsakič poudarimo drug vidik vere in očitno izbiramo definicijske značilnosti kot ključne značilnosti vere. Vero včasih opredeljujejo predvsem v smislu tolažbe, utehe in podpore in varnega zavetja pred tesnobo človeškega sveta in življenja. Spet drugič vero opredeljujejo predvsem v smislu osmišljanja (Sinngebung) človeškega sveta, življenja in izkustva, in sicer jih osmišlja bodisi v celoti ali pa le neki poseben vidik sveta, življenja ali izkustva. Včasih vero opredeljujejo predvsem tako, da poudarijo kategorije in distinkcije, kakršne so: dobro/slabo, sovernik/tujec, sveto/posvetno, nagrada/kazen. Včasih jo opredeljujejo s podrobnim in sistematičnim opi-

¹⁶ G. Prodi, *La Scienza, il Potere, la Critica*, Bologna 1974, str. 397.

som med sabo povezanih vidikov religiozne vere tja do metanoie in pisteue in do peitho in hypos.¹⁷ Ne gledé na to kako podobne so si lahko te značilnosti vere in kako dolg in natančen je lahko seznam teh značilnosti, vera vendarle zmeraj vključuje kognitivni moment kot svoj ključni moment. To pa je moment, ki ga je kot ključnega treba vzeti, ko raziskujemo razmerja med znanostjo in vero in med znanostjo in religijo.

Vera je po svojem bistvu »ein Fürwahrhalten« in prav kolikor je »ein Fürwahrhalten«, tudi je vera. Je pa tudi »ein Fürwahrhalten« neke zelo posebne vrste: s Kantovimi besedami, je »zgolj subjektivno zadostna, ko je hkrati, objektivno vzeto, nezadostna«.¹⁸ V tem smislu lahko vera nastopa kot zelo različni tipi in stopnje tega »Fürwahrhalten«. V zelo širokem in ohlapnem smislu lahko vera pomeni zgolj mnenje in prepričanje z različnimi stopnjami verjetnosti. V tem smislu postane vera trajen in ponavljajoč se pojav v človeškem življenju, saj sta mnenje in prepričanje trajni in ponavljajoči se potezi človeškega življenja, izkustva in dejavnosti do te mere, da lahko upravičeno trdimo, da človeško življenje in dejavnost ne bi bila možna, če ne bi bilo vsaj nekaj mnenja in prepričanja. Ni dvoma, da ljudje morajo delovati in reagirati na različne eksistencialne probleme, ne da bi prej dosegli gotovo in preverjeno spoznanje ali celo znanstveno spoznanje in ga spravili v svoje orientacijske načrte. Delovati in reagirati morajo v veri. In res morajo ljudje, ki živijo v spremenljivem, zapletenem, resnično odprtem in neizčrpnem svetu in se soočajo z brezmejnimi izkustvenimi obzorjem, znotraj katerega ni možna popolna prediktabilnost, in ki sta jim dana neodjenljiva vedoželjnost in radovednost, pogosto najti odgovore na nekatere probleme, s katerimi se soočajo, odgovore, ki sočasni in negotovi in ki jim manjka ustrezno in gotovo spoznanje, in ravno tako morajo reagirati na nekatere intelektualne in podobne izzive, ki se jim vsiljujejo v odprtih in negotovih situacijah, ne da bi imeli potrebno in zanesljivo spoznanje. Ker pa takšnega spoznanja nimajo, morajo delovati in reagirati tako, da se naslonijo na mnenje in prepričanje. Veliko predelov svojega orientacijskega zemljevida morajo zakrpati z mnenjem in prepričanjem. V tem primeru se tukaj pridruži vera, toda za vero se misli, da je alternativa zanesljivega spoznanja in ne njegov ekvivalent. Vera ni višji, trdni tip spoznanja, pač pa nižji, negotov in nezanesljiv tip, ki ga je treba nadomestiti – kadar je to mogoče in če je to mogoče – z zanesljivim in preverjenim spoznanjem. In spoznavni proces vključuje v vseh svojih oblikah kot enega od svojih momentov moment sprevačanja vere v spoznanje in odvrčanja stran od vere k spoznanju. V tem smislu pa lahko trdimo, da »se je znanost rodila iz vere«,¹⁹ toda tudi kot nasprotje vere.

Če vero opredelimo v tem širokem in ohlapnem pomenu, potem gre za trajno in nujno koeksistenco med znanostjo in vero, pa tudi za latentno

¹⁷ Cf. M. Škvorc, *Vjera i nevjera*, Zagreb 1982, str. 58.

¹⁸ I. Kant, *Die Kritik der reinen Vernunft*, II, str. III.

¹⁹ H. Rombach, op. cit., str. 196.

napetost med njima, toda ta napetost v spoznavnem procesu popušča. V tem primeru bi lahko rekli, da znanost vedno vsebuje element vere, da pa se ta element nenehno odstranjuje z znanstvenim napredkom.

Nedvomno gre še za drug tip vere kot »ein Fürwahrhalten«. Takšen tip so že zdavnaj opazili, ko so ločevali vero, opisano kot nekaj človeškega, in vero, opisano kot nekaj božanskega, oz. ko so drugo drugi zoperstavili človeško in religiozno vero. V tem primeru vera ni zgolj »ein Fürwahrhalten«, kakor koli je že lahko podobna mnenju in prepričanju in povezana z njima. Pač pa je »ein Fürwahrhalten«, ki zmeraj in nujno vključuje brezpogojno zaupanje in nevprašljivo pokorščino – popolno in ponižujočo vdanost objektu take vere. M. Weber je ta posebni tip vere kot religiozne vere opisal takole: »Vera' v značilnem religioznem smislu ni ein Fürwahrhalten dejstev in doktrin: – takšen Fürwahrhalten dogem je lahko zgolj rezultat in simptom bistveno religioznega smisla – pač pa religiozna vdanost, brezpogojna pokorščina, polna zaupanja, ki življenje v celoti povezuje z Bogom ali Rešnikom.«²⁰

Ta posebni tip vere predpostavlja, da začenja s spoznanjem in da na koncu pride do spoznanja, ki se ne le razlikuje od navadnega ali znanstvenega spoznanja, pač pa je tudi spoznanje višjega tipa. Je spoznanje, v katerem tiči vsaj in nuce absolutna, večna in nedosegljiva resnica, ki je po svoji naravi sveta. Gre pa za tisti tip resnice, ki ima vse univerzalne poteze svetosti kot take, tj. neoskrunljivost, nedosegljivost ali vsaj nedotakljivost. Svetost kot lastnost resnice pomeni, da je ni mogoče in da se je tudi ne sme postaviti pod vprašaj ali o njej podvomiti: slepo ji je treba biti vdan.

Če je vera opredeljena na tak način, potem je napetost med znanostjo in vero neogibna in neizprosna. Žrtvovanje razuma, ki ga kdaj terja vera tega tipa, spet in spet nastopata kot nujna. In nobenega mostu ni med znanostjo in vero, ki bi odstranil to napetost.

IV

Cela vrsta sodobnih predlogov je, kako se pametno ogniti napetosti med znanostjo in vero tega zadnjega tipa in s tem v zvezi kako odpraviti nevarnost žrtvovanja razuma.

En izmed predlogov v bistvu strogo razloči svet, v katerem ljudje živijo in s katerim pridejo v stik, na dve ločeni področji z radikalno drugačnima ontološkima statusoma. Eno področje je meta-fizično in naseljujejo ga meta-fizične entitete in bitja. Drugo je nemeta-fizično in naseljujejo ga nemeta-fizične entitete in bitja. Zato sta tudi dva radikalno različna načina spoznavanja obeh področij z različnima ontološkima statusoma. Prvo področje je legitimni predmet vere, drugo pa je legitimni predmet znanosti in sorodnih spoznavnih načinov. Zato v tem pogledu ni

²⁰ M. Weber, op. cit., zv. II, str. 196–197.

razloga za napetost med znanostjo in vero, kolikor namreč vsak spoznavni način ostaja znotraj svojega legitimnega področja. Do napetosti pa lahko pride, saj so ljudje udeleženci pri obeh področjih, zares pa do njih pride zato, ker se niso zmožni prilagoditi razdelitvi sveta. Dejansko pa napetost lahko nastane zaradi nelegitimnih posegov znanosti na področje vere.

Zdi se, da je rešitev, ki jo ta predlog ponuja, zelo verjetna, vendar le pod določenim pogojem. Meta-fizično področje je treba dojeti tako, kot je Epikur dojel svoj svet božanstev, tj. kot intermundialni prostor najvišje blaženosti, ki se ne meni za ljudi in ki ne posega ne v človeški svet ne v človeško življenje. Toda ta verjetnost se razprši, ko se pokaže, da sta ti področji med sabo povezani in da sta v neki medsebojni zvezi, ki ni naključna. Če ima obstoj metafizičnega sveta neke nenaključne nemetafizične posledice, in narobe, če ima nemetafizični svet neke nenaključne metafizične implikacije in posledice, potem se zdi, da se utemeljenost pričakovane razpršitve napetosti med znanostjo in vero v tem specifičnem smislu zamaje.

Spet drug predlog dosledno ločuje in zoperstavlja celoto človeškega sveta in njegove dele. Predpostavlja obstoj dveh različnih in nenaključnih spoznavnih načinov: eden je primeren za spoznavanje celote, drugi pa le za spoznavanje delov. To velja tudi za človeški svet in človeško življenje. V tem primeru je videti, da ni legitimnega razloga za napetost, za trdovratno napetost med znanostjo in vero, še manj pa za žrtvovanje razuma. Vera se povsem zakonito ukvarja s celoto človeškega sveta in življenja. Znanost pa se povsem zakonito ukvarja le z ločenimi deli človeškega sveta in življenja. Do napetosti lahko pride predvsem zaradi nelegitimnih zahtev znanosti, ki hoče biti veljavna tudi za spoznavanje celote.

Tudi takšno razpravljanje se zdi verjetno, toda spet le pod določenim pogojem. Pogoj je ta, da morajo biti celota človeškega sveta in življenja na eni strani in njeni deli na drugi drug do drugega popolnoma avtonomni in zato je vse, kar lahko vemo o delih povsem nepomembno in nebistveno za spoznavanje celote in narobe. Če pa so celota in deli človeškega sveta in življenja med sabo bistveno povezani in vzajemno odvisni, pač glede na zapletenost njihove dialektične povezave in odvisnosti, in če je spoznavanje delov človeškega življenja in sveta pomembno in veljavno za spoznavanje celote, potem se zdi, da napetost med znanostjo in vero te posebne vrste nikakor ni odpravljena in spet se pokaže možnost za žrtvovanje razuma.

Neki tretji predlog uveljavlja spet drugačno ločitev, delitev in nasprotipostavljanje. Po tem predlogu bi bilo mogoče napetost med znanostjo in vero zlahka odpraviti, če se v vsaki raziskavi razmerja med znanostjo in vero, smisli in dejstva strogo in nenehno ločujejo. Posledica takšne ločitve pa je, da vera postane neodvisna. Vera se namreč legitimno ukvarja s smisli: s smislom sveta, s smislom človeškega življenja in s smislom človeškega izkustva. V tem primeru je treba vero dojeti na poseben način.

»Kot bistveni element religije ni bilo dojeto oboževanje zunaj obstoječih bitnosti, v tem ko je vera v nadnaravno ravno najjasnejši primer takšnega oboževanja, pač pa kot izraz občega iskanja smisla v življenju.«²¹

Ta argument nosi dve implicitni premisi. Po prvi premisi mora biti smisel sveta zunaj sveta in mora biti vnaprej dan. Zato smisla celotne dejanskosti ni mogoče jemati kot del dejstvenega sveta. Filozofsko se je to izražalo v obrazcu, da »je rešitev uganke življenja v času in prostoru zunaj časa in prostora.«²² Po drugi premisi pa ni le smisel naravnega sveta, pač pa tudi smisel človeškega zgodovinskega in družbenega sveta zunaj tega sveta in da je vnaprej dan, ločeno od človeških dejstev.

Lahko pa bi oporekali temu, da je smisel človeškega sveta in življenja vnaprej dan, pač pa se ta smisel ustvarja, kar naprej ustvarja, zato pa tudi ni zunaj časa in prostora in zunaj človeškega življenja in izkustva, pač pa v njih. Razen tega lahko upravičeno ugovarjamo, da smisli in dejstva v človeškem svetu in izkustvu niso ločeni tako mehanično, da bi na oni strani bila, denimo, nesmiselna dejstva človeškega življenja in izkustva, na drugi pa smisli, ki jih človeška dejavnost ne bi umazala. Če pa je tako, potem spet pride do napetosti med znanostjo in vero in pokaže se možnost za žrtvovanje razuma, kar včasih zahteva vera.

Končno je tu še predlog, ki ločuje med spoznavanjem in npravnostjo, med »biti« in »morati«. »Če z religijo mislimo na pojasnitev vesoljstva in izpeljavo moralnih norm iz teoloških premis, potem tu dejansko gre za logično nezdružljivost z rezultati, metodami in občim znanstvenim nazorom. Če pa religija pomeni iskreno predanost človeškim vrednotam, kakršne so pravica, mir, olajšanje trpljenja, potem ne le, da ni konflikta med religijo in znanostjo, pač pa je prej potrebno medsebojno dopolnjevanje.«²³

Ti predlogi se zdijo zelo verjetni. Problem je edino v tem, ali lahko religijo reduciramo zgolj na moralni sistem brez pojasnitve sveta in človeškega življenja.

V

Tu je še argument, ki ga je vsekakor treba upoštevati v razpravljanju o razmerjih med znanostjo in vero v tem specifičnem pomenu. Ta argument se ne osredinja na tezo o vztrajanju napetosti med znanosti in vero, pač pa pomen te napetosti zmanjšuje. Razen tega ne zanika možnosti žrtvovanja razuma, kot ga včasih terjata vera, pač pa upravičuje nujnost takšnega žrtvovanja v zameno za kar najvišjo stopnjo jamstva.

²¹ R. Wuthrow, *Two Traditions in the Study of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(1981) 1, str. 21.

²² Ibidem.

²³ H. Faigl, *The Scientific Outlook: Naturalism and Humanism*, v: H. Faigl, M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York 1953, str. 16.

Ta argument neposredno postavlja pod vprašaj znanstveno podmeno, da je znanost za človeka zadostna, in vztraja na nezadostnosti znanosti in znanstvene drže. Nasproti nezadostnosti znanosti pa postavi zadostnost in samozadostnost vere. Ljudje, prepuščeni znanosti, v svojem nemiru in tesnobi zablodijo. V tej zvezi se sklicujejo na Platona: »Človek, ko se sooča s takšnimi problemi, se mora odločiti za eno naslednjih poti: ali se mora naučiti spoznavati stvari, kakršne so, ali jih mora odkriti za naš lasten namen, in končno, če to ni mogoče, držati se najboljšega in najmanj oporekanega človeškega sklepa, kar nam bo omogočilo, da z njegovo pomočjo kot na splavu potujemo skoz nevarnosti življenja. Vsaj to, če že ne moremo varneje, manj nevarno krmariti trdnejšega čolna, kakršen je čoln božjega sveta.«²⁴

Znanost nedvomno ima skupne obče poteze slehernega človeškega podjetja in celo človeškega življenja: je oklevajoča, relativna, pogojna, negotova, neskončna itn. Ni zmožna ponuditi absolutne gotovosti, oskrbeti enoumno jamstvo in enkrat za vselej odstraniti negotovost in krize iz človeškega življenja in izkustva. Če pa upoštevamo zgodovinsko izkustvo, se lahko vprašamo, kdo ali kaj bi lahko to dal brez obotavljanja? Je vera zmožna to dati, in sicer nepreklicno in na način, ki mu negotovost, protislovja in krize ne morejo do živenga?

Zdi se, da sta si čolna o katerih je govoril Platon, v svojih krmarskih sposobnostih prej podobna kakor ne. To pa je nekaj, s čemer se ljudje morajo naučiti živeti tako v znanosti kakor v veri.

Prevedla J. Š.-Riha

MARKO KERŠEVAN

Sociologija (religije), religija, teologija

Izraz znanosti in še posebej njegov angleški ekvivalent »sciences« v zvezi »znanosti in religija« gotovo še vedno največkrat evocira naravoslovne znanosti. Terminološko, zgodovinsko in logično pa izraz, kot vemo, nikakor ni povezan le z njimi: govorimo tudi o družbenih in humanističnih znanostih. Tudi teologija se že s svojim imenom predstavlja kot znanost. (Teologijo, ki samo sebe izrecno šteje za človeško mišljenje o bogu in pri

²⁴ Navedeno v: J. Ruffino, *Athéisme matérialiste*, v: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, Paris 1968, zv. I. 2, str. 16.

tem običajno kot racionalno in sistematsko početje, lahko s tega vidika in na tej ravni seveda štejemo za znanost. Toda hkrati teologija sprejema med svoje predpostavke boga, tako kot ga pojmujejo in priznavajo [razodete] religije; s svojim raziskovanjem hoče prispevati k pravi religiozni podobi boga. V tem smislu sama sodi k religiji, je njen del.)

Vsem so znani spori o epistemološkem statusu družbenih in humanističnih znanosti. Ob vseh težavah in zadržkih z obeh strani, da bi jim dali – vsilili ali priznali – isti epistemološki status kot naravoslovnim, imajo vendarle vsaj v današnji podobi vrsto značilnosti, ki opravičujejo njihov skupni naziv: znanost. Če drugega ne, vsaj taka splošna načela znanstvenosti, kot so intersubjektivnost in intersubjektivna preverljivost njihovih izjav, stremljenje k logični koherenci, postavljanje preverljivih oz. zavrnljivih hipotez, ne nazadnje tudi način njihovega družbenega obstoja (univerze, raziskovalni inštituti, strokovna društva in časopisi, vloga strokovne javnosti, mesto v izobraževalnem in vzgojnem sistemu).

Ob vsem ohlapnem pojmovanju znanstvenosti pa so prav znanosti o človeku in družbi najbolj neposredno soočene z religijo in narobe, religija je danes najbolj neposredno soočena prav s temi znanostmi. Znanosti o človeku in družbi morajo upoštevati religijo zaradi njene očitne navzočnosti v človeškem življenju, in tudi religija/teologija, ko govori o svetu sodobnega človeka in človekovem samorazumevanju tega sveta, mora upoštevati sodobne družbene in humanistične znanosti, še posebej to, kar (ne) govore o religiji in bogu.

Z religijsko znanostjo ne mislim le na komparativno zgodovino religij, ampak na vse diskurze o religiji v različnih znanostih. Predvsem bom govoril o sociologiji religije kot o reprezentativnem primeru takih znanosti.

I. Tipi odnosov

Zgodovinski razvoj pozna več faz in tipov razmerja med znanostmi o religiji in religijo/teologijo. Pri tem ne bomo obravnavali specifičnih razmerij med sociologijo in krščansko religijo (teologijo). Znane so zahteve začetnikov sociologije in njihovih naslednikov (Saint-Simona, Comta, Durkheima, na svoj način tudi Marxa in marksistov), naj sociologija kot znanost nadomesti religijo (krščanstvo), na primer v njeni družbeni integrativni vlogi ali kot osnova moralnega sistema; hkrati pa tudi zahteve, da religija/teologija oziroma natančneje krščanska socialna etika naredi sociologijo odvečno oziroma da je krščanska socialna doktrina in etika v bistvu prava (»krščanska«) sociologija. Kot bomo videli, je tako (ne)razumevanje značilno za prvi dve fazi (ali tipa) razmerja med družbenimi vedami in teologijo, kot jih na primer prikazuje H. Desroches:¹

¹ H. Desroches, *Sociologies religieuses*. Paris 1968, str. 183–187. Glej npr. tudi B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982, str. 1–26.

Prvo obdobje naj bi bilo *obdobje zmede, konfuzije* (le temps de la confusion): »Sociologija« in posebej »sociologija religije« je obstajala v sami teologiji; družbene projekcije, oprte na znanstveno družbeno analizo, so se pojavljale kot »prava religija« in »pravo krščanstvo«. Stanje, kakor ga je opredelil Marx, ko je govoril o naravoslovju: »Bacon je izjavil, da je bila teološka fizika devica, posvečena bogu in zato jalova; emancipiral je fiziko od teologije in postala je plodna.« (MEW 1, 103)

Obdobje konflikta, kolizije (le temps de la collision): znanost, na primer etnologija, je raziskovala primitivne oblike religije kot »izvor religije« v prepričanju, da s tem razkriva in razkrinkava primitivno in modernega človeka nevredno bistvo vsake religije; analize biblijskih besedil so bile izvajane in sprejemane kot kritika biblije ipd. Uradna teologija je obsojala, prepovedovala, si mašila ušesa – ali pa so teologi na silo postajali etnologi, zgodovinarji itd., ne da bi pri svojem tovrstnem delu nehali teološko misliti.

To zadnje – pa mimogrede: tudi spremenjene politične in družbene razmere – je utrlo pot *času medsebojnega podpiranja, »dogovarjanja«, koluzije* (le temps de la collusion): času etnoloških raziskav, ki so potrjevale biblijsko pripoved (na primer »pramonoteistična teorija«); raziskovanje biblijskih besedil ni bilo več zavračano, temveč selekcionirano, interpretirano, usklajeno s tradicionalnimi cerkvenimi razlagami; teologi so se strokovno opredeljevali za tiste sociološke (na primer funkcionalistične) ali psihološke, celo psihoanalitične (na primer jungovske) teorije, ki so bile v prid religiji ali socialni etiki (ali se je vsaj tako zdelo), in strokovno zavračali negativne oziroma kritične analize. Stanje, ki je po Desrochesu spominjalo na Feuerbachovo ironiziranje insekto-, astro-, hidro- in piro-teologije – na uporabljanje že oblikovanih znanosti in njihovih rezultatov za religiozno apologetiko.

Zadnje (?) obdobje – *obdobje koherence?*: čas, ko se uveljavlja zavest o različnosti in samostojnosti družbenih znanosti in teologije, sociologije in teologije kot dveh različnih jezikov, ne da bi se sociologija religije razumela kot anti-teologija in teologija kot obsodba sociologije religije.

(Očitno navedene »faze« ali »tipi« razmerij niso enoznačni in neprehodni).

II. Metodični ateizem

V čem se kaže različnost znanosti o religiji in teologije – različnost, ki omogoča relativno samostojno koeksistiranje znanosti in teologije, ki pa pušča odprto vprašanje koherentnosti in zaključenosti razvoja?

Mislim, da bi razlikovanje lahko navsezadnje opisali, tako kot je Karl Rahner klasično opredelil »metodični ateizem« naravoslovnih znanosti: »Spoznanje, ki se nanaša na Boga ..., je kvalitativno različno od spoznanja, ki zadeve podobo sveta. Bog ni fragment sveta, temveč njegova predpostavka. Bog ni nikdar objektivni fragment znanja, ki ga lahko

postavimo ob druge objekte... Bog ni sklepna hipoteza, konsekvence podobne kozmosa...² Ko raziskuje svet, odkriva znanost vedno le nove vzročne zveze in novo lastno neznanje, ne pa Boga; Bog ni niti predmet niti eksplikacijsko sredstvo niti sklep znanstvenega raziskovanja. Znanost dela brez hipoteze o bogu.

Za družbene znanosti in znanosti o človeku so »svet«, »kozmos« ipd. seveda izrecno *človekov svet*, družba, človek v svojem delovanju. Bog ni fragment družbenega sveta, ni del »pozitivnega« znanja o družbi in človeku. Raziskovanje družbe in človeka v družbenih znanostih ne odkriva, ne more odkriti boga; bog ni niti predmet niti hipoteza niti sklep raziskovanja v družbenih in humanističnih znanostih. Toda: predmet družbenih znanosti je tudi religija, so tudi človeške predstave o bogu, človekovo govorjenje o bogu, človekovo ravnanje, kakor ga usmerjajo, spodbujajo ali omejujejo te predstave. Družbene znanosti morajo – ne morejo, da ne bi – poskušati pojasniti podobe boga – v njihovem nastajanju, spreminjanju, izginjanju, učinkovanju na ravnanje ljudi – brez hipoteze o bogu. Ta besedni paradoks je le posledica konsekvence družbenih znanosti pri znanstvenem obravnavanju take sestavine človeškega in družbenega življenja, kot so podobe boga in govorjenja o njem.

Ni slučajno, da je veliki nemški sociolog Max Weber že pred sedemdesetimi leti v predavanju z naslovom O notranjem poklicu za znanost v tem smislu govoril o metodičnem ateizmu družbenih znanosti (ne da bi uporabljal sam izraz). Weber piše: Verujoči katoličan ne bo na dejstva v zvezi z nastankom krščanstva nikdar gledal tako, kot mu predava učitelj, ki se ne drži njegovih dogmatskih predpostavk... Znanost, ki odklanja navezanost na religijo, ne pozna ,čudeža' in ,razodetja'. Če bi to storila, bi postala nezvesta svojim lastnim ,predpostavkam'. Verujoči oboje pozna. Znanost... ne pričakuje od njega nič manj – a tudi *nič več* – kot naslednje priznanje: če naj bi bilo dogajanje razloženo brez nadnaravnih posegov, ki jih empirična razlaga izključuje, potem bi moralo biti razloženo tako, kot poizkuša znanost. To pa verujoči lahko stori, ne da bi postal nezvest svoji veri.³

Vera v boga ni predpostavka znanosti; znanost ne pozna in ne uporablja boga (»čudeža« in »razodetja«) niti kot dejstva niti kot sredstva za razlago družbenega dogajanja. Znanost gotovo ni brez predpostavk, toda med njene predpostavke sodi prav načelo, da mora zgodovinske, družbene, človeške pojave obravnavati in raziskovati kot zgodovinske, družbene, človeške, ali drugače: brez hipoteze o bogu. Tudi pri razlagi religije mora narediti hipotezo o bogu za odvečno. Nič manj – in tudi nič več. Vse je torej v tistem: »če naj razložimo dogajanje brez nadnaravnega posega...«

² K. Rahner, *Wissenschaft als Konfession*; po it. izdaji, *Scienza come confessione*, v »La fede in mezzo al mondo«, Alba 1965, str. 222–223.

³ M. Weber, *Von inneren Beruf zur Wissenschaft*, v: *Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1964, str. 327–328.

Opraviti imamo torej z vsaj danes že kar samoumevno pozicijo. Pa vendar situacija, kakor jo Weber predstavlja, same kategorije in izrazi, ki jih uporablja, nakazujejo njeno zgodovinsko – in tudi sodobno? – obremenjenost. Kako učinkuje metodično ateistična pozicija, ki je danes samoumevna ob naravoslovnih objektih, ob analizi same religije? Ali ni značilno, da Weber, ki nikakor ni bil sovražen do religije in ki je hkrati ogromno vedel o religijah in bil avtoriteta v mnogih znanostih, ne uporablja izraza »do boga nevtralne znanosti«, temveč govori o znanosti »kot bogu tuji sili«.⁴ Ne bogu sovražni, a tudi ne bogu naklonjeni.

III. »Obrambne strategije«

Tudi ob sociologiji lahko vidimo, kako so njeno proučevanje religije – z neizogibnim vsaj metodičnim ateizmom – na religiozno teološki strani vseskozi spremljali z različnimi obrambnimi strategijami.

Najstarejša strategija je enostavno *omejevala področje* sociološkega raziskovanja: sociologija naj raziskuje zgolj zunanje, bolj ali manj obrobne manifestacije religije, njihove družbene pogoje in učinke. Meje so bile lahko ožje ali širše, odvisno tudi od siceršnjega razumevanja sociologije. Osnovni refren pa je bil vedno isti: sociologija lahko zajame le zunanje, delne, prehodne, nebistvene manifestacije religije; religija v njenem bistvu – notranjem, celovitem, nadnaravnem – ostaja zunaj njenega dosega in pristojnosti. Do tu – in nič dalje. Poziv sociologiji k skromnosti in zadržanosti, ki bi bil ustrezen, če ne bi bil izraz neskromnosti določene teologije, ki si ni le rezervirala »bistva religije«, ampak v imenu tega – za sociologijo in druge znanosti – nedosegljivega bistva v principu zavračala sociološke analize, na primer cerkvene doktrine in organizacije, njenih družbenih pogojev in učinkov ipd. Vsaka resna sociologija seveda priznava svojo omejenost, abstraktnost, relativnost svojega objekta – toda hkrati ne more dopustiti vnaprejšnjega, zunanjega omejevanja svojega raziskovanja, omejevanja, ki ne bi izviralo iz njej lastnih predpostavk in metod. Sociologija oziroma sociologi danes zelo različno pojmujejo svoj predmet, toda kakorkoli ga pojmujejo, ne morejo delati pri religiji izjem niti pri načinu opredeljevanja niti pri metodi analize.

Zanimivo je, da je tudi tako imenovana katoliška »religiozna sociologija« svojega časa povzročala težave in zadrege, čeprav je pristajala na kar se da ozke meje sociološkega početja: na sociografsko opisovanje razširjenosti različnih zunanjih religioznih manifestacij in stališč in še to zavestno v službi cerkvene pastoralne dejavnosti. Ob takem raziskovanju so na primer prišli na dan podatki, da doberšen del sicer vernih ljudi ne soglaša z nekimi temeljnimi cerkvenimi dogmami ali jih niti ne pozna; hkrati pa sprejema zakramente, ki brez vere v te dogme nimajo krščanskega smisla.

⁴ Prav tam, str. 322.

So taki ljudje torej svoje vrste heretiki? Kako naj ravna duhovnik, ki podeljuje zakramente in hkrati ve oziroma lahko utemeljeno sklepa, da jih ljudje ne razumejo pravilno. Zadrega za cerkev kot institucijo niti ni nova in tudi možni izhodi iz nje ne: ali imeti in celo proglasiti lastno deželo za misijonsko območje (*«France, pays de mission»*), priznati torej še ne preseženo ali na novo vzpostavljeno »poganstvo« ali pa po načelu »vox populi, vox Dei« resno vzeti dejansko vero dejanskega božjega ljudstva – ki jo razkriva sociologija religije – kot spodbudo za ustrezno preoblikovanje cerkvene teologije, če že ne cerkvene vere.⁵

Druga znana obrambna strategija je *razlikovanje med religijo in vero* ali med religijo in krščanskim razodetjem. Pravilneje bi bilo treba reči: tudi razlikovanje med religijo in vero lahko obravnavamo kot obrambno strategijo pred pritiskom znanstvenega proučevanja religije. Religija kot »zadovoljevanje religioznih potreb« (posameznika ali družbe), kot »izraz religioznih teženj človeške narave«, religija kot človekov napor izraziti in doseči sveto, božje, nadnaravno – ni le nekaj različnega od krščanske vere, od razodete božje besede, ampak lahko tej veri nasprotuje in je po tej veri obsojena. Religija je ne-vera. Korenine religije in korenine greha so iste – za obema je zlasti greh napuha.⁶ Vse v religiji je torej na razpolago družbeni analizi; še več, celo zaželeno je. Krščanska vera in oznanjevanje božje besede sta onkraj religije in s tem onkraj sociološkega zapopadenja.

Spet – lahko pritrdimo P. Bergerju v neki že starejši knjigi: sociologija takih apriornih teoloških delitev in mej ne more priznati. Zanj sta tudi vera in njeno oznanjevanje vrsta religije; ravno tako lahko vprašuje in mora vpraševati po družbenih pogojih in razlogih njenega nastajanja, ohranjanja, učinkovanja, spreminjanja.⁷ Tudi če v skrajnem primeru ugotovi njeno nesorazmernost z drugimi religijami in jo zato šteje za pojav *sui generis*, ne more, da je ne bi obravnavala zgolj kot specifičen pojav danega človeškega jezika, kulture in časa – da ostanemo pri najohlapnejših opredelitvah. Delitev religija-vera se tako s tega vidika – oziroma na tej ravni – kaže vse preveč blizu staremu zoperstavljanju: druge religije so človeške ali celo hudičeve zablode, naša religija je (razodeto) spoznanje božje resnice.

Nadaljnja možna pozicija je *polno priznavanje svobode in nujnosti metodičnega ateizma* sociologije religije. Nič ni vnaprej izločeno iz sociološkega raziskovanja. Toda sociologija in družbene znanosti zajamejo predmet le s svojega gledišča, s svojo pojmovno mrežo, tako kot ga najdejo v polju, ki ga vzpostavljajo in artikulirajo s svojimi kategorijami in pojmi. S tem pa ne morejo zanikati možnosti drugačnih gledišč,

⁵ H. Desroches, op. cit. str. 24; k temu problemu tudi: F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973, str. 57–64, 127 in dalje.

⁶ Tako npr. H. G. Frietsche (navezujoč na K. Bartha) v: *Lehrbuch der Dogmatik*, T. I., Göttingen, 2. Aufl. 1982, str. 268.

⁷ P. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967, str. 186.

drugačnih ravni in drugačnega polja videnja in doživljanja religije – zlasti pa ne videnja in doživljanja religioznega človeka oziroma teologije kot religiozne samorefleksije religioznega človeka. Ta s svojega gledišča motri ne le posebno religiozno človekovo dejavnost, temveč tudi človekovo znanstveno proučevanje in razumevanje; motri skratka »celoto« ali »bistvo« človeka. Znanosti same take celote in svojega smisla znotraj nje ne poznajo ipd.

Temu je težko ugovarjati. Ugovarjati pa je mogoče – in tudi potrebno – prepričanju, ki je pogosto implicirano v takem pojmovanju problema ali v njegovem podaljšku: da obstajajo onkraj parcialnih in relativnih znanstvenih predmetov in spoznanj »višja«, »globlja« ali celovita (bistvena) spoznanja v domeni teologije ali filozofije (religije), ki edina dosegajo »pravi« smisel religije in človeka (hkrati z njegovimi znanostmi in tudi znanostmi o religiji). Lahko se strinjamo, da je kategorija smisla in vpraševanje po njem specifična kategorija in vprašanje teologije⁸ in filozofije. *Ni pa se mogoče strinjati z enodimenzionalno hierarhijo in zaključenostjo zgodbe.* Tudi proces osmišljanja je lahko predmet sociološkega proučevanja; ne obstoji le možnost teologije znanosti, konkretno sociologije religije, temveč tudi sociologije teologije (teologij). Tudi teologija, ki ugotavlja (ne)smisel in omejenost sociologije religije, njenih kategorij in vprašanj, je lahko predmet sociološke analize: analize družbenih položajev, s katerih govorijo njeni nosilci, manifestnih in latentnih funkcij njihovih izjav, družbenih konotacij ali celo »osnov« jezika in kategorij, ki jih uporabljajo itd. Relativizacija vsake hierarhije in zgodba brez konca...

Slednjič že sam izraz »metodični ateizem« vključuje tako obrambno strategijo. Kot vsak striktno razumljeni ateizem tudi metodični ateizem predpostavlja boga (da ga lahko zanika oz. opušča). (O teistični predpostavki ateizma in v tem smislu njegovi religiozni naravi se je zelo jasno izražal že Marx, ki se zato tudi nikdar ni označeval za ateista.⁹)

Priznanje božjega obstoja, vera v boga in njegovo stvarjenje sveta ex nihilo lahko celo zahtevajo raziskovanje dogajanja v svetu brez sklicevanja na boga. P. Chenu upravičeno piše o metodičnem ateizmu Tomaža Akvinskega,¹⁰ ki predpostavlja, da bog »normalno« deluje le preko sekundarnih vzrokov. Znanost proučuje samo te. Govorjenje o sekundarnih vzrokih pa seveda že predpostavlja primarne in s tem domeno religije in teologije. Nesporno racionalno jedro teze o *metodičnem* ateizmu je, da znanstveno raziskovanje (celo same religije), ki shaja brez hipoteze o bogu, ki si celo prizadeva na svojem področju narediti hipotezo o bogu za

⁸ M. Weber, op. cit., str. 336: »Predpostavka vsake teologije, tudi npr. hinduistične, je: svet mora imeti nek smisel, in njeno vprašanje je: kako ta smisel pojmovati, da je to mogoče misliti?«

⁹ Na to opozarja tudi F. Ferrarotti, »Una teologia per atei«, Bari 1983, str. 71–72.

¹⁰ P. Chenu, *L'athéisme méthodologique*: Saint Thomas D'Aquin, v: »Philosophie et Religion«, C.E.R.M., Paris 1974, str. 73–90. Avtor poudarja, da po Tomažu Akvinskem obstaja avtonomija »epistemoloških nivojev«: »A fortifieri pomeni zlorabo, če uvedemo transcendenco Povsem drugega (Ganz Anderes), kot je Bog, v proces našega znanja (str. 87).

odvečno, s tem ne zanika boga in ne dela hipoteze o bogu za odvečne na drugih ravneh oziroma tout court.

Načelo metodičnega ateizma dobesedno celo predpostavlja, da bog obstaja, da pa na določenem področju delujemo brez hipoteze o njem, ga damo v oklepaj, ravnamo, kot da ga ne bi bilo oziroma ga ne »uporabljamo«. Z vidika zgodovine znanosti in evropskega mišljenja je to povsem upravičeno spricho dominantnosti in časovne prednosti teologije v razvoju tega mišljenja. Toda v že oblikovanih znanostih raziskovanje nima več opravlja s hipotezo o bogu; niti v tem smislu ne, da bi jo delalo odvečno na svojem področju, saj na njem te hipoteze enostavno ni. To je posebej razvidno pri znanostih, ki so se oblikovale v času in v razmerah, ko teologija ni več prevladovala, ne nazadnje tudi pri mnogih družbenih vedah. Ne gre več za to, da znanosti negirajo ali ignorirajo hipotezo o bogu; *logično* vzeto jo mora teologija sploh šele postaviti ob znanostih, ki sploh ne govorijo o njej. V tem smislu bi torej morala teologija danes delovati v svetu znanosti kot svetu, ki je bogu tuj, v svetu, kjer govori o bogu edinole ona sama; pri čemer gre to njeno govorjenje mimo znanosti in zanima le znanosti, ki se ukvarjajo z govorom samim, in v širšem smislu znanosti o človeku in družbi.

IV. »Bog filozofov/znanstvenikov«

In vendar: ali ne porajajo same znanosti novih hipotez o bogu. Ali prihaja vsak »bog« v znanost zgolj od zunaj, iz predznanstvenega ali mimoznanstvenega, religioznega odnosa do sveta. Samo za ponazoritev dva znana sodobnejša primera. Že razvpiti primer Einsteina, ki z vso vehemenco zavrača vero v osebnega boga, posmrtno življenje ipd., hkrati pa pravi, da so »resni znanstveniki edini globoko verni ljudje našega časa«, verni v smislu prepričanja, ki »ne pozna dogem in sploh ni stvar religije«, da je namreč »stvarnost razumna in našemu razumu vsaj delno dostopna«: »brez vere v notranjo zakonitost in enotnost ter razumnost sveta si pravega znanstvenika sploh ni mogoče predstavljati«. ¹¹ In novejši primer: »znanost se je za uveljavljanje svojega diskurza sicer morala boriti proti diskurzu religije, toda po Lacanu neka oblika religije (boga) vztraja v znanstvenem diskurzu«, in sicer bog kot porok resnice in bog kot subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve (subjekt *supposé savoir* – SSS). »SSS je treba misliti, če že hočete, ne kot srednjeveškega boga, temveč prej kot kartezijskega«, kot boga filozofov, ne kot boga Abrahama, Izaka in Jakoba (J. A. Miller). ¹²

Millerjevo pojasnilo lahko sprejmemo kot ustrezen komentar. Pri »razumu v naravi«, subjektu, ki se zanj predpostavlja, da ve«, gre v

¹¹ Prim.: A. Einstein, *Aus meinen späten Jahren*, Stuttgart 1933, str. 31, in *Lettres à M. Solovine*, Paris 1956.

¹² J. A. Miller: *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*, cit. po slov. izdaji »Gospodstvo, analiza, vzgoja«, Ljubljana 1983, str. 58–60, 66–67.

bistvu za isto kot pri bogu substanci, bogu/ens a se, bogu/actus purus itd., za znanstveno oziroma filozofsko kategorijo, ki jo vzpostavlja in oblikuje sama znanost/filozofija zaradi svojih potreb in z vsebino, ki jo ima v njenem diskurzu oziroma glede na ta diskurz. To je kategorija, ki jo po določeni tradiciji *lahko poimenujemo* bog. Toda ta bog, »bog filozofov«, ni zmožen ravno tistega, po čemer je bog bog religioznega človeka, bog religioznega življenja: odnosa s človekom, medsebojnega dajanja in predajanja. Tak bog zato ni predmet sociologije religije, temveč epistemologije ali morda sociologije znanja. Od tod znana Pascalova sodba, da je deizem veri skoraj ravno tako tuj kot ateizem. Toda tudi znanstveno delovanje je človeško delovanje, danes celo vedno množičnejše in pomembnejše...

Metodični ateizem religioloških znanosti torej ne zavrača hipoteze o bogu; dela jo le odvečno ali bolje rečeno nenujno. Ko pokaže docela človeške značilnosti vseh pojmov, predstav, ravnanj, institucij, ki imajo opravka z bogom, s tem še ne dokaže, da vsi ti človeški pojavi nimajo opravka z »bogom«, z neko stvarnostjo onkraj njih. Berger v že omenjenem besedilu¹³ ponazori to z matematiko. Lahko pokažemo, da je matematični jezik človeški jezik, da sta formalizacija in kvantifikacija človeški sposobnosti, ki koreninita v antropoloških ali družbenozgodovinsko oblikovanih osnovah, lahko prikažemo družbene vzvode in učinke razvoja matematike itd. – toda to ne zanika dejstva, da matematični zakoni nečemu ustrezajo, da niso »gola iluzija«. Mutatis mutandis bi to veljalo tudi za jezik in vsebino religij. A seveda spet: odprto ostaja vprašanje narave stvarnosti, na katero se nanaša religiozni govor. Lahko je to zgolj globlja psihična stvarnost, ki je človeku dostopna le z religijo. Toda to lahko vemo zopet le s pomočjo neke znanosti (na primer Jungove psihoanalize), ki se s tem pojavlja kot neka metareligija itd.

V. Čemu znanosti o religiji?

Na koncu – ali na začetku – pa se zastavlja vprašanje, zakaj in čemu sploh znanstveno ukvarjanje z religijo. Odgovorov ne manjka, tudi če odmislimo tiste, ki pojasnjujejo pragmatično raziskovanje religije zaradi potreb religioznih ali protireligioznih gibanj in institucij. Po mojem mnenju so tri osnovne vrste odgovorov:

Če *ni boga* oziroma premočrtneje *ker ni boga* (in bogov), obstoj religij z vsem govorjenjem o bogu in ravnanjem glede na boga nujno izziva znanstveno raziskovanje, kot pač izziva znanstveno raziskovanje vse, kar vzbuja začudenje. Odgovori na od kod, kako in čemu religije, so pri tem lahko različni in ravno tako tudi ravnanje, ki je z njimi spodbujeno ali utemeljeno. Spomnimo se le na tezo, da je religija opij ljudstva, ali na

¹³ P. Berger, op. cit., str. 181–182.

sklep, da bi si bilo boga treba izmisliti, če ga ne bi bilo – tezi, ki si nasprotujeta, a hkrati govorita o istem.

Izhodišče »ker ni boga oziroma če ni boga«, pa seveda predpostavlja neko postavko o bogu (ki jo zanika oziroma da jo lahko zanika). Izhodišče, ki tako nedvoumno usmerja v znanstveno raziskovanje bogov brez hipoteze o bogu, vsebuje neko zamolčano vprašanje o bogu, na katero raziskovanje ne odgovarja, saj si ga tudi ne postavlja. Samo znanstveno raziskovanje je v tem primeru omogočeno in sproženo z nepostavljanjem tega vprašanja.

Iz nasprotnega izhodišča: »Če je bog oziroma ker je bog«, se dosledno znanstveno raziskovanje težko začne (kot smo videli pri obravnavi različnih obrambnih strategij) in tudi odgovor na »zakaj in čemu« ni razviden. V nasprotju z ateističnim izhodiščem je dosledno znanstveno proučevanje možno le, če boga v izhodišču na določen način tematiziramo: če predpostavljamo, da je to bog, ki je pozval k rušenju vseh bogov, ki so jih izdelali ljudje s svojimi rokami in jih časte, bog, ki je prepovedal delati podobe o sebi, ker ni podoben ničemur.¹⁴

Če presežemo naivno predstavo, da ljudje ustvarjajo in časte le podobe bogov, ki so delo njihovih rok, če se zavemo, da ljudje ustvarjajo in časte tudi božje podobe, ki so plod njihove glave – potem dosledno znanstveno raziskovanje religije (vseh religij in vsega v religijah) ni bogu nekaj tujega, ampak nekaj, kar bog hoče. Z raziskovanjem religije kot človeškega proizvoda in proizvodnje raziskujemo in razkrinkavamo človeške podobe o bogu kot človeške podobe, rušimo malike, ki se izdajajo za božje podobe. Znanstveno raziskovanje je neizogiben in bistven element sodobnega pripravljanja človeka za boga, ki je drugod in ki je drugačen, ki je brez imena in ki je tam, kjer ime/podoba ni mogoča. Rušenje vsega na videz božjega v človeškem bogu, rušenje človeških bogov – in s tem pripravljanje poti »Gospodu, ki prihaja«, Živemu bogu, bogu brez imena; in še več – kot izrekajo mistiki – ustvarjanje boga na edino možni način: z rušenjem in opuščanjem vseh bogov, z molkom o bogu kot bogu.

(»In če bi bilo tisoč bogov, bi (duša) nezadržno prodirala skozi vse in jih puščala za sabo, saj hoče boga tam, kjer nima imena«. Ali: »duša rodi iz sebe boga... tam, kjer ima barvo boga«, se pravi tam, kjer ni podobna ničemur – Meister Eckhart.)¹⁵ Znanost o religiji in mistika, znanost o religiji kot mistika...

Tretja vrsta odgovorov skuša biti treznejša. Znanosti, na primer sociologija, naj pravzaprav ne bi proučevale religije, proučujejo človeka in družbo in pri tem zadenejo na človekovo religiozno ravnanje, ki ga potem nujno obravnavajo na isti način kot siceršnje človeške in družbene pojave. Odnos s teologijo (in ateizmom) pri tem urejajo s pomočjo razlikovalnih postopkov, na primer z načelom metodičnega ateizma.

¹⁴ Ob Brechtu o tem, H. Pabst, *Brecht und Religion*, Graz 1977, str. 234 in dalje.

¹⁵ Citirano po: C. Millot, *Beatus venter...* Ornica? (Paris) 20–21/1980, slov. izd. »Gospodstvo, analiza, vzgoja«, Ljubljana 1983, str. 139.

Tovrstni odgovori vendarle podcenjujejo samo vprašanje. Prvič: vsaj del znanosti, tudi sociologije, se neposredno osredotoča na religijo. Pomeni religiologijo s pomočjo sociologije, psihologije itd.

Drugič: ali so z odnosom do ateizma in monoteizma izčrpani vsi možni religiozni okviri znanstvenega početja? Ali razmejevanja med religijo in znanostjo ne omogočajo tudi drugačnega religioznega branja sveta in ali ga morda celo ponovno spodbujajo? Ali ne daje omejevanje boga (čeprav le metodično) pri raziskovanju sveta prostora še drugim bogovom, še več, ali ni to omejevanje samo že (kompromisen) izraz »boja bogov« in moči boga oziroma demona, ki ga poslušajo znanost in znanstveniki in ki drži niti njihovega življenja?

Ali naj tako kot Weber svoje predavanje o »poklicu za znanost« tudi naše razmišljanje sklenemo z ugotovitvijo, da ob vprašanju »zakaj in čemu« znanosti o religiji neizogibno zopet srečamo boga in bogove. Navsezadnje bi to ne bilo nič posebnega, saj le potrjuje stalno poudarjano tavitološko resnico, da znanosti same ne poznajo resnice o sebi, da so pač izpostavljene vpraševanju religije/teologije in filozofije. Toda za znanosti o religiji so ta vprašanja in odgovori kot teološka vprašanja in teološki odgovori zopet predmet znanstvenega (sociološkega, psihološkega, zgodovinskega...) vpraševanja in raziskovanja: tudi govorjenje o bogu ateizma oziroma ateistov, o božjem molku in bogu brez imena, živem bogu in boju bogov je človekovo govorjenje; tudi bog, ki prepoveduje izdelovanje podob o sebi, je neka človekova podoba boga, tudi »bog brez imena« je neko ime, tudi božja Beseda je beseda, tudi molk je sestavina govora itd. Zgodba brez konca...

ZDENKO ROTER

Sociološka razsežja odnosov med znanostjo in religijo v socialistični državi

(poskus obrazložitve)

Svoj čas sem mednarodni konferenci za sociologijo religije (CISR) predložil razpravo o politiki in religiji v socialistični državi (o njenem porevolucijskem razmerju)¹. Mislim, da moram opomniti na to iz vrste

¹ Besedilo je bilo objavljeno v Actes del la 15^e conference, CISR, Lille, 26.–30. avgusta 1978; slovensko besedilo pa v »Teoriji in praksi« št. 11–12/1979, str. 1644–1656.

razlogov. Najprej, moja sedanja razmišljanja bo mogoče celovito presojati le v povezanosti z mojimi drugimi prispevki o religiji, njenemu položaju in prihodnosti v socialistični družbi. Nadalje zato, ker je položaj religije v tej družbi ves čas »usodno« določen prav z njenimi razmerji do politike in narobe. To razmerje je širši socialni okvir, v katerem edino lahko sociološko razmišljamo o odnosih med znanostjo in religijo. Prav tako ne smemo prezreti, da potekajo v večini socialističnih držav v porevolucijskem obdobju družbene spremembe v znamenju gesla o *znanstvenem* socializmu. To pomeni tudi, da voditelji in upravljavci države (politična elita) na poseben način računajo z znanostmi. Ne glede na razglašeni sistem ljudske (in kasneje socialistične) demokracije je družbena moč izrazito osredotočena na upravljavsko elito. To seveda pomeni, da sta religija in znanost v principu v istem (odvisnem) razmerju do politike, saj država kot osrednja politična institucija določa vsebino in dinamiko religiozne in tudi znanstvene politike. In končno: sociološko preiskavo razmerja med religijo in znanostjo ne zanima obče razmerje med njima v smislu razmerja med religiozno resnico in znanstveno resnico v sedanjosti, preteklosti in v prihodnosti. Zanima jo predvsem razmerje med religiozno prakso in znanstveno prakso kot dvema oblikama družbene prakse v globalnih družbenih dogajanjih na sploh in posameznih tipih globalnih družb še posebej. To pa pomeni, da jo mora zanimati ta tematika v povezavi z dejanskim (in ne deklarativnim) delovanjem socialnega in političnega sistema, z razvrstitvijo različnih družbenih institucij, z distribucijo družbene moči ter z dejanskim (in ne le normativnim) položajem državljana in občana. Procesi interakcije med znanstveno prakso in religiozno prakso so po mojem mnenju v socialistični družbi mnogo bolj »ujeti« v socialno in politično dogajanje, ki mu osnovno in odločilno smer določata komunistična partija kot vodilna politična institucija in marksizem kot vodilna družbena ideologija, ki naj bi ji bili zavezani vsi družbeni subjekti, od političnih, kulturnih, vzgojnoizobraževalnih do znanstvenih.

I

Preiskava razmerij med znanostjo in religijo (ter nasprotno) potemtaka predpostavlja sociološko razmišljanje o odnosih med politiko in religijo. To pa mora vključevati analizo vrste odnosov med političnimi in religijskimi institucijami ter drugimi oblikami religijskega in političnega izražanja. Za ustrezna socialna merjenja v posameznih socialističnih državah (v državah, ki se razglašajo za socialistične) moramo upoštevati vrsto relevantnih pokazateljev, da bi rezultate lahko primerjali in jih posploševali. Najpomembnejši pokazatelj za takšno analizo so zlasti naslednji: a) oblike ločitve religije in njenih institucij od države in drugih družbenopolitičnih institucij; b) oblike ločitve religije od šole kaže upoštevati posebej; c) oblike ločitve nedržavnih političnih ter socialnih organizacij in institucij

od religije: d) dejanski položaj verujočih in neverujočih državljanov v socialističnih družbah; e) odnos komunistične stranke do religije in religioznih državljanov; f) predrevolucijski družbeni položaj religijskih institucij ter družbena in politična moč cerkve; g) ustroj sovjetskega družbenega in političnega vzorca, njegova uveljavitev v socialističnih državah v prvih desetletjih po letu 1945, pa tudi razkroj njegove moči in vpliva, ki pričenja s sporom Tito-Stalin po letu 1948.

Nova socialistična oblast v porevolucijskem obdobju in v primerjavi s t. i. meščansko državo prav v vseh primerih – skrajno radikalno loči državo od religije in cerkve v vseh njenih oblikah. Konkretno religije in njihove institucije so potisnjene v zasebnost brez kakršnekoli *legitimne* možnosti za poseganje v javno dogajanje. Tista področja, ki jih tradicionalna cerkvena teorija opredeljuje kot mešana in za katera naj bi se zanimali država in cerkev (vzgoja in izobraževanje, družina in zakonska zveza, merila moralnega življenja in v novejši dobi tudi vsa sredstva množičnega obveščanja), so povsem in nepreklicno rezervirana za državo, bodisi tako da so opredeljena kot področja pod izključnim nadzorstvom države ali pa kot dejavnosti posebnega družbenega pomena, kar je v skrajnem primeru popolna izključitev zasebne pobude. V jeziku tipologije odnosov med državo in religijo je radikalna ločitev države od religije tisti tip odnosa, ki ga literatura opredeljuje kot *zavračanje religije kot take*. To pa vključuje še mnoge druge obrazce vedenja države do religijskih institucij. Obravnavane so kot nujno zlo, ki jih je mogoče le tolerirati, prenašati. Država pa vanje še dodatno posega, uravnava njihovo življenje, predvsem tako, da omejuje (določa meje) njihov razvoj in z različnimi sredstvi razlikovanja podpira tista gibanja v religijskih institucijah, ki si prizadevajo legitimirati obstoječi socialni in politični sistem. Znanost mora po zamisli države njeno globalno razvnanje in vsakokratne postopke utemeljevati, jim dati »znanstvene temelje«. To velja predvsem za družbene znanosti in še posebej za pravo, filozofijo, sociologijo, politologijo, pedagogiko pa tudi za zgodovino. Prostora za svobodno kritično znanstveno razmišljanje o odnosih med državo in cerkvijo v prvem obdobju razvoja nove države praktično ni. To je eno od meril, po katerih se presojata upravičenost znanstvenih institucij in privrženost znanstvenikov novemu redu. Seveda pa moram takoj dodati, da te splošne ugotovitve ne veljajo enako za vse socialistične države in da do določene mere izvzemam iz njih Jugoslavijo. Veljajo predvsem za eno ali dve desetletji po revoluciji oziroma spremembi družbenoekonomskega reda. Prav tako pa je treba ob tem v analizi nujno proučiti tudi vprašanje, od kod izvirajo konflikti med institucionalizirano religijo in novo socialistično državo.² Kakorkoli sem skrajno kritičen do ravnanja nove državne oblasti, moram hkrati opozoriti tudi na modus operandi cerkva, ki je izhajal iz predpostavke, da je nova socialistična oblast le nekaj prehodnega in da imajo cerkve pravico do

² S tem sem se podrobneje ukvarjal v članku, omenjenem v op. 1, tu le povzemam najpomembnejše ugotovitve.

rastavracije svojih ekonomskih, družbenih, kulturnih in političnih položajev pred socialistično revolucijo oziroma spremembo sistema in da jih morata mednarodna politična in znanstvena javnost pri tem podpreti.

II

Na srečanje med religijo in znanostjo v socialističnih državah vsaj do šestdesetih oziroma sedemdesetih let je potemtakem vplivalo dvoje »usodnih« dejstev.

1. Najprej je to popolno prevladovanje dogmatičnega marksizma kot službene ideologije nove države v prvih obdobjih njenega razvoja. Pri tem je odločilno pomembna velika stopnja enačenja med državno birokratično organizacijo in komunistično stranko. Na uveljavljanje popolnoma zanikovalnega odnosa do vsake religije namreč bistveno vpliva dejstvo, da komunistična stranka kot edina v državi prevzame neposredno odgovornost za vodenje družbenih zadev. Čeprav njena ideologija obvezuje le njeno članstvo, pa je hkrati nedotakljiva in neizpodbitna podlaga za odločanje ne le o družbenem razvoju, marveč tudi o najbolj intimnem osebnem položaju vseh državljanov ne glede na njihovo svetovnonazorsko, religiozno in kulturno prepričanje in lepo zveneče ustavnopravne opredelitve o enakosti državljanov pred zakonom.

Bistvena sestavina dogmatičnega marksizma je tudi njegova »znanstvena teorija religije«. Po njej je *religiozna zavest* najprej *ostanek preteklosti*, v najboljšem primeru nekakšna tradicija. Nova socialistična družba namreč načelno ne more producirati religioznega mišljenja, saj je pravična družba, ki ukinja razredno izkoriščanje in tlačenje ljudskih množic. Religiozna zavest sodi potemtakem med ostanke meščanske družbe, hkrati pa jo je mogoče razložiti še s teoremom, da t. i. družbena zavest vedno zaostaja za družbeno bitjo, da bodo spremembam v produkcijskih odnosih slej ko prej sledile spremembe tudi v družbenem mišljenju.

Druga sestavina dogmatične marksistične »teorije religije« poudarja, da je *religiozna zavest* nekakšna *mešanica predsodkov*, zablod, praznoverja, ki za človekovo življenje v socialistični družbi nimajo nobenega smisla in pomena. Še posebej poudarjajo tezo o religiji kot opiju ljudstva. Religiozni občani so potemtakem duhovno nesvobodni, zablodeni in o tem jih je potrebno tako ali drugače čimprej prepričati, jih odrešiti.

Tretja sestavina dogmatičnega marksizma o religiji povezuje *religiozno zavest* z objektivno nujno *konservativno, reakcionarno socialno in politično usmeritvijo*. Religiozni občani sodijo dejansko ali vsaj potencialno med nasprotnike, sovražnike socializma, zato mora družbena politika možnosti za njihovo socialno in politično uveljavljanje budno nadzirati in omejevati. To načelno še posebej velja za cerkve in za tiste, ki se z versko dejavnostjo poklicno ukvarjajo.

Četrta sestavina pa je teza o *odmiranju religije v socialistični družbi*. Če je v t. i. prehodnem obdobju religiozna zavest še mogoča in je religijske institucije še mogoče prenašati (tolerirati), bodo z nadaljnjim razvojem izpodrezane vse socialne korenine religiji, ki je zato obsojena na smrt, na konec, ki ga določajo objektivni zakoni razvoja socialistične družbe.

Vse to, o čemer smo doslej govorili kot o sestavinah dogmatičnega marksizma glede religije, pa kajpada ne ostaja le »teoretiziranje«, marveč vključuje tudi prav vse socialne in politične implikacije, na katere sem že opozoril in o katerih sta na voljo zgodovinska in sociološka evidenca.

Z opisanim pa je v glavnem določeno tudi, kaj socialistična država in komunistična stranka (ali še bolje: vodilna politična in družbena elita, ki vodi državo v imenu delavskega razreda in delovnega ljudstva) pričakuje od znanosti. Naravoslovne znanosti naj bi s svojim prispevkom k tehnološkemu in industrijskemu razvoju socialistične družbe dokazovale, da je svet in spremembe v njem popolnoma racionalno obrazložljiv in da ga človek lahko obvlada (zato je bog mrtev). Družboslovne znanosti pa morajo ne le utemeljevati »teoretične« aksio me kanoniziranega dialektičnega in zgodovinskega materializma, marveč jih morajo tudi operacionalizirati za vsa področja javnega in družbenega življenja – od politike, kulture do vzgoje in izobraževanja. In edino tako sta mogoča sociološko razmišljanje in kritika »znamenitih« konceptov *znanstvenega svetovnega nazora*, ki naj zamenja religioznega; *znanstvenega ateizma*, ki naj bo podlaga sistema vzgoje in izobraževanja; *postulatornega ateizma* kot ključne sestavine marksizma in vodilne družbene ideologije in *marksizma kot znanosti nad znanostmi*, ki mora biti neogibna predpostavka vsakega znanstvenega raziskovanja in glavno veljavno merilo za vrednotenje znanstvenega dela.

Iz tega izhaja tudi dokazljivost presoje, ki sem jo javno pojasnil že večkrat, da bi težko rekli, da se represivni odnos socialistične države do religije v prvih obdobjih pojavlja kot edini represivni element njene kulturne politike. Ta represija se navadno povezuje z zatiranjem kulturne in duhovne svobode ali če povem to še drugače: »Teza o religiji kot o ,opiju ljudstva' je le del dogmatičnega oblikovanja marksizma, ki je dosegel vrh v stalinistični kulturni vladavini. Proces dogmatičnega oblikovanja marksizma se je v Sovjetski zvezi in tudi v preostalih državah in članicah kominterne začel po Leninovi smrti. V nasprotju z Marxovo, Engelsovo in Leninovo doktrino, ki je bila v bistvu eksperimentalna in sociološka, so marksizem spremenili v vrsto kanonskih določil in poenostavljenih priročnih strateških in taktičnih napotkov za »odrešitev človeštva«, določil, v katera je treba verovati, za uresničevanje ciljev pa odstranjevati vse in vsakogar, ki bi bil v napoto. Religiozni in drugi, ki mislijo drugače, kakor zapovedujejo uradno razglašena stališča ter njihove aplikacije na ravni lokalnih partijskih voditeljev, so državljani druge vrste,

prikrajšani so za vrsto svoboščin, nekateri poklici so jim (bili) nedostopni (berufsverbot) in na vsak način jih želijo prevzgojiti...»³

V šestdesetih letih je v socialističnih državah destalinizacija povzročila spremembe. Še posebej to velja za Jugoslavijo po sporu s Kominformom. Spremembe so v različnih državah različne in tudi njihovo prihodnost je mogoče napovedovati bolj ali manj zanesljivo. Za našo državo je mogoče optimizem dokazovati dokaj trdno.

2. Drugo »usodno« dejstvo, ki je po mojem mnenju vplivalo na srečanje med znanostjo in religijo v socialistični družbi, pa je bilo družbeno nazadnjaštvo religijskih organizacij v državah, v katerih je prišlo do revolucionarnih sprememb. Zato ponavljam svojo že večkrat pojasnjeno hipotezo, da bi bile družbene in politične reakcije religijskih organizacij na nove družbene režime prav tako dramatične, silovite in odklonilne, četudi bi nove ljudsko-demokratske ali socialistične vlade uporabljale manj nasilna in manj radikalna sredstva pri uvajanju globalnih družbenih sprememb, četudi se v teh deželah ne bi uveljavil sovjetski stalinistični vzorec, četudi bi marksizem teoretično drugače opredelil svoje osnovno razmerje do religije. Zakaj gre?

Najprej je mogoče dokazovati, da so bile religijske organizacije krščanskega (še posebej katoliškega, pravoslavnega in znatno manj protestantskega) in islamskega tipa od meščanskih revolucij 18. stoletja vse do šestdesetih in celo sedemdesetih let tega stoletja (za islam to velja še sedaj) izrazito družbeno konservativne institucije, ki jim je bil pogled vendarle obrnjen predvsem v preteklost in prepojen z nostalgijo po časih njihove absolutne socialne in politične vladavine. Fevdalna usmeritev, bi lahko rekli, je prevladala ne glede na koketiranje z meščansko vladavino. To družbeno nazadnjaštvo je veljalo za religijske organizacije v novih socialističnih državah veliko bolj kot drugod v zahodni Evropi ali celo v Severni Ameriki. V socialističnih državah pred revolucijo so religijske organizacije sodelovale pri političnem vladanju najbolj okostenelih monarhij ali drugih oblik politične in socialne diktature različnih oligarhičnih skupin. Nove vlade so religijskim organizacijam odvzele vrsto ekonomskih, socialnih, političnih in kulturnih privilegijev tako rekoč čez noč in tako radikalno spremenile njihov družbeni status. Reakcije so bile silovite in brutalne.

V družbeno nazadnjaštvo religijskih organizacij tistih časov je potrebno vključiti tudi totalni protikomunizem in protisocializem, ki sta bila opredeljena za religijo in za vse človeštvo kot najhujši sovražnik, zoper katerega se je potrebno boriti z vsemi sredstvi. Zavrnjene so bile vse oblike socializma in komunizma, od socialdemokratske do boljševiske. Protikomunizem in protisocializem pa sta bila v novih socialističnih državah še bolj groba in nedostopna kot drugod in sta (razen na Poljskem) prignala med drugo svetovno vojno mnoge svečeniške skupine v različne

³ Op. cit. 1.

protikomunistične politične in celo vojaške koalicije na strani sil osi. Razumljivo je, da se je tudi po vzpostavitvi novih režimov ta protikomunistična bojevitost nadaljevala.

Ob družbenem nazadnjaštvu kot eni od lastnosti teh religijskih organizacij pa se ne sme prezreti tudi njihov odnos do znanosti, znanstvenih eksperimentov in družbenih inovacij na podlagi znanstvenih dosežkov. Ob načelnem nezaupanju do avtonomnega znanstvenega raziskovanja, če ruši ustaljene in teološke predstave o svetu, njegovem razvoju in položaju ter vlogi človeka v njem, velja še posebej nezaupanje do raziskovanj družbenih znanosti, če se lotevajo raziskovanja zakonov družbenega in zgodovinskega razvoja, bistvenega vplivanja človeške prakse na ta razvoj, pa tudi družbene statike in dinamike. Še posebej se izvzema vsakršno znanstveno raziskovanje religioznega pojava preko meja, ki jih določa tradicionalno teološko opredeljeno primerjalno veroslovje. S tem seveda ne določamo enostransko niti celote vlog in funkcij, ki jih imajo obravnavane religije v razvoju človeštva, niti celote vlog in funkcij, ki so jih imele v življenju narodov dežela, ki so prestopile na pot socialističnega razvoja družbe. Predpostavljamo poznavanje in pripoznavanje celote teh vlog in funkcij. Še manj pa to velja za vloge in funkcije, ki jih igra religiozna zavest v življenju človeka kot posameznika in v življenju družbenih razredov vsake socialno razslojene družbe in tudi socialistične.

Spremembe ob drugem vatikanskem koncilu in po njem so nedvomno bistveno vplivale tudi na spremembo vzorcev mišljenja in vedenja religijskih organizacij, zlasti katoliške cerkve, posredno tudi drugih krščanskih cerkva. Zadržki veljajo le še za islam v njegovih predominantnih oblikah.

Po mojem mnenju sta opisani »usodni« dejstvi odločilno pomembni za srečanja med znanostjo in religijo v socialistični družbi v prvih obdobjih. »Usodnost« vidim najprej v tem, da sta prevladujoče vplivali na interakcije med religijskimi organizacijami in državo v socialistični družbi. Prevladovanje izrazito konfliktnih odnosov z medsebojnim izčrpanjem ali celo s fizičnim odstranjevanjem je dramatično vplivalo predvsem na položaj človeka, občana in državljana in na njegovo kulturno in duhovno svobodo. Obe strani sta pri tem poudarjali, da si prizadevata predvsem za empiričnega človeka, kar sta vedno uspevali zveneče pojasniti. In vendar je bil to, sociološko gledano predvsem spopad med dvema družbenima institucijama, spopad med interesi in cilji politične elite in cerkvene elite in poizkus enostranske uresničitve teh interesov. »Usodnost« pa vidim tudi v tem, da je ta spopad pomembno negativno vplival na avtonomizacijo, osamosvojitve znanosti, ki je bila vsaj glede družbenih znanosti »ujeta« v ta spopad in pod neprestanim pritiskom, da legitimira početje enih ali drugih.

Po šestdesetih in sedemdesetih letih je prišlo do sprememb v političnih institucijah socialistične države in tudi v religijskih institucijah, ki sem jih kratko že omenil. V politični instituciji socialistične družbe se ponekod bolj izrazito drugod manj opazno uveljavlja humanistična usmeritev. Kakorkoli že vrednotimo sedanje družbeno krizo v Jugoslaviji, moramo vendarle pritrditi mnenju, da je za nas najznačilnejša praksa socializma »s človeškim obrazom«. Sestavni del te prakse pa je tudi osamosvojitve znanosti, ločevanje politične, religiozne in ideološke prakse od znanstvene prakse. In tu se zdaj omejujem samo na jugoslovanski primer. Morda se novosti najočitneje kažejo v številnih inovacijah, ki jih lahko najdemo v teoretičnih razmišljanjih jugoslovanskih marksistov o religiji in še posebej o religiji v socialistični družbi. To velja za dela marksistov – filozofov in sociologov, pa tudi pedagogov in politologov. V sociologiji se uveljavlja prepričanje, da mora sociolog religije preiskovati religijo kot družbeni in človeški pojav tako kot vsak drug pojav in dejstva človekove skušnje in da ga to ne obvezuje govoriti niti proti religiji ali zanjo niti za znanost ali proti njej, marveč predvsem o odnosih med njima. Vsakršen dialog med znanostjo in religijo mora po tem prepričanju izhajati iz naslednje osnovne predpostavke: znanost in religija sta med človekom in družbeno skupnostjo enakopravna sistema idej, verovanj, prepričanj in prakse. Ta racionalna in humanistična predpostavka izključuje vsa tista gledanja, po katerih so religiozne ideje, verovanja in praksa nižja stopnja v razvoju človeškega odnosa do sveta in do samega sebe in ki jo bomo lahko presegli, ko bo človek z znanstveno metodo pojasnil in obvladoval svet. Kadar znanost ali družbena in politična elita z njeno pomočjo teži k temu, da bi odstranila ali zamenjala vse druge (religiozne, umetniške itd.) poglede na svet in vizije stvarnosti, je to v skrajnih posledicah osiromašitev človeškega in človekovega sveta, omejevanje sveta le na eno razsežje. Zato sta nekritično veselje ob znanstvenih dosežkih ter vera v znanost velika nevarnost.

Če bo znanost v sodobnem svetu nadaljevala s svojim zmagovitim pohodom in osvajala ne le človekovo materialno, marveč tudi duhovno življenje, se lahko zgodi, da bosta človek in človeštvo ostala brez alternative in da bodo zavladale pozitivne znanosti nad človekom in svetom z vsemi nepredvidljivimi posledicami. To je credo sociologa marksista, ko proučuje religijo ter razmerja med znanostjo in njo, še posebej v socialistični družbi.

Seveda pa osamosvajanje znanstvene in religiozne prakse pri nas še vedno obremenjujejo mnoge hipoteze, ki izhajajo iz identificirane preteklosti. Ovirajo ga tudi ozkosrčni interesi tistih družbenih skupin, ki imajo največji vpliv in družbeno moč v politični in religijski instituciji. Še vedno si ene in druge prizadevajo, da bi z znanostjo in njenimi dosežki manipulirale in tako utrjevale svoje družbene statuse in ohranjale oblast kot

poljubno razpolaganje z ljudmi. Prihodnost torej ni nekaj gotovega, vnaprej znanega, do katerega naj bi prišli brez prizadevanj. Je odprta knjiga, v katero bodo zapisovali vsebine ljudje, tudi naše srečanje Znanost in vera.

Najpomembnejša literatura:

1. S. Alexander, Church and State in Yugoslavia since 1945, Cambridge University Press, 1979.
2. B. Bociurkiw, J. Strong, Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe, Carleton University, 1975.
3. G. Vernon, Sociology of Religion, McGraw - Hill Book Company Inc., New York, 1962.
4. C. Cambell, Toward a Sociology of Irreligion, Mac Millan, London, 1971.
5. B. Barnes, Sociology of Science, Penguin, 1972.
6. B. Wilson, Religion in Sociological Perspective, Oxford University Press, 1982.
7. B. Malinowsky, Magija nauka i religija, Beograd, 1971.
8. E. Čimić, Socijalističko društvo i religija, Sarajevo, 1969.
9. Z. Roter, Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973, Ljubljana, 1975.
10. Th. Luckmann, The Invisible Religion, The Transformations of Symbols in Industrial Society, New York, 1967.

ANDREJ KIRN

Božanski atributi in znanstveno mišljenje

Da znanost obstaja, o tem moderni človek ne dvomi. Obstoj boga pa zanika ali vsaj dvomi vanj na milijone ljudi. Srečujemo se z gotovostjo vere in nevere v boga, ne pa z gotovostjo samega boga. Pred seboj imamo zgodovinsko podobo znanosti, znanstvenega mišljenja, znanstvenih pojmov, znanstvenih problemov, pa tudi zgodovinsko podobo vere v boga in pojem boga. Praktično življenjsko sožitje med vernimi in nevernimi je predpostavka za njihov smiselni razgovor, čeprav ni skupnega imenovalca in soglasja o tem, ali bog obstoji ali ne. Če je osnovni referenčni okvir bog kot začetek in konec, s katerim se utemeljujejo vse specifične teme in problemi, lahko neverujoči reče: mene zanima samo vsebina, ne pa bog, s katerim se ta vsebina utemeljuje in pojasnjuje. Enako seveda lahko odvrne verujoči za referenčni okvir materialistov in ateistov. Da bi lahko drug druge poslušali, morajo sprejeti nenavadno vlogo: neverujoči se metodično delajo, kot da bog je, in verujoči se metodično obnašajo, kot da boga ni.

Ker množična religioznost kot tudi množični moderni ateizem nista zgolj rezultat racionalne presoje in logične diskusije, ampak zunaj logičnih družbenozgodovinskih dejavnikov, zato tudi njunih teoretskih nasprotij ni mogoče obvladati samo na logično intelektualni način.

V svojem prispevku abstrahiram družbenozgodovinski pristop. Izhajam iz zgodovinskega procesa razkrajanja religije v antropologijo, socio-

logijo, psihologijo, politiko, politično ekonomijo in zgodovinsko ontologijo. Zanima me, koliko so nekateri, če ne že vsi, božanski atributi nujne kategorije človekovega mišljenja in razumevanja biti, ki se jih človek ne more otresti, čeprav ne veruje v boga. Spoznavnologično in ontološko vrednost teh atributov motrim neodvisno od družbenozgodovinske podlage nastajanja in razvoja teh atributov. Božanski atributi so prešli v kategorije in načela sodobnega znanstvenega mišljenja. Možno je reči tudi drugače, da so se znanstvene kategorije povzdignile v božanske attribute. V njih znanost prepozna ali odkriva fundamentalne relacije, lastnosti in skrajne možnosti fizikalne, družbene, človeške in psihične realnosti. Odvzema jim božansko naravo, toda s tem njihove vsebine ne zavrže, ampak jih iz »nebes« vrača na zemljo, v rojstni kraj človeške zgodovine, mišljenja in narave, iz katere jih je človek abstrahiriral, ekstrapoliral, absolutiziral in transcendiral. Zato ni čudno, da je logična struktura teoloških, religioznih problemov in rešitev neverjetno podobna ali celo istovetna znanstvenim in filozofsko materialističnim problemom. To je zrcalno nasprotna, toda identična podoba, samo njen subjekt je različen.

Samozadostnost, causa sui boga in samozadostnost materije

Abstrahiram družbenokulturne in spoznavne razloge, zakaj se je kozmosu, naravi, materiji odvzela samozadostnost in je to kvaliteto prevzel bog in kako se je bogu z moderno množično materialistično in ateistično zavestjo odvzela kvaliteta čiste dejanskosti, samozadostnosti in se vrnila spet materiji in naravi. Pomembno je, da človekovo mišljenje ne more brez samozadostnosti. Če je vse konkretno, posamično povzročeno in s tem odvisno, neavtonomno, posredovano in nesamozadostno, kako je potem mogoč »prvi«, nepovzročeni, samozadostni vzrok? Možno je sicer reči, da je iskanje končnih in prvih vzrokov nesmiselno. Toda dejansko znanost odkriva vse bolj fundamentalne vzroke in vse bolj časovno oddaljene. Problema ne rešimo, če se ustavimo pri bogu ali pri materiji. Samozadostnost boga je samo zrcalna slika samozadostnosti materije in narobe, v megli pa ostaja samozadostnost sama. Če sprejmemo samozadostnost nečesa kot samoumevno predpostavko, v bistvu tautološko pojasnjujemo samozadostnost s samozadostnostjo. Če pa jo pojasnjujem z nečim drugim, s tem pojasnjujem nekaj drugega, ne pa samozadostnosti. Causa sui ostaja v megli, ne glede na to ali jo ohranim za boga ali za materijo. Ali pa je ta intelektualni pritisk za končnim vzrokom, ki naj bi bit šele utemeljeval, izraz globoke človekove odtujenosti in nedomačnosti do biti in sveta. Ali ni takšno teoretsko obnašanje podobno hotenju, da bi se s svetilko dokazovala svetloba sonca ali da bi se zakoni mišljenja lahko dokazovali z nečim drugim kot z zakoni mišljenja samega. Samozadostnost nujno vključuje tautološko kroženje mišljenja. Če pa se hočemo izogniti tej usodi, pa smo ujeti v regresije ad infinitum. Samozadostnost

nas sili v drugačno razumevanje »končnih« vzrokov. Kibernetiko in strukturalno razumevanje vzročnosti ukinja linearno predstavo vzročnega niza v strukturalni vzročnosti, kjer vsa razmerja drug drugega predpostavljajo in s tem hkrati vzpostavljajo svojo samozadostnost. To sicer pojasni ustroj in delovanje neke celote, toda časovno vodi v odprt niz samozadostnih struktur. Ideja samozadostnosti boga ali materije je dobila konkretnjšo vlogo v konceptiji samoorganizirajočih in samorazvijajočih sistemov. Na dveh področjih je fizikalna znanost prodrla ali prodira k skrajnim možnostim, kjer neposredno postaja vse pomembnejša kategorija *causa sui*. V svetu mikrododelcev imamo opravka z vse manjšimi in manjšimi prostorskimi in časovnimi intervali. Postavlja se vprašanje, ali se ne približujemo položaju, ko se vzrok in učinek zlijeta v eno in ju ni mogoče več razdvajati v obliki vzročne relacije. Na kozmološki ravni, kjer zaenkrat za singularnostjo ne odkrivamo še nekega predhodnega stanja, se je tudi izgubil smisel vzročne in časovne relacije. To pa so težke posledice za samo bistvo znanosti. Marx je dejal, da bi bila vsaka znanost odveč, če bi sovpadala pojav in bistvo. Mar ni znanost tudi odveč, če sovpadata vzrok in učinek? Ali pa je to prehod k novi filozofski podobi znanosti?

Ne glede na kozmološko in mikrofizikalno raven pa samozadostnost deluje v znanosti še v tem smislu, da se ne iščejo zakoni, s katerimi bi pojasnili odkrite zakone, in zakoni, s katerimi bi pojasnjevali zakone, ki pojasnjujejo zakone itd. To doseženo samozadostnost ukinja znanost, ko vendarle išče vse fundamentalnejše in splošnejše zakone, vse bolj splošni skupni imenovalci za bogastvo raznovrstnosti. Toda ali se to napredovanje konec koncev ne bo strnilo v velik zaprti krog samozadostnosti? Ali se bo človekov duh pomiril s samim seboj v brezmejnem iskanju ali pa bo to le neka začasna samozadostnost, ki jo stalno izpodrivajo novi in novi krogi samozadostnosti?

Večnost boga in večnost materije

Tudi ko se v boga ne veruje, njegov atribut večnosti in njegova relacija do minljivosti ne izgubita vrednosti. Uganka je spet večja v sami človekovi kategoriji večnosti kot v konkretnem nosilcu tega atributa, materiji ali bogu. Ker je naš »akt nastajanja z zavestjo« (Marx), se nikjer ne more ustaviti naša odisejada v preteklost. Mar nas zaustavlja naravoslovno dejstvo, da se je vesolje začelo širiti pred približno 15 ali 18 milijardami let? Je to absolutna časovna meja našega prodora v preteklost? Je s tem »absolutnim začetkom« širjenjem vesolja nastal tudi čas? Nekateri sodijo, da se ni treba spraševati o času pred tem začetkom, da tu izgubi vsak smisel našega makroskopskega razlikovanja »prej« in »kasneje«. Podobne probleme je imela tudi teologija, ko se je spraševala, kaj je delal bog pred stvarjenjem sveta. Avguštin je odgovoril, da bog ni nič delal v času, ker je bog stvarnik vsega in je ustvaril čas skupaj z nebom in zemljo.

Ta odgovor je v bistvu enakovreden materialističnemu, da je čas neločljiva dimenzija bivanja materije in zato ni možno razdvajati časa kot samostojne entitete od materije. Če je za nami neskončno morje večnosti časa, potem smo pred logičnim problemom, kako je sploh mogoča sedanjost. Če sedanji trenutek ni mogoč, potem niso bili mogoči tudi vsi prejšnji. Nazadnje nas to vodi do absurda, da predpostavka večnosti izključuje, da se je sploh lahko kaj zgodilo. Ker pa je nesporno, da se je marsikaj zgodilo, je neustrezna naša predstava večnosti, iz katere naj bi vodil razvoj k naši sedanjosti. Če pa večnost časa ni za nami, smo pred misterijem absolutnega začetka brez predhodnega začetka. Ta absolutni začetek brez predhodnega stanja in razvoja pa nas prav tako ne pomirja. Neizogibno smo ujetniki dialektike, večnosti in minljivosti, začetnosti in brezzačetnosti. Tavamo skozi te nebeške miselne razdalje in njeni valovi nas premetavajo od enega skrajnega brega k drugemu. Pristanka in duševnega miru na nobenem bregu ne najdemo. Videti je, da za naš »akt nastajanja z zavestjo« (Marx) ni vrnitve v Itako. Iz zaprtega univerzuma smo izpluli skozi Herkulove stebre na odprto morje.

Vsemogočnost boga, materije in človeka

V vsemogočnost boga je človeštvo položilo skrite ustvarjalne prometejske ambicije. Ustvarjalni bog že posredno implicitno razkriva človekovo razumevanje svojega ustvarjalnega bivanja. Bog je fantastično originalen, ker ustvarja iz nič. Človekova ustvarjalnost je tudi toliko originalnejša, kolikor je vse manj determinirana z obstoječimi spoznanji in rezultati. Ustvarjalno moč samega sebe in narave je človek strnil v vsemogočnost boga. V materiji in človeku dremlje neizmerno bogastvo možnega. Razlika med njim in bogom je samo v tem, da v njem kot čista dejanskost vse bogastvo možnega sovpadе z dejanskostjo. Mladi Hegel se je vprašal, kdaj bo človek pridobil nazaj vse zaklade, ki jih je razdal na nebo. Današnji človek praktično in miselno sega po teh zakladih, zato je sodobni sekularizirani svet bolj božanski kot nekdanji krščanski svet, ker uresničuje božanske zamisli in aspiracije človeštva. V tem smislu sodobni svet ni brezbožen svet. Položaj je podoben, kot je Marx dejal za moderno meščansko državo z njenimi državljanskimi pravicami, da je bolj krščanska od krščanske države.

Vsemogočnost ima svojo lastno notranjo dialektičnost in paradoksalnost. Če je nekdo vsemogočen, lahko tudi svoji vsemogočnosti postavi nemogoče naloge. Ideja vsemogočnosti je globoko prodrla v sodobno znanstveno tehnično ustvarjalnost. Iščejo se najbolj presenetljive, vsemogoče, nenavadne ideje in rešitve. Skrajne možnosti in slutnje te vsemogočnosti se iztekajo v znanstveno fantastiko in utopijo, na katero moramo gledati kot na način samorazkrivanja človeka in njegovega sveta, ne pa zgolj samo kot utopijo in fantastiko. Skozi utopijo in fantastiko je

svojevrstno spregovorila antropologija. Analogni odnos med ustvarjalnim bogom in njegovim produktom odkriva razmerje med ustvarjalnim človekom in njegovim produktom. Kot je bog ustvaril človeka po svoji podobi, tako človek skuša tehnično oblikovati po svoji podobi svoje najbolj ustvarjalne sposobnosti, da bi se uzrl v predmetnem svetu ne samo v obliki produktov, ampak tudi kot živa opredmetena, refleksivna dejavnost. Z vidika razvojnosti refleksije je Günther Gottard (*Beiträge zur Grundlegung einer operations-fähigen Dialektik*, Hamburg 1976, str. 89) drugače sklepal, namreč da bit samokrmilnega stroja kaže podobo brezbožnega sveta, ker se v teološkem pogledu refleksija ne razvija. Kar je izšlo iz boga (duša), se po smrti vrača k bogu. Günther Gottard loči naslednje stopnje refleksivnosti:

- a) naravna bit: irefleksivni red
- b) klasični stroj: refleksivni red biti
- c) inteligentni stroj: refleksivni red zavesti.

Vsepovsod je na delu človeška ideja božanske vseomogočnosti. Ustvarjalni novoveški subjekt je razkrojil vse čvrsto in trdno v mehko in možno. Ta filozofski ustvarjalni novoveški transcendentni subjekt, ki je stopil namesto ustvarjalnega osebnega boga, je zrastel iz neslutene ustvarjalnega vzpona novoveške meščanske civilizacije v politiki, ekonomiji, kulturi, tehnologiji in znanosti. Kapital je s svojo nenehno razširjeno reprodukcijo razvezal ustvarjalne moči človeka. Človek skuša vse naravne procese prevesti v proizvodne industrijske procese in narobe, industrijske procese v avtonomno delujoče naravne procese.

Kot se božanska vseomogočnost lomi v svoji lastni protislovnosti, tako se tudi teologizirana človeška vseomogočnost zapleta v svoje lastne omejitve. Izraba možnosti določenih zakonov zadeva na omejitev drugih zakonov. Sodobne ekološke razmere potrjujejo Heglovo modrost, da celota ni obvladljiva na ta način, da ene naravne sile in lastnosti človek izigrava nasproti drugim in tako dosega ne samo svoje smotre, ampak tudi tisto, kar ni bilo hoteno in načrtovano. Človek ne reproducira narave samo v njeni dejanskosti, ampak vse bolj tudi v njeni možnosti. Udejanjenje njenih možnosti se obrača proti njeni dejanskosti in tako se človek srečuje z raznovrstnimi nezaželenimi in nepredvidenimi posledicami.

Da bi to preprečil, človek polaga vse upe v svojo antropologizirano in instrumentalizirano božansko predvidljivost, v vseomogočnost načrtovanja in usmerjanja razvoja. Vsepovsod nam inženirji zatrjujejo, kako fantastična je visoka stopnja zanesljivosti delovanja najbolj tveганиh in zapletenih tehničnih sistemov (npr. jedrske elektrarne), kot da so uspeli iz realnega sveta pregnati vsak nepredvidljiv slučaj. Toda ti sistemi so stalno pod vplivom nenadzorovanih slučajev okolja in sprememb notranjih parametrov sistema. Nemogoče je torej z božansko predvidljivostjo in zanesljivostjo nevtralizirati in pravočasno odkriti in preprečiti vse slučajne vplive. Tehnični sistem se tako teoretsko izdvaža iz celovitega okolja in se spreminja v izoliran božanski samozadostni sistem. Verjetnostna podoba

sveta, v katerem ima vse večjo vlogo igra slučajnosti in nujnosti, je v globokem nasprotju s klasičnim determinizmom, ki je v bistvu utelešal božanski um, v katerem ni prostora za slučajnost, kajti bog je čista dejanskost (*actus purus*) brez vsake primesi možnosti, mešanice možne biti in nebiti. Če se je Einsteinu upirala predstava boga, ki se kocka, pa bodo sedanjí religiozni naravoslovci brez težav ustvarili boga, ki ustreza statističnim in verjetnostnim zakonitostim. Prodor k verjetnostnemu načinu mišljenja v sodobni znanosti bo verjetno vplival na teološko spreminjanje podobe boga in se bodo v bogu dialektizirale nujnost in slučajnost, možnost in dejanskost.

Tudi drugi božanski atributi (vsevednost, ljubezen, neskončnost, nesmrtnost, dobrota, ustvarjenje iz nič ipd.) se vse bolj instrumentalizirajo v svoji idealizirani ali omejitveni podobi v sodobnih naravoslovnih, tehniških in družboslovnih znanostih. Tako sodočna zgodovina človeštva udejjanja božansko vsebino brez boga. V znanstvenem mišljenju in praksi se ontoteologija sekularizira. Če je to za verujoče in teološke mislece predvsem izzivanje boga, je to za marksiste in materialiste izzivanje človeka in človeštva samega.

Na koncu predavitve svojega prispevka bi želel dodati nekaj misli k tezi, da sta znanje in verovanje dve različni spoznavnoteoretski ravlini. Sprašujem se, koliko je takšna rešitev odnosa med znanostjo in religijo različna od starega nauka o dvojni resnici pri Tomažu Akvinskem in drugih mislecih.¹ Bilo bi zanimivo priklicati iz spomina zgodovino tega nauka o dvojni resnici. Vemo, da je imel nauk o dvojni resnici zelo različno vlogo v zgodovini. V obdobju emancipacije znanosti od religije je omogočil določeno avtonomijo znanstvenemu raziskovanju. Njegova vloga je bila v tem času zelo napredna. V 20. stoletju pa ni potrebno, da bi se avtonomija znanosti varovala pred religijo. Svoboda znanosti je ogrožena zaradi različnih političnih in ideoloških pritiskov.

Zdi se, da je v znanosti komaj opazno zanimanje za nauk o dveh spoznavno teoretskih ravneh. Zanj pa se zanimajo verujoči znanstveniki in drugi verni ljudje. Mar ni sedaj religija tista, ki mora braniti svojo avtonomijo nasproti znanosti? Mogoče je ta obramba tudi refleksija in odziv na zgodovinsko omejenost sodobne znanstvene racionalnosti? Ali ni nauk o dveh različnih spoznavnoteoretskih ravneh idealen kompromis med znanostjo in religijo? Mar ni takšen kompromis totalna ravnodušnost in enakovrednost med znanostjo in religijo? Se more s tem pomiriti umno mišljenje? Ali ustvarjalni nemir in teoretska doslednost ne ukinjata takšnega kompromisa? Se ne preobrazi in razpade mrtvo ravnovesje med znanostjo in religijo v dve naslednji skrajni možnosti? Prvič, da je religiozno »znanje« bistvenejše in temeljitejše, ker odgovarja na prve

¹ *Elementi za nauk o dvojni resnici pri Tomažu Akvinskem so zlasti v 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 poglavju njegovega dela Summe gegen die Heiden, Darmstadt 1974 in v Summa der Theologie zv. 1, str. 5, 9, 12, uredil Joseph Bernhart, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1958), in v interpretaciji Johannes Hessen, Thomas von Aquin und wir, München-Basel 1955, str. 28.*

vzroke. Drugič, da je znanstveno razumevanje sveta samozadostno in ne potrebuje več nobene transcendence. Če znanosti ni potreben transcendentni dodatek, mar ni to implicitni ontološki materializem in ne samo metodološki materializem znanosti? Znanost in materialistična filozofija ne potreujeta nobene zunajsvetovne transcendence. V tem je njuna skupna vsebinska povezanost.

Lahko se oblikujejo in predpostavijo dve ali več načelno različne ravnine stvarnosti, ki jim ustrezajo različni načini mišljenja in verovanja. Na primer tudi umetniško dojetje in razumevanje sveta in človeka je popolnoma nekaj drugega kot znanstveno, eksperimentalno raziskovanje stvarnosti. Kljub temu pa niti znanost niti umetnost ne potreujeta nobene nujne transcendentne predpostavke kot religija. Sodobno religiozno verovanje potrebuje zunanjo svetovno transcendenco.

Različni odgovori veliko prispevajo k boljšemu razumevanju sveta in človeka samega. Današnji čas potrebuje življenjsko bližino, toplino in solidarnost pri bistvenih družbenih in človeških naprednih vrednotah in ciljih, četudi smo na različnih in nasprotnih bregovih ontološkega mišljenja. Bilo bi tragično, če bi nas skrbelo samo eksistiranje ali neeksistiranje boga, pri tem pa bi pozabili na eksistenco človeka. Vsi vemo, da je eksistenca človeštva že dolgo časa totalno ogrožena v militarističnem in ekološkem smislu. Upam, da bog ne potrebuje niti mrtvih vernikov niti mrtvih komunistov in ateistov. Če bog obstaja, potem je bog za vse ljudi. Tudi starši ostajajo starši svojih otrok, čeprav so jih njihovi otroci zapustili.

VEKOSLAV GRMIČ

Tehnična kultura in versko izkustvo

Živimo v času, ki nosi pečet tehnike in tehnične kulture, tehničnega mišljenja. Razpolagamo namreč z neznansko fizično močjo in živimo z zavestjo o tej moči in njeni realizaciji. Zavest o fizičnih nemogućnostih je iz našega mišljenja in delovanja preprosto izginila. Vse je mogoče narediti. C. Fr. v. Weizsäcker je nekoč rekel: »Vera v znanost je vladajoča religija našega časa.«¹ A ravno tako bi lahko rekli, da je vera v tehniko, v tehnično znanje vladajoča religija našega časa oz. da je tehnično življenje kult vere v znanost.² Zato je povsem razumljivo, da ima tak položaj posledice za sporazum med krščansko vero in omenjeno religijo.

¹ Prim. H. R. Müller-Schefe, *Technik und Glaube* (Göttingen 1971), str. 9.

² Prim., prav tam, str. 10.

Danes si le težko predstavljamo, kaj je nekoč pomenila neobvladljivost fizičnega sveta za človekovo mišljenje in za duhovno vedenje. Dolgo časa so bili ljudje nasproti naravi sploh brez moči, čeprav je bila za njihovo življenje še tako pomembna. Zdelo se je, da ima fizična narava skoraj nedotakljivo strukturo, ki si je človek ne more ukloniti. Še več, dolgo časa se je zdelo, da v njej prebivajo bogovi, ki jo tudi varujejo. Božanske sile so jo veskož prežemale in zato je lahko človek povsod srečal bogove in imel občutek, da je narava nekaj svetega. Mišljenje in delovanje sta bila v tem pogledu omejena. Skratka, človek je nasproti naravi stal kot objekt in ne kot subjekt. Seveda so krščanski nazori to duhovno situacijo že od samega začetka zamajali, saj so naravo desakralizirali.

Človek se je le počasi uveljavil nasproti fizični nujnosti in njeni nedotakljivosti, saj jo je varovala božanska sila. Naravo je skušal obvladati. Tako je ob različnih priložnostih odkril zdaj to zdaj ono, kar je prinašalo fizično spremembo in omogočalo nekaj novega. E. Mesthene pravi: »Rezultat odkritja – tehnike, kakor temu pravimo danes – so nove fizične možnosti. Prav to sta namreč pomenili ‚tehnika‘ in ‚odkritje‘... V preteklosti so bila odkritja redka in bilo jih je malo, bila so izjema, bila so čudežna. Pomenila so nepričakovano odstopanje od norme. Šlo je za presenečenja, ki se jim je družba naknadno prilagajala... T. i. industrijska revolucija je bila revolucionarna ravno zato, ker so se ji upirala stališča, vrednote in navade mišljenja in delovanja, ki niso bila pripravljena razumeti, sprejeti, absorbirati in se s tem spremeniti.«³

V tehnični dobi se odkritja načrtujejo in zato jih tudi jemljemo kot nekaj samoumevnega. Lahko bi celo rekli, da jih pospešujemo in izsiljujemo in da z njihovo pomočjo poskušamo najti izhod iz dosedanjih omejitev. Prišli smo namreč do spoznanja, da fizični svet ni nujno takšen, kakršen je. Čeprav tehnika po eni strani deluje osvobajajoče, lahko tudi rečemo, da človeka vedno bolj zaslužnjuje, ponižuje in da razkraja številne spoštovane vrednote.

Vprašanje zase pa je, ali je v svetu, ki ga pojmuje kot nekaj, kar lahko tehnika v celoti napravi, možno versko izkustvo, saj je vendar dejstvo, da se ima človek zaradi tehničnih uspehov pravzaprav za stvarnika sveta. Kdor povsod izkorišča zemeljske sile, razbija atome in drvi skozi vesolje, ne nastopa kot kak nemanič, ubožek, pač pa kot samozavesten gospodar, ki občuduje delo svojih rok. Posvetili se bomo torej temu vprašanju o razmerju med tehniko in verskim izkustvom.

Obdobje tehnike in njegove značilnosti

V 17. stoletju je fizika za nas postala izreden zgled eksaktne znanosti in zato je za druge znanosti veljala kot model. Toda fiziki so se ravnali po

³ E. Mesthene, *Religiöse Werte im Zeitalter der Technik: Concilium 3* (1967), str. 482–483.

mehanističnem svetovnem nazoru in so ga vse bolj izpopolnjevali. Ta svetovni nazor so utemeljevali na matematični teoriji Isaaca Newtona, filozofiji Renéja Descartesa in znanstveni metodologiji, ki jo je razvil Francis Bacon. Materija je veljala kot osnova vse biti, vse resničnosti, in svet je postal velikanski stroj, sestavljen iz elementarnih delov. Razumeti resničnost je pomenilo prevesti jo na temeljne sestavine in poiskati mehanični obrazec, po katerem te posamezne sestavine sodelujejo. To redukcionistično ravnanje smo pogosto izenačevali kar z znanstveno metodo.

V 20. stoletju je v fiziki prišlo do več sprememb v mišljenju. F. Capra pravi: »V vesolju ne vidimo več velikega stroja, ki ga sestavlja veliko ločenih delov, pač pa harmonično, nedeljivo celoto, splet dinamičnih odnosov, ki na čisto določen način vključujejo človeka opazovalca in njegovo zavest.«⁴ Lahko bi tudi rekli, da tako teorija kakor praksa tehnika vedno znova pripeljeta k spoznanju njegovih meja, toda to dejstvo vendarle ne more spremeniti njegovega razmerja do narave in do tehničnih pridobitev. Tehnika zanj preprosto ostaja orodje, s pomočjo katerega obvladuje naravo in jo prisili, da deluje.

J. Ellul je tehniko definiral tako: »Tehnika je postala novo in specifično okolje, v katerem mora človek živeti; nadomestila je staro okolje, namreč naravno okolje.«⁵ Iz tega bi lahko sklepali na tehnološki determinizem, ki je na neki način povezan s tehniko. Naša moč narašča namreč hitreje od naše zmožnosti razumeti jo in uporabiti jo, tako, kakor bi bilo za nas dobro. Maksimalni učinek je postal najvišje načelo. Skratka, tehnika je človeka ne neki način zaslužnija. Kljub temu pa moramo upoštevati razliko med naravo in tehniko, če hočemo videti v tehniki tisto, kar je nadomestilo naravo. Tehnični človek in tehnično okolje sta drug z drugim tesno prepletena, tako da skoraj ni več nasprotja med subjektom in objektom.

Tehnika je način človekovega obnašanja v svetu, in sicer v takšnem obsegu, da se človek tega stanja pogosto ne zaveda. J. Schasching govori o tehničnem ozračju in poudari predvsem te njegove posledice: »Tehnični agregati so nenehno pripravljeni na to, da človeške potrebe zadovoljujejo, bodisi zares bodisi prek kakega nadomestka. Številne potrebe predčasno odstranijo, še preden se same te potrebe utegnejo opredeliti in še preden postanejo sprejemljive... Številne potrebe dobivajo preveč hrane, druge pa so podhranjene in izstradane. Tehnično ozračje in delo z aparati proizvajata nove miselne podobe, fantazijske predstave in lastne govorne izrazne oblike. Mislimo predvsem kvantitativno in prek zaporedja doživljanj, le s težavo pa mislimo s splošnimi pojmi. V medsebojni odvisnosti in funkcionalni prepletenosti industrijske družbe in njenih življenjskih področij dobiva mišljenje o vzajemnih funkcionalnih povezavah premoč nad jasno dojeto vzročnostjo.«⁶

⁴ F. Capra, *Wendezeit – Bausteine für ein neues Weltbild* (Bern-München-Wien 1983), str. 46.

⁵ Prim. A. Th. van Leeuwen, *Des Christen Zukunft im technokratischen Zeitalter* (Stuttgart 1969), str. 15.

Tehnika je sama na sebi nevtralna, dokler pomeni le možnost. Ne pomeni dobrega ali zla. Toda vodi lahko tako do dobrega kakor do zlega. Je tedaj ambivalentna in od človeka je odvisno, kako jo bo uporabil in ali bo vodila k dobremu ali k zlu. Danes lahko čisto jasno vidimo in ugotovimo, da ima tehnika dve strani, da pa nam vedno bolj kaže negativno stran, ki povzroča številne resne probleme. Ortega y Gasset zato pravi: »Ko bi tehniki spoznali, da za to, da si tehnik, ni dovolj biti tehnik.«⁷ Priznati moramo tudi, da ne gre zgolj za izbiro izumov in za svobodno uporabo izumov ali v človekovo dobro ali v njegovo pogubo, pač pa gre že za način, kako tehniko prakticiramo, za ambivalentnost izuma samega in za to, da je nemogoče že vnaprej ugotoviti, ali bo izum prinesel blagoslov ali ne.

Heidegger ugotavlja, da vprašanje odgovorne uporabe tehničnih sredstev vedno bolj prizadeva samo dejavnost »tehničnega razkrivanja«.⁸ Za Heideggerja je pomembno spoznanje, da tehnika razkriva bistvo bivajočega, da ima torej opraviti z resnico. To se dogaja na dva načina. Tehnika lahko streže naravi in ji pomaga, da se odkrije. Lahko pa gre tudi za to, kot denimo v moderni tehniki, in sicer je »v moderni tehniki razkrivanje izzivanje, ki postavlja naravi zahtevo po dobavljanju energije, katero je kot tako mogoče čez mero pridobivati in kopičiti«. Nevarnost tehnike je po Heideggrovem prepričanju v tem, da človek to izzivanje narave dvakratno napak razume. Ne ve, kaj se pravzaprav dogaja, ko tehniko dojema kot svojo akcijo, kot subjektivno akcijo. Toda nič manj ni napačno, če si tehniko razlaga kot usodo, nasproti kateri je sam vendar nemočen. Rešitev je torej v tem, da človek ta stik z danim, z dejanskostjo na način moderne tehnike izkusi kot usodo, ki ga poziva, naj ji odgovori. Heidegger hoče premagati alternativo zapadlosti tehniki in odklonitve tehnike, saj bistvo tehnike razume kot »usodo«. In prav zaradi tega se lahko le s težavo dokoplje do pozitivnega razumevanja tehnike.⁹ Sicer pa tudi J. Ellul pravi: »Ne mislim, da je tehnični napredek izključno pozitiven in ravno tako ne mislim, da je izključno negativen. Je nujno ambivalenten, ne tako, da ga je mogoče po naši presoji in po našem hotenju uporabiti za dobro ali za zlo, pač pa sam v sebi nosi vrsto dobrih in slabih elementov. Lahko bi ga zelo hitro analiziral v tem smislu, da vsak tehnični napredek reši določeno število problemov, s katerimi se srečujemo, hkrati pa sproža druge probleme, navadno druge vrste, ki pa jih ni nič lažje rešiti kakor prejšnje. Prav tako bi lahko rekel, da pripelje vsak tehnični napredek do učinkov, ki so popolnoma nepredvidljivi in nehoteni in ki nam po določenem času postavljajo presenetljiva vprašanja.«¹⁰

Tehnično vodenje in spreminjanje si odpirata neslutene možnosti s procesom izolacije, ki jo zahteva naravoslovje. Eksaktne znanosti namreč

⁶ J. Schasching, *Kirche und industrielle Gesellschaft* (Wien 1960), str. 62–63.

⁷ Prim. H.-R. Müller-Schwefe, n. d., str. 17.

⁸ Prim. prav tam, str. 20.

⁹ Prim. prav tam, str. 29–31.

¹⁰ J. Ellul, *Die sittlichen und politischen Konsequenzen der technischen Revolution: Concilium* 3 (1967), str. 477.

izločijo iz množice dejanskega tisto, kar je mogoče strogo identificirati in hkrati izračunati. Na ta način je mogoče številna prihodnja dejstva predpostaviti in načrtno povzročiti. D. v. Oppen v tej zvezi opozarja tudi na nevarnost, da zgrešimo resničnost, na nevarnost, ki je dana z nujnostjo takšne izolacije. Pravi: »Abstrahirati in izolirati pomeni zasenčenje. Toda zasenčenje se lahko kaj kmalu sprevrže v zaslepitev. Resničnosti pravzaprav ni mogoče razstaviti na izolirane dele. Je preplet raznovrstnih odnosov, ki jih v resnici ni mogoče razplesti. Moderna zavest s svojimi izolirajočimi in izoliranimi modeli je zmeraj v nevarnosti, da bo to spregledala in da se ji bo nujno zasenčenje spreverglo v zaslepitev.«¹¹ Tehnika, zlasti t. i. manipulativna tehnika, je odgovorna ne le sama zase in za svoje posledice, pač pa se mora tudi vprašati, ali lahko prosto sledi svoji imanentni lastnosti, svoji imanentni usmeritvi, ali smemo slediti enodimenzionalnim pogledom in njihovim posledicam. Na ta način bi lahko zgrešili izboljšanje t. i. *conditio humana*. Takšna usmeritev ima lahko za človeka hude posledice, saj konec koncev vključuje načelo, da smeš vse, kar moreš in kakor moreš. Mimogrede lahko pripomnimo, da te probleme obravnava tudi W. Heisenberg v svojem delu »Der Teil und das Ganze«. Pride pa do podobnih sklepov kot D. V. Oppen.¹² In ravno tako moramo dodati, da je omenjena nevarnost toliko večja, ker tehnika sledi svojim zakonitostim, ki jih omenja Engels, ko pravi: »Če je tehnika, kakor pravite, večinoma odvisna od stanja znanosti, potem je znanost še veliko bolj odvisna od stanja in potreb tehnike.«¹³

Na kratko lahko rečemo, da tehnika, tehnična naravnost, vidi v naravi zgolj material in v človeku nekaj, kar je treba napraviti, da ju torej gleda kot *faciendum*, a prav v tem tičijo tako njeni uspehi kakor tudi njene nevarnosti. Največji problemi našega časa izvirajo tudi iz tega dejstva, iz te značilnosti tehnične dobe. Človek lahko vse spremeni, ker spoznava povezave in torej z njimi razpolaga. Svet je potemtakem mogoče narediti v tem smislu, da lahko človek vse v njem uporabi za produkcijo umetnega sveta, nečesa novega. Toda človek kot *fabricator mundi* naj bi bil tudi *fabricator hominid*. Sam človek naj bi bil *faciendum*.¹⁴ Težko si predstavljamo, kako daleč je mogoče iti v tem prizadevanju. Tehnika lahko namreč povesod uveljavi svoje zahteve, vsega se lahko loti, z vsem lahko poskuša manipulirati.

Tehnična podoba sveta ali tehnični nazor

Kako zelo vdira tehnika na vsa področja našega življenja, bi nam nemara lahko ponazoril ta opis: »Vsi dan in noč slavimo kult naše religije,

¹¹ Prim. F. Böckle – A. W. von Eiff, *Wissenschaft und Ethos: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 20 (Freiburg-Basel-Wien 1982), str. 145.

¹² Prim. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze* (München 1969); C. F. v. Witzsäcker, *Zum Weltbild der Physik* (Stuttgart 1976).

¹³ Fr. Engels, *An W. Borgius in Breslau: Marx-Engels, Ausgewählte Werke VI* (Berlin 1972), str. 605.

¹⁴ Prim. H.-R. Müller-Schwefe, n. d., str. 117 f.

kolikor življenje tehnično oblikujemo. Časopis je naš brevir, poslušanje poročil je enako molitveni uri, ki dan razčleni, udeležba v prometu, vožnja z avtomobilom, stereotipnost dejavnosti na delovnem mestu kažejo vse poteze dnevne liturgije; prav tako tudi vsak dan žrtvujemo svoja življenja na oltarju občega, da bi z žrtvovanjem za delo in obče znova prejeli svoje bistvo; izložbe in reklamni panoji so kot platna in nabožne podobe, ki upodablajo skrivnost, pa tudi najintimnejše življenje, ljubezenski odnos med moškim in žensko določajo zakoni, ki jih predpisuje tehnika.«¹⁵ Tehnika je torej nadomestila celo vlogo religije, čeprav je ravno krščanska religija na neki način omogočila razvoj naravoslovja in tehnike, včasih celo proti cerkvenim nameram. »Moderna znanost je zakonita hči cerkve, vendar se je osvobodila in obrnila proti svoji lastni materi.«¹⁶

Predindustrijski, predtehnični svet je bil v marsikaterem oziru nepopoln in odprt. Človek je takrat povsod trčil na svoje meje. Do številnih bolezni je bil brez moči in potrpežljivo je moral prenašati vojno in vsakršno stisko. Njegova podoba sveta se je skoraj sama od sebe iztekala v transcendenco, v Boga. V številnih dogodkih je bilo videti, da je Bog kar otipljivo soudeležen. Tega Boga je človek dojemal zelo nazorno, kot skrbnega družinskega očeta, kot varuha polja in živine, kot strogega varuha navad in običajev, kot popolnega gospodarja sveta, kot nespornega krmarja zgodovine. Kjerkoli je človek trčil na meje, ga je čakala religiozna razlaga, teodiceja zanj ni bila noben problem. Vesoljstvo je bilo polno skrivnosti in zato je tudi povsod cvetelo praznoverje. Cerkev se je lahko brez posebnih težav uveljavila na vseh področjih javnega življenja.

Industrijska družba, za katero ja značilen duh tehnike, je to duhovno-religiozno obogateno ozračje spremenila. Zelo poenostavljeno bi to spremembo izrazili morda takole: Tehnični svet po eni strani oblikuje vse večjo vidnost človeka, na drugi pa vse večjo nevidnost boga.¹⁷ Od zunaj gledano, imamo vtis, da se človekovo področje dejavnosti širi, božje pa oži. Svet postaja torišče človekovega monologa. Človek je opustil pobožno držo kmeta, v zemlji, v svetu vidi le še material, iz katerega naj bi iztisnil kar največji donos. Vede se kot nesporni gospod, kot absolutni gospodar sveta.

Naš nekdanji magični svet je postal popolnoma naturalističen. Opravi imamo torej z demitologizacijo in z desakralizacijo. Tehniko bi lahko označili tudi kot uporabno razsvetljenje. Naš nekdanji magični svet je postal popolnoma naturalističen. Danes lahko pojasnimo pojave, ki so se nekoč zdeli nerazložljivi in s tehničnimi stvaritvami prihajamo vse bolj do prepričanja, da je narava podvržena človekovi volji in da se popolnoma odpira prijemu naše miselne zmožnosti. Človeku gre za širjenje moči, za večanje moči razpolaganja in za uresničenje možnosti, ki tičijo v svetu.

¹⁵ Prav tam, str. 10.

¹⁶ Prav tam, str. 14.

¹⁷ Prim. J. Schasching, n. d., str. 62.

Ta človekov naturalistični odnos do sveta in do samega sebe določa danes njegovo vsakdanje življenje. O nekakšnem spoštljivem in pobožnem odnosu do narave ni mogoče več govoriti. Tako je danes vsepovsod navzoča splošna kritična drža, ki oblikuje človekovo mnenje in se vedno znova steka v skepso. To se zelo jasno vidi v neopozitivističnih nazorih, ki priznavajo le to, kar je mogoče eksperimentalno dokazati. V tem smislu je L. Wittgenstein dejal: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«¹⁸ Sekularizacija, ki se zelo hitro izteče v sekularizem, je zelo tesno povezana z naturalističnim odnosom, ki ga ima danes človek do narave.

Znamenje tehničnega časa je tudi naraščanje zgodovinske zavesti. Svet ni statična veličina, ni statični sistem, v katerem vlada tog, nesporni red. Zgodovina in predzgodovina, kozmologija in evolucijski nauk so nas naučili, da je spreminjanje zakon vsega obstoječega in da zato človek v svetu ne obstaja, pač pa v svetu postaja. To pa je tudi vse, kar človek pravzaprav hoče.

Razvoj tehnike je človeku vsekakor na poseben način okrepil občutek moči. Z občutkom moči pa je povezano tudi novo zaupanje vase. Kjer je nekoč bil Bog, tam je zdaj v resnici le še človek, kar je bilo včeraj še nemogoče, lahko jutri postane resnično. Človek lahko svojo usodo vzame v svoje roke. Svet se hominizira. V resnici pa se ne humanizira.

Vedno bolj se uveljavlja potrošniško mišljenje. Tehnika je vendar zmeraj pripravljena zadovoljiti človekove potrebe. Razen tega pa je v njeni moči, da ene potrebe veča, druge pa izniči. Tako danes govorimo o potrošniški družbi, ki je popolnoma zaslužnjena potrošniškim dobrinam.

Toda tehnično ozračje nosi pečat tako optimizma kakor pesimizma, tako velikih pričakovanj kakor hudih razočaranj, tako upanja kakor gnusa in obupa. Z demistifikacijo kozmosa se je naša oblast nad naravno povečala, prejšnja pojmovanja, ki so bila religiozno obarvana, pa so počasi izgubila verodostojnost in vpliv. Tako je prišlo do duhovnega vakuumu, ki ga ne znamo odpraviti. Človek misli enodimenzionalno in uporablja tudi enodimenzionalno govorico. »Beseda postane kliše in kot kliše vlada govorjenemu in pisanemu jeziku.«¹⁹ Nekdaj trdni red v sistemu vrednost je doživel pravi pretres. Občutki tesnobe in doživetja absurdnosti so posledice omenjenega duhovnega vakuumu.

Človek ostaja vedno bolj prazen, nezadovoljen in zato zavrača tudi pozitivistične nazore. Izhod išče v humanizmu. Svet naj bi se humaniziral, potem ko se je že hominiziral. Atomsko oboroževanje in ekološki problemi ga silijo v to smer. »Novi humanizem – ki tokrat ni učenjaški, pač pa družbeni – je zajel ljudi, ne glede na raso ali narod, ki mu pripadajo, ne glede na njihov svetovni nazor ali religijo. Ta univerzalni humanizem se seveda uteleša manj v zagovarjanju nekega skupnega pozitivnega cilja,

¹⁸ L. Wittgenstein, Logično-filozofski traktat (Ljubljana 1976), str. 167.

¹⁹ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Berlin 1977), str. 106.

kakor v skupnem protestu zoper obstoječo nehumanost, v upiranju zoper vsako obliko razčlovečenja.«²⁰ Ta humanizem navdušuje danes zlasti alternativna gibanja, različne oblike t. i. bazične demokracije.

Ravno to iskanje nekega humanizma zelo pogosto varuje današnjega človeka pred nevarnim potrošniškim mišljenjem in pred počasnim ali hitrim samouničenjem, čeprav nevarnosti s tem še zdaleč niso odstranjene. Za to je potrebna resnično etična revolucija. To se pravi, človekovo mišljenje se mora temeljito spremeniti. Namesto posvetnega mesta napredka mora nastati mesto biti.²¹ K. Z. Lorenz zato tudi pravi: »Čeprav se mnenje znanstvenikov o poteku stvarjenja morda temeljito razlikuje od mnenja vernikov, pa se vendarle vsi popolnoma strinjamo glede zahtev, ki se človeku postavljajo v etičnem pogledu.«²²

Versko izkustvo v tehnični kulturi

Vidimo, da tehnična kultura človeku vsiljuje posebne nazore in načine vedenja. Lahko bi tudi rekli, da je določena enostranskost znamenje te kulture, namreč enodimenzionalnost, ki pa dobiva različne oblike. Sem sodijo: izolacija raziskovalnega predmeta, priznavanje zgolj eksperimentalne metode, maksimalna uspešnost, maksimalno večanje moči ali gospodstva nad naravo, maksimalna korist, obča težnja h kvantifikaciji ipd. Toda iz tega izhaja »izkustvena revščina«, ki škodi verskemu izkustvu. E. Schillebeeckx v tej zvezi pravi: »Iz že povedanega je postalo jasno, da postajajo ljudje, v kulturi, v kateri veljata znanost in tehnična civilizacija kot dominantni kulturni vrednosti, tudi 'izkustveno revni' in da se zaradi tega lahko manjšajo tudi možnosti za versko izkustvo. Verovanje je konkretna oblika zaznavnega izkustva. Toda v enostranski kulturi uspešnosti, trgovine in potrošnje lahko velik del resničnosti izpade iz obzorja naših skušenskih možnosti. Kajti v tem primeru nastopata znanstvena in tehnična izkustvena tradicija kot izkustveni horizont in kot interpretacijski okvir.«²³

Seveda ni nujno, da resnično pride do takšne izkustvene revščine. Do tega pride pravzaprav le takrat, kadar je človek popolnoma odvisen od tehnične klime, kadar ga tehnični uspehi tako rekoč očarajo in kadar ga sploh ne zanimajo izkustva zunaj tehničnega obzorja. Vendar je treba priznati, da danes ne prihaja poredko do takšnih pojavov. In zaradi tega vodijo tehnični rezultati redkeje do Einsteinovega stališča, ki je o raziskovalčevi religioznosti takole govoril: »Njegova religioznost se kaže v zamaknjem strmenju nad harmonijo naravne zakonitosti, v kateri se

²⁰ H. Zahrnt, *Warum ich glaube* (München 1977), str. 63.

²¹ Prim. E. Fromm, *Haben oder Sein* (Stuttgart 1976), str. 198.

²² K. Lorenz, *Die ethische Auswirkungen des technomorphen Denkens*: H. Huber-O. Schatz, *Glaube und Wissen* (Wien-Freiburg-Basel 1980), str. 73.

²³ E. Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25 (Freiburg-Basel-Wien 1980), str. 111.

razodeva tako superioren um, da se vse človekovo smiselno mišljenje in urejanje v primerjavi z njim kaže kot povsem ničen odsev. To občutenje je vodilni motiv njegovega življenja in stremljenja, kolikor se lahko to dvigne nad hlapčevstvo egoističnih želja.«²⁴ Vsekakor moramo reči, da so občutenje skrivnosti in tudi meja, zmožnost začudenja in potreba po transcendenci trdna osnova za versko izkustvo. Kjer so ti pojavi nazvoči, lahko tudi v obdobju tehnične kulture pride do verskega izkustva.

Verjetno pa je še pomembnejše, da podoba Boga ustreza načinu, kako današnji človek vidi stvari in ljudi, s katerimi ima opraviti, da ustreza tedaj njegovi miselnosti. Ta podoba Boga in njene zahteve, pa tudi že obstoječa izkustva so namreč interpretacijski okvir oz. izkustveni horizont, kamor se lahko vključijo nova posamezna izkustva in znotraj katerega je ta izkustva mogoče interpretirati. Religiozna izkustva so namreč določene skušnje s (po)svetnimi izkustvi. V kolikšni meri se potemtakem mora podoba Boga spremeniti ali se je že spremenila, da bi lahko ustrezala potrebam tehnične dobe? To je vprašanje, ki si ga zastavljamo in na katerega moramo še odgovoriti.

D. Bonhoeffer govori v zvezi s tem o nereligioznem krščanstvu. Za religijo je namreč značilna delitev resničnosti na sakralno in profano področje. Bog je v nekem posebnem prostoru, v katerem veljajo kult, jezik in vedenje, ki jim je ostalo izkustvo tega sveta nekaj tujega. Gre za nezrelost ljudi, s katero religija računa, in zato izrablja tesnobo, šibkost in nevednost, da bi prek vrzeli zagotovila božje gospostvo. Današnjemu človeku je takšna religija nekaj tujega. Na ta način ljudje preprosto ne morejo biti več religiozni.²⁵ Bonhoeffer takole nadaljuje svojo misel: »Weizsäckerjeva knjiga o 'fizikalni podobi sveta' mi da še vedno veliko misliti. Spet mi je postalo povsem jasno, da Boga ne smemo spremeniti v mašilo za naše nepopolno spoznanje... V tem, kar poznamo, bi morali najti Boga, ne pa v tem, česar ne poznamo; Boga ne bi smeli dojeti v nerešenih vprašanjih, pač pa v rešenih. To velja za razmerje med Bogom in znanstvenim spoznanjem. Velja pa tudi za obča človeška vprašanja o smrti, trpljenju in krivdi... Bog tudi tu ni nobeno mašilo; Boga ne smemo spoznavati šele na mejah naših možnosti, pač pa sredi življenja.«²⁶ Človek je tako spoznal, da ne more računati na Boga kot na mašilo, pač pa da sta z Bogom partnerja, sodelavca, kar lahko razberemo že iz svetega pisma. Bog računa na človeka in na njegova odgovorna prizadevanja, na njegovo odgovorno delo, ki mora biti tudi v službi ljubezni saj je Bog postal človek in je ljubezen.

H. Zahrt govori o zrelosti, ki jo zahtevamo od današnjega človeka. Posledici te zrelosti sta sekularizacija in človekovo prizadevanje za avtonomijo nasploh.²⁷ Vera odraslega človeka se vendar loči od otroške vere

²⁴ A. Einstein, *Wein Weltbild* (Frankfurt-Berlin 1968), str. 18.

²⁵ Prim. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1970), str. 305.

²⁶ Prav tam, str. 341.

²⁷ Prim. H. Zahrt, n.čd., str. 62.

ali vere človeka, ki živi v svetu kot nebogljen otrok. Lahko bi rekli, da veljajo tu podobne razlike, kakršne lahko opazimo v razmerju odraslih ljudi in otrok do svojih staršev.

H. Küng nam takole oriše podobo Boga, ki ustreza tehnični kulturi: »Današnje razumevanje Boga predpostavlja novoveško, znanstveno razlago sveta: vremena in zmag v bitkah, bolezni in ozdravljenja, sreče in nesreče ljudi, skupin in ljudstev ne pojasnujemo z neposrednim božjim posegom, pač pa z naravnimi vzroki. To izirvanje Boga iz sveta pomeni ugodno prilžnost: tako se namreč bolj jasno spozna, kaj Bog ni, da ga ne moremo preprosto izenačevati z naravnimi in zgodovinskimi dogajanjmi... Če resno vzamemo zgodovino človeškega razsvetljenstva, potem bi morali vsako prihodnje razumevanje Boga videti iz tegale obzorja: Nobene naivne antropološke predstave, kot je Bog kot ‚najvišje bitje‘, ki je tako v dobesednem kakor v prostorskem smislu ‚nad‘ svetom. Nobene razsvetljensko-deistične predstave: Bog kot nekaj, kar prebiva objektivirano in konkretizirano v duhovnem in metafizičnem smislu ‚zunaj‘ sveta, v neki onstranskosti zunaj sveta (zadaj za svetom). Pač pa je potrebno enotno razumevanje resničnosti: Bog v tem svetu in ta svet v Bogu. Bog ni le kot del resničnosti (najvišje) končno poleg končnega. Pač pa je neskončno v končnem, absolutno v relativnem. Bog kot tostransko-onstranska, transcendentno-imanentna najbolj resnična resničnost v srcu stvari, v človeku in v zgodovini človeštva.«²⁸

Najpomembnejše poteze na podobi Boga, ki ustreza tehnični kulturi, ki omogoča versko izkustvo v tem času in značilnosti človeških odnosov do Boga bi lahko povzeli takole:

Današnji človek komaj da lahko Boga doživlja kot dobrega očeta, ki zanj skrbi in od katerega je popolnoma odvisen. Namesto Boga, ki naj bi bil dobri oče, si današnji človek predstavlja Boga kot partnerja, ki z njim računa. Tako tudi človek ni nebogljeni božji otrok, pač pa njegov odgovorni sodelavec. Človek časti Boga predvsem s svojim delom, s svojo ustvarjalno dejavnostjo. Človeško delo je torej sodelovanje z Bogom. Človek je soustvarjalec, ja, je soodrešnik, ker je hkrati Kristusov partner, po katerem in za katerega je vse ustvarjeno (prim. 1 Kol. 1.16).

V celotnem človekovem odnosu do Boga lahko opazimo vse večji premik od vertikalnosti k horizontalnosti, od onstranstva k tostranstvu. Resnično služenje svetu, zlasti človeku, vrednotimo hkrati kot služenje Bogu. V tem oziru ni več nobene alternative. Ne moremo ljubiti Boga, če ne ljubimo človeka.

Gre za Boga upanja, ki je zmeraj pred nami in ki nas spodbuja, da mu sledimo z delom za prihodnost človeštva. Bog ni človekov tekmeč. Ravno narobe, spodbuja naše ustvarjalno delo, v našem prizadevanju je z nami, ker je postal človek. Deluje po nas.

Socializacija življenja in dela nas sili, da Boga iščemo v skupnosti. Bog

²⁸ H. Küng, Christsein (München 1974), str. 73–74.

je v skupnosti, kolikor je resnična skupnost. Bog je namreč tam, kjer vlada ljubezen, kjer je mogoča zmaga nad stiskami našega časa, zlasti nad tesnobo in obupom, nad nesmiselnostjo potrošnje oz. tam, kjer je mogoče te stiske laže prenašati. Tako pa je v resnični skupnosti, v humani družbi solidarnosti in bratstva.

Lahko rečemo, da mora v dobi tehnične kulture razumevanje Boga oblikovati podoba Boga, ki je postal človek. Ta podoba Boga je na neki način osmislitev človekovega življenja in dela v obdobju tehnike. Probleme in nevarnosti današnjega časa si lahko pojasnujemo s to podobo Boga in z njenim navdihom lahko iščemo rešitve zanje. V tem oziru bi svetopisemske besede morali vzeti tudi kot šifre. To ne pomeni, da probleme podcenjujemo, pač pa da v človeku zbudimo upanje in zavest odgovornosti.

Na koncu lahko ugotovimo, da omenjena podoba Boga in vse, kar je z njo povezano, ni v nasprotju niti z evangelijem niti s stališči 2. vatikanskega koncila, pač pa se z njimi prej ujema. Ustreza namreč temeljnim resnicam evangelija in smernicam »aggiornamenta« 2. vatikanskega koncila, ki jih najdemo zlasti v pastoralni konstituciji o cerkvi v današnjem svetu. Tako lahko rečemo, da naravoslovje in tehnika nista premagala vere, pač pa sta jo le prisilila, da interpretacijo religioznih tekstov prilagodi njunim spoznanjem in dosežkom. Nekatere resnice razodetja je mogoče z njihovo pomočjo samo še bolje spoznati. Vsekakor drži, da človeški duh sega čez tisto, kar je ustvaril v naravoslovju in tehniki, je več kot zgolj ti njegovi produkti, z njimi se ne more zadovoljiti. Transcendence je temeljna in bistvena lastnost človeškega mišljenja in delovanja; znova in znova se uveljavlja. Problemi in nevarnosti, ki jih povzroča tehnični napredek zaradi svoje enostranskosti, pa tako ali tako vodijo človeka v življenje iz transcendence v različnih oblikah, kolikor je človek pod vplivom omenjenega napredka nekoč zanemaril ta način življenja.

TINE HRIBAR

Subjekt znanosti in subjekt vere

1. »Quid sunt ergo leges dei ab ipso deo scriptae in cordibus nisi ipsa praesentia spiritus sancti, qui est digitus dei, quo praesente diffunditur caritas in cordibus nostris, quae plenitudo legis est et finis praecepti?«¹

(Aurelius Augustinus: De spiritu et littera liber unus XXI. 36.)

¹ »Božji zakoni, ki jih je v srca zapisal sam Bog, torej niso nič drugega kot navzočnost Svetega Duha, ki je Prst Božji; ko je navzoč, se v naša srca zliva ljubezen, ta pa pomeni izpolnitev zakona in konec predpisov.«

2. »Durch seinen Dienst auch nur an den Eingang des Gesetzes gebunden zu sein, ist unvergleichlich mehr, als frei in der Welt zu leben. Der Mann kommt erst zum Gesetz, der Türhüter ist schon dort. Er ist vom Gesetz zum Dienst bestellt, an seiner Würdigkeit zu zweifeln, hiesse am Gesetz zweifeln. ‚Mit dieser Meinung stimme ich nicht überein‘, sagte K. kopfschüttelnd, ‚denn wenn man sich ihr anschliesst, muss man alles, was der Türhüter sagt, für wahr halten. Dass das aber nicht möglich ist, hast du ja selbst ausführlich begründet.‘ Nein, sagte der Geistliche, man muss nicht alles für wahr halten, man muss es nur für notwendig halten. ‚Trübselige Meinung‘, sagte K. ‚Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht.‘ K. sagte das abschliessend, aber sein Endurteil war es nicht.«²

(Franz Kafka: Der Prozess IX)

3. »Ad hanc vero communionem inter personas promovendam, Revelatio christiana magnum subsidium affert, simulque ad altiores vitae socialis legum intelligentiam nos perducit quas Creator in natura spirituali ac morali hominis inscriptisot.«³

(GS 23)

Znanost izhaja iz predpostavke, da veljajo njene teorije samo dotlej, dokler se ne uveljavi nasprotna. In da mora biti raziskovalec zato vselej pripravljen revidirati svoja izhodišča. Vera pa se opira na absolutne gotovosti. Toda kako naj verujoči najde takšno absolutno gotovost tudi v času, ko paradigmo mišljenja zastopa znanstveno mišljenje? »In kako naj se Cerkev in teologija izogneta nevarnosti, da bi hoteli težnjo vere po absolutnosti raztegniti tudi na takšne izjave, ki so tako relativne in predhodnega značaja kot znanstvene teorije?«⁴ Veliki obrat v Cerkvi je bil drugi vatikanski koncil. Na njem je cerkvena hierarhija izrecno pristala na tezo o različnosti spoznavnih ravni vere in uma. Pristala je na avtonomijo in svobodo znanosti in se izrecno zavzela za svobodo raziskovanja.

Znanost, ki izhaja iz razlogov ima in napreduje po poti, ki je metodično naravnana, ne more priti do spoznanj, ki bi bila v protislovju z verskimi resnicami. Konflikti nastanejo lahko samo tam, kjer je razlika med spoznavnimi ravnmi prezrta in zanikana. Drugače rečeno: razlika med spoznavnimi ravnmi, avtonomija znanosti in svoboda raziskovanja pomenijo, da krščanska (katoliška) vera ne more biti nikakršen kriterij pri presojanju znanstvenih teorij in da se po drugi plati znanost ne more vtikati v zadeve vere oziroma v verska vprašanja.

Za novoveško znanstveno mišljenje objekti, kakršen je »Bog«, ne obstajajo. Že zato ne, ker tip zavesti, ki tu nastopi, per definitionem ne obravnava objektov z lastnostmi totalitete. Znanstveno mišljenje temelji

² »Biti s svojo službo vezan tudi samo na vhod Zakona je neprimerno več kot živeti svobodno v svetu. Možak šele pride do Zakona, čuvaj pa je že tam. Od zakona je vzet v službo, dvomiti v njegovo poštenost pomeni zato dvomiti v zakon. ‚S tem mnenjem se ne strinjam‘, je dejal K. in stresel z glavo, ‚kajti če se mu pridruživ, bi moral imeti za resnično vse, kar reče čuvaj. Da pa to ni mogoče, si vendar prav ti zadosti utemlil.‘ ‚Ne, je dejal duhovnik, ni treba imeti vsega za resnično, to moramo imeti samo za nujno.‘ ‚Žalostna misel‘, je dejal K. ‚Laž bi tedaj postala svetovni red.‘ To je dejal K. za konec, toda njegova končna sodba to ni bila.«

³ »Krščansko razodetje veliko pomaga pri zbliževanju oseb in nas vpeljuje v globlje razumevanje zakonov družbenega življenja, ki jih je Stvarnik vpisal v duhovno in нравno naravo človeka.«

⁴ Wolfgang Seibel, Kirche und Wissenschaft v: Stimmen der Zeit, Heft 6 (Freiburg 1982) 362.

na sistemu spoznanj, ta sistem kot sistem elementov pa se opira na naslednje: neko dejstvo utemeljuje drugega. Kar pomeni: v znanosti vselej napredujemo le od dejstev do dejstev, nikdar pa ne pridemo do konca, do celote vseh dejstev. Zato samega sistema, sistema kot takega ne moremo utemeljiti znanstveno. Ker pač ni kako dejstvo med drugimi dejstvi. Kot totalni sistem, kot paradigma dejstev mora biti zato odprt. Znanost je načeloma odprt sistem. Po znanstveni poti znanosti ni mogoče niti ustaviti niti skleniti. Ne zato, ker kaka znanost še ni prišla dovolj daleč, marveč zato, ker po tipu zavesti, ki vlada v znanosti in po metodi, ki je usmerja, ne more zajeti totalitete, bivajočega kot takega in v celoti. Vprašanja totalitete ne spadajo v območje znanosti, zato nanje ne more dati (dajati) niti pozitivnih niti negativnih odgovorov. Tam, kjer se znanost zares drži svojih meja, kjer stoji na tleh izkustva, se mora podrediti načelni kritiki. Kritičnosti glede temeljnih načel in predpostavk. Znanost nima pristopa do absolutne totalitete, zato tezi ne more niti pritrditi niti je zanikati, namreč absolutne teze o eksistenci Totalitete. »V tem tipu zavesti ni mesta za Boga, tu torej ne more nastopiti.«⁵ To pa hkrati pomeni, da so zadnji kriteriji resnice nekaj drugega od principov domnevno »čistega« uma. Sami se izkažejo kot zadeva določene vere.

Pot novoveškega mišljenja je začrtana s tem, da si hoče že od vsega začetka zagotoviti pristop do temelja vsega bivajočega, do temelja kot biti oziroma do biti kot temelja. Descartes je na to pot stopil s tem, da je na vprašanje po temelju kot temelju odgovoril: ta temelj sem jaz sam, ker sem si samega sebe gotov znotraj vseh načinov mišljenja. Ker se samega sebe kot sebe samega brez vsakega dvoma zavedam v vseh oblikah zavesti. Odslej ima mišljenje svoje bistveno določilo v zavesti, ki se členi na različne komponente. Kajti zavest najprej pomeni, da se zavedam sveta okoli sebe, potem pa tudi to, da se zavedam svojega zavedanja. Nisem le zavesti, ampak tudi samo-zavest.

Kljub temu pa se Descartesov subjekt gotovosti, *ego cogito*, še ni zmožen ustoličiti kot temelj (vsega) bivajočega; zato si mora *ego cogito* dodatno zagotoviti gotovost spoznavanja tega, kar ni on sam (*res extra nos*). Poslednje zagotovilo tega, da tisto, kar je sicer jasno in razločno spoznano, tudi zares biva, išče Descartes še zmerom v Bogu. Odtod njegova potreba po dokazih o (bivanju) Boga.

Šele po daljšem zgodovinskem razvoju in prek ovinkov, ki se jim bržkone ni bilo mogoče izogniti in jih tudi ne predvideti, se je Heglu in Schellingu posrečilo, da sta združila in poistovetila v enoten absolutni temelj tako subjekt gotovosti kakor tudi temelj bivajočega. Absolutni subjekt nemškega klasičnega idealizma je sebe vedóča in sebe hoteča enotnost zavesti in predmeta, zavesti in samozavesti, samozavesti in brezpogojne gotovosti. Toda prav v tem trenutku, ko je filozofija povzela

⁵ Heinrich Rombach, *Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken*, v: *Wer ist das eigentlich – Gott?* (Frankfurt a. M. 1975) 195. Primerjaj, François Russo, *Objectivité scientifique et option religieuses et philosophiques*, in: *Science et foi* (Tournai 1982) 93 ff.

vse bivajoče s sistem védenja (znanost logike) in se dovršila v strukturo identitete, ki na preraščen način vsebuje v sebi vso siceršnjo raznolikost, se vodilno metafizično vprašanje po temelju vsega, kar je, obrne proti sebi samemu. Kateri je tisti temelj, na katerem je nastala in na katerem obstaja metafizika? Od kje izvira celotna zgodovina metafizike, zgodovina metafizike (Temelja, Vzroka, Cilja, Smisla) v celoti? Kaj je temelj metafizike kot onto-teologije?

Heglov zasutek spekulativne teologije, ki izhaja iz smrti Boga kot izhodišča metafizične obrazložitve zgodovinske totalitete, se pri Nietzscheju spremeni v krizo metafizično-moralično koncipiranega Boga. Posledice zgodovinskega razvoja metafizike, onto-teološkega koncepta oziroma nauka o dveh svetovih, natančneje, posledice tega, da se metafizika ni vprašala po izvoru navedenega koncepta in nauka, se pokažejo v Nietzschejevih besedah o »smrti Boga«, ki po Heideggru ne izpričujejo nič drugega kot nemožnost krščanske filozofije, ki je nastala znotraj metafizike. Heidegger je že v svojih prvih predavanjih pokazal, da *genuin* krščansko razumevanje človeka, v njegovem razmerju do sveta in do Boga, temelji na globljem izkustvu, kakor pa je eksplicirano v metafiziki, s katero se je povežalo krščanstvo in tako izoblikovalo krščansko filozofijo in teologijo.

V razodetju utemeljujoče se oznanjanje resnic zahteva spoštovanje resnic kot dogem, »pristanek na nerazviden, umu nedostopen, toda po avtoriteti za resnico proglašeni nauk«. ⁶ Iz pristanka na razodetje, katerega oznanjanje je vzela v zakup cerkvena hierarhija, sta izhajala tudi gotovost vere in zaupanje v pravično milost krščanskega Boga. Tako utemeljena gotovost glede odrešitve je možna, meni Heidegger, samo na podlagi metafizične koncepcije resnice. In narobe: celotna skušnja resnice je na podlagi religiozne gotovosti še dandanes navzoča v sekulariziranih predstavah o odrešitvi, v zaupanju v apriorno in nadrejeno pravičnost nekega sistema vrednot. »Če si je vera v procesu zgodovine oblikovala takšno umsko bazo in se prilagodila takšni filozofiji, je bilo očitno neogibno, da se je uveljavilo korumpativno razmerje do Boga.« ⁷ Ob tem skuša Heidegger pokazati tudi to, kako je sam pojem Boga v metafizični tradicionalni teologiji dojet na popačen način. Filozofija je pojem Boga oblikovala s pomočjo zoperstavljanja končnemu in minljivemu: absolutnost in brezpozgojnost pomenita večno nasprotstvo tako bivajočega v celoti kot človeka. Heidegger opozarja teologijo, naj se ne opira na tako zasnovan pojem Boga, se pravi na Boga krščanske metafizike, ki je kot *causa sui, ipsum esse, actus purus, summum bonum* povzet v predstave o kavzalnosti in zato pozabljen kot »skrivnostna daljava« ⁸, kot tak torej mrtev.

Zoper Boga krščanske metafizike se Heidegger opre na Nietzschejeve

⁶ Martin Heidegger, Nietzsche I (Pfullingen 1961) 513.

⁷ Annemarie Gethmann-Sieft, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heidegger (Freiburg 1974) 84.

⁸ Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre (Pfullingen 1962) 26.

besede o mrtvem Bogu in terja, da se na resnico teh besed ozremo brez vsakršnih iluzij. Vendar to ne pomeni, da moramo zavreči vsako misel na boga. Da se moramo odreči tudi vprašanju po bogu. Heidegger domneva, da je »brez-božno mišljenje, ki je zavrlo Boga filozofov, to pa je Bog kot Causa sui, bržkone bliže božjemu bogu«⁹ kot pa tradicionalna teologija. Medtem ko hoče metafizična misel razpolagati z bogom, si tega »brez-božno« mišljenje namreč ne želi.

Zadnja desetletja je navzoča teološka misel, ki pravi: Tudi kot kristjani moramo danes resno vzeti dejstvo, da je Bog v našem družbeno in kulturno spremenjenem svetu mrtev. Ne potrebujemo več hipoteze o Bogu, da bi razložili svet in položaj človeka v njem. Predpostavka o eksistenci Boga, ki stoji nasproti svetu in človeku, kar izhaja iz svetopisemske podobe sveta, danes nima nobene moči več. Danes je Bog lahko samo še šifra za globino, za globinsko dimenzijo resničnosti.

Bog je šifra tega, kar nas sredi vsesplošne pogojenosti zadeva kot tisto brezpogojno, je vpopadek tega, da ima v strukturi sveta največji pomen navsezadnje vendarle oseba, da ima pravi smisel za nas edinole osebnostno razmerje. Bog pomeni torej sočloveškost; nima drugih ušes, da bi poslušal naše tožbe in nima drugih rok, da bi nam pomagal, kot so človeška ušesa in človeške roke. »Ta tako imenovana *teologija mrtvega Boga* je«, ugotavlja Walter Kasper, »pravilno spoznala, da ima moderni ateizem za verujoče v Boga očiščujoči pomen.«¹⁰ To ne velja samo glede kritike naivnih predstav o Bogu in njegovem delovanju, ampak tudi glede spoznanja, da Boga ne moremo nikdar imeti za alibi ljubezni, ki bi jo morali izkazovati mi sami. Kljub temu Kasper oporeka teologiji mrtvega Boga. Po njem teologija mrtvega Boga namreč ne opušča le določenih svetopisemskih podob sveta, ampak zavrača hkrati tudi osrednje in bistvene resnice Svetega pisma. Po Kaspru je temelj dejanskosti lahko le živi Bog, le Bog, ki biva iz sebe in v sebi, lahko da odgovor na vprašanje po »od kod« in »kam«. Le z njim se lahko pogovorimo, ko je ob smrti konec vseh posvetnih možnosti. »Na Boga moramo torej misliti kot na dejanskost, ki biva *v sebi in iz sebe*, ki ni le globina in vpopadek vse biti, marveč je – kakor so pravili srednjeveški teologi – *bit sama*.« Bog ni stvar, ni predmet, s katerim bi lahko razpolagali. Ni nikakršen stvarni zakon in nikakršen slepi pratemelj sveta. Bog ima ime, kar pomeni: Bog ni nikakršno Ono, marveč je jaz, je on, je ti. Je osebnostno bitje. Vera v Boga je zato več od golega pripoznanja, da Bog je.

Kaj je vera, o tem govori Biblija po Kaspru predvsem prek Abrahameve podobe. Abraham je vse postavil na kocko, celo lastnega sina. Postal je brezdomec po Božji volji in se je prepustil povsem negotovi prihodnosti. Vse je stavil na Boga in njegovo Besedo, upal je kljub brezupu in postal tako oče vseh verujočih. Vernik je torej človek, ki se

⁹ Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 71.

¹⁰ Walter Kasper, *Der persönliche Gott* (Freiburg 1978). 9.

prepusti Bogu in njegovi Besedi. Verjeti v Boga pomeni podati se na pot kakor Abraham in se več zanašati na vidno in razpoložljivo. »Temeljni izraz vere je, da človek tako kakor Mojzes pade pred Bogom na kolena in ga moli. Molitev, čaščenje in zahvala so temeljni izrazi vere.«¹¹ Molitev ni nič drugega kot izražajoča se vera.

Vendar mora vera postati tudi dejanje. Ne dá se ločiti ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjika. J. B. Metz radikalizira to krščansko pozicijo. Krščanska misel na Boga je sama v sebi praktična, usmerjena v praktično delovanje. Zgodovina izgnanstva, vrnitve in sledenja (sledenja ubogemu in trpečemu Jezusu), zgodovina dvignjene glave in osvobajanja spada neposredno v krščansko vero. Do »pojma« Boga znotraj takšne vere ni mogoče priti prek absolutne refleksije in ga razširjati prek teoretske rekonstrukcije. Ne obstaja nikakršna enkrat za zmerom in »čisto teološko« ali »čisto teoretično« dokazana zavrnitev, da religija ni opij ljudstva ali celo opij za ljudstvo.

Vera kristjanov je aktivna, uporniška vera, čeprav zgodovina krščanstva nudi dovolj dokazov o nasprotnem, dokazov o prilagajanju in politični pokorščini. Po Metzu lahko govorimo celo o deficitu glede neprilaganja in političnega uporništva. Zato je treba nenehno, zmerom znova opozarjati prav na Jezusovo neprilagajanje in na njegovo osvobajajočo besedo. Mu slediti. »Samo prek navezave na to sledenje postane očitno, da mistika molitve ne vodi k mazohizmu, ki je sovražen človeku in da religija naše zavesti o svobodi, do katere smo se tako težko prikopali, ne zastruplja zmerom znova z arhaičnimi strahovi in tesnobami.«¹² Edino tako je mogoče skusiti in dokazati, da krščanski Bog ni apatični malik. In da ni neznosni tiranski Bog, ki bi bival nekje »zgoraj«, tako da bi bil nedostopen za človeško hrepenenje in človeško trpljenje. Da torej ni zrcalna podoba fevdalističnih odnosov med gospodarjem in hlapcem.

Če povzamemo, kar je bilo povedano, postane očitno, da se mišljenja ne da reducirati na teoretično naravoslovne predstave in izjave. Mišljenje nikakor ni zgolj predstavljanje nečesa kot predmeta, ne pomeni zgolj obravnave stvari kot objektov.

Kaj je objekt? V srednjem veku je *objectum* pomenil tisto, kar je korelativno dojemanju, domišljiji, sodbam, željam in zrenju, medtem ko je *sub-iectum* pomenil na sebi prisotno, na primer stvari. Pomen besed *objectum* in *subiectum* je bil torej prav nasproten od današnjega: *subiectum* je na sebi – »objektivno« – bivajoče, *objectum* pa le – »subjektivno« – predstavljeno. S transformacijo pojma *subjekt*, ki jo je izvršil Descartes, se je spremenil tudi pojem *objekta*. Za Kanta *objekt* pomeni: navzoči predmet naravoslovne znanosti oziroma izkustva. Vsak objekt je predmet, ni pa vsak predmet (npr. stvar za sebi) objekt. Kategorični imperativ, pravno najstvo in dolžnost niso nikakršni objekti naravoslovnega izkustva.

¹¹ Ibid. 15.

¹² Johann Baptist Metz, *Zu lasten der Nichtgefragten?*, v: *Warum ich Christ bin* (München 1982) 257.

Objektivirajoče je torej naravoslovno mišljenje. Novejša zgodovina znanosti in tehnike priča, da se naravnost k razpolaganju z bivajočim čedalje bolj stopnjuje in razrašča. Bivajoče postaja čedalje bolj zgolj nekaj v pojmih zapopadenega in tehnično razpoložljivega. Totaliziranje te podobe sveta ustvarja vtis, da ne obstaja ničesar, kar znanost vsaj načeloma ne bi mogla zapopasti in kar tako prej ali slej ne bi bilo na razpolago tehniki oziroma tehnološkemu pristopu.

Glede na takšno totalizacijo si je kaj lahko misliti: načeloma vse lahko dojamemo na način empiričnih znanosti. Oziroma: to, kar ve znanost, je vse. Je vse, kar vemo in vse, kar vemo, vemo lahko le na znanstven način. Totalizacija pomeni torej tudi absolutizacijo. Končni rezultat te absolutizacije pa je vsebovan v tezi: zunaj tega, kar ve znanost in kakor ve znanost, sploh ničesar ni. Prej ali slej mora znanost spoznati vse, kajti načeloma zunaj njenega spoznanja ne more ostati ničesar. V tem kontekstu za Boga kajpada ni prostora. »Če znotraj sekularizirane in s pozitivnostmi eksaktne znanosti določene zavesti vseeno vztrajamo pri Bogu, kar je seveda mogoče, tedaj se pojavi tudi možnost, da Boga sicer zadržimo v zavesti, toda kot nekaj načeloma spoznatnega in zapopadljivega, enakega torej vsem drugim stvarim.«¹³ Tako spoznani Bog pa je potem kajpada podvržen kritični konkurenci z vsemi drugimi objekti znotrajsvetnega izkustva. Zgubi svoj skrivnostni značaj. Boga, ki ga lahko definiramo in objektiviramo, lahko potem podvržemo tudi dvomu in ga nazadnje razkrojimo.

Ob tem pa vendarle obstaja mišljenje, ki niti ne objektivira niti ne popredmetuje. Če sedimo na primer na vrtu in se veselimo cvetočih cvetlic, po Heideggru cvetlic ne spreminjamo v objekt, pa tudi v predmet, tj. v nekaj tematsko predstavljenega ne. »Apolonov kip v muzeju na Olimpu sicer lahko motrim kot objekt naravoslovnega predstavljanja, lahko obravnavam marmor fizikalčno glede na njegovo težo in kemično glede na njegove lastnosti. Vendar takšno objektivirajoče mišljenje in govorjenje ne more nikdar ugledati Apolona tako, kakor se kaže v svoji lepoti in se v tej prikazuje kot obličje Boga.«¹⁴ Za takšno postavitvijo problema pa se po Heideggru skrivajo tudi ustrezne naloge za teologijo, da namreč v svojem lastnem okviru, v okviru krščanske vere najde bolj ustrezen način razmišljanja in govorjenja.

V tem smislu govori Heidegger o možnosti, da bi morda lahko skusili drugačno razmerje do Boga. In to prav v razmerah, ko je ateizacija vse širša in vse globlja. Ko se nam Bog čedalje bolj oddaljuje. Takšen obrat se po Heideggru lahko zgodi samo v bližini biti. Samo v bližini biti se bo, če se sploh bo, odločilo, »ali in kako se bo ob vzhajanju svetega znova začelo prikazovanje Boga«. Če se bo zgodilo, da se bo bit znova obrnila k človeku, se bo morda naznanil tudi novi svet svetega.

¹³ Bernhard Welte, *Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Aergernis* (Freiburg 1978) 9.

¹⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (Frankfurt a. M. 1970) 42.

S svitom svetega pa naj bi se začelo tudi novo prikazovanje božjega. Epohalni obrat ne more nastopiti kar tako, da bi se nenadoma iz ozadja pojavil kak novi ali stari bog. Kajti kako naj bi nastalo Bogu primerno prebivališče, če se poprej ne bo v vsem, kar je, začela svetliti »bleščava božjega«? Dimenzija božjega je obdana z dimenzijo svetega. Ali pa tedaj lahko trdimo, pri čemer vztraja Heidegger, da je sveto zgolj »sled pobeglih bogov«?¹⁵ Saj sveto kot tako ni lastnost božjega. Sveto kot sveto ni vezano na Boga. Drugače rečeno: Sveto je starejše od božjega in bogov. Obstaja tudi ateistično védenje o svetu, na primer občutek svetosti življanja. Obstaja torej tudi sveto ne glede na vero v Boga, brezbožno sveto. Območje svetega ni okupacijsko področje religije. Ne bi smelo biti takšno področje. Tudi mi, ateisti, imamo eksistenco v svetu za nekaj svetega. Sveto kot tako potemtakem ni samo numinozno, »sveto minus njegov nravni moment«,¹⁶ marveč tudi sveto minus njegov teistični moment.

Človek najpoprej ni niti subjekt znanosti niti subjekt vere, marveč bitje svetega.

ANTON TRSTENJAK

Znanost in vera – dve spoznavno teoretični ravni

To razmerje je že pred dvesto leti opredelil slavní filozof Immanuel Kant s slovečim stavkom: »Moral sem ukiniti znanost, da sem dobil prostor za vero.« Drugi so za njim ta stavek obrnili, rekoč: »Moral sem ukiniti vero, da sem dobil prostor za znanost.« V najnovejšem času pa ugotavljajo, da gre v tem stavku za razliko dveh spoznavnih območij: predmetne, ki je stvar znanosti, in ne (ali nad)predmetne, ki je stvar vere (se pravi svetovnega nazora, metafizike, ideologije, transcendence, teologije ipd.). Znanost se suče v okviru izkustvenega, po času in prostoru predmetno določenega spoznavanja, vera pa sega v nadčutni svet, ki ga ne moremo dojeti predmetno in izkustveno overoviti v prostoru in času; zato ima lahko vsakdo do tega drugega nadpredmetnega spoznavnega območja (vere) različno stališče, bodisi odklonilno ali pritrdilno ali pa zadržano (nekako indiferentno, da se vzdržuje sodbe, epohé, kakor so rekli stari grški filozofi, dvomljivci). S tem razločevanjem je danes na obe strani

¹⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche I* (Pfullingen 1961) 352.

¹⁶ Rudolf Otto, *Das Heilige* (München 35 1963) 6.

jasno, da se vera oziroma svetovni nazor z znanostjo ne dá niti dokazovati (braniti) niti zavračati (napadati); onemogočena pa je tudi kakršnakoli teorija o dvojni resnici, kakršno so zagovarjali srednjeveški arabski filozofi (Averoes) in pozni sholastiki (Okham), kakor da je možno na enem območju nekaj trditi, kar bi na drugem zanikali in obratno, kajti vse to bi bil nelogičen »skok v drugo območje«.

To razločevanje med znanstvenim spoznavanjem, ki se nanaša na predmetno, se pravi po prostoru in času določene danosti, in času določene danosti, in med verovanjem, se pravi med spoznavanjem, ki se nanaša na nadpredmetno območje, so obišrno izdelali zlasti eksistencialno misleči misleci (M. Scheler in drugi), ki jim je »resnična bit« stvarnost sama in »bitno dno« predmetno nedosegljivo, tako da stvarnosti same strogo vzeto sploh ne »spoznavamo«, marveč jo samo »doživljamo« kot »odpor«. Po tem pojmovanju torej nepredmetno območje doživljamo bolj kot »vrednoto«, medtem ko je v znanstvenem spoznavanju v ospredju »resnica«, kar je v skladu s trditvijo, da nepredmetno ali nadčutno območje dojemamo nekako emocionalno, nekako iracionalno, intuitivno, z »logiko emocionalne pameti«, kamor logika racionalnega razuma s svojim predmetnim spoznavanjem ne more.

Območje znanosti in vere je tako zelo jasno razmejeno. Gre za dve območji ali ravni. Pa tudi pojem vere same se nam izkaže v tej zvezi kot večumen. Govorimo namreč o »teoretični veri«, da »nekaj je«, in o »veri v nekaj«. V angleščini ustrezata tej distinkciji izraza belief in faith.

Teoretična vera se imenuje tudi znanstvena ali bolje filozofska vera, s katero označujemo hipoteze in domneve, ki se nanašajo na nadčutni svet. Tako potem v to območje sodi tudi vsako metafizično mišljenje, najsi se spuščajo vanj filozofi ali celo naravoslovci. Filozofija, ki s svojimi sklepi prekorači področje možnega izkustva, sodi potemtakem, v nasprotju s čistim naravoslovjem, že bolj v območje vere kot znanosti.

Vero v strogem pomenu besede pa imamo, kadar sprejemamo kakšne danosti za resnico na podlagi pričevanja drugih. Taka vera pa je zopet lahko zgolj naravna ali pa religiozna.

Vse premalo pomislimo na dejstvo, da ne pade nobenemu pametnemu človeku v glavo, da bi to naravno vero odklanjal, ker predstavlja za vsakogar psihološko in praktično življenjsko nujnost. Človek je namreč prisiljen, ravno vsakdanja, v njegovo obstoj posegajoča dejstva kratkoročno sprejemati na znanje zgolj v veri, ne da bi jih mogel kdaj eksperimentalno dokazati v izkustvenem spoznanju. Tako moramo npr. samo preprosto »verjeti«, da so naši starši res pravi telesni oče in telesna mati; »znati«, se pravi spoznati zvezo med subjektom in predikatom ne moremo tega nikoli; in tako gre stvar naprej z neštetimi spoznavami v našem življenju. Na taki »veri« sloni končno vsa zgodovinska znanost in mnogo tega, kar vemo iz humanih znanosti.

Seveda pa nam je takšna vera olajšana in sprejemljivejša, če vemo, da je nekdo drug to, kar mi samo verjamemo, znanstveno ali kakorkoli

pošteno vzročno spoznal, ali da moremo mi sami to, kar začasno samo v veri sprejemamo, pozneje dvigniti z lastnim spoznanjem na stopnjo pravega znanja.

Z bistvom vere ali verovanja pa je dana tudi psihološka možnost upanja: ker človek veruje, lahko tudi upa. Ernst Bloch ni zaman postavil v ospredje »princip upanja«. Živali imajo samo izkustveno znanje, nimajo pa nobene vere in nobenega upanja. To spoznavno območje jim je prikrito. Človek pa se izkazuje ravno po veri in upanju kot odprto bitje, v nasprotju z živalskim svetom, ki predstavlja bolj ali manj zaprt sistem. S tem pa smo dobili hkrati nov dokaz, da nam vera nudi poseben vir spoznanja, ki nam odpira prav tako posebno spoznavno območje, kamor eksaktna znanost z zgolj predmetnim spoznanjem ne sega. Tako pridemo ponovno do sklepa: znanost in vera se gibljeta na dveh različnih spoznavno teoretičnih ravneh.

Dokler vidimo oba procesa na isti spoznavno teoretični ravni, nas lahko zapelje misel, da bi v imenu znanosti vero bodisi branili ali pa napadali. V preteklosti so bili znanstveniki, ki so trdili, da je vera nespravljiva z znanostjo; »verniki« pa so bili prepričani, da se dá vera z znanostjo utemeljiti ali dokazati. To so bili časi tako imenovane apologetike, ko so ti dve raznosmerni miselni poti odevali v znane obrazce: *fides quaerens intellectum* in *intellectus quaerens fidem*.

To smo lahko opazovali zlasti ob koncu 19. stoletja v nekoristni polemiki, ki se je bila okoli razvojne teorije. Tu so si stali nasproti vneti zagovorniki razvojne teorije z ateističnimi nazori in verni apologeti, ki so pa v darvinizmu videli ogrožanje vere v Boga in v posmrtnost. Danes je jasno, da je bila to zmota enotirnega mišljenja, ki ni videlo, da se znanost in vera sučeta na dveh različnih spoznavnih ravneh, da znanost neha biti to, kar trdi, da je, kakor hitro posega na področje vere in izreka o tem apodiktčne sodbe; in da velja isto za vero, če se spušča v trditve, ki sodijo izključno v območje znanosti. Eni kakor drugi so nekaj »reševali«, česar ni treba »reševati«.

Če bi bili imeli že nekdam to pred očmi, bi si bili prihranili tudi Galilejev proces in še marsikaj. Takrat se je čutila religija po nepotrebnem ogrožena od znanosti. Tudi Luther se je čutil dolžnega nastopati proti Koperniku, ko je zapisal: »Ta bedak hoče celotno umetnost astronomije prevreči. Toda sveto pismo pravi, da je Jozue zapovedal soncu, naj se ustavi, na zemlji.« Za tako mislijo je stala enotirna miselnost, kakor da sveto pismo uči tudi astronomijo.

Z rastočo zavestjo o dvojni ravni znanosti in vere zaznamujemo nekako vzporedno tudi »konec apologetike«, kakor so temu rekli kmalu po drugi svetovni vojni. Vedno bolj se sprijaznjujejo s prepričanjem, tako na strani znanstvenikov kakor pri teologih, da imata lahko oba procesa in obe drži hkrati v istem subjektu prosto, seveda na različni ravni. Kot klasični primer navajajo zlasti fiziologi in psihologi G. Th. Fechnerja, ki je bil v eni osebi utemeljitelj tako imenovane materialistične psihofizike,

hkrati pa veren kristjan, ki se je nagibal celo v mistične in parapsihološke sfere; vse to je združeval v sebi harmonično, ker v prvem območju ni zanikal tega, kar je trdil na drugem in obratno: na prvem ni iskal tega (niti mislil o tem), kar je našel na drugem.

V zadnjem času so postali na obeh straneh treznejši: prevladuje zavest, da se vera z znanstvenimi (naravoslovnimi) razlogi ne da niti prav ovreči niti obraniti.

Seveda še srečujemo številne naravoslovce, ki se sučejo na obeh ravneh in pri tem prestopajo meje čiste znanosti v območje filozofskih hipotez in metafizike, tako da izvajajo iz tega sklepe bodisi za vero ali proti njej. Za prvi primer moremo navesti znana imena, kakor so Pasqual Jordan, Carl Friedrich v. Weizsäcker, Adolf Portmann, J. C. Eccles, za drugega pa velja predvsem Jacques Monod in še marsikdo. Tendenca, da bi v svojem mišljenju prestopali meje med tema dvema območjema, je v človeku vsekakor globoko zakoreninjena.

Že golo dejstvo, da ti možje znanosti pridejo do tako disparatnih sklepov, je novo potrdilo za dejstvo, da moramo pri tem računati z dvema različnima spoznavnima območjema na dveh različnih ravneh, in da se njuna pota stikajo šele v neskončnosti, se pravi v nespoznatnem.

Končno, če v psihologiji zmeraj računamo z individualnimi razlikami, potem moramo s kar nepreglednim številom individualnih razlik računati tudi pri tako kompleksnih spoznavnih in emocionalnih procesih, kakor sta ravno znanost in vera.

THOMAS LUCKMAN

Družbena struktura in religija v sodobni industrijski družbi

Za sociologe je znano, da se ne strinjajo drug z drugim glede številnih teoretskih vprašanj. A tudi sociologom kar se da različnih teoretskih prepričanj (marksistom kakor tudi strukturnim funkcionalistom, durkheimovcem kakor tudi webrovcem) so skupne nekatere temeljne predpostavke o naravi družbe. Po eni izmed teh predpostavk so človeško življenje in individualne usmeritve v družbeni dejanskosti »bolj ali manj« neposredno in »bolj ali manj« skoz in skoz določene z družbeno strukturo, to je, z institucionalizirano organizacijo družbene dejavnosti. Ni mi treba poudarjati, da bodo moje lastne pripombe glede razmerja med religijo in družbeno strukturo v sodobnih industrijskih družbah temeljile prav na tej predpostavki. Ker pa sledim Maxu Webu, bom seveda dopustil možnost,

da prvenstvo družbene strukture ni neomejeno v zgodovinskih spremembah človeškega življenja. Znano je, da se družboslovci niso strinjali in da se še ne strinjajo glede stopnje, koliko je človeško življenje določeno z družbeno strukturo. Zato bi rad poudaril, da sam izhajam iz predpostavke, da tistega »bolj« ali »manj« ni treba dogmatično določiti enkrat za vselej. Tako stopnja kakor tudi (relativna) neposrednost strukturne določenosti človeškega življenja sta sami podvrženi zgodovinski (tu bi lahko dodali: strukturno »samoporojeni«) spremembi. Naj so religije takšne ali takšne, kot religije *človeških* bitij so *družbene* konstrukcije. Zato tudi zanje velja, da so »bolj ali manj« določene z družbenimi strukturami – in da so ravno zaradi tega podvržene zgodovinskim spremembam. Zato tudi ni mogoče načina, kako natančno družbena struktura vpliva na religijo, stisniti v brezčasno, ahistorično formulo.

To je moja prva predpostavka – ni preveč zapletena ali izvirna, in vendar je to predpostavka, ki jo je bilo najbolj postaviti na začetek. Po moji drugi predpostavki je religija način – specifičen človeški način – kako se kosati z različnimi transcendencami človeškega življenja. Religije so lahko merile predvsem *bodisi* na tosvetne transcendence narave, prostora in časa, *ali* pa na transcendence drugih človeških bitij, smrti in plojenja, *ali* na tiste izrecno onstranske transcendence, ki jih posredujejo sanje, vizije, teoretske konstrukcije o življenju po smrti ipd. Lahko merijo predvsem na to ali na ono izmed teh transcendenc, toda ponavadi prinašajo dokaj koherenten pogled na vse skupaj. Mislim, da se je ukvarjati s takšnimi transcendencami obče človeški proces, pa tudi, da je takšno ukvarjanje po svojem bistvu del družbenega življenja, resnično, njegov osrednji del. Tu očitno prirejam znano Durkheimovo stališče. Vendar pa se ne pridružujem njegovemu izvirnemu prepričanju, da je stalna funkcija religije predstavljati, integrirati in legitimirati poseben družbeni red kot moralni red. Ne glede na to, kakšno transcendentno realnost religiozno izkustvo dosega ali ga ne dosega (če tu sploh ne upoštevamo povsem nesociološkega vprašanja, ali takšna realnost *v resnici* obstaja oz. ali ni »zgolj« človeška projekcija), družboslovci sploh ne dvomijo, da so temeljne kategorije katere koli religije družbene *konstrukcije*. In družboslovcem kakor tudi laikom je jasno, da sta religiozno izkustvo in dejavnost družbeno *organizirana* ne le pri militantni sekti, nagnjeni h kolektivni akciji, pač pa tudi pri kartuzijancu, ki meditira in moli v svoji samotni celici. Kako družba oblikuje in organizira religijo, se od družbe do družbe razlikuje, najočitneje po vidnih vsebinskih nadrobnostih, pa tudi po njihovi veliko manj očitni elementarni »globinski« strukturi. Toda s to opazko sem se vrnil k svoji prvi predpostavki.

Tako sem prišel do vprašanja, ki bi ga želel obravnavati v svojem prispevku na tem simpoziju. Kateri so družbeni pogoji religije v sodobnih industrijskih družbah? Kako zadevajo družbeno izoblikovane kategorije religioznega izkustva? Kako vplivajo na družbeno organizacijo religije? Očitno je, da mora biti vsak skup odgovor na takšna vprašanja prehuda

poenostavitve. Vseeno se bom poskušal ogniti takšnim hudo zavajajočim simplifikacijam, pač kolikor bo v mojih močeh.¹

Da bi se obranili pred eno izmed najbolj vabljevih simplifikacij, je treba najprej pretresti vprašanje, ali je v religiji v sodobni družbi res kaj specifično novega. Kaj hitro bi padli v predsodek, če bi vnaprej odgovorili z namigom, da mora biti v sodobni družbi na neki način vse nujno tudi samo sodobno. Sociološka analiza religiozne zavesti v sodobni družbi pa mora vprašanje rešiti na trdnjših temeljih. Zato se bomo najprej vprašali, katere *obče* družbene pogoje je mogoče vzeti v poštev pri osnovni strukturi religiozne zavesti v kateri koli človeški družbi, bodisi sodobni bodisi kateri drugi. Samo odgovor na to vprašanje – naj je še tako začasen – bo onemogočil pomešanje občega s posebnim: temeljnega družbenega pogoja povsod in v vseh obdobjih, ki je podlaga družbenemu izoblikovanju in organizaciji religije (in religioznega izkustva in zavesti) s tistimi potezami sodobne družbe – in religiozne naravnosti k svetu – ki so bržkone specifično sodobne.

Temeljni družbeni pogoj za religijo je v vseh družbah razmerje med družbenim redom in individualnimi človeškimi bitji, ki postanejo osebe tako, da odraščajo v tem posebnem, zgodovinsko enkratnem družbenem (in zato *moralnem*) redu. Iz tega izhaja, da individuovo razmerje do družbenega reda ne more biti antropološka stalnica. Natančneje, čeprav lahko *dejstvo*, da to razmerje obstaja, lahko jemljemo kot antropološko stalnico pa se specifična *narava* tega razmerja zgodovinsko spreminja. Spreminja pa se seveda znotraj določenih meja. Te po eni strani narekujejo določene osnovne značilnosti človeške zavesti, na drugi pa določeni splošni vidiki človeške družbene organizacije. Osnovne strukture človeške zavesti (denimo neposrednost zaznave, nereverzibilnost časovnega toka izkustva, zmožnost zapomnjevanja, tipiziranja in anticipiranja – kar omogoča uspešno obvladovati manjše transcendence vsakdanje stvarnosti) in družbena organizacija (denimo prvenstvo neposrednih družbenih odnosov, načelo recipročnosti, izogibanje incestu in prepoved incesta) so se seveda razvile filogenetsko. Še zmeraj pa kažejo jasne sledove naših prednikov primatov in sesalcev.

Vendar pa so človeške družbene strukture že v precejšnji meri postale neodvisne od filogenetske določenosti. Prej so historične strukture kakor naravne, kolikor so namreč prej skupni rezultat individualne in kolektivne človeške *dejavnosti* kakor genetsko programiranega obnašanja. Rezultat je *lahko* deloma hoten, toda nikdar ne more biti povsem anticipiran. Ker pa se akcije motivirajo in oblikujejo zavestno, lahko družbene strukture jemljemo kot »objektivne«² usedline »subjektivnega«³ človeškega duha. Če pa so družbene strukture komaj kdaj tisto, kar so hotela individualna

¹ Teoretska in empirična podlaga za to kratko analizo je bila eksplicirana v moji knjigi *The Invisible Religion*, New York (MacMillan) 1967. Zgodnejšo verzijo teh opazovanj v zvezi z religijo, družbeno strukturo in subjektivno zavestjo v sodobni družbi sem predstavil na tokijskem Meeting of International Conference on the Sociology of Religion (objavljeno v njegovi *Proceedings* 1978 in pozneje v *Japanese Journal of Religion Studies* (6: 1–2, marec–junij 1979, str. 121–137).

človeška bitja, potem lahko te »objektivne« usedline človeškega duha dojemamo *tudi* kot produkt nadindividualne zgodovinske ironije. Ne glede na to pa je temeljni družbeni pogoj za religijo vendarle razmerje med človeškimi bitji in zgodovinskimi produkti in posledicami njihovih dejanj.

Eno je trditi, da se razmerje med individuom in družbenim redom v zgodovini nujno spreminja, nekaj drugega pa je razločiti sistematične spremembe v tem razmerju. Ali lahko presežemo abstraktne trditve? Ali lahko kdo to razmerje opredeli na tak način, da se da konkretne razlike v strukturi družbene organizacije religije in v oblikah in nemara celo v vsebinah religiozne zavesti jasneje razločiti in bolje razumeti?

Ni potrebno poudariti, da nisem edini družboslovec, ki mu niso ušle številne pomembne spremembe v individuovem razmerju do družbenega reda. Posledice teh sprememb so bile po mojem mnenju ustrezne spremembe v religiozni zavesti. Takšna temeljna sprememba je bil prehod iz arhaične in primitivne družbe v tradicionalno (antično in fevdalno). To spremembo je povsod spremljal premik iz rodovne religije v »univerzalno«. Sprememba, za katero gre nam, je prehod iz tradicionalnih družb v sodobne in – nazadnje – prehod iz zgodnje-sodobnih družb v industrijskobirokratske. To spremembo je spremljal nastop tistega, kar bi lahko poimenovali – če nekoliko poenostavimo zapleteni napredek – subjektivacija posameznikovega obstoja in ustrezna privatizacija religije.

Prizadevati si moramo razumeti ta proces, če hočemo dojeti tiste značilnosti religiozne zavesti, ki jih ni mogoče tako zlahka spraviti pod obče velike religije in ki so verjetno prav sodobni vidiki religioznega izkustva. Da bi razumeli razloge za to privatizacijo eksistence v zadnjih desetletjih, moramo upoštevati družbenopsihološke posledice te obče družbene spremembe, ki je peljala k nastanku sodobnih industrijskih družb. Vemo, kako so Marx, Durkheim in Max Weber zarisali obrise tega razvoja, čeprav so ti očetje sodobne družbene teorije kakor tudi generacije učenjakov, ki so jim sledile, zelo različno interpretirali in ocenjevali ta razvoj. Toda učinki teh strukturnih sprememb na vsakdanje življenje človeških bitij, živečih v spreminjajočih se družbenih strukturah, so bili dojeti veliko manj jasno. Marksovski pojem odtujitve, durkheimovski pojem anomalije in webrovski pojem racionalizacije so nekoliko razjasnili učinke strukturnih sprememb, ki so jih ti možje analizirali. Toda vtis imam, da so ti pojmi hudo pomanjkljivi – in tudi če ne bi bilo tako, so njihovi epigoni te pojme nedvomno strateško napačno uporabljali. Zato bom zarisal grobi obris strukturnih sprememb, glede katerih so se Marx, Durkheim in Weber v bistvu strinjali, ne da bi uporabljal njihove »socio-psihološke« pojme. Za opis učinkov teh sprememb na vsakdanje življenje ljudi bom v glavnem črpal iz dela Arnolda Gehlena.

Za začetek nam bo pomagal uvodni povzetek rezultatov o zadevnih strukturnih spremembah. Zelo grobo bi lahko rekli, da gre za dve vrsti temeljnih determinant razmerja med individualnim človeškim bitjem in

sodobnim družbenim redom. Prve so družbenostrukturne; te neposredno oblikujejo njegov način bivanja in delovanja v družbi, posredno pa njegovo zavest. Druge so kulturne: te oblikujejo njegovo zavest veliko neposredneje, hkrati pa posredno oblikujejo tudi njegov način bivanja in delovanja v družbi. Obe vrsti determinant moramo potemtakem jemati kot delujoči v medsebojni povezavi.

Družbenostrukturne determinante individuovega specifično »sodobnega« načina bivanja individua so, rezultat »sodobne« diferenciacije družbene strukture. Močno izdiferencirana družbena struktura je izvirala iz (dozdevno) enega samega historičnega procesa, ki je pripeljal do izoblikovanja številnih specializiranih institucionalnih področij. Od začetkov sodobnega kapitalizma do danes je ekonomsko področje postalo odločilno, ne da bi nadomestilo religijo kot »baldahin« za vse institucije. Še več, vsa specializirana področja so razvila težnjo k birokratski organizaciji. (Za nas je seveda pomembna predvsem institucionalna specializacija in birokratska organizacija religije v zahodnih industrijskih družbah.)

Osnovna *kulturna* dejavnika pri oblikovanju individualne zavesti v sodobnih družbah sta zrahljanje dejanske koherentnosti svetovnih nazorov in prevladovanje »pluralizma«. »Pluralizem« bržkone spremlja in hkrati pospešuje rahljanje notranje povezanosti svetovnih nazorov, ki se družbeno posredujejo in legitimirajo. Za to je značilno, da hierarhična načela o kulturni organizaciji nadomestijo tržna načela. In če še enkrat ponovimo: obe vrsti kulturnih sprememb sta povezani s temeljno strukturno diferenciacijo.

Po tem predhodnem povzetku se spet vračamo na začetek in začnemo znova. Kateri družbeni pogoji so najverjetneje najtesneje povezani s položajem religije v sodobnih družbah? Skoraj zanesljivo jih določa ključna značilnost sodobnih industrijskih družb, to se pravi, zelo visoka stopnja funkcionalne specializacije družbene dejavnosti. Družbeno strukturo tako sestavljajo *relativno* neodvisni podsistemi, od katerih je vsak podrejen svojim lastnim »funkcionalno racionalnim« normam. Diferenciacija družbene strukture na institucionalno specializirana področja pa ni rezultat enosmerne evolucije oz. *katere koli* biosocialne evolucije. Prej je namreč produkt *ene* smeri zgodovinskega razvoja, ki je zaradi različnih razlogov dobila odločilen univerzalni pomen.

V arhaičnih družbah institucije družbenega življenja niso funkcionalno specializirane. Dejavnost ljudi v takšnih družbah se ne more ujemati s specializiranimi kategorijami funkcije. Institucionalizirane dejavnosti se »razlijejo« po celotnem družbenem življenju skupnosti in se nagibajo k temu, da imajo več funkcij. Ekonomske, sorodstvene, politične in religiozne funkcije so različne razsežnosti resnično »enotnih« družbenih dejavnosti – dejavnosti, ki niso enotne zgolj po svoji *funkciji*, pač pa tudi po tem, kaj ljudem *pomenijo*. Toda v sodobnih industrijskih družbah so funkcije med sabo ostro ločene. Najbrž ni potrebno poudarjati, da funkcijski podsistemi niso povsem neodvisni. Toda nagibajo se k temu, da se

ravnajo po svojih lastnih »funkcionalno-racionalnih« normah. »Funkcionalna racionalnost« na splošno pomeni pragmatično usmeritev k nespornim ciljem in birokratsko organizacijo sredstev. To je še posebej razvidno v ekonomiji, temelječi na retoriki profita in (oligopolističnih) tržnih načelih. Toda za vsako področje bi lahko rekli, da njegove »funkcionalne racionalnosti« niso enostavno izenačene s »funkcionalnimi racionalnostmi« katerega koli drugega področja. Z drugimi besedami, norme enega področja niso neposredno povezane z drugim področjem – in čisto gotovo ne prenosne na – drugo področje, tudi v tistih družbah ne, v katerih ekonomija postane odločilno področje. Pomenske sisteme institucij razmejujejo funkcije. Iz tega izhaja, da potem – ko so funkcije že specializirane in norme ločene – v pomenskih sistemih institucionaliziranih področjih ne more biti nobene osebne razmejitev. To med drugim pomeni, da se nad normami nereligioznih področij ne dviguje svod religioznega pomena.

Institucionalna specializacija *religije* je bila del vseobsegajočega procesa družbene spremembe. Ni nastopila izolirano kot posledica bistveno »religioznih« procesov. Spomnimo se, da je bila religiozna »logika« prevladujoča ali vsaj retorično prevladujoča »logika« vseh institucij v arhaičnih, tradicionalnih in v vedno manjši meri v zgodnjih sodobnih tipih družbe. Razmere pa so čisto drugačne v sodobni industrijski družbi. Stopnjujoča se kompleksnost delitve dela, produkcija presežka nad eksistenčnim minimumom, porajanje nadskupnostnih in nadrodovnih političnih organizacij, izoblikovanje ločenih poklicnih vlog in izoblikovanje družbenih razredov – v potencialnem ali dejanskem konfliktu – so bili procesi, povezani s funkcijsko diferenciacijo dolgo pred nastopom sodobnih *industrijskih* družb. In vendar je »logika« svete realnosti še naprej podpirala in legitimirala celotno družbeno strukturo, celo v takšnih relativno kompleksnih predindustrijskih družbenih redih. Sveta »logika« je razen tega – bolj ali manj uspešno – rabila temu, da smiselno povezuje kar najbolj različne dejavnosti. To je imelo dve povezani psihološki posledici. »Objektivno« močno različne dejavnosti so imele za individua, ki je živel svoje življenje, še zmeraj nekakšen smisel, in smisel individuovega življenja je bil povezan z življenjem skupnosti. Vsi vemo, da se je v vsakem primeru le malo tega ohranilo do danes.

V sodobnih industrijskih družbah so ekonomski in politični aspekti individualne eksistence neposredno navezane na »velika«, funkcionalno specializirana področja družbenega življenja. Velik del individuovega življenja in skoraj ves njegov poklicni obstoj sta določena z »objektivnimi« zahtevami institucionalne funkcije in birokratske organizacije. Zdi se, da močno specializirane ekonomske in politične institucije dobivajo značaj »druge narave« ali »železne kletke«, če se smem pri opisovanju tega stanja sklicevati na ti znameniti metafori.

Funkcionalna specializacija institucij, ki je značilna za družbeno strukturo sodobnih industrijskih družb, ima tipične subjektivne posledice.

Izvrševanje vlog, opredeljeno kot anonimno, prevladuje v poklicnem življenju večine prebivalstva. Izvrševanje vlog je določeno glede na funkcionalno »logiko« institucionalnega področja in zato so te vloge popolnoma zamenljive. Ta »logika« (»funkcionalne racionalnosti«) institucionalnih področij se nagiba k temu, da jo individualni člani družbe doumejo kot nujno za pravilno funkcioniranje institucij – in *nekateri* od takšnih institucij se kažejo kot nujne sestavine družbenega in individualnega preživetja. Nekaj drugega pa je napraviti to »logiko« smiselno tudi na drugih področjih življenja. Le redki individui lahko zlahka prilagodijo »objektivno« določene vidike svojega vsakdanjega življenja smiselnim sekvencam svojih biografij.

Ponovimo: anonimno izvrševanje nalog, ki zapolnjuje večino obdobja v individuovem življenju, je pomembno za neprekinjeni obstoj družbenega reda. Se pa bržkone nujno nagibajo k zrahljanju njihovega resničnega pomena, ki ga imajo za individua. Seveda pa je izvrševanje vlog »funkcionalno« v vseh družbah. Toda izredno velika stopnja anonimnosti, ki je značilna za večino če že ne za celotno funkcionalno nujno družbeno dejavnost, je izključna lastnost sodobnih industrijskih družb. Gre za to »racionalizirano« stanje, ki bi ga navsezadnje lahko imenovali latentno »anomično« in »odtujitveno«. Vsekakor pa skoraj ni mogoče dvomiti, da je to stanje strukturna podlaga za religijo in religiozno zavest našega časa, karkoli je že na njiju specifično sodobnega.

Zdaj pa se spet za hip vrnimo in si oglejmo svojevrstnost zgodovinskega razvoja religije na Zahodu. Institucionalna specializacija religije, čeprav ni razvojno ali zgodovinsko nujna, se vendarle opira na določene strukturne predpostavke. Religija se na splošno, čeprav nemara ne tudi neogibno, specializira kot institucionalno področje v družbah, za katere je že značilna visoka stopnja strukturne kompleksnosti, natančneje, ekonomska in politična diferenciacija. V takšnih družbah se religiozne norme in usmeritve ne morejo vsakomur posredovati v osnovnih socializacijskih procesih tako na splošno in tako uspešno, kakor se v arhaičnih družbah mitično-religiozni svetovni nazori posredujejo celotni skupnosti. Mislim, da lahko brez tveganja rečemo, da za družbe, ki so dosegle določeno raven strukturne kompleksnosti, ne more biti značilna družbena univerzalnost religioznega svetovnega nazora. Homogeno religiozna družba predpostavlja zelo integrirano družbeno strukturo. Z drugimi besedami, družba z *enim* religioznim svetovnim nazorom je ponavadi povezana z vzorcem življenja, temelječim izključno na neposrednih družbenih odnosih. Vztrajanje takšnega svetovnega nazora terja resnično homogene socializacijske postopke.

Za večji del človeške zgodovine so bili ti pogoji za homogeno religiozno družbo vsaj približno izpolnjeni. Celotna družbena struktura je podpirala sveto realnost, šveti univerzum pa je legitimiral celotno družbeno strukturo. Do različnih poudarkov in manjših odstopanj je pri tej temljni ureditvi seveda prihajalo. V arhaičnih družbah so bile religiozne

predstave resnično zelo razpršene po številnih institucijah, toda v kompleksnejših družbah – zlasti pri zgodnjih civilizacijah, pa tudi pri nekako »enostavnejših« plemenskih kraljestvih – je sveti univerzum razvil močne in zelo jasne vezi z določenimi institucijami, zlasti z državo (tj. v obliki božanskega kraljevskega dostojanstva). Institucionalna specializacija religije pa je radikalno spremenila razmerje med svetim univerzumom in družbeno strukturo. Poseben sklop institucij je ohranjal in posredoval sveto realnost na monopolističen način. Religija je dobila jasno – in zato nujno omejeno – institucionalno umestitev v družbenem redu.

Institucionalna specializacija religije se je razvijala predvsem na Zahodu. Do nje je prišlo v dokaj specifičnih razmerah. Institucionalna specializacija religije je bila v razvoju sodobnih zahodnih družb v pomembnem in presenetljivo dolgem obdobju povezana z nečim, kar se je močno približevalo družbeni univerzalnosti religije. Predlagam, da to strukturno »neverjetno« povezavo pripišemo zgodovinsko enkratni kombinaciji razmer.

Ko se je zahodno cesarstvo razkrojilo, je krščanstvo že doseglo visoko stopnjo institucionalne specializacije. V ozadju krščanstva, v starem Izraelu, je bil sveti kozmos že ostro razmejen, hkrati s to razmejitvijo pa je potekala dotlej še neznana demitologizacija in depersonalizacija narave in zametek sakralizacije *individualnih* odnosov do transcendence. Tu je bil še grškoriški pluralizem svetovnih nazorov. Posebne religiozne skupnosti so se vse povsod množile. Tudi politične in ekonomske institucije so dosegle precejšnjo funkcionalno avtonomijo. K institucionalni vzpostavitvi krščanstva v pokonstantinovskem obdobju so prispevali ne le sijajni teološki izvedenci, ki so sistemizirali nauk in standardizirali obred, pač pa tudi zelo sposobni upravljalci. Nato je sledilo obdobje preobratov, obdobje, za katero je značilno tisto, čemur bi lahko rekli izrazita nerazčlenjenost družbenega reda. V zgodnjem srednjem veku se je gospodarstvo vrnilo na enostavnejšo raven organizacije, politika pa se je ponovno vrnila v »plemenske« okvire. Vendar pa je krščanski sveti kozmos ohranil svojo organizacijsko osnovo kot institucionalno specializirano obliko religije. Nobena resna nevarnost mu ni grozila od zunaj, dokler je krščanstvo dajalo univerzalno načelo legitimacije novega institucionalnega reda. Religija je ohranjala visoko stopnjo institucionalne specializacije, politično in ekonomsko področje pa še nista (ponovno) dosegla funkcionalne avtonomije. Ta enkratna in prehodna zgodovinska situacija priča o strukturno »neverjetni« usodi krščanstva kot institucionalno specializirane in družbeno (skoraj) univerzalne religije v srednjeveških evropskih družbah. Številne teorije o sekularizaciji so to enkratno konstelacijo napačno jemale kot potencialno trdno strukturno ureditev odnosov med družbo in religijo.

Resnična nestabilnost te ureditve pa bi morala biti povsem očitna. Jurisdikcijski spori (tj. spori o investituri, obrestih ipd.) med državo,

religijo in porajajočim se kapitalizmom označujejo prehod med srednjim vekom in novim vekom. Emancipacija oblasti in vznik absolutističnih držav s centraliziranim upravljalnim nadzorom, rast mest, stik s tujimi civilizacijami, zlasti z islamom, »ponovno odkritje« antičnih sistemov vednosti v obdobju renesanse, značilna zahodna tehnologizacija znanosti in nastanek sodobnega kapitalizma so transformirali temeljno strukturo družbe. Ena najpomembnejših posledic tega razvoja je bila vrnitev religije v »ideologijo« institucionalnega podsistema. Strukturna diferenciacija je »terjala«, da se cerkvena jurisdikcija omeji na privatni interes. (Sam nastanek pojma, ki v grobem ustreza našemu pojmovanju privatnosti, pripada seveda novemu veku.) Vez med svetim univerzumom in svetom vsakdanjega življenja se je odločno zrahljala. Ta razvoj ni bil vesplošno opažen, saj so bile religiozne institucije še naprej močno navzoče v družbi kot zelo vidne družbene entitete. »Posvetni« odseki družbene strukture so razvili pragmatične norme, katerih dejanska (ali dozdevna) težnja k »funkcionalni racionalnosti« je opravičevala osvoboditev institucionalnih področij od vrednot, utelešenih v tradicionalnem svetem kozmosu. Nastali so številni, potencialno konkurenčni idejni sistemi, pripeti na svojo lastno družbeno osnovo.

Ta proces se je pospešeno razvijal od konca osemnajstega stoletja in v devetnajstem stoletju. Ko tradicionalni (krščanski) sveti kozmos ni več navdihoval širokih področij vsakdanjega življenja z nečim, kar bi bilo podobno koherentnemu pomenu, so lahko določene vrednote, ki so izvirale iz medsebojne povezave politike in ekonomije – natančneje, iz zaostrenih razrednih konfliktov tega obdobja –, vstopile v vse bolj prepusten univerzum »svetih« tém v industrijskih družbah. Politične in ekonomske ideologije so sprva izražale stremljenja, nato pa tudi pridobljene interese buržoazije, vse to pa je bilo pogosto povezano z nastajajočim nacionalizmom. Pozneje so začenjale artikulirati upe proletariata (pa tudi takrat so občasno vsebovale nacionalistične sestavine). Elementi teh ideologij so se bodisi zlivali s prevladujočimi religioznimi temami krščanskega izvora ali pa so jih nadomeščali. Ta razvoj je prispeval h krepitvi že obstoječe težnje h kulturnemu »pluralizmu«, težnje, ki je izvirala iz jurisdikcijskih razprav, ki so spremljale institucionalno specializacijo.

To se pravi, da so religiozne teme (kolektivne predstave, ustrezne različnim ravnam transcendence) v sodobnih industrijskih družbah na Zahodu dokaj heterogene. Sem sodijo ne le teme, ki so izvirale iz tradicionalnega religioznega (krščanskega) ukvarjanja z onstranskimi transcendencami, pač pa tudi teme, izhajajoče iz »posvetnih« obveznosti do tostranskih transcendenc, kakršne so, denimo, rasa, narod, brezrazredna družba itn. V celoti gledano se je specializiranim religioznim institucijam (cerkvam in sektam) posrečilo ohraniti svoj monopol nad tradicionalnimi religioznimi temami. Toda za več rodov tradicionalni (krščanski) sveti kozmos ni bil več edina transcendentna simbolična realnost, ki se je v

družbenih procesih posredovala širokim plastem prebivalstva. Prisiljen je bil tekMOVATI (z različnimi stopnjami uspešnosti) z nacionalizmom, egalitarnim socializmom in z različnimi totalitarnimi ideologijami. Tako so se radikalno spremenile razmere, v katerih so religiozne institucije prvotno sklenile različne dogovore z drugimi institucionalnimi področji.

V sodobnih industrijskih družbah ni več nekaj neraziskanega, da je en sam svetovni nazor – skupen članom neke družbe. Strukturna konsistentnost svetovnega nazora, ki na verjeten način povezuje svete realnosti z vsakdanjo prakso, je veliko šibkejša kot v arhaičnih ali celo v tradicionalnih družbah, kar nas skoraj napeljuje na misel, da ni več koherentnosti smisla. Ni nobenega »uradnega« modela za dobro življenje – na veliko žalost tistih, ki hrepenijo po uniformiranosti. Tradicionalni religiozni nazori krščanskega izvora tekmujejo z religioznimi usmeritvami, ki jih z vseh koncev sveta uvažajo množična občila, knjige, potujoči preroki, pridigarji, guruji. Usmeritve, ki so veliko bolj, specifično in eksplicitno religiozne, tekmujejo z modeli socializacije, ki ne vsebujejo *specifično* religioznih predstav, čeprav so naravnane k tosvetnim transcendencam in vsebujejo jasne moralne sodbe.

Seveda pa kulturni »pluralizem« in majhna splošna koherentnost svetovnih nazorov kot vse prežemajoči in kvazistalni lastnosti sodobnega življenja nista edini rezultat družbene spremembe, ki je zelo vplivala na subjektivne usmeritve v svetu. Več strukturnih sprememb določa razmerje med tipično »sodobnim« individuom in družbenim redom veliko neposredneje, pri tem pa te spremembe tudi vplivajo na individuovo dojemanje življenja.

Vrednote in usmeritve, ki presegajo neposredno in ki so naravnane k transcendentnemu (in ki potemtakem naredijo, da dobi življenje za individua »končni« smisel), so seveda vsepovsod posredovane v družbenih procesih, začenši z zgodnjo socializacijo otroka vse do obdobja zrelosti. Toda tu je spet razlika. V družbah pred današnjimi so takšni procesi nasprotno težili k medsebojni krepitvi. Zato je imelo tisto, kar je bilo dokaj koheziven svetovni nazor, če smo že pri tem, precejšnje možnosti, da za posamezne člane družbe postane in ostane oblikovalen model za subjektivno usmeritev v svetu. Samo po sebi se razume, da se tudi v sodobnih industrijskih družbah vrednote in usmeritve posredujejo v družbenih procesih. Ti procesi niso nikdar povsem homogeni. Tudi v arhaičnih družbah so se razlikovali vsaj glede spolnih načel in sorodstvenega statusa. Modeli usmeritev v svetu v fevdalnih družbah so se razlikovali po teoriji fevdalnega reda in so se temu ustrezno posredovali v različnih inačicah različnim fevdalnim stanovom. V zgodnjih sodobnih in v sodobnih industrijskih družbah se posredujejo v strukturnih (večinoma etnično in razredno določenih) variantah socializacije. Toda za sodobne industrijske družbe je značilna še neka specifično sodobna okoliščina: družbeni red kot celota ne podpira tako silovito modelov zgodnje socializacije (družine),

kot je, denimo, bilo v drugih tipih družbe.² Kar se posreduje v primarni socializaciji, je seveda še zmeraj določeno z etničnim značajem in z razrednim položajem družine. Toda dejavniki, kakršni so socialna mobilnost, migracija, urbanizacija, anticipatorična socializacija, »pluralizem«, izpostavljenost javnim občilom ipd., izoblikujejo situacijo, v kateri se socializacijski procesi relativno malo medsebojno okrepijo, kar velja celo za nekatere *osnovne* socializacijske procese v zgodnjem obdobju življenja.

Toda vse to je manj pomembno od neskladnosti med primarno in sekundarno socializacijo. Neskladnost je posledica nepovezanosti med družino, šolo in poklicnim sistemom. Ta nepovezanost pa je seveda integralni del splošnega procesa strukturne diferenciacije in institucionalne specializacije. V resnici nima nobena različica svetovnega nazora, noben specifično religiozni pogled na življenje, noben »posvetni« model usmeritve v realnost monopol glede na sekundarno socializacijo. Svobodna izbira, pravica do individualnih »sinkretičnih« stvaritev, kakor tudi možnosti za »naključne« nove kombinacije elementov so veliko večje kakor v drugačnih družbah.

Prej omenjene strukturne spremembe, ki pripeljejo do nastanka kulturnega »pluralizma«, se ne razlikujejo dosti od tistih, ki so pripeljale do neskladja med zgodnjo in sekundarno socializacijo. Subjektivni korelat »pluralizma« in neskladja v socializacijskem procesu je v precejšnji meri posledica »bricolage«, tako bi namreč lahko poimenovali sestavljeni proces, s pomočjo katerega se individuuum tipično usmerja na različnih funkcionalno diferenciranih področjih družbene strukture. Takšna »bricolage« nikakor ni analogna tradicionalnim (tj. grškim) oblikam kulturnega sinkretizma, kljub nekaterim površinskim podobnostim. Prejšnji sinkretizem se je družbeno umeščal na kraj, kjer so se spopadale različne kulturne tradicije in bil je tipična posledica »zunanjih« dejavnikov, kakršni so osvajanje, migracija ipd. *Sodobni* »sinkretizem« se umešča v družbo drugače: v privatizirano sfero individuovega življenja, v tisti del njegovega življenja, ki je strukturno *nepomemben*.

Če mi dovolite, bi to situacijo opisal s polemično poenostavljajočim obrazcem: V sodobni družbi se bit manj kot kdaj koli prej zrcali v misli. Privatizacija individuove eksistence je nedvomno posledica vse prežemajoče *družbene* spremembe in zato družbeno določenega občega dejstva sodobnega življenja. Njena najpomembnejša posledica pa je ta, da se

² Moje obravnavanje se nanaša na industrijske družbe na Zahodu, ki so po svojem izvoru in tradiciji krščanske. Čisto drugačen položaj pa je v nedavno moderniziranih deželah. Tam imajo vrednote in usmeritve, ki so povezane s tradicionalnim ali uvoženim nacionalizmom, egalitarnim socializmom ali s kako novejšo inačico fašizma, uradno podporo. To pa ne pomeni, da je religija (ali tisto, kar je religiji podobno) istovetna z nacionalizmom, socializmom ali fašizmom v takšnih modernizirajočih se deželah. Pomeni pa, da se bodo ti posvetni sistemi s »končnim« smislom verjetno sistematično povezovali *bodisi* s prizadevanji po modernizaciji *ali* pa z nasprotovanjem modernizaciji v vladajočih krogih teh dežel. Niso edine religiozne usmeritve v teh deželah, so pa edine usmeritve z religioznimi funkcijami, ki skoraj zanesljivo dobijo neposredno institucionalno podporo. Privatizirane oblike religije, ki so se močno razširile v povsem izoblikovanih sodobnih družbah ali vsaj v zahodnih družbah, (še) niso razvile široke strukturne podlage v modernizirajočih se deželah. (Ta komentar povzema moje opazke s kolokvija v Center for Mediterranean Studies v Rimu leta 1976).

individuove usmeritve v realnosti neposredno *ne* oblikujejo na družbeno obvezen način.

Privatizacija individuovega življenja v sodobni družbi je povezana z daljnosežno posledico institucionalne specializacije tradicionalne religije. To posledico ponavadi imenujemo sekularizacija. Po mojem gre za nekaj drugega, privatizacija religije, ki ustreza privatizaciji individuovega življenja in ki jo lahko povezujemo s težnjo po premiku takšnih usmeritev, presegajočih neposredno danost, od »velikih« onstranskih transcendenc k »srednjim« transcendencam kolektivnega življenja in nemara še k »manjšim« transcendencam sebstva ali celo k minimalnim transcendencam neposrednega, ki so navzoče v nekaterih sodobnih solipsističnih pojmi, kakršen je denimo »samoizpolnitev« ipd. Tradicionalne religiozne usmeritve, tj. usmeritve k onstranski realnosti (ki so v naših družbah krščanskega izvora) niso izginile, čeprav se je njihova družbena razširjenost zmanjšala. Toda tudi institucionalna podlaga teh usmeritev ni izginila. Toda cerkve so postale institucije med drugimi institucijami, tako kot tradicionalna usmerjenost k bogu tekmuje z drugimi usmerjenostmi k tostranskim realnostim, kakršne so narod, družbeni razred, družina, drugo človeško bitje.

Težnja k minimalnim transcendencam (ali celo tosvetni solipsizem) pri individuovi usmeritvi v realnost je lahko povezana, kot smo že dejali, s strukturno »neogibno« privatizacijo individuovega življenja kakor tudi privatizacijo religije. Toda zavedati se moramo, da težnja ni istovetna z nujnostjo.

Vsekakor bi bilo od sociologa predrzno, če bi domneval, da (pogosto nič večji kot minimalni) transcendentni rezultati individuove »bricolage« niso pristno religiozni. Še več, nastop različnih religioznih gibanj v zadnjih desetletjih je pokazal, da visoka stopnja privatizacije individuovega življenja in zavesti, ki je značilna za industrijske družbe na Zahodu, ni nujno nezdržljiva z oblikovanjem subinstitucionalnih religioznih skupnosti. In čeprav dobijo lahko te nove ali vsaj navidezno nove družbene oblike (takšne so denimo nekatere t. i. »nove religije«, ki jih ni mogoče povsem spraviti pod tipologijo sekta/verozpoved/cerkve), je ravnotako povsem mogoče, da se bodo krščanske cerkve (ki so, če smemo tako reči, spomeniki institucionalne specializacije) uspešno vključile v družbene spremembe religiozne zavesti širših plasti prebivalstva v sodobnih industrijskih družbah. Zdi se, da to, kar se zdaj dogaja v protestantskih cerkvah in očitneje in nemara v večjem obsegu v katolištvu, kaže v to smer.

Prevedla J. Š.-Riha

Teologija vpričo moderne dobe

Kdor poskuša določiti usodo teologije glede na moderno dobo, ne more poročati le o nekem izseku iz zgodovine teologije, pač pa mora tvegati drobec teologije zgodovine.

1. Tudi teologija se je medtem že močno oddaljila od tradicionalne sheme »stari vek – srednji vek – novi vek«, s katero je razčlenjevala teološko in cerkveno zgodovino. Vsaj pojem »novi vek« dojemamo zdaj že bolj diferencirano. Obdobje, označeno kot »moderna doba«, ne začne nja več enostavno z religiozno-profanimi cenzurami v 16. stoletju (skupaj z njegovimi pripravami), pač pa s procesi *razsvetljenstva*, ki so usodno spremenili področje znanosti in političnega življenja (s francosko revolucijo in z ameriško revolucijo) – tudi za samorazumevanje teologije. To razsvetljenstvo ne velja zgolj kot historičen proces, pač pa kot proces, ki je še zmeraj navzoč, in to predvsem takrat, kadar imamo pred očmi dvoje gledišč: Prvič, dejstvo, da se tudi socializem razume kot otrok in dedič razsvetljenstva in da se zaradi tega oba velika ideološka svetovna bloka danes interpretirata kot po-razsvetljenska, tudi če za socialistično revolucijo ostaja problem v tem, da se je sama začela v predmeščanski, fevdalni družbi in da se je doslej lahko uspešno utrdila le v takšnih družbah. Drugič, ne smemo spregledati, da se tudi temeljne krize razsvetljenstva, ki so pripeljale do formulacije »dialektike razsvetljenstva«, spet razumejo kot momenti prav teh razsvetljenskih procesov.

2. Ti razsvetljenski procesi, na podlagi katerih se moderna doba kar naprej vztrajno določa, veljajo kot strogo *zahodnoevropsko* usmerjeni procesi, če tukaj Evropo in Severno Ameriko obravnavamo skupaj. Max Weber je zanje, kot je znano, skoval besedo »zahodna racionalnost«, ki je v zvezi z razširjenostjo tehnike in njenih imanentnih ideologij oz. v zvezi z instrumentalnim umom znanosti prevzela neke vrste svetovno gospodstvo.

3. Ti procesi so pripeljali do temeljne krize v krščanski teologiji. Splošna znana gesla za to so procesi sekularizacije in emancipacije (razredov, ras, deloma žensk), demitologizacije itn. Poskus spoznati korenine teh kriz in jih teološko obdelati je razkrojil klasično enotnost teologije in pripeljal do množice oblik teološke »odgovornosti upanja«. Naštel bom nekatere *krize*, katerih zaznavanje in produktivno predelovanje zadevata samo korenine načina, kako se ukvarjamo s teologijo, in v določenem smislu zahtevata novo paradigmo teologije.

a) Sem sodi najprej *razkroj religiozno-metafizičnih svetovnih nazorov* v teh procesih razsvetljenstva. Kriza teologije, pogojena s tem razkrojem, velja tudi za reformacijo in njene teologije, saj se sama reformacija še dogaja znotraj obzorja obsežnega krščanskega razumevanja sveta. S tem razkrojem se je zaključilo obdobje teološke spoznavne nedolžnosti.

Odtlej se mora teologija spoprijeti s t. i. historizmom, ki oporeka njeni zgodovinski nedolžnosti, in z meščanskimi in marksističnimi inačicami kritike ideologije, ki spodbijajo njeno družbeno nedolžnost. Vprašanj, ki so s tem v zvezi, ne more več izriniti iz svojega središča na apologetsko obrobje in se v varnem zavetju takšne »apologetike« nemoteno naprej razvijati. Ta kriza zadeva sam logos teo-logije. Temu spodbijanju se ne more umakniti metafizični temelj, zavarovan z vseh strani. Zgodovinska pa tudi družbena vprašanja silijo v središče teologije in zahtevajo zelo izdiferencirano obdelavo, ki je en sam teološki subjekt sploh ne more več opraviti. Teološka vednost se poslej razvija v pluralni komunikacijski skupnosti – ali pa obvisi v praznem oz. pade nazaj v klasično sistemsko vednost. Predelava teh kriz je tako izsilila notranjo pluralizacijo teoloških izhodišč. Na primer izhodišča transcendentalne teologije, v kateri se sploh oblikuje zavest o spremenjenih spoznavnih pogojih; izhodišča t. im. liberalne teologije, ki se je posvetila posebej problemom historizma; izhodišča dialektične teologije, ki se je poskušala ogniti izenačevanju meščanske in mesijanske religije; izhodišča novih političnih teologij, ki se predvsem ukvarjajo s tistimi problemi, ki izhajajo iz postidealistične kritike religije in ki ravno tako nastopajo zoper izenačevanje družbene pomembnosti krščanstva in političnih religij oz. legitimacijskih mitov razsvetljenskih družb (civil religion, meščanska religija). Prav kot politična teologija nove vrste kritizirajo takšno politizacijo religije, in sicer iz dveh razlogov: prvič, religiozno kritično, ker oporekajo tisti religiji, ki učinkuje kot legitimacijski mit in se za izogibanje družbeni kritiki religije odkupi z opustitvijo svoje zahteve po resnici; drugič, teološko-kritično, kot kritika vseh tistih teologij, ki se prav s sklicevanjem na svojo nepolitično naravo spreminjajo v teologije te politične religije.¹

b) Zaradi procesov razsvetljenstva grozi sami teologiji *dvakratna redukcija*, ki hkrati nastopa kot nekakšna trajna konstitucionalna kriza teologije. Prvič bi lahko govorili o privatistični redukciji teologije, v kateri se logos teologije osredinja na religijo kot »privatno zadevo,« ravno s tem pa mu grozi nevarnost, da zgubi kontinuiteto z mesijanstvom krščanstva. Drugič lahko ravno tako govorimo o nevarnosti racionalistične redukcije teologije, tj. o naraščajoči izgubi čutno-zaznavnega, o radikalni odpovedi simbolu in mitu zaradi kognitivnega pritiska abstraktnega sodobnega znanstvenega sveta. Seveda pa se skozi procese razsvetljenstva ni niti družba povsem sekularizirala, niti se ni religija in z njo vred njena teologija povsem privatizirala. K družbenokritičnim nalogam teologije v procesih razsvetljenstva ravno sodi, da predstavo o popolnoma sekularizirani in v tem smislu vseskozi racionalni družbi razkrinka kot pravi mit, ki ga kar naprej vsiljuje nedialektična absolutizacija razsvetljenstva. Nedvo-

¹ Zasnitek teh novih političnih teologij se opira tudi na kontroverzo med J. Habermasom in H. Lübbejem, kontroverzo, ki je potekala v Zahodni Nemčiji. O spoprijemu z zagovorniki »nemške civilne religije« (N. Luhmann, H. Lübbe med drugimi) prim. tudi J. Moltmann, *Das Gespenst einer Zivilreligion*, v: *Evangelische Kommentare*, marec 1983.

mno pa se ta družbenokritična naloga teologije kaže različno, pač glede na različne politične kulture, s katerimi se tu teologija sooča.

c) Razsvetljenski procesi, predvsem v različnih oblikah kritike ideologije, so ravno tako na novi način vsilili teologiji *vprašanje o subjektih, toriščih in interesih* v teoloških razlagah in so teologijo s pomočjo razvija dialektike teorije in prakse »vrgli nazaj« na praktični temelj njene modrosti in njenega teoretiziranja. Ta vidik pelje k daljnosežnim posledicam. Vsiljuje se vprašanje, ali je mogoče teologijo razumeti zgolj v vnaprej dani cerkveni in družbeni delitvi dela, tj. praktično kot akademsko izobrazbeno teologijo, ki jo poučujejo poklicni teologi v družbenih in cerkvenih izobraževalnih ustanovah (univerzah, seminarjih). Danes stopa poleg te (nepogrešljive) oblike teološke razprave še druga, ki se oblikuje predvsem znotraj tistih cerkvenih procesov, ki jih danes – glede na ustrezne produktivne zglede cerkev tretjega sveta – označujejo kot »bazično skupnostne« procese. Na prvi pogled se tu pogosto kaže določena revnost teologije, celo odklanjanje teologije; vendar ne iz načelnega sovraštva do teologije, pač pa zaradi skeptičnega odnosa do teologije, ki se je zelo pogosto odtrgala od praktične podlage svojega logosa in ni posredovala nobenih izkustev, pač pa zgolj pojme o prejšnjih izkustvih. V ospredju ni učenjak ali teološki modrec, pač pa teolog kot priča, kot zagovornik in označevalec tiste prakse o vsestranski hoji za Jezusom, ki je vendarle resničnostno jedro krščanstva.

d) Hude, celo katastrofalne krize, ki so vzniknile v procesu razsvetljenstva (in ki izvirajo iz lastne nedialektične absolutizacije) so pripeljale tudi do krize teologije. To bi rad ponazoril s katastrofo, kakršna je, denimo, bil *Auschwitz*. Če teologija noče ostati zvesta sebi, tako da takšnim katastrofam obrača hrbet in da izda svojo zgodovinsko odgovornost, potem mora uvideti, da je konec z vsako obliko brezsubjektnega teološkega idealizma, ki ga je v krščanstvo vpeljala ravno nemška teologija. V tem smislu mora teologija postati kritika ideologije, kritika, katere predmet je ona sama, tj. naučiti se mora spregledati prejšnjo apatičnost teološkega idealizma in razkrinkati njegovo pomanjkljivo občutljivost za prekinitev, ki jih povzročajo zgodovinske in politične krize. Spričo takšnih katastrof teologija ne more več nastopati kot teologija sistemskih pojmov, pač pa mora postati subjektna teologija s praktičnim temeljem.² Prav zaradi takšnih katastrof se teologija obrača stran od ednine »zgodovine« K množici zgodovin trpljenja, ki jih ni mogoče idealistično pojasniti, pač pa so dostopna le spominu s praktično namero. Tako se teologija vključuje v »boj za spomine«, brez katerega postaja subjektno življenje

² Takšen teološki proces je mogoče označiti kot prehod iz transcendentalno-idealistične zastavitve v narativno-praktično (prim. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 1977, par. 9). To zastavitev vodi spoznanje, da je božja misel, ki ji je krščanska teologija zavezana, sama na sebi praktična misel: Zadeva in spreminja zmeraj vnaprejšnje interese tistih, ki jo skušajo misliti. Zato tudi biblične zgodbe o spreobrnitvi, osvoboditvi, odhodu, uporu in trpljenju niso naknadne olupave kakega »čistega« pojma boga; prej bi morali pojem boga, kot ga razlaga krščanska teologija, razumeti kot okrajšavo oz. kot stenogram takšnih zgod in glede na njih je vedno znova treba razvozlati teološke pojme. Teologija, ki si da takšno nalogo, je teologija v subjektivnih pojmih, ki ima praktično podlago.

človeka v moderni dobi vse bolj samo antropomorfično. Sicer pa se je že začel javni razpis za naslednika subjektivnega človeka, naslednika, ki ga ne mučijo več spomini na preteklo trpljenje in katastrofe. Časopis Time je tega naslednika prikazal že na naslovnici 1983 kot »človeka leta«: robota, um brez spominov, brez strasti in morale.

4. Opozoriti je treba na neko specifično *katoliško dilemo spričo moderne dobe* in procesov znanstvenega in političnega razsvetljenstva, ki so se izoblikovali v tem času. Znano je, da sta katoliška cerkev in glavni tok njene teologije bolj ali manj defenzivno spremljala evropsko zgodovino našega časa. Tako imenovane osvobodilne zgodovine našega časa, predvsem procesov meščanskega in pomeščanskega razsvetljenstva, ni spremljala zares produktivno, pač pa se je pred njimi večinoma zaprla. T. im. »katoliška obdobja« v novem veku in še posebej po razsvetljenstvu so bila v bistvo zmeraj »proti«-obdobja: obdobje protireformacije, obdobje protirazsvetljenstva, obdobje protirevolucije, obdobje politične restavracije in romantike. V tem seveda lahko vidimo tudi oster čut za notranja protislovja te evropske moderne dobe in njene osvobodilne zgodovine, v tem lahko spoznamo vsaj latentno sled notranje dialektike tega časa. Toda mar ne bi v tem morali videti tudi historičnih zamud, zaradi katerih sta ravno katoliška cerkev in njena teologija tako težko ustvarjalno povezovali zgodovino religije z osvobodilno zgodovino? In mar je naključje, da veljajo ravno katoliki kot zloglasni razvojno-zaostali, tako rekoč kot legasteniki v šoli svobode? Toda, kako bi se dalo tako orisano dilemo premagati? Se lahko katoliški kristjani in katoliški teologi sklicujejo na osvobodilno zgodovino, za katero se je bojevalo in trpelo ne le brez katolikov, pač pa v precejšnji meri proti njim? Ali je sploh kakšna verodostojna pot, po kateri bi premagali to dilemo, ki zadeva ne le verodostojnost, pač pa tudi vselej praktični um teologije?

5. Perspektiva, ki jo bom v tem razmišljanju vpeljal, se marsikomu utegne zdeti dvomljiva spričo nakopičenih problemov. Danes se lahko kaže tudi kot zvijačni beg iz težav in dilem teologije, soočene z moderno dobo. Sam pa v tem seveda vidim pravo pot za cerkev in za teologijo. Ne bi je omenil, če se ne bi že kazala v sledovih in v zasnutkih tako v cerkvenem življenju kakor znotraj teologije. Gre za vprašanje, ali nista cerkev in teologija evropocentrično moderno dobo že v kali premagali in ali se v teh novih poteh ne kaže tudi razrešitev orisane dileme in navdiha za produktivno predelavo omenjenih zahtev, ki jih moderna doba postavlja telogiji.

Tu ne morem v podrobnostih preveriti, koliko se dajo številne označbe konca, ki jih poznamo v našem kulturnem prostoru, povezati s tisto spremembo, o kateri sem tu govoril. R. Guardini je npr. že pred leti govoril o »koncu novega veka«; veliko se je razpravljalo o znani A. Gehlenovi tezi o »koncu moderne dobe« in o nastopu t. i. postzgodovine; R. Spaemann je zagovarjal tezo o »koncu moderne zavesti« in danes se je

spet vsililo vprašanje o novem razmerju med »mitom in moderno dobo.«³ Domnevam, da na novo obujeno zanimanje za mit rabi predvsem kot napeljevanje na tisto nedoumljeno celotnost preloma v mišljenju in ravnanju, pred katero nas globalni problemi, ki so tačas postali že vsakdanji, zmeraj znova postavljajo: denimo razmerje med revnimi in bogatimi na tem svetu, t. i. ekološko vprašanje in razen tega še vprašanje mira na svetu. To govorjenje o »mitu in moderni dobi« je sprejemljivo, če »mit« tu ne pomeni neke nevarne regresivne neizdiferenciranosti vseh teh življenjskih vprašanj, pač pa se v njem že zaznava »obrat«, ki sem ga tu lahko nakazal le na področju cerkveno-teološkega življenja. Tu se sklicujem izključno na procese, ki jih poznam v svoji, katoliški cerkvi.

a) Tako je denimo danes treba izhajati iz tega, da ne gre za to, da katoliška cerkev preprosto »ima« zunajevropsko cerkev tretjega sveta, pač pa »je« cerkev tretjega sveta, ki je po svojem zgodovinskem izvoru zahodnoevropska. Drugače rečeno: cerkev se danes spreminja iz kulturno bolj ali manj monocentrične evropske in severnoameriške cerkve v *kulturno policentrično svetovno cerkev*. V tem smislu stoji na koncu in na ločnici moderne dobe, ki je opredeljena izključno evrocentrično. To pa ni izredno pomembno samo za cerkveno življenje, pač pa tudi za usodo teologije, saj družbena zgodovina cerkve oblikuje tudi duhovno zgodovino teologije.⁴ Teza o policentrizmu, ki sem jo tu nakazal, se ne uklanja modnemu antievropizmu in ravno tako ne ceneni kritiki zahodnih tradicij. Krščanski teologiji je treba pripisati v čast in v breme, da se nikdar ni mogla znebiti »naključnosti« svojega zgodovinskega izvora. Zaradi svoje identitete ostaja zavezana tem tradicijam; nikakor ne more pustiti za sabo svojega zgodovinskega zahodnoevropskega izvora, ki se navsezadnje začne že v prvotni cerkvi, ko se odpravi k »poganom«.

Da bi pojasnil *teološko veljavo* tega kulturno-policentričnega položaja, bom dosedanje cerkveno in teološko zgodovino razčlenil na tri obdobja:⁵ na relativno kratko, toda za identiteto cerkve in teologijo bistveno obdobje židovskega krščanstva; nato na zelo dolgo obdobje znotraj (čeprav izredno plastnate) kulture, namreč na obdobje pogankega krščanstva, ki se je razvijalo na tleh helenizma, in na z njim povezano obdobje evropske kulture in civilizacije do današnjih dni; in končno na obdobje kulturno policentrične dejanske svetovne cerkve, v katerem se je šele začelo zgodovinsko razjasnjevati, kaj je bilo mišljeno s tisto vizijo, ki je vodila prvo cerkveno zgodovino krščanstva, namreč apostolsko zgodovino: »Moje priče boste tja do meja sveta.« (Apg. 1,8)

Morda bi se dalo zadnji vatikanski koncil označiti kot koncil tega prehoda: kot zadnji evrocentrični koncil, v katerem cerkev že spočetka nastopa in se izraža kot policentrična svetovna cerkev. Kot simptome tega

³ Prim. zdaj zbornik z istim naslovom, ki ga je izdal in zanj uvod napisal K. H. Bohrer, izšel pa je v edition Suhrkamp (1983).

⁴ K družbeni označitvi teološkega uma prim. zdaj W. Kroh, *Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch*, 1982.

⁵ Sicer s K. Rahnerjem: prim. njegove spise v *Theologie XIV* (1980) str. 287 ff.

zgodovinskega obrata h kulturno-policentrični svetovni cerkvi na tem koncilu bi tu omenil samo: sestava koncila – prvič z domačim episkopatom iz zahodnih dežel; reforma liturgije – liturgija ukoreninjena v materinih jezikih; zasnutki v učenih izjavah koncila – denimo v dekretu o religiozni svobodi in v razglašenem načelu tolerance ob stiku z drugimi kulturami in religijami, ki so jih sicer na tem koncilu prvič ocenili pozitivno in ne več zgolj apologetsko-obmejevalno, končno izjave t. i. pastoralne konstitucije koncila, v kateri, čeprav še razpršeno in raje implicitno, deluje razumevanje sveta, ki že rahlja čezmerno identifikacijo svetovne cerkve z zahodnoevropsko.

Konec kulturnega monocentrizma seveda ne pomeni razkroja v poljuden kontekstualen pluralizem teologije, s pomočjo katerega bi se na koncu zahodnoevropska teologija lahko obvarovala pred temi neevropskimi kulturami in cerkvami; razen tega pa ta konec ne pomeni ustoličenje nekega novega, neevropskega monocentrizma v cerkvi in teologiji. Izvorna zahodna zgodovina, ki je bila konkretno zmeraj tudi zgodovina krivde (glede na neevropske kulture), je še naprej imanentna temu kulturnemu pluralizmu. Toda zdaj gre za *vzajemno* navdihovanje in vzajemno produktivno asimilacijo.

b) Seveda pri tem predlogu marsikaj *predpostavljam*, česar tu ni mogoče podrobno obravnavati in utemeljiti. Denimo to, da danes dejansko (še) obstaja takšen kulturni policentrizem, to se pravi, da ga še ni v kali zatrla tista posvetna evropeizacija sveta, ki ji pravimo tehnika ali tehnološka civilizacija, torej svetovno gospostvo zahodne racionalnosti, v kateri je seveda skrito veliko več evropske zgodovine, antropologije in politike, kakor bi nas radi prepričali tehnokrati vseh barv. Tu moramo predpostavljati tudi tisto, kar vseskozi zagovarjajo sodobne kulturološke teorije: da namreč nekakšna medsebojne navdihujoča produktivna asimilacija različnih kultur resnično obstaja.

Če je ta okvirna diagnoza – kot zgodovinskoteološka hipoteza – kljub vsemu sprejemljiva, potem ima to daljnosežne posledice za vprašanja, o katerih smo tu razpravljali. V svoji pojasnitvi se bom tukaj skliceval samo na razmerje do *latinskoameriške cerkve*. Kdo bi seveda lahko ugovarjal, da ravno to ni primeren zgled za pojasnitev cerkvenoteološkega policentrizma v t. i. postmoderni dobi, saj je Evropa projicirala svojo kulturo ravno v latinskoameriške kulture. A če smo prej izhajali iz tega, da v religioznih in političnih kulturah Latinske Amerike ne vidimo zgolj (!) projekcije Evrope, potem ravno pogled na cerkev in teologijo teh dežel veliko obeta. Do medsebojnega navdihovanja in produktivne asimilacije med kulturnimi prostori pride namreč le takrat, kadar si niso popolnoma tuji in kadar so vsaj v neki medsebojni zvezi.

c) In res nas to kulturno področje sooča s cerkvenim in teološkim življenjem, ki nam daje – v kulturnem policentričnem učnem prostoru cerkve – *spodbude* za produktivno obdelavo tistih problemov in za premagovanje tistih katoliških dilem, o katerih sem prej govoril. V tem

odpiranju t. i. revnih cerkve, ki ga skoraj abstraktno povezujemo s pojmi bazična cerkev, teologije osvoboditve ipd., se srečujemo s poskusom priklicati milost kot človekovo popolno osvoboditev prav tako pa s pripravljenostjo plačati ceno za takšno zgodovinsko povezavo milosti in svobode. Redukcije teologije v evropski moderni dobi tako v njeni privatistični in načini kakor v njeni racionalistični in načini so tu presežene že v zasnovi: tu gre za novo enostnost izkustva odrešitve in osvoboditve, za bazično cerkveno skupnost, ki se – povezana s svojimi škofi in tako vključena v apostolsko nasledstvo – bori za neko novo razmerje med religijo in družbo, med mistiko in politiko, za razmerje, ki seveda ni brez konfliktov.

Kdo bi rekel, da takšnih pobud ne gre prenašati na naše lastne poznozahodne razmere; življenjske razmere so preveč zapletene, duhovi preveč razsvetljeni in brez mitologije. No, saj nihče ne govori o enostavnem »prenašanju«. Pač pa prej o nekakšni ustvarjalni asimilaciji svetovne cerkve v svoj lastni veliki učni prostor.⁷

Te cerkve in njihove teologije so evangelij na neki presenetljiv način »vzele dobesedno« in ga v naših očeh skoraj nerazumljivo neposredno nanesle na življenjske razmere. Nam se zdi ta »aplikacija« večinoma preveč naivna, preveč predsodobna in zdi se, da na precej dvomljiv način preveč poenostavlja glede na našo lastno situacijo, ki je dosegla stopnjo skrajne nepreglednosti in hiperspecializiranosti, prav tako je preenostavna, če jo primerjamo z vsemi problemi razumevanja, ki sta jih sprožala sveto pismo in tradicija, problemi, ki so se pri nas od razsvetljenstva naprej kopičili pod rubriko »hermenevtika«. Vendar se po mojem v tej »aplikaciji« ne kaže zgolj slaba neposrednost, denimo predrazsvetljenška naivnost, pač pa neka posebna oblika hermenevtične zavesti, ki jo pri nas skoraj ne poznamo. Tej hermenevtiki pravim »hermenevtika zaznavanja nevarnosti«. ⁸ Zaznavanje nevarnosti kot temeljna kategorija teološke hermenevtike ima zanesljivo biblično podlago. Blisk nevarnosti prešinja celotno biblično pokrajino; nevarnost in grožnja prešinjata vse biblične izjave, zlasti izjave iz Nove zaveze. Nasledstvene zgodbe sinoptikov

⁶ Prim, k temu še enkrat K. Rahner op. cit.

⁷ Tu se seveda takoj vsiljujejo kritična vprašanja. Na eno bi vsaj na kratko opozorili. Kaj denimo pomeni govorjenje o novi konstelaciji religije in politike, ki se noče ukloniti konstruktivni »civilne religije«? Kako se potem produktivno povezujejo univerzalistične norme krščanstva s političnim življenjem, ki ne more in ne sme seči izza pridobitev političnega razsvetljenstva – kakršne so delitev oblasti, pravica do opozicije, svoboda mnenja? Po mojem mnenju se kaže njuno novo medsebojno razmerje tam, kjer v političnem življenju ne gre le za vprašanje o sredstvih in uporabi, pač pa tudi za vprašanje o ciljih, kjer so torej sama vladajoča razmerja podvržena pritisku, da se legitimirajo, kjer politična etika ni zgolj etika reda, pač pa tudi etika spreminjanja. V samem krščanstvu sta navzoči dve različni tradiciji za interpretacijo političnega življenja, ki se dejansko prežemata. V eni (ki se tesno navezuje na rim. 13, na Lutrov nauk o dveh kraljestvih, in ki je medtem prodrla tudi v uradno katolištvo) je državopolitični red nekakšen žaslni red zoper greh, nekakšen »meč«, ki kroti kaos v človeku, ki ga je povzročil izvirni greh, prav zato se politična etika interpretira izključno kot etika reda. Drugi tok tradicije (usmerjen bolj na izjave stare zaveze in sinoptikov) izhaja iz tega, da končna vizija božjega kraljestva nikakor ni brez zveze z zemeljskimi razmerami, pač pa že zdaj – bodisi moteče bodisi osvobajajoče – nanje vpliva; tu se politična etika v krščanstvu (če upoštevamo razlikovanje med državo in družbo) razlaga predvsem kot etika spreminjanja. – O različni recepciji naravnega prava v obeh tradicijah prim. C. Urban, *Nominalismus in Naturrecht*, 1979 in W. Kroh op. cit. (A, 4).

⁸ Pomembne pobude za takšno hermenevtiko najdemo v delu W. Benjamina. Prim. zadevno disertacijo O. Johna »...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört« (Diss. Münster 1983).

seveda niso zabavne zgodbe, ravno tako niso prave poučne zgodbe, pač pa zgodbe, ki imajo pred očmi nevarnost, so do neke mere nevarne zgodbe. Berimo Janeza: denimo 15, 18 f, ali Pavla: npr. 2 Kor. 4, 8 f. Kaj lahko iz teh tekstov in njihovega logosa razumemo mi, pripadniki pozne moderne dobe, če smo in dokler smo v svoji hermenevtiki sistematično slepi za zaznavanje nevarnosti?

Ta hermenevtika je v resnici »redukcijska«, do neke mere poenostavljajoča; teorijo in prakso, logiko in mistiko, milost in trpljenje, duha in upor povezuje drugega z drugim, žene jih skupaj, medtem ko so pri nas vse preveč abstraktno ločeni in vse preveč samoumevno razdeljeni na način delitve dela. Tu se kaže »redukcija«, ki je vse kaj drugega kot varljivo in slabo početje, ki daje razmerjem teologije in verovanja značaj nenevarnega. Njene pobude morajo skoraj reformatorsko učinkovati nazaj na poznozahodne razmere cerkve in teologije, da bi lahko v naši situaciji prestali poškodbe, skoraj travmatične rane, ki nam jih je prizadela t. i. moderna doba. To seveda ni popoln odgovor na vprašanje o usodi teologije vpricho moderne dobe, upam pa, da daje vsaj neko perspektivo.

Prevedla J. Š.-Riha

JANEZ STREHOVEC

O umetniški avantgardi in njenih poskusih sestopa v družbeno prakso

Termin avantgarda se je uporabljal že v 12. stoletju, in sicer v vojaškem besednjaku kot izraz za prednjo, pravzaprav prvo četo, svojo razširjenost v označevanju nemilitantnih pojavov pa je doživel zlasti na področju umetnostne in politične teorije v 19. stoletju. Pred letom 1948 se je še največ uporabljal v Franciji, namreč v zvezi z realistično književnostjo kot politično in estetsko napredno umetniško prakso. V 2. polovici 19. stoletja se potem z avantgardo poimenujejo vsa tista umetniška hotenja, ki so neposredno nasprotna klasicističnim tradicionalnim sistemom umetnosti in njenim kánonom, oblikovanih v 18. stoletju in deloma še prej, v renesančni recepciji antike. Nova izkustva in zaznave v novih, prekinitev s tradicijo zahtevajočih oblikah, postanejo značilnost teh gibanj, ki pa vsebujejo v sebi še zelo močno čisto umetniško obeležje, tudi kadar gre, po besedah Walterja Benjamina, za poskuse postestetske umetnosti, torej tiste, ki se ne utemeljuje več na kategoriji lepega.

Pravzaprav postanejo rojstno mesto avantgarde šele prva desetletja 20. stoletja, predvsem čas, blizu letu oktobrske revolucije. Šok, provokacija, škandal, nepričakovano in radikalno novo postanejo v tem času atribut novega doživljanja umetniške scene. V gibanjih kot so dadaizem, futurizem, ekspresionizem, nova stvarnost, konstruktivizem, nadrealizem in sovjetska »produkcijska umetnost«¹ ruskih formalistov se je spočela historična avantgarda, ki se je, sicer močno spremenjena, po nasilnem zatonu v času stalinističnih in fašističnih procesov in dogodkov, ponovno pojavila v šestdesetih in sedemdesetih letih kot happening, land art, opart, konkretna poezija, konceptualizem, body art, v likovnih instalacijah, računalniški poeziji itn., vendar v že povsem drugačnem času, kontekstu, pomenskem polju, za katerega je značilna že nova, neoavantgardna funkcionalnost.

Avantgarda je zunajumetniški (tudi zunajliterarni) pojav, pa čeprav je nepreklicno »doma«² v umetnosti, njeni zgodovini, do katere se ponaša celo paradigmatično. Ko poudarjamo njeno zunajumetniškost, mislimo na njeno poglobitno intencijo po transcendiranju meja (norm, standardov,

kánonov, institucije pa tudi oblik, tehnik in »načina« umetnosti same, kar preprosto pomeni, da avantgardistom umetnost kot je (torej tradicionalna, podedovana) ne zadostuje in skušajo zato »logos« svojega podjetja udejaniti v nečem, za kar mislijo, da je »več« od umetnosti same, nepreklicno pomembnejše in aktualnejše od nje. Tu si ne moremo kaj, da se ne bi »spomnili« Hegla in njegove »Estetike«, namreč tiste pomenljive misli iz njegovih razmišljanj o umetniškem idealu, po kateri se »nujnost umetniško lepega izvaja iz pomanjkanja neposredne stvarnosti«.¹ Ta zahteva po umetniški lepoti prihaja od duha, ki išče popolnejša tla svoje realizacije in na tej poti k višjemu bo na določeni stopnji transcendiral tudi umetnost; »odrešitev« v čutnem liku mu bo pomenila premalo.

V svojih razmišljanjih o umetniškem idealu (v okviru Predavanj iz estetike) je Hegel tudi pisal o umetnosti kot izrazito prehodnem pojavu: obstaja nekaj, kar je *pred* njo in nekaj, kar prihaja *za* njo. Omenimo naj tudi »lepo« Blochovo filozofijo glasbe, v kateri ton zapolnjuje tisto, kar manjka, česar preprosto ni, vendar kliče k zvonečemu imenu.

Startna točka avantgardistov je, podobno, umetnost kot nekaj, kar ne zadošča več, je preprosto premalo. Avantgardisti ne vzdržijo v samo umetnosti; pravzaprav so obsedeni od nje, evforično jo slavijo in razglašajo za gibalno kulturno-revolucionarnega spreminjanja obstoječega, vendar so nezadovoljni nad umetniškimi oblikami, ki očitno utesnjujejo njihovo, sicer vseskozi z umetniško ustvarjalnostjo in imaginacijo povezano intencijo. Če je umetnost transcendiranje, korenito zapuščanje profanega v njegovih trivialnih faktičnostih in prehajanje k pomenljivim likom (alegorijam, arhetipom, metaforam, simbolom), potem je pravzaprav dolžnost umetnikov, da nenehno hitijo dalje in preko. In katera pot je tista, ki vodi tudi preko tako abstraktnih v smislu transcendiranja) umetnin, kot so Joycevo Finneganovo prebujanje, Brochova Vergilova smrt, Kafkov Grad, pa tudi Schönbergova, Buñuelova in Dalijeva dela? Je to tista, ki vodi v preko-umetniški in zunajumetniški svet, v življenje samo, ki naj bo odslej artikulirano po načelih umetniškega koda?

Opustitev umetniških del in njihovih oblik ter prehod v zunajumetniški oziroma, bolje, prekoumetniški svet, vendar ob zvesti ohranitvi načela kreativnosti in imaginacije, zgledno uresničenih na polju (tradicionalne) umetnosti je ena pglavitnih razsežnosti evropske avantgarde. To odločitev je, razumljivo, spremljalo tudi preoblikovanje nekaterih osrednjih postavk umetnosti kot umetnosti; predvsem mislimo tukaj na umetniško delo kot organsko, po načelu hermenevitičnega kroga razberljivo tvorbo, z nepreklicno samostojnostjo, avtoriteto. Velik del tako zgodovinske avantgarde (dadizem) kot tudi neoavantgarde (konceptualizem, body art, happening, performance) je korenito ovrgel načelo umetnine-objekta-proizvoda, kar je ustrezno zaznala tudi že teorija avantgardnih pojavov. Tukaj naj omenimo le pomembno Adornovo tezo »edina dela danes, ki štejejo,

¹ P. Szondi, Poetik und Geschichtsphilosophie I, s. 348.

so tista, ki niso nikakršna dela več² iz njegove Filozofije nove glasbe. Podobno je zapisal tudi A. Moles: »Ni več umetniških del, obstajajo samo umetniške situacije.«³

Avantgardo lahko razumemo kot zgodovinsko vseevropsko obdobje v razvoju sodobnih družb in njenih umetnosti. Nikakor ni samo umetniški (literarni, glasbeni, likovni...) pojav, ampak gibanje, vredno tudi politoloških, psiholoških, socioloških, ekoloških in psihoanalitskih obravnav. Opredelimo jo lahko tudi kot umetniški upor zoper (tradicionalno) umetnost samo, torej kot protislovje v visoko razviti umetniški produkciji in institucij, na podlagi katerega so skušali njegovi protagonisti izsiliti pot v zunajumetniška, zanje nedvomno pomembnejša udejanjenja. V »Dadaističnem manifestu« lahko beremo: »Dada ni umetniška smer. Dada je gibanje življenja samega, ki se obrača zoper vse, kar si predstavljamo kot življensko vsebino.«⁴ Tudi teoretiki ruske avantgarde (Arvatov, Tretjakov), ki so v umetnosti odklanjali vse iluzijske pritikline in fikcijske učinke, so si zadali kot nalogo preoblikovanje (zunajumetniškega) življenja. Prisluhnimo zato značilni misli Sergeja Tretjakova: »Turnir v areni estetike je šel h koncu, treba je bilo oblikovati živo življenje.«⁵

Upornost in kritičnost avantgarde je izvirno mislil tudi Stefan Morawski, poleg Renata Poggiolija, pisca Teorije avantgardne umetnosti, eden najpomembnejših teoretikov avantgardnih gibanj in manifestacij. V svojem pogovoru za beograjsko družboslovno revijo Gledišta (5–6, 1979) je natančno opredelil jedro avantgarde v smislu, da je zanjo značilen antitradicionalizem, nenehno vzpostavljanje distance nasproti vladajočem estetskemu okusu in najvišjim umetniškim dosežkom danega časa. Avantgardisti postavljajo pod vprašaj tudi celotno aksiološko hierarhijo določenega zgodovinskega trenutka, nastopajo skupinsko, teoretizirajo, zapadajo v skrajno ekstravagantnost spričo svoje fascinacije nad sedanostjo. Avantgardisti predpostavljajo tudi rastoči jezik med publiko in umetnikom, sicer pa definira Morawski avantgardo tudi kot prvi pojav boja z umetnostjo kot blagom.

Omenili smo že, da je avantgarda zgodovinski pojav; pravzaprav lahko govorimo o dveh avantgardah v tem stoletju, in sicer t. i. zgodovinski, vezani na obdobje 1905–1930(33) in neoavantgardi šestdesetih in sedemdesetih let. Za prvo obdobje je značilno tudi nesporno nagnjenje teh umetniških skupin do takratne politične avantgarde (ruski futuristi in konstruktivisti so evforično sprejemali oktobrsko revolucijo in njene parole, francoski nadrealisti so vrsto let iskali skupen jezik s komunistično partijo), mit o Sovjetski zvezi je bil prisoten v umetniški Evropi vsa dvajseta in zgodnja trideseta leta. Šele na podlagi vednosti o moskovskih

² Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, s. 33.

³ Tatarkiewicz, *Istorija šest pojmov*, s. 52.

⁴ Lüdke, »*Theorie der Avantgarde*« Antworten auf Peter Bürgers Bestimmung von Kunst und bürgerlicher Gesellschaft, s. 77.

⁵ H. Eisler, *Musik einer Zeit die sich eben bildet*, s. 62.

procesih med leti 1936–1938 so avantgardisti prenehali z idealiziranjem obstoječih revolucij in iz njih izšli političnih modelov.

Sodobna avantgarda oziroma neoavantgarda je danes že brez takšnih iluzij. Po mnenju Stefana Morawskega se nočejo več sodobni avantgardisti vnaprej podpisati pod nobeno obstoječih ideologij. Vse ideologije imajo za slabe in sovražne njihovim načelom. Njihov politični angažma je zato obarvan zasebno, utemeljen pa je na komunah z umetniškim, seksualnim in religioznim obeležjem. Kvečjemu se pojavlja pri nekaterih neoavantgardnih umetnikih njihovo nagnjenje (in tudi tesnejša zveza) z neoanarhizmom, novo levico, ekološkimi in mirovnimi gibanji.

Ko omenjamo politične implikacije avantgarde in, razumljivo, pri tem še vedno mislimo poskus preboja meja tradicionalne umetnosti v avantgardističnih intencijah, moramo omeniti tudi kritični prispevek Herberta Marcuseja, nanašajoč se tako na iluzijsko in katarzno razsežnost umetniškega sveta kot tudi na politično konservativno, vsaj kompenzacijsko funkcijo tradicionalne meščanske umetnosti. Pri tem mislimo tako na 1937. leta izšlo delo *Kultura in družba I*, tekst o afirmativnem značaju kulture in umetnosti, kot tudi na njegov *Esej o osvobajanju* (1969), v katerem je razmišljal o revolucionarnem pomenu estetske razsežnosti, prenesene iz sveta ukinjene umetniške avtonomije na družbene odnose. V slednjem je pisal, kako ostaja umetnost (kot umetnost) tuja revolucionarni praksi prav na podlagi predanosti umetnika formi, estetski videz ima v represivni družbi zbolj funkcijo nadomestka, katarza, dosežena na podlagi umetnosti, pa očiščuje iluzorno, napačno, utvarno. Očiščenje se dogaja le znotraj umetniške razsežnosti, v stvarnosti pa se strah in frustriranost nadaljujeta v nič manjši meri.

Prav spričo substitucijskega značaja meščanske umetnosti se, po Marcuseju, nenehno zastavljajo vprašanja: Odtehta Parthenon trpljenje enega samega sužnja? Je mogoče še pisati poezijo po grozotah Auschwitza? Zoper »iluzionistično« umetnost se zato odloča Marcuse za poskuse preboja iz tega začaranega kroga, vendar nikakor ne za umetniške ali proti-umetniške »odgovore« in transcendiranja, temveč za prenos estetske dimenzije kot družbene produkcijske sile na same družbene odnose. Alternativa njegovega *Eseja o osvobajanju* je preobrazba zgodovinskega toposa estetike: utopični, »nadrealistični« prehod iz umetnosti k družbi kot umetniškem delu.

Na drugi strani pa je bil H. Marcuse skrajno kritičen do nekaterih dosežkov umetniške avantgarde, ki se tako ali drugače (resignirano) vrača nazaj v tradicionalne institucije umetnosti, njene zadrege pa je mislil tudi v smislu ontološke nemožnosti: »Novi predmet umetnosti še ni ‚dan‘, stari predmet pa je postal nemogoč, napačen.«⁶

Omenimo naj še, da je Herbert Marcuse tudi pisec eseja o trajnosti umetnosti (*Die Permanenz der Kunst*, 1977), v katerem je, nekaj let pred

⁶ H. Marcuse, *Kraj utopije. Esej o oslobodenju*, s. 162.

smrtjo, povsem opustil svojo nekdanjo radikalnost in brezpredsodkovno kritičnost do umetniško obstoječega. V tem tekstu namreč presenetljivo zatrjuje pomen tradicionalnih umetniških kategorij, kot so videz, lepo in katarza.

Eno najbolj simptomatičnih in tudi odmevnih stališč do avantgarde pa je tisto, ki ga je prispeval G. Lukács. Nikakršno razmišljanje o t. i. marksistični estetiki pa tudi o povsem negativni in v tem celo simptomatični kritiki umetniške avantgarde ne more mimo Lukácsevega življenjskega prispevka k tej problematiki. Pri tem mislimo zlasti na njegova odklanjanja vse, tudi leve (Brecht, Aragon, Piscator, Eisler) avantgarde, ki jo je povezoval z obnovo iracionalizma in razumeval kot bolesten romantizem. Lukács pri tem izhaja iz teorije alegorije Walterja Benjamina (alegorije, razumljivo, ne mara, strinja pa se v svojih študijah o kritičnem realizmu z Benjaminovo zastavitvijo problema) in razume avantgardno umetnost kot izrazito alegorično (utemeljeno na fragmentu, torzu, okruščku razpadle organicistične totalitete) ter zato tudi nepravilno. Vendar pa Lukács s tem – kar z levo roko – zavrača tudi ves modernizem, kajti alegorija je še umetniški »odgovor« na zahteve po kritiki tradicionalne umetnosti. Alegorija sicer predpostavlja kritiko tradicionalnega »organskega« umetniškega dela, razumljenega na podlagi t. i. hermenevitičnega kroga (dele je mogoče razumeti samo iz celote dela in slednjo zopet samo iz njenih delov), vendar ostaja njena intencija še vezana na umetniško delo samo. Napad avantgardistov na strukturo (umetniškega) dela kot predmetnega proizvoda in prehod k zunajumetniškim manifestacijam pa Lukács praktično prezre.

Zanimiv pogled na problematiko avantgarde (in modernizma) pa je v svoji Zgodovini šestih pojmov podal tudi Wladyslaw Tatarkiewicz. Zanj je modernizem borbena avantgarda in po II. svetovni vojni je nastopilo obdobje, ki ga označuje kot postmodernizem. Konservativni umetniki, pahnjeni spričo izziva avantgarde na obrambne položaje, se rešujejo tako, da oponašajo avantgardo. Od takrat, ko se je množično pojavila šteje, po Tatarkiewiczovem mnenju, samo ona. Avantgarde zato pravzaprav več ni, ker obstaja samo avantgarda.

Sicer pa je W. Tatarkiewicz dovolj natančno in izvirno opredelil nekatere eklektične sestavine sodobne neoavantgarde, ki, paradoksalno, združuje zelo različne elemente. V njej so na delu tako konstrukcije kot ekspresije, tako pravila kot temperament, tako tehnika kot metafizika.

Predvsem z omenjanjem Lukácsevega prispevka smo se že približali tudi problemu politične in ideološke recepcije umetniške avantgarde. Ker je slednja tipični proizvod 20. stoletja, lahko, ne da bi poenostavljali, govorimo predvsem o njenem sprejemanju na Zahodu in Vzhodu; pri slednjem mislimo, razumljivo, na predvojno in povojno Sovjetsko zvezo ter na njeno širšo povojno realsocialistično družino.

Na tem mestu moramo omeniti le svojevrstni simptom, ki govori o globljih ideoloških zvezah dveh kulturnih politik totalitarnih držav. Mi-

slimo na presenetljivo ujemanje v kritiki in vrednostnem zaničevanju zgodovinske avantgarde tako s strani sovjetske kot tudi nacionalsocialistične nemške kulturne politike; celo Hitler sam je zmerjal to produkcijo z boljševizmom v umetnosti. Sicer pa so idejni predhodniki Tretjega Reicha napovedali boj moderni že od 1890. leta dalje (Langbehn, Vinnen, Avenarius, Alt), v poznih dvajsetih letih pa so številni ideologi že začeli zaničevati vse oblike avantgarde in tudi modernizma kot judovsko-razkrojevalne, kulturno-boljševistične ali pa jih proglašati za izraz duševne bolezni njenih ustvarjalcev.

V zvezi z nacionalsocialistično kulturno politiko naj omenimo še svojevrstno zlorabo umetnosti v t. i. estetiki Tretjega Reicha (ima propagandno in agitacijsko funkcijo) pa tudi na pojav t. i. estetizacij posameznih segmentov družbenega in političnega življenja, ki se izražajo v alternativni koncepciji o državi kot umetniškem delu.

Ko omenjamo estetiko Tretjega Reicha in hkrati ponovno mislimo tudi na tisto intencijo (zgodovinske) umetniške avantgarde, ki je v poskusu preboja umetniške avtonomije in standardiziranih oblik umetnosti in v odločitvi za zunajumetniška udejanjanja, moramo poudariti, da je alternativa avantgarde diametralno nasprotna možnostim fašistoidnih estetizacij, da gre pri njej torej za nekaj čisto drugega. Zgodovinsko umetniško avantgardo namreč lahko razumemo kot prenos ustvarjalnosti, lastne umetniškim praksam, na zunajumetniško dejavnost, medtem ko lahko fašistoidne estetizacije opredelimo kot prenos lepega, kozmetičnega, čutno dopadljivega in uspešnega v psihični ekonomiji iz umetniških praks na zunajumetniške pojave.

(Zgodovinska) umetniška avantgarda torej predpostavlja svojevrsten prelom z obstoječimi predstavami in pojmi o tem, kaj umetnost je, kakšno mesto ima v družbenem življenju, v kakšnih oblikah se povnanja. Prelom s tradicijo in poskus izsiljenja korenitega prehoda v življensko prakso je zato ena njenih temeljnih značilnosti. Za osvetlitev tako avantgardističnega upora napram tradiciji kot tudi za premislek o tem, kakšna naj bi bila avantgardistična radikalna pot (nazaj) v praktično življenje, vsakdanjost kot tako, je pomenljiva še ena, v tem prikazu še ne omenjena teorija, in sicer Bürgerjevo delo »Teorija avantgarde« iz 1974. leta.

Peter Bürger, 1936. leta rojeni profesor literarne vede na bremenski univerzi, je analiziral tako pojave in dela zgodovinske umetniške avantgarde kot tudi usodne premike v t. i. neoavantgardi kot poskusu oživljanja izvornih intencij zgodovinske avantgarde v že spremenjenem družbenem kontekstu zadnjih dveh, treh desetletij. Umetniško avantgardo je opredelil glede na njen napad na t. i. institucijo umetnosti, pod katero (namreč pod tem pojmom) je razumel v meščanski družbi institucionalizirano umetniško avtonomijo, torej od vsakdanjega praktičnega življenja ločeno področje, ki je doživelo svoj skrajni izraz v larpurlartističnem esteticizmu. Avantgardistično ukinitve umetnosti pa je mislil v smislu heglovske kategorije oziroma postopka »Aufhebung«; kritizirana, napadena, pod vpra-

šaj postavljene umetnost se ne uniči, ampak prevede v življensko prakso in v njej preoblikuje. Na enem ključnih mest Teorije avantgarde je zato zapisal: »Avantgardisti si (sedaj) nikakor ne prizadevajo integrirati umetnost v to življensko prakso; nasprotno, z esteticisti jim je skupno odklanjanje smotrno racionalno urejenega sveta, kot so ga oni formulirali. Po čemer se od njih razlikujejo, je poskus organiziranja iz umetnosti neko *ново* življensko prakso.«⁷

Pomemben je predvsem ta poudarek na »novem«, ki nedvomno pomeni, da ne gre avantgardistom za nikakršno pozitivistično in preprosto stapljanje umetnosti z obstoječim (družbenimi praksami kot so), torej za naivno homogenizacijo umetnosti in življenja. Prav tako tudi odklanjajo slabo in zgrešeno ukinjanje avtonomne umetnosti v množični kulturi. Tisto, za kar si prizadevajo, je prenos umetniške kreativnosti iz ezoteričnega medija tradicionalne avtonomne umetnosti v družbeno prakso in poskus njenega alternativnega preoblikovanja po tem »umetniškem« načelu.

Peter Bürger je tudi kronist neuspeha umetniške zgodovinske avantgarde; po njegovi sodbi ni uspel njen preboj v praktično življenje, zato lahko danes govorimo o neoavantgardi, ki skuša zaman oživiti izvirne korenite intencije zgodovinske avantgarde. Te implikacije njegove Teorije avantgarde le omenjamo, kajti zanima nas le vprašanje, ki ga je ta teoretik smiselno zastavil na navedenem mestu, namreč kakšno je *ново* v življenje prenešene avantgardistične intencije, o čemer pa Bürger praktično ni pisal.

Osrednji problem zgodovinskih umetniških avantgard, torej tistih, ki so tako korenito postavile pod vprašaj tradicionalno koncipirano umetniško delo, pa tudi nekaterih neoavantgard je, kako izsiliti prehod iz sveta muzealiziranih ezoteričnih umetnin v novo življensko prakso, ki bi se členila po estetsko-poetičnem kodu, kar pomeni univerzalizacijo estetske oblike in udejanjenje poetične, v tradicionalnih okoljih le na »a happy few« vezane ustvarjalnosti. Tu se seveda pojavlja vprašanje, kakšen je estetsko-poetičen kod, kaj je jedro poetične (izhajajoče iz gr. »poiesis«) ustvarjalnosti? Je to sleherna kreativnost, na primer tista, lastna znanstvenemu delu, in bi torej tej ambiciji po posplošeni ustvarjalnosti ustrezala družba izključno znanstveno delujočih inventivnih posameznikov?

Odgovor na to vprašanje je negativen. Predpostavka poetične ustvarjalnosti je namreč kritika vseh obstoječih pojmov o tem, kaj stvarnost je, in tudi delovanje, ki je v nasprotju s stvarnim samim. Poetično ustvarjanje razumemo kot fantastično nadzidavo realnega po načelu utopičnega seganja v še ne udejanjeno in kot produkcijo fikcijskih učinkov (v smislu Blochove opredelitve realne utopije in Balibarjeve in Machereyjeve teze o literaturi kot produkciji fikcijskih učinkov). Mišljena je produkcija čisto drugih, alternativnih oblik kot delo svobodne domišljije, ki niso namenjene koristnostnim ciljem, profit ustvarjajoči menjalni rabi.

⁷ P. Bürger, *Theorie der Avantgarde*, s. 67.

S poskusom organiziranja nove življenjske prakse postaja avantgarda tudi realna politična sila, njeno mesto v kontekstu družbenih negativnih sil pa zahteva politološko obravnavo, saj želi eksplicitno vplivati na strategijo organiziranja družbenih odnosov. Mislimo na »umetniško družbeno formacijo«, celoto družbenih odnosov, vključujočih tudi ekonomske (bančništvo, trženje), ekološke, vzgojne, šolske in produkcijske, in mogočo na podlagi posebnega prenosa ustvarjalnosti iz umetnosti na makro družbena razmerja. V tej zvezi se moramo spomniti na utopično socialistična početja evropskih romantikov, na »realizacije« begov iz umetnosti v neumetniški svet lorda Byrona in Ártura Rimbauda. Omenimo naj tudi Shillerja in Marcuseja, dva filozofa, ki sta dovolj korenito in napram tradiciji tako umetnosti kot filozofije mislila ta prenos estetske kreativnosti na zunajumetniške družbene funkcije.

Je takšna transpozicija danes objektivna dejanskost ali pa pomeni samo nekakšen postulat avantgardističnih poetik in silovito željo vseh tistih umetnikov, ki jim oblike, namenjene galerijam in knjižnicam, več ne zadostujejo? Je sploh upravičeno poudarjati poti, ambicije in tudi dosežke teh avantgardističnih intencij, ko pa gre zgolj za utopistične poskuse, že davno presežene z znanstveno usmerjanimi organizacijami družbenega (in kulturnega) življenja, napram katerim nastopajo vsakršne utopične alternative zgolj kot anarhistične motnje? Ti ugovori in relativiranja so upravičeni, načela realnosti so v naši civilizaciji pač močnejša, vplivnejša, tudi normalnejša od načel možnega, in ti pojavi, ki jih producirajo neoavantgarde ali pa so delo zgodovinske avantgarde, so dejansko marginalni oziroma svojski marginalnim skupinam. Opraviti imamo z mejnimi primeri, nenavadnimi dogodki, redkimi situacijami, toda navzlic vsem omejitvam so to vendarle udejanjenja, ki presegajo čisto umetniške pojave in tudi rušijo običajne predstave o umetniško in družbeno normalnem. Njihov delež pri oblikovanju nove družbene senzibilnosti in vnosu utopičnega v vsakdanjost je znaten.

In na katere »sledi« estetskega v zunajumetniški stvarnosti mislimo pri tem, kateri so torej uspeli prenosi izvirne (neo)avantgardistične intencije po transcendiranju meja tradicionalne umetnosti?

Najprej moramo omeniti umetniške situacije, kot so konceptualistični dogodki oziroma happeningi, body art, performances, različne, začasne in trajne instalacije, kinetični in luministični moduli, land art ipd., torej stvari in dogodki, neposredno vključeni v prostor, ki presega meje tradicionalne umetnosti. Za njih je značilno, da ne učinkujejo samo po svoji estetski funkciji, čeprav je na njih ena poglavitnih, ampak so nosilci tudi drugih pomenov (body art na primer psiho-terapevtsko učinkuje na svoje izvajalce, ali, bolje, nosilce, nekatere trajne instalacije imajo tudi ekološko funkcijo).

Posebno obliko prenosa estetskega v življenje pomenijo tudi komune avantgardističnih umetnikov, kot produkt zasebno artikuliranega političnega angažmaja, navdahnjenega z estetskimi intencijami, ki nastopajo

komplementarno z religioznimi in seksualnimi. Opraviti imamo z alternativnim organiziranjem mikro skupin, ki se skušajo tudi v posebni samostojni produkciji uporabnih predmetov, v ekološko sprejemljivem poljedelstvu, avtonomni vzgoji otrok, estetskem oblikovanju bližnjega okolja itn.

Obstaja še ena oblika poskusnega prenosa poetičnega (in estetskega) v najširšo družbeno stvarnost, do sedaj je, priznajmo, najmanj uspešna, čeprav je kar se da provokativna in utopična. Mislimo na poskus transponiranja poetičnega in estetskega koda na institucije in pglavitne centre moči, kot so na primer banke in parlament, s ciljem, da se blokira kapital in hiperproduktivno, presežno vrednost producirajoče delo. V tej intenciji je za avantgardiste, katerih poskusi se v tej smeri zaenkrat omejujejo na »svobodne univerze« in razna alternativna društva, značilen anarhizem, skrajni utopizem in nihilizem napram obstoječim normam in njihovi institucionalizaciji – establishmentu. Poleg bančništva in ustroja oblasti (ter organizacije družbeno potrebnega dela) so predmet avantgardističnih intencij po korenitem preoblikovanju tudi splošni družbeni odnos do narave (ekološke alternative) in (ne nazadnje) vzgojni in šolski sistem, utemeljen na represiji in dominaciji.

PETER KLINAR

O dveh kategorijah delavcev

(imigrantski delavci iz manj razvitih družb, zaposleni pri jugoslovanskih organizacijah združenega dela, ki opravljajo delo v tujini*)

Ne da bi o problemu zaposlovanja imigrantskih delavcev iz manj razvitih držav v okviru jugoslovanskih podjetij, ki delajo v tujini, sploh javno razpravljali, so se pojavile časopisne vesti o zaposlovanju tisočev Indijcev, Pakistancev, Kitajcev v jugoslovanskih podjetjih v Iraku. Naše delovne organizacije torej najemajo tuje delavce, ki jih prevzemajo od konkurenčnih zahodnih podjetij. Gre za ceneno delovno silo; ker so naši delavci za dela v tujini predragi, podjetja ne bi mogla vzdržati mednarodne konkurence. Vesti omenjajo, da slovensko gradbeništvo v Iraku zaposluje že 2500 Pakistancev. Ti naj bi dosegli od 60% do 70% produktivnosti naših delavcev, zaslužili pa trikrat manj kot naši delavci. Njihova mezda naj bi bila neprimerno višja (trikrat in več) od zaslužkov v njihovi izvorni emigrantski družbi. Skopa poročila o bivalnih razmerah tujih emigrantskih delavcev niso usklajena. Beremo o tem, da imajo razmere na gradbišču slovenskih podjetij v Iraku urejene kot jugoslovanski delavci. Beremo tudi, da mora naš delavec dobiti praviloma od 7 do 8 m² stanovanjskega prostora v dvo- in troposteljnih sobah s kopalnico in zagotovljeno hrano v restavraciji ter zabavo, tuji imigrantski delavec pa dobi polovico tega stanovanjskega prostora v baraki in hrano. Za jugoslovanske delavce, ki delajo v tujini v okviru domačih OZD, so sprejeti različni normativni akti, samoupravni sporazumi, ki urejajo njihove delovne in življenjske razmere.

Jugoslovanske OZD, ki opravljajo dela v tujini, poskušajo našim delavcem zagotoviti samoupravne pravice in obveznosti; postavlja se zahteva, da bi samoupravne pravice in obveznosti na tujem morale biti urejene kot v jugoslovanski družbi. S tem sta povezana delovanje družbenopolitičnih organizacij in sistem informiranja.

Jugoslovanske OZD so pozorne do občutljivih mednacionalnih odnosov med pripadniki različnih Jugoslovanskih narodov, ki skupaj delajo v tujini. Vedo, da pojavi etnične stratifikacije pri razdeljevanju vodilnih in

* Iz raziskovalnega poročila: Mednarodne migracije v sodobnih kriznih razmerah, RI FSPN, Ljubljana 1983.

izvršilnih delovnih nalog utegnejo zbujsati različne izraze negativnega nacionalizma.

Informacij o delovnih pravicah in dolžnostih tujih delavcev, zaposlenih pri naših OZD, o njihovih možnostih za opravljanje družbenopolitičnih dejavnosti, za vključevanje v samoupravne procese in o razporejenosti izvršilnih in vodilnih delovnih funkcij med njimi nimamo dovolj. Novice v dnevnem tisku omenjajo le to, da kitajski in drugi delavci že prevajajo naše samoupravne sporazume o zaposlovanju in pravicah naših delavcev in sprašujejo, kaj je glede tega z njihovimi delavskimi pravicami.

Sklepamo lahko, da delovne razmere tujih delavcev niso urejene in da niso identične s pravicami naših delavcev. Zdi se, da tuji delavci nimajo možnosti za družbenopolitično organiziranje in delovanje ter da niso vključeni v samoupravne procese. O razvitem sistemu informiranja verjetno ni mogoče govoriti: Naša podjetja zaposlujejo tudi občasno zaposlene tuje delavce s tako imenovano pravno pogodbo o delu, po kateri ni treba plačevati vseh tistih obveznosti in prispevkov, ki veljajo za stalno zaposlene. Za začasno zaposlene delavce pa ponavadi velja, da ne morejo doseči vertikalne poklicne mobilnosti navzgor in da nimajo možnosti za družbenopolitično delovanje ali za vključevanje v različne oblike participacije v podjetju, kjer so začasno zaposleni. Če so torej vodilne in vodstvene funkcije osredotočene pri delavcih, ki v tujini delajo v okviru svojih matičnih podjetij, izvršilne – podrejene dejavnosti pa pri tujih delavcih, moramo govoriti o pojavih etnične stratifikacije, ki pomenijo, da so tuji delavci v deprivilegiranem položaju.

Če tuji delavci dosegajo le 60 do 70% produktivnosti naših delavcev, pa to ni razvidno tudi v nagrajevanju po delu, sorazmernem s temi deleži, ker so njihove mezde za več kot trikrat manjše od osebnih dohodkov naših delavcev. Čeprav so njihove mezde pri naših OZD v tujini za več kot trikrat višje, kot so bili njihovi zaslužki v domači izvorni družbi, je mogoče razmišljati o pojavih ekonomske diskriminacije tujih delavcev. Podobno bi bilo mogoče trditi tudi za njihove življenjske razmere, saj so njihove bivalne razmere opazno slabše, kot pa so te razmere za naše delavce. Če primerjamo kvaliteto življenja tujih in naših delavcev, ki delajo v tujini v okviru jugoslovanskih OZD, moremo reči, da imajo tuji delavci zagotovljeno nižjo kvaliteto življenja kot naši delavci, da so diskriminirani in da jih moremo šteti med deprivilegirano etnično socialno manjšino. Ob upoštevanju časopisnih obvestil je mogoče najti pojave diskriminacije, ki zadevajo tuje delavce v mezdnih odnosih z jugoslovanskimi OZD v tujini, v zvezi z zaslužki, bivalnimi in življenjskimi razmerami, delovnimi pravicami. Sklepati pa je tudi mogoče, da gre za pojave diskriminacije na družbenopolitičnem in informacijskem področju, pri opravljanju funkcij v organizaciji dela, kar je mogoče razumeti kot pojave etnične stratifikacije.¹

¹ V. Širec: Dvojni zdormci so cenena delovna sila, Delo, 6. 4. 1983, str. 11; S. Žitko: Gradnje v Iraku so tudi šola za delo in organizacije, Delo, 7. 4. 1983, str. 5.

Odveč je navajanje, da si naša družba zastavlja kot svoj cilj odpravo vsakršnega izkoriščanja, diskriminacije, mezdnih odnosov, razvijanje humanizma, osvobajanje dela in stvarne enakopravnosti med narodi. Ta načela imajo svojo vrednost tudi v delovanju jugoslovanskih OZD v tujini, čeprav gre za posebno zapletene razmere, za soočanje z mednarodno konkurenco, za brezobzirno delovanje ekonomskih zakonitosti, za velike posle, za mednarodno ekonomsko uveljavljanje Jugoslavije ipd. Ob upoštevanju vsega tega si je treba zastaviti vprašanje, ali naše OZD izkoriščajo tuje delavce, ali gre za pojave diskriminacije, za utrjevanje mezdnih odnosov, za etnično stratifikacijo?

Delavce, ki jih najemajo tuja podjetja za opravljanje del v inozemstvu, štejemo med posebno kategorijo imigrantskih delavcev. V imigrantski družbi se srečajo z dvema neusklajenima sistemoma: s sistemom tujega podjetja, kjer delajo in s širšim sistemom imigrantske družbe, kar povzroča dvakratno spreminjanje njihovega interakcijskega sistema. Pogosto dominira nad njimi parcialni sistem tujega podjetja, v okviru katerega živijo kot v nekakšnem posebnem segregatu.

Jugoslovanske OZD najemajo delavce različnega etničnega porekla iz manj razvitih azijskih družb za opravljanje del v manj razvitih družbah ali v družbah v razvoju. Jugoslovanske OZD dosegajo raven podjetij družb v razvoju. Omenjene razlike v razvoju vseh dejavnikov, ki se soočajo v novem družbenem okolju in kulturne razlike opozarjajo na globino sprememb, ki jih v teh razmerah doživljajo tuji delavci. V posebej težavnih razmerah se znajdejo kategorije začasnih tujih imigrantskih delavcev, ki so pri jugoslovanskih podjetjih zaposlene krajši čas, ali ki menjajo v imigrantski družbi različna tuja podjetja, ali ki prihajajo iz drugih imigrantskih družb.

V tujih družbah imajo jugoslovanske OZD opraviti predvsem z mednarodni konkurenco močnih zahodnih kapitalističnih podjetij, od katerih so prevzele kot navado najemanje cenene tuje delovne sile in tudi standarde delovnih in življenjskih razmer zanje.

Motivi zaposlovanja tujih delavcev pri jugoslovanskih podjetjih so ekonomske narave. Zaslužijo nekajkrat več kot doma. Nimajo veliko možnosti, da bi v okviru naših podjetij dosegli vertikalno poklicno mobilnost navzgor. Zaposlovanje trajnejših in občasnih kategorij tujih delavcev ter njihova razpršenost po različnih deloviščih onemogočata, da bi tuji delavci lahko razvili svoje imigrantske etnične skupnosti. Omenjene značilnosti tujin imigrantskih delavcev tudi otežujejo razvoj njihovih vezi s širšo imigrantsko družbo. Različna kultura je ovira, da bi mogli razviti tesnejše vezi z jugoslovanskimi delavci, ki delajo v tujini v okviru svojih matičnih OZD. Sodimo, da so jugoslovanski delavci v odnosu do njih v privilegiranem položaju, saj opravljajo vodilne funkcije, imajo višje zasluzke, delajo v svojih matičnih OZD, njihova socialna varnost je večja, življenjske in delovne razmere so prilagojene njihovim potrebam ter na

višji ravni ipd., kar moramo razumeti kot obstoj socialne distance med njimi in tujimi delavci, ki otežuje razvoj tesnejših medsebojnih odnosov.

Če analiziramo procese, v katere so vključeni tuji delavci v jugoslovanskih podjetjih, potem je treba omeniti večdimenzionalne procese akomodacije in nižje stopnje enostranske adaptacije. Tuji delavci se morajo minimalno prilagoditi na razmere jugoslovanskega podjetja, nekoliko pa tudi na globalne razmere imigrantske družbe in v tem je mogoče razbrati bistvo večdimenzionalnosti procesov njihovega prilagajanja. Enostranskost začetnih stopenj njihove adaptacije pa pomeni, da so prisiljeni sprejeti takšno ravnanje, kakršnega od njih zahteva delodajalec. Omenjeni procesi adaptacije in akomodacije se razvijajo predvsem na produkcijskem področju, na drugih področjih pa jih je malo. Ni na voljo empiričnega gradiva, s pomočjo katerega bi mogli sklepati, kaj se dogaja pri tujih delavcih s procesi akulturacije (površinsko, enostransko sprejemanje dveh vrst nove kulture). Že omenjeno sklepanje o odnosih med jugoslovanskimi in tujimi delavci bi nas navajalo na drug, hipotetični sklep, da se procesi akulturacije slabo razvijajo, da se kažejo le v zasnovi. Za to hipotezo govori tudi krajši čas zaposlovanja tujih delavcev v okvirih jugoslovanskih OZD. Te procese otežujejo različne kulture tujih delavcev, jugoslovanskih OZD in imigrantske družbe. Nekaj zasnov procesov akulturacije pa ni mogoče izključiti, saj prihajajo tuji delavci iz manj razvitih družb in delajo v nekoliko razvitejšem delovnem okolju jugoslovanskih OZD.

Velike kulturne razlike med etnično kulturo tujih delavcev in prevladujočim kulturnim okoljem jugoslovanskih OZD, kakor tudi razlike obeh kultur v odnosu do kulture imigrantske družbe utegnejo sprožati razno-tere konflikte. Ne gre prezreti tudi kulturnih razlik med različnimi etničnimi kategorijami tujih delavcev, ki se znajdejo v delovnih in drugih odnosih v okvirih jugoslovanskih OZD. Konflikti lahko nastanejo zaradi pojavov etnične stratifikacije, privilegiranih delovnih opravil, višjega dohodka, višje kvalitete življenja, ki so jih deležni, npr., jugoslovanski delavci v odnosu do sodelavcev – tujih delavcev. Razmere delavcev, ki delajo pri podjetjih, ki prevzemajo dela v tujini, so podobne pojavom družbene segregacije. Do posebnih pojavov segregacije, ki prizadevajo tuje delavce, pa lahko pride tudi znotraj jugoslovanskih podjetij. Takšni segregirani odnosi sicer začasno preprečujejo izbruhe konfliktov med jugoslovanskimi delavci in tujimi delavci, so pa hkrati lahko tudi pospeševalci latentnih konfliktov, ki izbruhnejo ob vzpostavitvi kakršnihkoli medsebojnih stikov. Opozoriti velja, da so nekatere etnične kategorije tujih delavcev morda zainteresirane za procese adaptacije, akulturacije v kulturno imigrantske družbe, kjer nameravajo ostati kot trajnejši imigranti, vendar jim to preprečujejo segregirani odnosi, v katerih se znajdejo v jugoslovanskih OZD. Tudi v tem primeru je mogoče takšne segregirane odnose šteti kot vire latentnih konfliktov na strani tujih delavcev. Ločevanje etničnih skupin tujih delavcev znotraj gradbišč, med

gradbišči, med tujimi podjetji ipd., povzroči njihovo razpršenost v eni ali več imigrantskih družb, kar onemogoča razvijanje njihovih imigrantskih etničnih skupnosti in utegne biti prav tako vir raznoterih latentnih ali manifestnih konfliktov.

Diskriminacijski procesi so povezani s konflikti. Nekatere pojave oblike diskriminacije, ki zadevajo tuje delavce, zaposlene pri naših podjetjih v tujini, smo že omenili. Gre za pojave diskriminacije v zvezi z zaslužkom (mezdo), življenjskimi razmerami, delovnimi pravicami, verjetno pa tudi za diskriminaciji na informacijskem in družbenopolitičnem področju, v zvezi z opravljanjem funkcij v organizaciji dela, z mobilnostnimi možnostmi, delovnimi razmerami, socialno varnostjo. Za jugoslovanske OZD se omenja, da niso v deželah v razvoju, kjer prevzemajo dela, diskriminirane tudi zaradi dobrih političnih meddržavnih odnosov, pa vendarle diskriminirajo pri mezdah tuje delavce, ki dobijo, ob sicer manjši produktivnosti, kot je ta izkazana pri jugoslovanskih delavcih, v primerjavi z njimi nekajkrat manjše zaslužke. Proučevanja ekonomske diskriminacije tujih delavcev je treba usmeriti tudi v iskanje razlik v mezdah med njimi in domačimi delavci iz tuje imigrantske družbe.

Posebej pomembno se nam zdi raziskovanje večdimenzionalnih procesov socialne dezorganizacije. Začeti velja s procesi odtujenosti. Tuji delavci so odtujeni od izvirne družbe, svoje etnične skupine, imigrantske družbe in prav verjetno tudi od jugoslovanskih OZD. Zaradi tega se soočajo s pojavi socialne anomalije, brez norme in vrednostne orientacije, v kateri se znajdejo zaradi navzkrižja raznoterih norm in vrednot, zaradi neuporabnosti svojih tradicionalnih norm in vrednot in zaradi neobstojećih možnosti za sprejemanje novih norm in vrednot. Opisani pojavi socialne dezorganizacije morejo prerasti v raznotere pojave socialne patologije. Tuji delavci, zaposleni v jugoslovanskih OZD v tujini, se pogosto lahko znajdejo v marginalni situaciji, kar nas navaja na sklepanje o številnih pojavih socialne dezorganizacije, ki jih prizadevajo. Raziskave² opozarjajo na psihosomatske bolezni, psihične motnje, nastale zaradi akulturacijskega stresa, ki ga doživljajo jugoslovanski delavci v imigrantskih družbah. Te povzročajo tudi pojavi izolacije, ki jo doživljajo v tujem družbenem okolju. Ti bolezenski pojavi in pojavi socialne dezorganizacije prizadevajo prav gotovo tudi tuje delavce, zaposlene pri jugoslovanskih OZD, saj ti doživljajo ob srečevanju z zelo različnimi kulturami globoke kulturne strese, pojave družbene izolacije ipd.

Analiza kvalitete življenja tujih delavcev na delu pri jugoslovanskih OZD bi po našem mnenju pokazala, da živijo v skromnih razmerah, ki niso dovolj usklajene z njihovimi navadami. Ukvarjajo se verjetno s takšnimi dejavnostmi, ki niso promotivne. Omejeni so pri komuniciranju in prizadeva jih nezadostna informiranost znotraj podjetja, o dogajanjih v

² Glej o raziskavah dr. B. Markovića o duševnih motnjah, ki jih imajo naši zdomci, Delo, Ljubljana, 18. 5. 1983, str. 11.

imigrantski ter v emigrantski družbi. Možnosti za koristno izrabljanje prostega časa so omejene, hkrati pa se zastavlja tudi vprašanje o majhni avtonomiji njihovega prostega časa.

Spremembe v migracijskih tokovih, značilne za sodobne mednarodne migracije, na specifičen način zadevajo tudi jugoslovansko družbo. V mislih imamo procese spreminjanja emigrantskih v imigrantske družbe. Jugoslovanska družba, ki jo je do nedavnega bilo mogoče šteti med izrazito emigrantsko družbo, s tem, da jugoslovanska podjetja za opravljanje del v tujini najemajo tuje delavce, zgublja to svojo značilnost. V Jugoslavijo sicer še ne pritekajo migranti iz ekonomsko manj razvitih družb, imigrante sprejemajo le jugoslovanska podjetja, ki opravljajo dela v tujini. Postavlja se vprašanje, ali je takšna imigracijska politika urejevana, in koliko v njej ni stihijskih tokov, ali celo ilegalnih oblik imigracij.

Ob vsem tem se zastavlja izredno pomembno vprašanje, ki se nanaša na izkoriščanje tujih delavcev, zaposlenih pri jugoslovanskih podjetjih. Vse kaže, da gre za tipične mezdne odnose, kakršne poznamo v kapitalističnih produkcijskih odnosih. Proizvajalna sredstva, produkti so odtujeni od tujih delavcev in odvzeta jim je izrazita količina presežne vrednosti, ki si jo prisvajajo podjetja, za katere delajo. Zaradi tega moremo govoriti o razrednih mezdni odnosih med jugoslovanskimi OZD in tujimi delavci. Mogli bi tudi govoriti o notranjerazrednih oblikah izkoriščanja in o notranjerazrednih konfliktih med jugoslovanskimi delavci, zaposlenimi pri svojih matičnih OZD in tujimi delavci. Presežna vrednost se more iz dela, ki ga ustvarijo tuji delavci, prelivati tudi med delavce jugoslovanskih OZD, ki opravljajo dela v tujini, zaposlenimi v Jugoslaviji. Vse to je seveda v izrazitem nasprotju z naravo družbene lastnine in samoupravljanjem, uveljavljanjem pri nas in ki pod posebnimi pogoji velja tudi za jugoslovanske OZD v tujini. V bistvu gre za dvoje nasprotujočih si sistemov, ki se pojavljata hkrati. Eden je poseben samoupravni sistem, v katerega so vključeni tuji delavci. Po našem mnenju hkratni obstoj obeh sistemov pomeni izrazit pojav strukturne neskladnosti, kar zaviralno vpliva na možnosti razvoja v okviru svojih matičnih OZD. To dihotomijo, pojavljanje različnih kategorij, moremo označiti takole: jugoslovanski delavci dobivajo 'dohodek,' tuji mezdo; jugoslovanski delavci so v odnosih družbene lastnine in v specifičnih samoupravnih odnosih, tuji v odtujenih mezdni odnosih; jugoslovanske OZD so to za jugoslovanske delavce, za tuje pa, podjetja, ki si prisvajajo profit. Skicirana dihotomija velja seveda zaradi protislovnosti stvarnih družbenih procesov tudi za jugoslovanske delavce, vendar ne v tolikšni meri kot za tuje imigrantske delavce v mezdni odnosih z jugoslovanskimi OZD v tujini.

Ni nepomembno vprašanje, ali si jugoslovanska podjetja prisvajajo različno količino presežne vrednosti od različnih etničnih kategorij tujih delavcev, kar pomeni različno stopnjo izkoriščanja različnih etničnih kategorij tujih delavcev in kar je treba povezati s pojavi etnične stratifikacije in z diskriminacijskimi razlikami.

Znano je, da so jugoslovanski delavci, ki delajo v tujini v svojih matičnih podjetjih, organizirani v svojih družbenopolitičnih organizacijah. To ne velja za tuje delavce, ki nimajo svojih družbenopolitičnih organizacij, vprašljivo pa je, kakšna je skrb sindikalnih in drugih jugoslovanskih družbenopolitičnih organizacij zanje.

Ker imajo tuji delavci zaradi svojega etničnega porekla izrazito nižji socialni položaj od jugoslovanskih delavcev v okviru jugoslovanskih podjetij, moremo govoriti o pojavih statusne neskladnosti. Njihov etnični položaj jim znižuje celoten družbeni položaj.

Razredna zavest tujih delavcev se pomembno oblikuje v času njihovega dela v naših podjetjih. Njihova razredna zavest je sestavljena iz različnih protislovnih sestavin. Soočajo se z menežersko-upravljaljskimi vodstvenimi strukturami jugoslovanskih podjetij in z nekaterimi samoupravnimi značilnostmi, ki zadevajo jugoslovanske delavce. Krizne razmere, ki prizadevajo imigrantske družbe (npr. Irak) in jugoslovanske OZD, vplivajo na zmanjševanje socialne varnosti tujih delavcev.

Ker imigrantske družbe ne opravljajo posebej izrazite kontrole razmer, v katerih živijo in delajo tuji delavci, pada vsa odgovornost zanje na jugoslovanske OZD. Če se tuji delavci znajdejo v družbenem položaju subproletariata, pada odgovornost za to na jugoslovanska podjetja. Oblika izkoriščanja in kvaliteta njihovega življenja, nepovezanost z jugoslovanskimi delavci, drugimi tujimi delavci in delavci domačini v imigrantski družbi govorijo za hipotezo o znakih subproletarskega družbenega položaja tujih delavcev v mezdnih odnosih z jugoslovanskimi OZD. Sociološke značilnosti tujih imigrantskih delavcev jih razločujejo od jugoslovanskih delavcev, kakor tudi od sodobnega proletariata v razrednih družbah. Medtem ko nekateri teoretiki razmišljajo o procesih pomeščanja in o vključevanju (ter participaciji) sodobnega proletariata v klasičnih kapitalističnih družbah v sisteme teh družb, moremo hkrati reči, da se pri tujih delavcih, zaposlenih v jugoslovanskih OZD v tujini, še niso razvile vse značilnosti, ki opredeljujejo proletarijat in da se zaradi tega dokaj razločujejo od sodobnega proletariata. Za jugoslovanski proletarijat ugotavljamo, da razvitejši samoupravni odnosi presegajo njihove razredne značilnosti, ko začenjajo procesi osvobajanja od mezdnih odnosov. Ti procesi, s katerimi se soočajo tuji delavci v specifičnih pojavnih oblikah v jugoslovanskih OZD v tujini, gredo mimo njih. Zdi se, da se tudi jugoslovanske OZD skušajo razbremeniti njihovih problemov, z ugotovitvijo, da pač ne gre za izkoriščanje, ker zaslužijo več, kot pa bi v svoji izvorni emigrantski družbi, da z dražjimi in zahtevnejšimi jugoslovanskimi delavci ne bi zdržale hude mednarodne konkurence. Temu je treba podrediti tudi položaj tujih delavcev in njihovo vlogo prirediti uspešnemu delovanju jugoslovanskih OZD pri opravljanju zahtevnih del, v težavnih razmerah v tujini.

Zaradi nerazvite razredne in »podzavestne« zavesti in nerazvitih oblik političnega organiziranja, kar vse je povezano z življenjem in delovanjem

tujih delavcev v segregiranem prostoru jugoslovanskih OZD, ni pričakovati pojavov razrednega boja. Za takšna stališča govorijo tudi mezde tujih delavcev, višje od tistih v njihovih nerazvitih izvornih družbah in nujnost zaslužiti v imigrantski družbi za vsako ceno ter si prizadevati, da delo ohranijo. Seveda takšna prepričanja niso povsem zanesljiva. Čez čas se utegnejo pri tujih delavcih razviti posamezni elementi njihove podrazredne (subproletarske) zavesti, ki bo temeljila na nerazvitosti in izkoriščanju tretjega sveta in na njihovem diskriminiranem položaju pri delu v tujini.

Tuji delavci, zaposleni pri jugoslovanskih podjetjih v tujini, ne pomenijo le svojstvenega spreminjanja Jugoslavije iz emigrantske v imigrantsko družbo, kar pomeni njeno transformacijo iz nerazvite v razvijajočo se družbo, ampak tudi pospeševanje mednarodnih migracij med nerazvitimi družbami, ko se rezervna delovna armada seli iz ene nerazvite v drugo manj razvito družbo. Ti tuji delavci pa pri tem vstopajo v delovne odnose z jugoslovanskimi podjetji, ki izhajajo iz družbe v razvoju. To velja poudariti zaradi tega, ker je ob razvoju razredne in »podrazredne« zavesti tujih delavcev treba pričakovati, da bi se težišče razrednega boja lahko usmerilo proti jugoslovanskim podjetjem kot njihovim neposrednim delodajalcem. To seveda ne bi pomenilo le razrednega boja, naperjenega proti vodilnim in vodstvenim, menežerjem teh podjetij, marveč tudi boja z jugoslovanskimi delavci in njihovimi samoupravnimi odločitvami. Zaradi povedanega je še posebno velika odgovornost jugoslovanskih OZD v tujini, ki predstavljajo samoupravne socialistične družbene odnose, glede družbenega položaja tujih delavcev iz nerazvitih družb in do njihove specifične kulture. Jugoslovanska družba se namreč ne bori le za odpravo razrednega izkoriščanja, marveč tudi za sožitje in enakopravno sodelovanje različnih etničnih skupin in njihovih kultur. To pomeni, da je do internacionalizacije delovne sile treba priti brez pospeševanja posebnih oblik mednarodnega izkoriščanja.

Nakazali smo številne dileme v zvezi z zaposlovanjem tujih delavcev v jugoslovanskih OZD, ki opravljajo dela v tujini. Te dileme odpirajo probleme skladnosti temeljnih načel jugoslovanske družbe z njeno prakso – najemanjem tujih imigrantskih delavcev za izvajanje del v tujini. Občutljivost tega problema je v tem, da se jugoslovanska družba z njim odkrito sooča na ravni mednarodnih odnosov, kar omogoča neposredno primerjavo njene prakse pri razvijanju posebne kategorije imigrantskih delavcev. Ekonomska kriza, ki jo Jugoslavija preživlja, ne sme biti razlog za iskanje tudi takšnih praktičnih rešitev, ki s temeljnimi dolgoročnimi načeli jugoslovanskega socialističnega razvoja očitno niso skladne. Zaradi tega kaže o problemu, ki smo se ga lotili, vsestransko poglobljeno in javno razpravljati in pretehtati njegovo utemeljenost. Ne nazadnje je seveda vloga Jugoslavije – ob njenem zavzemanju za uveljavitev pravic jugoslovanskih emigrantskih delavcev v imigrantskih družbah – otežena, če sama prispeva k nastajanju posebnih kategorij imigrantskih mezdnih delavcev iz nerazvitih družb.

Zastavlja se še vprašanje, ali naj manj razvite družbe sledijo razvoju sedanjih razvitih kapitalističnih družb, kar pomeni tudi njihovo spreminjanje iz emigrantskih v imigrantske družbe, ki se začeneja z najemanjem tujih mezdnih delavcev za dela v tujini? Ali ni perspektiva razvoja manj razvitih družb v iskanju drugačnih poti razvoja in v odpiranju alternativ sodobnim mednarodnim migracijam, v prizadevanjih za uveljavitev drugačnega tržišča delovne sile, kot je sedanje?

Uporabljeni viri:

- P. Klinar: Pojavi neskladnosti družbene strukture, značilni za sodobne mednarodne migracije, *Migracije bilten* 29, RI FSPN, Ljubljana, december 1982.
- J. Widgren: *The Migratory Cain*, OECD Paris 1979, *Razprave o migracijama*, Centar za migracije, Zagreb 1979, str. 62.
- D. Stoner: *The Preservation of the Immigrants Culture*, *International Migration* XVII, 1,2/79, str. 230-241.
- I. Lindermayer: *Preservation of the Immigrants Culture and Sharing of Cultural Values*, *International Migration*, XVII, 1,2/79, str. 243-247.
- M. Oriol: *Report on Studies on the Human and Cultural Aspects of Migration in Western Europe 1918-79*, European Science Foundation, Strasbourg 1981, str. 1-11, 100-104.
- P. Klinar: *Imigrantski proletariati*, *Naši Razgledi*, 1979-02-9, 3, 68, 69.
- M. Primorac: *Strani radnici*, Studentski izdavaški centar, Beograd 1980, str. 159-181.
- Ž. Tanić: *Proletariat izvan domovine*, *Prosveta*, Beograd 1979, str. 10-33.
- Ž. Tanić: *Ibidem*, str. 65-102.
- M. Nikolinos: *Internacionalizacije nacionalnega trga delovne sile*, *Časopis za kritiko znanosti*, 37-38, VIII, 1980, str. 51-76.

BOJKO BUČAR

Pravica narodov do samoodločbe na primeru republike Ciper

Dne 15. novebra 1983 so ciprski Turki razglasili t. i. Turško republiko severni Ciper, kar je ne le na pragu Evrope, temveč tudi v svetu svojevrsten poskus realizacije samoodločbe s tujo vojaško pomočjo. Moralna osnova za tako dejanje naj bi bil referendum, ki pa je seveda s stališča mednarodne skupnosti nič in neveljaven, tako kot razglasitev te nove »neodvisne« države v mednarodni skupnosti. Ne le zato ker je Varnostni svet OZN resolucijo 541 (1983) razglasil takšno dejanje kot nezakonito, temveč tudi zato, ker bi priznanje takšne države pomenilo pristajanje na uporabo sile v mednarodnih odnosih in na tem temelječi cesiji držav v mednarodni skupnosti.

Pravna ničnost takšnega dejanja pa ne pomeni le političnega nasprotja protipravnim dejstvom v mednarodni skupnosti in podpore resolucijam GS ZN, temveč pomeni tudi konkretne sankcije na gospodarskem, monetarnem, komunikacijskem, političnem, pravnem in drugih področjih v mednarodni skupnosti proti državi, ki je mednarodna skupnost ne priznava.

Širše gledano, so ciprske težave povezane z načelom samoodločbe narodov, ki pa jo omejujejo širši interesi mednarodne skupnosti in načelo pravice do ozemeljske celovitosti vsake države v mednarodni skupnosti. Ker pa je to krizno žarišče na pragu Evrope, v neposredni bližini Balkana in s tem Jugoslavije, je prav, da si to pobliže ogledamo.

I

Ciprsko samoodločbo narodov označujejo zlasti trije, med seboj tesno povezani vidiki. To je primer zapoznele dekolonizacije, kjer je posebej zapleteno vprašanje subjekta pravice narodov do samoodločbe, sama ta pravica pa je bila vnaprej omejena zaradi širših mednarodnih interesov.

Zapoznala dekolonizacija je ciprsko vprašanje predvsem zato, ker je Ciper dosegel svojo samostojnost relativno pozno. Bilo pa je to prvo vprašanje v zgodovini dekolonizacije, ko se je v OZN izrecno zahtevalo

spoštovanje 2. tč. 1. člena Ustanovne listine, tj. določila, ki v mednarodno pravo uvaja pravico narodov do samoodločbe. Kar petkrat je bila na dnevnem redu GS ZN »uporaba, pod okriljem Združenih narodov, načela enakopravnosti in samoodločbe narodov v primeru prebivalstva otoka Ciper«. Toda OZN je šele post factum, potem ko je že nastala ciprska republika, to priznala kot uresničenje pravice do samoodločbe. To priznanje je bilo izraženo v takojšnjem sprejetju ciprske republike v OZN za polnopravno članico. Ciprski narod je torej moral v bistvu sam izsiliti uresničitev svoje pravice do samoodločbe in pri tem sklepati kompromise, ki so se kasneje izkazali za usodne. Velika Britanija, nekdanja kolonialna metropola, je celo po tem, ko je Ciper že postal neodvisen, obdržala na otoku dve vojaški oporišči. Nad ozemljema obeh oporišč si je Britanija izgovorila suverenost in zato bi lahko celo govorili o še nedokončani dekolonizaciji. To pa lahko trdimo tudi zato, ker je bilo s pogodbami, na osnovi katerih je Ciper dobil svojo samostojnost, suverenost te države omejena, tako da otok sploh ni mogel zaživeti kot dejansko neodvisna država. Prav to je leta 1974 povzročilo, da je del ciprskega ozemlja zasedla sosednja Turčija.

Ciper prištevamo k evropskim državam. Seveda nikoli ni bilo postavljeno vprašanje, ali je njegovo prebivalstvo doseglo takšno razvojno stopnjo, da bi lahko samo odločalo o svoji usodi. Zapletlo pa se je ob vprašanju subjekta pravice do samoodločbe. Kateremu delu ciprskega prebivalstva naj bo priznana pravica do samoodločbe? Je to zgolj večinski narod, tj. grška skupnost na otoku, je to otoško prebivalstvo kot celota, ali pa je to vsaka narodnostna skupnost zase? Ali je to torej poseben »narod«, ki ga sestavljata obe narodnostni skupnosti, tj. grška in turška, in je ta narod kot celota subjekt samoodločbe, ali pa sta to zgolj dve manjšinski skupnosti obeh sosednjih držav? In čeprav nobena od sosednjih držav nima pravne osnove za priključitev ciprskega otoka, ali ima njegovo prebivalstvo pravico uresničiti samoodločbo v obliki priključitve k neki drugi državi? Vsa ta in druga vprašanja kažejo, kako zapletena je pravica narodov do samoodločbe, kadar je nejasno, kdo je subjekt pravice do samoodločbe.

Pravico Cipra do samoodločbe so že od vsega začetka omejevali strateški interesi in zahteve po ohranitvi miru in sodelovanja v tem delu sveta. O strateški pomembnosti Cipra, tej edini nepotopljivi letalonosilki vzhodnega Sredozemlja, nam ni potrebno izgubljati besed.¹ Njegov strateški pomen je izražen tudi v mednarodnih pogodbah, ki so temelj ciprske neodvisne državnosti. Med drugim so te pogodbe zagotovile ohranitev britanske vojaške prisotnosti in s tem posredno NATO pakta na otoku. Pogodbe, ki so Cipru zagotovile samostojnost, so ga mednarodno in

¹ Ciper meri dobrih 9251 km², kjer živi po različnih podatkih med 600.000 do milijon prebivalcev. Sredozemsko podnebje in družbenopolitične okoliščine so omejile razcvet kmetijstva, kolonialna dediščina pa je kljub naravnim bogastvom omejevala razvoj industriji. Toda otok leži v neposredni bližini Bližnjega vzhoda in na območju najšibkejšega dela NATO pakta.

notranjepolitično omejile, tako da je otok po razglasitvi samostojnosti doživel neprestane krize. Med drugim so te pogodbe dovoljevale vmešavanje v njegove notranje zadeve, kar je prva izkoristila Grčija, ki si je poskusila otok pripojiti. Motiv, nakana in državni udar so bile v bistvu elementi grškega napada. To je izkoristila Turčija, ki je sama z vojaško silo protipravno zasedla približno 40% otoka. Prav zato je za uresničitev pravice ciprskega naroda do samoodločbe gotovo najpomembnejši turški umik. Za tem bo potreben dogovor obeh otoških skupnosti o ustavno-pravni ureditvi, ki bo morala zagotoviti mirno sožitje v skupni državi. To pa bo možno le, če bo dogovarjanje potekalo brez tujega vmešavanja, če bosta torej resnično obe skupnosti sami odločali o bodočnosti državne ureditve. Do t. i. pravice do zunanje samoodločbe pa se je mednarodna skupnost že opredelila. Zaradi širših interesov mednarodnega miru in varnosti je namreč Cipru naloženo, da mora uresničiti samoodločbo le v obliki samostojne države, nedeljive in nespojljive s katerokoli drugo državo. In šele na koncu bosta na vrsti britanski oporišči na otoku.

II

Otok Ciper ima podobno kot večina območja vzhodnega Sredozemlja burno zgodovino, ki sega v 2. tisočletje pr. n. št. Pisali so jo zavojevalci najrazličnejših ras, kultur, veroizpovedi in jezikov. Vendar se novejša zgodovina otoka prične v letih 1570–71, ko postane otok žrtev otomanskega cesarstva. Ne glede na to, kakšno je bilo otoško prebivalstvo po vseh predhodnih osvojitvah, segajo prav v to dobo začetki trajnejše delitve na muslimansko in krščansko prebivalstvo. Večinsko, večinoma pravoslavno prebivalstvo, je postopoma razvilo grško narodnostno zavest in cenijo, da je tega prebivalstva skoraj 80%. Turškega prebivalstva, bodisi potomcev kolonov ali pomuslimanjenih Ciprčanov, je preostalih slabih 20%. Na otoku je še nekaj Maronitov, Armencev, Arabcev, Angležev in drugih.² Turki so otoku vladali nad 300 let in vsi upori prebivalstva (npr. leta 1764, 1804 in 1821) so bili v krvi zadušeni. Upori so vedno temeljili na socialni, torej prej na razredni kot pa narodnostni osnovi.

Po zgubljeni vojni z Rusijo je morala Turčija v zameno za zavezništvo z Veliko Britanijo Ciper odstopiti v upravljanje Britancem. To sta 4. 6. 1878 obe državi sklenili s konvencijo o obrambni zvezi med Veliko Britanijo in Turčijo za turške azijske province (sporazum naj bi prenehal, ko bi Turčija povrnila tri armenske pokrajine Rusije). Ker je bila Turčija v prvi svetovni vojni na strani Nemčije, je leta 1914 Velika Britanija anektirala Ciper. Naslednje leto ga je ponudila Grčiji, če bi ta takoj in

² Po štetju prebivalstva leta 1960 je na otoku živel 442.521 Grkov, 104.350 Turkov, 20.955 Britancev, 3628 Armencev, 2708 Maronitov in 3453 drugih.

brezpogojno podprla Srbijo v vojni. Ker pa je Grčija oklevala, je Britanija svojo ponudbo umaknila in je ni več ponovila, saj je bil zanjo otok strateško izredno pomemben. Po vojni so vse tri države, Turčija, Grčija in Velika Britanija podpisale lausannski mirovni sporazum, ki je bil sklenjen 24. 7. 1923. Z njim je Turčija med drugim priznala britansko aneksijo Cipra. Člen 20 tega sporazuma se glasi: »Turčija s tem priznava aneksijo Cipra, ki jo je britanska vlada proklamirala 5. novembra 1914.«³ Prvega maja leta 1925 je Britanija razglasila Ciper za svojo kronsko posest, torej za kolonijo pod upravo guvernerja. Do nemirov prebivalstva leta 1931 je otok imel določeno omejeno samoupravo, po tem letu pa se je okrepila guvernerjeva oblast.

Postopoma, med upori ciprskega prebivalstva proti Turkom, v grško-turški vojni in med balkanskima vojnoma ter v prvi in drugi svetovni vojni, se je izoblikovala ideja o priključitvi otoka h Grčiji. Enosis, grško ime za spojitev, je izražal težnjo večinskega dela prebivalstva po priključitvi k matičnemu narodu, ki je svoj državotvorni prostor dobil v sodobni Grčiji. Ideja enosisa je bila najjasnejša, zgodovinsko gledano, med najliberalnejšo upravo, torej pod britansko kolonialno upravo. Bila je izraz neustrezne politične zastopanosti pri upravi otoka in gospodarskih krivic. Še ko je bila Turčija formalno suverena nad Ciprom, so dohodki otoka zaradi zadolženosti Porte odtekali v britanske roke. Britanci so res odpravili nekatere davke, toda preostale so pobirali tako dosledno, da je bila vsota kmalu večja kot med turško nadvlado: Poleg ortodoksne cerkve je imel pri nacionalističnih težnjah posebno vlogo šolski sistem. Med tolerirano samoupravo je postal podaljšek obeh matičnih državno nacionalnih izobraževalnih sistemov in je zato le še bolj antagoniziral kulturi obeh skupnosti.

Zavoljo splošnega mednarodno političnega in vojaškega položaja, v katerem se je Velika Britanija znašla v drugi svetovni vojni, so bili Britanci prisiljeni popuščati osvobodilnim težnjam podjarmljenih narodov. Zato so leta 1943 tudi na Cipru uvedli neko obliko krajevne samouprave na osnovi moške volilne pravice. Obenem so obljubili, da bodo po koncu druge svetovne vojne »z naklonjenostjo pretehtali misel o samoupravi otoka«. Po vojni se je gibanje za spojitev z Grčijo še okrepilo zaradi notranjih družbenih sprememb. Grška skupnost, Etnarhija oz. arhiepiskop Makarios je ob podpori komunistov 15. 1. 1950 organiziral plebiscit o željenem statusu otoka. Kar 95,7% volivcev je bilo za spojitev z Grčijo. Vendar kot mnogi tudi ta plebiscit ni bil brez resnih pomanjklivosti. Prebivalstvo pri glasovanju ni imelo tretje možnosti (tj. »izbirali« so lahko le med priključitvijo h Grčiji in tem, da se nadaljuje kolonialni status), ni bilo nepristranskega nadzora in nekateri viri celo trdijo, da so volivci glasovali pod pretnjo cerkvene ekskomunikacije.

³ Tudi 16., 26. in 27. čl. sporazuma govorijo o opustitvi turške oblasti nad določenimi ozemlji, med katera je sodil tudi Ciper. Besedilo sporazuma glej v 28 LNTS 11(1924). Turčija je sicer priznala aneksijo tudi že v 115. čl. Severske pogodbe z dne 28. 6. 1919.

Po neuspehlih diplomatskih prizadevanjih med vladama Velike Britanije in Grčije se je slednja odločila, da bo to vprašanje sprožila pred OZN. Leto 1954 se je zdelo ugodno zaradi že vsesplošnega antikolonialnega trenda v mednarodni skupnosti in tudi zaradi tega, ker je GS ZN štela že 75 članov, torej 25 več kot ob svojem nastanku. Prav nove države članice pa so bile naklonjene vsem prizadevanjem za dekolonizacijo.

Po predhodni razpravi v Prvem (Političnem in varnostnem) odboru je o Cipru razpravljala sama GS ZN. Na predlog Grčije je bila na dnevni red uvrščena tema: »Uporaba, pod okriljem Združenih narodov, načela enakopravnosti in samoodločbe narodov na primeru prebivalstva otoka Ciper«. Prvič v zgodovini OZN se je zgodilo, da je neka država zahtevala uporabo 2. tč. 1. člena Ustanovne listine, ki govori o načelu samoodločbe narodov.

Grčija je svojo zahtevo uveljavljala s tem, da je prebivalstvo Cipra že tisočletja grško in da je bila tuja nadvlada vedno prehodna. Sklicevala se je na plebiscit iz leta 1950, na voljo prebivalstva torej, in obljubljala je primerno zaščito turške manjšine. Politična razloga za rešitev ciprskega vprašanja je Grčija videla v dvojem: v vojni je ciprsko prebivalstvo aktivno sodelovalo z zavezniki in je lahko zato upravičeno pričakovalo izpolnitev vseh določil Ustanovne listine OZN, britanska prisotnost na otoku pa naj bi po grškem mnenju povzročala napetost in nestabilnost v vzhodnem Sredozemlju, kar naj bi ogrožalo svetovni mir in varnost. Te zgodovinske, etične in politične razloge je Grčija dopolnila z naslednjimi pravnimi argumenti: z lausanskim sporazumom je Turčija priznala britansko aneksijo otoka; po tem sporazumu naj bi se o ozemljih, nad katerimi je prenehala turška suverenost, odločili prizadeti (torej tudi Grčija in Velika Britanija). Ciper pa nikakor ni britanska notranja zadeva tudi zato, ker je Britanija s tem, ko je pošiljala poročila generalnemu sekretarju OZN na osnovi 73. čl. Ustanovne listine, priznala, da je Ciper nesamoupravno ozemlje.⁴

Britanija je vztrajala pri stališču, da sodi ciprski problem v njeno notranjo pristojnost in da torej OZN na osnovi 7. tč. 2. člena Ustanovne listine ni pristojna razpravljati o položaju na otoku. Prav tako je Velika Britanija menila, da Ustanovna listina OZN zagotavlja tudi spoštovanje mednarodnih pogodb, kamor gotovo sodi tudi lausanski mirovni sporazum, ki je Britaniji zagotovil suverenost nad otokom. Vmešavanje OZN bi lahko povzročilo nevaren precedens, ta pa negotovost v mednarodnem pravu. Po britanskem mnenju v konkretnem primeru ne gre za samoodločbo narodov. Grčija je uporabljala besedici samoodločba in enosis kot enakopomenski, torej je to grška zahteva za prenos ozemeljske suvereno-

⁴ Ciper je bil eno od 47 nesamoupravnih ozemelj, naštetih v res. GS 66 (I) z dne 14. 12. 1946, ki je zato spadalo pod XI. poglavje Ustanovne listine OZN.

sti, ne pa samoodločba. Velika Britanija se je trudila za dejansko samoupravo Cipra, enosis pa ne pomeni samouprave, temveč spojitev z Grčijo. Obe narodnosti naj bi živeli na otoku v slogi, spojitev z Grčijo pa bi prinesla napetost na otoku, na vzhodnem Sredozemlju in na Balkanu. To pa je v nasprotju s 74. členom Ustanovne listine.

Turčija je v razpravi v OZN vztrajala, da se lausannski mirovni sporazum ne more spremeniti brez njene privolitve oz. naj se ozemlje »vrne« Turčiji. Trdila je, da je Ciper zgodovinsko, gospodarsko, etnično in zemljepisno nadaljevanje anatolskega polotoka, da so v bistvu Grki na Cipru manjšina, saj so ciprski Turki del enotnega turškega naroda. Turčija pa se je gotovo zavedala tudi strateške pomembnosti otoka. S pripojitvijo Cipra Grčiji bi tudi južnoturška pristanišča lahko postala blokirana (tako kot severnoturška pristanišča z razširitvijo ozemeljskih voda okoli severnogrških otokov, kar je eden temeljev t. i. »egejskega spora«). S tem bi bila tudi vsa celinska Turčija obkrožena z grškimi otoki, blokada njenih pristanišč pa bi bila *causus belli*.

GS ZN se je ob vseh teh argumentih znašla v slepi ulici in je zato sprejela resolucijo, v kateri pravi, da se ji za zdaj ne zdi primerno sprejeti kakršnekoli resolucije o vprašanju Cipra.⁵ Tudi Grčija je glasovala za omenjeno resolucijo, to pa zato, ker vsebuje besedici »za zdaj«.

Že v letu 1955 se je položaj na otoku poslabšal. Grški polkovnik ciprskega porekla Grivas-Dighenis je ustanovil Nacionalno organizacijo za boj za neodvisnost Cipra (EOKA), ki je tega leta začela z oboroženim odporom. Kasneje po napadih EOKA tudi na turško skupnost, je slednja ustanovila svojo lastno militantno organizacijo Volkan, ki je nato postala turška odporniška organizacija TMT. Britanci so poskušali zadržati suverenost nad otokom s konferenco v Londonu (29. 8. do 7. 9. 1955), ki pa seveda ni uspela. Turki so takrat že oblikovali stališče, da so pripravljeni na kompromis, če bi se status otoka spremenil. Ker otok nikoli ni bil grški, naj bi samoodločba veljala ločeno, toda enako za obe skupnosti, za oba naroda na otoku in zato naj se otok razdeli. Tako se je izoblikovala tudi turška enačica enosisa, nekakšen dvojni enosis ali po turško taksim – delitev.

V začetku leta 1956 so Britanci prekinili pogovore o samoupravi otoka s predstavniki grške narodnostne skupnosti na Cipru. Njihovega verskega in političnega voditelja, nadškofa Makariosa, so pod obtožbo, da podpira teroristično dejavnost na Cipru, pregnali na Sejšelske otoke. Istega leta Britanci sicer niso nasprotovali razpravi v GS ZN, zahtevali pa so, da se ne razpravlja le o pravici ciprskega prebivalstva do samoodločbe, temveč tudi o grški podpori teroristom na otoku. Argumenti so tokrat bili podobni tistim pred dvema letoma in sprejeta resolucija je zgolj pozivala k nadaljevanju pogovorov, ki bi vodili k miroljubni, demokratični in pravični rešitvi vprašanja.⁶

⁵ Res. GS 814 (IX) z dne 17. 12. 1954 (50:0:8).

V drugi polovici petdesetih let je mednarodna skupnost pričela posvečati več pozornosti človekovim pravicam in tudi pravici narodov do samoodločbe. Leta 1953 je Velika Britanija razširila določila Evropske konvencije o človekovih pravicah tudi na Ciper. Kot prva država, ki je izkoristila pravice po 24. členu te konvencije, je Grčija sprožila ciprski problem v juniju leta 1956 pred organi Evropskega sveta. V letu 1957 je Grčija ponovila postopek, od GS OZN pa ni kot običajno in kot bi pričakovali zahtevala razprave le o pravici ciprskega prebivalstva do samoodločbe, temveč je skupaj s tem bila uvrščena na dnevni red tudi »Kršitev človekovih pravic in grozodejstva britanske kolonialne uprave proti Ciprčanom«. Grčija je v nasprotju s Turčijo in Veliko Britanijo vztrajala pri ozemeljski celovitosti otoka in menila, da morajo Ciprčani sami sodelovati, da se torej mora upoštevati volja prebivalstva. Temu prebivalstvu, Ciprčanom torej, pa Turčija ni priznala značilnosti naroda in je vztrajala, da sta na otoku dva naroda, od katerih ima vsak pravico do samoodločbe. Velika Britanija je seveda vztrajala, da so težave na Cipru v njeni izključni pristojnosti, toda prav v tej razpravi je pred GS ZN prvič priznala, da je to mednarodni problem. Na otoku je hotela uvesti samoupravo in sprejela je dobre usluge generalnega sekretarja NATO pakta. Tokrat je predvidena resolucija GS ZN o pravici ciprskega prebivalstva do samoodločbe dobila le 5 glasov premalo za potrebno dvetretjinsko večino.

Ker je možnost za razdelitev otoka postala očitnejša in se je enosis zdel vse bolj nemogoč, se je nadškof Makarios zavzel za neodvisnost otoka. Tako je tudi Grčija v letu 1958 že zagovarjala samostojnost otoka. Tega leta je bila soglasno sprejeta resolucija, ki je pozivala vse strani k demokratični in pravični rešitvi v skladu z Ustanovno listino OZN.⁷

V takem ozračju je bila sklicana konferenca v Zürichu (6. do 11. 2. 1959), kjer sta sa Grčija in Turčija sporazumeli o osnovnem ustavnem ustroju bodoče ciprske republike.⁸ Razširjena konferenca o samostojnosti Cipra je bila v Londonu, kjer so se 19. februarja poleg predstavnikov omenjenih držav zbrali še predstavniki Britanije ter obeh narodnostnih skupnosti na Cipru. Dogovor je bil dosežen in neodvisnost Cipra je bila svečano objavljena 16. 8. 1960. leta v Nikoziji po podpisu treh osnovnih mednarodnih dokumentov. Vsi prizadeti so podpisali Garancijsko pogodbo⁹ in Pogodbo o ustanovitvi republike Ciper¹⁰, Turčija, Grčija in Ciper pa so podpisali še Pogodbo o zavezništvu.¹¹

⁶ Res., GS 1013 (XI) z dne 26. 2. 1957.

⁷ Res. GS 1287 (XIII) z dne 5. 12. 1958.

⁸ Sporazum je v bistvu ciprska ustava, točneje tisti njeni deli, ki se ne bi smeli spreminjati. Besedila najpomembnejših dokumentov glej v raziskavi dr. Ernesta Petriča: *Pravica narodov do samoodločbe – mednarodnopravni vidiki*, VI. del, Primer otoka Ciper (avtor Bojko Bučar), RI FSPN, Ljubljana, dec. 1981.

⁹ Besedilo glej v 382 UNTS 3.

¹⁰ Besedilo glej v 382 UNTS 10.

¹¹ Besedilo glej v 397 UNTS 289. Ciper teh pogodb nikoli ni ratificiral.

Dvajsetega septembra istega leta je bil Ciper sprejet kot polnopravni član v OZN, marca leta 1961 je bil sprejet v Commonwealth, septembra leta 1961 pa je že sodeloval na prvi konferenci voditeljev držav ali vlad neuvrščenih držav v Beogradu. Postal je tudi član Evropskega sveta.¹²

V

Strateški in drugi razlogi, zlasti tudi to, da prebivalstvo otoka tvorita dve narodnostni skupnosti obeh sosednjih držav, so povzročali določene omejitve popolni samostojnosti in neodvisnosti ciprske republike. Že od nekdaj so strateško varnostni razlogi narekovali izjeme pri uveljavljanju načela enakopravnosti, neodvisnosti ter prepovedi vmešavanja v notranje zadeve posameznih držav (npr. status Krakaua, Danziga, STO, Avstrije). Pri tem naj opozorimo na to, da je dolžnost države v mednarodni skupnosti predvsn spoštovanje obveznosti iz ustanovne listine, kamor poleg blaginje vseh njenih državljanov (človekove pravice in samoodločba) sodi tudi ohranjanje mednarodnega miru in varnosti. Drugače povedano, analogno človekovim pravicam samoodločba v neki državi ne more in ne sme iti na račun samoodločbe narodov v drugih državah. Toda mednarodne pogodbe, na temelju katerih je stopila v življenje ciprska republika, so morda res ustalile napetosti v širšem območju, zaradi svoje neživljenjskosti pa so destabilizirale razmere na samem otoku.

Züriški sporazum je vseboval temeljna določila ciprske ustave, ki jih ciprska država sama ne bi smela odpraviti, dopolniti ali kako drugače spremeniti. Določal je republikansko ureditev s predsedniškim sistemom, kjer naj bi bil predsednik pripadnik grške, podpredsednik pa turške skupnosti. Državna zakonodajna, izvršna in upravna oblast ter varnostne sile, žandarmerija in policija naj bi bile razdeljene med obema narodnostnima skupnostma v razmerju 70:30% v korist ciprskih Grkov. Skupščina naj bi o najpomembnejših vprašanjih odločala z večino, toda ločeno v obeh skupnostih. Število vojakov ni smelo presegati števila varnostnih sil, sestavljeno pa naj bi bilo 60:40% v korist ciprskih Grkov. Vsa krajevna uprava, civilna družba (vključno z izobraževanjem, kulturo, statusnimi vprašanji ipd.) ter sodstvo in oboroženi odredi naj bi bili na narodnostno nemešanem območju v izključni pristojnosti vsake posamezne narodnostne skupnosti. Na narodnostno mešanem področju pa je bila po gornjem ključu pristojnost obeh skupnosti deljena. Za vsa področja, ki so najpomembnejša za razvoj narodnostne skupnosti (npr. kreditne in bančne ustanove, šole, celo zakonodaja ipd.), je bila pristojna zgolj krajevna oz. skupnostna oblast, zvezna državna oblast pa je bila pristojna le za zadeve, ki niso sodile v neposredno pristojnost obeh skupnosti, s tem da sta se morali obe skupnosti strinjati z vsemi ukrepi osrednje oblasti.

¹² Poleg tega ima Ciper poseben sporazum z EGS, ki v bistvu vodi v carinsko unijo.

Zvezna osrednja oblast je bila celo omejena pri uresničevanju zunanje politike.

Že s züriškim sporazumom je bilo tudi določeno, da bosta integralni del ciprske ustave tudi garancijska pogodba o neodvisnosti, ozemeljski nedotakljivosti in ustavnosti nove države ter pogodba o vojaški zvezi med Grčijo, Turčijo in Ciprom. Prvi sporazum je dal določene gospodarske in druge ugodnosti državam garantom, Veliki Britaniji pa je zagotovil suverenost nad vojaškima oporiščima na otoku. Prav tako je določal tudi pravico do intervencije za vzpostavitev stanja, kot ga določajo te pogodbe. Ciprska država se zavezuje spoštovati lastno ustavo, neodvisnost, ozemeljsko nedotakljivost, prepovedana pa ji je tudi politična ali ekonomska unija s katerokoli drugo državo.¹³ Druga pogodba, pogodba o vojaški zvezi, pa je med drugim določala vojaške kontingente, ki naj bi bili nameščeni na Cipru. Omeniti je treba še pogodbo o ustanovitvi republike Ciper, ki med drugim določa, da bo država spoštovala človekove pravice, kot je to predvideno v evropskih mednarodnih dokumentih.

Še zdaleč nismo našli vseh določil, ki so obremenjevala ciprsko mednarodnopolitično in notranjepolitično delovanje, toda že omenjene določbe nakazujejo bodoče težave, ki jih novo nastala država v praktičnem življenju ni bila sposobna prebroditi.

VI

V prvih letih svoje neodvisnosti se je, kot domneva mnogo poznavalcev, večina prebivalstva, zbranega okoli svojega voditelja Makariosa, sprijaznila s ciprsko samostojnostjo. Spojitev z Grčijo se je zdela mednarodnopolitično in pravno nemogoča, delitev otoka nezaželjena, poleg tega pa bi se ob vsakršni politični spremembi domnevno poslabšal tudi gospodarski položaj. Ciprski funt je bil močnejši od grške drahme, članstvo v Commonwealthu pa je otoku prinašalo določene gospodarske prednosti. Birokracija in buržoazija sta se bali za svoje pridobljene položaje, pa tudi komunisti, odstotkovno najmočnejša KP v Evropi, zaradi političnega položaja na celinski Grčiji (preganjana KP) niso želeli spojitve. Dodajmo, da je bila inteligenca po večini šolana v Angliji in za razliko od matične države, ki je pravno vezana na nemški sistem, je na Cipru veljal anglosaški pravni sistem. Zaradi vedno večjega prodora grškega kapitala v šestdesetih letih na Ciper se je ciprski nacionalizem le še krepil, kar pa je povzročalo, da je bila turška skupnost vedno bolj gospodarsko in politično odvisna od svoje matične države.

Na otoku pa ni bilo miru. Makarios je konec leta 1963 predlagal 13 popravkov osnovnih členov ustave, o čemer je obvestil tudi države garante.¹⁴ Turška skupnost na otoku bi se morda še strinjala z določenimi

¹³ Glej opombo 12.

¹⁴ Podrobneje o tem glej v Thomas Ehrlich: *International Crises and the Role of Law-Cyprus 1958-1967*, Oxford University Press 1974. Glej tudi Report of the UN Mediator on Cyprus to the Secretary-General z dne 26. 3. 1965.

spremembami ustavne ureditve, saj je bila predvidena uprava zapletena in predraga, predvsem pa neučinkovita. Ciprska ustava je namreč zanimiv dokument, katerega namen je bil ustanoviti unitarno državo v formalnem smislu in federalno ureditev v funkcionalnem smislu. Ni to torej značilen primer zaščite manjšine ali ene od narodnosti, temveč naj bi oba naroda na specifičen način sodelovala pri upravljanju države in obvladovanju družbe. Rezultat je bil skrajno zapleten in neučinkovit sistem. Kot zgodovinski nasledek narodnostne nestrpnosti prebivalstva je bil dan prevelik poudarek t. i. načelu »ločeno toda enako« in premalo se je razmišljalo o »enakosti in integriteti« ciprske družbe. Osnovna težava pa je bila nedvomno v tem, da Ciper sam osnovnih členov svoje ustave ni imel pravice spreminjati. Toda države garanti se niso strinjale s spremembo ustave, ki jo je predlagal Makarios.¹⁵ To je izzvalo nemire na otoku in turška skupnost se je umaknila v svoje enklave, kjer so v »samosegregaciji« vzpostavili svojo vlado in upravo. S tem so ciprska mesta postala razdeljena, brez glasov turške skupnosti pa ni bilo moč spreminjati zakonov in predpisovati denarnih dajatev. Država je postala ohromljena, turška skupnost pa je s to segregacijo postala še bolj diskriminirana. Grška skupnost je sama pričela upravljati in predstavljati državo.

Ob nemirih, ki so se nadaljevali kot posledica sukcesivnih spodrslijavev in naraščajoče frustriranosti prebivalstva ter od zunaj podpihovanih iracionalnih čustev, je Varnostni svet OZN 4. 3. 1964 sprejel resolucijo, na osnovi katere so na Ciper prišle mednarodne oborožene sile.¹⁶ Toda dogodki so se kar vrstili. Najprej je ciprska vlada odpovedala mednarodne pogodbe,¹⁷ nato je odpoved preklicala. Turčija je z bombardiranjem zaščitila svojo manjšino, povečati se je morala policija kot protiutež grški nacionalni gardi ipd. Med leti 1963 in 1968 je opazno močno posredovanje OZN, po tem pa sta se do leta 1974 obe narodnostni skupnosti pogajali že neposredno.

Pogovori obeh skupnosti niso uspeli v glavnem zato, ker je v začetku sedemdesetih let ciprska turška skupnost prenehala vztrajati pri konceptu unitarne države. Menila je, da obstoječa ustava ni zagotavljala federacije, saj je bila uprava centralizirana, turška skupnost pa je imela le mestne in skupnostne pravice. Prav tako naj bi bila grška skupnost odgovorna za nefunkcioniranje predvidene ustavne ureditve. Grški predlog, tj. močna unitarna država, kjer bi zakone ustvarjala večina, bi po turškem mnenju kljub zaščiti manjšine pomenila diktat manjšini. Turki so zato začeli zagovarjati enakost obeh skupnosti pred zakonom, torej nekakšno federalistično načelo ureditve države, kjer bi bila federacija na osnovi ozemelj-

¹⁵ Predlog sprememb je med drugim predvideval poleg notranjepravnih sprememb tudi popolno samostojnost države na osnovi samoodločbe, kar posredno vsebuje tudi pravico do združitve, tj. enosisa, s čimer pa se predvsem Turčija ni hotela strinjati.

¹⁶ Res. VS 186 (1964). Te sile so še danes na otoku pod imenom UNFICYP. Njihov mandat je bil omejen le na vzdrževanje reda in miru med obema skupnostima, njihovo število pa je bilo odvisno od prostovoljnih prispevkov držav članic OZN. Sile niso smele npr. zapirati, razoroževati, nadzorovati uvoza orožja itd.

¹⁷ Zato ker so bile »vsiljene« in zato, ker naj bi Turčija prva kršila določila o namestitvi vojaškega kontingenta.

ske razdelitve tudi garant proti enosisu. Toda federalna država se ni zdela uresničljiva zaradi dokaj enakomerno poseljenega turškega prebivalstva po vsem otoku. Vsako nasilno preseljevanje pa bi pomenilo grobo kršitev človekovih pravic.

VII

Julija 1974. leta je predsednik Makarios zahteval odpoklic določenega števila grških oficirjev z otoka, saj se je njihovo število neustrezno povečalo, pa tudi EOKA-B je postala dejavna. Namesto tega je grška nacionalna garda izvedla državni udar, kot odgovor na to pa je Turčija vojaško posredovala na Cipru in postopno zasedla dobrih 40% otoka.

Poleg desetih resolucij Varnostnega sveta v letu 1974 po turški intervenciji je 1. 11. 1974 tudi GS ZN soglasno sprejela resolucijo 3212 (XXIX), s katero se zavzema za spoštovanje samostojnosti, ozemelske celovitosti, neodvisnosti in neuvrščenosti ciprske države. Zahteva umik vseh tujih čet ter prenehanje vmešavanja v notranje zadeve te otoške države. Obe skupnosti na otoku poziva, naj sedeta za pogajalsko mizo. Menila je, da se morajo begunci vrniti na domove. To resolucijo je podprl tudi Varnostni svet s svojo resolucijo 365 z dne 13. 12. 1974. Kljub temu in vsem kasnejšim akcijam OZN, neuvrščenih držav, NATO pakta, ZDA in držav garantov se stanje, ki je nastalo julija 1974, še do danes ni spremenilo. Ciper je ostal razdeljen z Attilovo ali zeleno črto, ki otok deli na turški in grški del. Dne 13. 2. 1975 so ciprski Turki celo razglasili turško zvezno državo Ciper z lastno ustavo kot bodoči turški del federacije Ciper.¹⁸

V začetku leta 1977 sta se prvič po štirinajstih letih sestala Denктаš, voditelj ciprskih Turkov, in Makarios. Zaradi spremenjenih okoliščin, tj. narodnostne ločitve prebivalstva na teritorialni osnovi kot nasledek turške agresije, se je grška ciprska stran takrat že strinjala z zvezno ureditvijo države. Tudi vsi begunci se naj ne bi več vrnili na svoje domove. Pogovori med skupnostma so se zapletli ob vprašanju osrednje oblasti in njene pristojnosti, pa tudi ob navzočnosti tujih vojakov. Le deloma so rešili vprašanja o vlogi ciprske skupščine, organizacije, sestave in pristojnosti izvršne oblasti, organiziranosti sodstva in zakonodaje, velikosti federalnih enot in odškodnin. Ciprski Turki so želeli formalno eno državo Ciper, v bistvu pa dejansko dve samostojni enoti z lastno vojsko, gospodarstvom, strogo zaprto mejo itn. To utemeljujejo s tem, da temelji turško gospodarstvo na otoku na družbeno socialnem sistemu islama, kar zahteva drugačen upravno gospodarski aparat od britanskega, ki so ga prevzeli ciprski Grki, pa tudi sicer je tradicionalna moč turške skupnosti v poljedelstvu,

¹⁸ Na osnovi referendumu, ki pa ga mednarodna skupnost ni priznala. Varnostni svet je obžaloval to dejanje z res. 367 dne 12. 3. 1975. Kasneje so ciprski Turki pričeli izdajati svoje znamke, ki jih Svetovna poštna zveza ni priznala. Danes na otoku že kroži turški funt.

medtem ko se je grška skupnost ukvarjala bolj s trgovino in turizmom. Predlogi turške skupnosti niso predvidevali več kot 5% zemlje za vrnitev ciprskim Grkom, tako da bi 35% otoka obdržali v svojih rokah. Ciprski Grki so si prizadevali, da bi dobili nazaj več ozemlja in da bi otok postal ena gospodarska celota z močno zvezno vlado.

VIII

Ker pogovori med obema narodnostnima skupnostima, predvsem zaradi tujega vmešavanja, niso prinesli ustreznih rezultatov, je lani o Cipru ponovno razpravljala OZN. Pri tem analiza svetovnega mnenja¹⁹ kaže naslednje okvire za možno rešitev vprašanja: Ciper mora biti neodvisen in neuvrščen. Odnosi med obema skupnostima naj temeljijo na popolni enakosti, bodisi v avtonomiji, ki bi jo uživala turška skupnost, bodisi v teritorialno zasnovani federaciji. Vendar mora v obeh primerih Ciper imeti centralno vlado. Zvezna država mora zagotavljati enakopraven obstoj in razvoj obeh skupnosti, nujno enakopravno sožitje. Za pravično in trajno rešitev je nujno, da okupacija dela ciprskega ozemlja takoj preneha, da se vse tuje čete umaknejo z otoka in da se ciprska republika demilitarizira. To bi bilo tudi v interesu miru in varnosti na območju Sredozemlja in s tem tudi širše. Vprašanje naj bi se uredilo na podlagi ustreznih resolucij OZN, deklaracij gibanja neuvrščenih držav in sporazumov na visoki ravni iz leta 1977 (Makarios-Denktaš) in leta 1979 (Kiprianu-Denktaš). Pri tem morajo imeti primarno vlogo vsebinska in neposredna pogajanja med obema ciprskima narodnostnima skupnostima brez kakršnegakoli tujega vmešavanja ali pritiskov na enakopravni podlagi in pod pokroviteljstvom OZN. Samo tako bo imela rešitev tega izjemno zapletenega vprašanja tudi nekaj skupnega s pravico narodov do samoodločbe.

Vse to v bistvu podpira tudi GS OZN, ki ima v tem konkretnem primeru v osnovnih obrisih tudi podporo Varnostnega sveta. Cilji in načela ustanovne listine, predvsem določila o ohranitvi svetovnega miru in varnosti, mirnega reševanja sporov, spoštovanja enakopravnosti, samoodločbe, človekovih pravic in svoboščin, suverene enakosti držav, prepoved grožnje ali uporabe sile proti ozemeljski celovitosti in politični neodvisnosti katerekoli države, in spoštovanje pogodbenih obveznosti, ki niso v nasprotju z ustanovno listino, dobijo svojo konkretno vsebino. Do zunanje samoodločbe se je mednarodna skupnost že opredelila. Tega nobeno dejstvo, še najmanj razglasitev države s pomočjo tujih bajonetov, ne more spremeniti. Načelo efektivitete, kot nam to kaže mednarodna praksa (npr. V. Timor, Z. Sahara, Namibija ipd.), je priznано zgolj v skladu z mednarodnim pravom.

¹⁹ Mišljeni so dokumenti OZN, neuvrščenih, socialistične internacionale, svetovnega gibanja za mir, konference za solidarnost s Ciprom ipd.

FAHRUDIN NOVALIĆ

Dvaindvajseta poletna šola andragogov

Lanska dvaindvajseta poletna šola andragogov je bila v Crikvenici od 20. junija do 2. julija 1983. Pripravil jo je Andragoški center iz Zagreba v sodelovanju z Zavodom za prosvetno in pedagoško službo SR Hrvške in z vezami ter skupnostmi ljudskih in delavskih univerz republik in pokrajin ter s Komisijo za izobraževanje, znanost in kulturo pri svetu zveze sindikatov Hrvške.

Šola je imela program, ki je bil za vse udeležence enak, in pa poseben program,¹ ki ga je sestavljalo devet programov (šest seminarjev, dve posvetovanji in okrogla miza).

¹ – Seminar: Organizacijska in metodološka vprašanja izvajanja proizvodnotehniškega izobraževanja, strokovne prakse in proizvodnega dela za učence in študente ter strokovnega izpopolnjevanja za zaposlene delavce;

– Seminar: Programiranje v usmerjenem izobraževanju in metodika izpopolnjevanja za proizvodno in storitveno delo;

– Seminar: Programiranje strokovnega izpopolnjevanja za manj zahtevne poklice v funkcionalnem temeljnem izobraževanju odraslih in metodika izvajanja strokovnega izpopolnjevanja;

– Okrogla miza: Svobodna menjava dela v neposrednih odnosih v usmerjenem izobraževanju;

– Posvetovanje: Sedmi medrepubliški in medpokrajinski pogovori ljudskih in delavskih univerz, njihovih zvez in skupnosti na temo: razvoj programske strukture, kadri, organizacija dela in samoupravljanje v ljudskih in delavskih univerzah;

– Seminar: Sodobni metodološki pristopi pri izpopolnjevanju za SLO in DS ter metodološke rešitve za izvajanje praktičnih vaj;

– Posvetovanje: Gospodarska stabilizacija, idejna vprašanja v naši družbi in izpopolnjevanje za samoupravljanje in družbenopolitično delo;

– Seminar: Raziskovanje kulturnih potreb in programiranje kulturnih akcij;

– Seminar: Osnove andragogije – začetno andragoško izobraževanje.

Skupni del programa se je uresničil preko več tem:

1. Obeleževanje 40. obletnice II. zasedanja Avnoj ter I. in II. zasedanja Zavnoh (več poročil);

2. Izobraževanje odraslih in kulturna dejavnost v NOB (dr. Mihajlo Ogrizović);

3. Obeleževanje 30. obletnice ustanovitve delavskih univerz:

– Dosedanji razvoj in možnosti za nadaljnji razvoj izobraževanja odraslih v naši državi (Rajko Bulatović);

– Dosedanji razvoj in možnosti za nadaljnji razvoj delavskih in ljudskih univerz (mr. Milovan Golubović);

4. Žgoča vprašanja v zvezi z uresničevanjem reforme usmerjenega izobraževanja: enotnost sistema, skupno programsko jedro, prožnejši pristop k usmerjanju (dr. Mato Jergović);

5. Obeleževanje 100. obletnice smrti Karla Marxa (andragoška tribuna):

– Karl Marx in izobraževanje (uvodno poročilo dr. Ilija Mrmak);

– Najnovejši dosežki andragoške znanosti po svetu (uvodno poročilo dr. Borivoj Samolovčev).

Posebni program, ki je bil razdeljen na devet posameznih programov, je bil izpeljan preko posebnih tematskih načrtov. Tako je bil na primer program posvetovanja Gospodarska stabilizacija, idejna vprašanja v naši družbi in izpopolnjevanje za samoupravljanje in družbenopolitično delo izpeljana preko naslednjih tematskih vsebin:

1. Vloga idejnopolitičnega izpopolnjevanja in izpopolnjevanja za samoupravljanje v gospodarski stabilizaciji ter preseganje idejnih problemov v naši družbi (dr. Ilija Mrmak);

2. Položaj odraslega človeka v izpopolnjevanju za samoupravljanje in družbenopolitično delo (mr. Milovan Golubović);

3. Uporaba metod s posebnim ozirom na metodo razpravljanja (dr. Gojko Babić);

4. Samoizobraževanje in multimedijsko izobraževanje (dr. Borivoj Samolovčev);

5. Izpopolnjevanje za samoupravljanje v svobodni menjavi dela (V. Podrebarac);

6. Gospodarska stabilizacija in programski temelji izpopolnjevanja za samoupravljanje in družbenopolitično delo (Stipe Tonković);

7. Andragoško izpopolnjevanje predavateljev, ki izvajajo program izpopolnjevanja za samoupravljanje in družbenopolitično delo (mr. Milovan Golubović).

Program tega posvetovanja je bil namenjen voditeljem in predavateljem centrov za izobraževanje za samoupravljanje na ljudskih in delavskih univerzah, marksističnih centrih, političnih in sindikalnih šolah ter kadrom, ki se ukvarjajo s temi vprašanji v družbenopolitičnih organizacijah.

Cilji in naloge posvetovanja so bili:

1. Razvijati izpopolnjevanje za samoupravljanje in družbenopolitično delo na ljudskih in delavskih univerzah, v marksističnih centrih, klubih samoupravljalcev in na političnih šolah;

2. Dogovoriti se o vključevanju vsebine programov gospodarske stabilizacije, ki jih je izdelala Komisija zveznih družbenih svetov za vprašanja gospodarske stabilizacije, v programe izpopolnjevanja za samoupravljanje in družbenopolitično delo;

3. Obravnavati idejna vprašanja naše družbe in vpliv idejnopolitičnega izpopolnjevanja na njihovo preseganje;

4. Obravnavati žgoča vprašanja nekaterih oblik dela: politične šole, sindikalne šole, seminarji za izpopolnjevanje delegatov in delegacij;

5. Analiza pripravljenih programskih osnov za izpopolnjevanje delegatov in delegacij;

6. Obravnavanje nekaterih bistvenih vprašanj metodike dela.

Na posvetovanju so bile uporabljene metode predavanja, pogovora in razprave.

Udeleženci posvetovanja so izmenjali lastne izkušnje pri delu ljudskih in delavskih univerz, marksističnih centrov, političnih in sindikalnih šol in drugih oblik dela iz različnih okolij iz vse naše države. Iskali so odgovore na mnoga vprašanja, ki bi jih bilo treba rešiti. Odlika posvetovanja sta bili odkritost in kritičnost. Tako se udeleženci posvetovanja niso vselej strinjali s stališči in ocenami uvodnih poročil glede posameznih vprašanj. To je v pomembni meri pospešilo in osvežilo razpravo na posvetovanju. Posebej se je to nanašalo na tematske vsebine, povezane z gospodarsko stabilizacijo in programskimi

osnovami izpopolnjevanja za samoupravljanje in družbenopolitično delo. Pretirano zadolževanje v tujini, tako so se strinjali udeleženci, ni posledica nikakršnih skrivnostnih nujnih okoliščin, v katerih bi imel človeški dejavnik samo stransko vlogo, marveč je bil le-ta v njih odločujoč. Odločujoč je tudi tedaj, ko gre za obseg, pogoje odplačevanja in uporabo kreditov v določene (pogosto nepravne) namene. Ta človeški dejavnik se kaže pogosto kot povezava političnih in upravljaljskih struktur z delom zveze komunistov v različnih družbenih okoljih. Iz takšnih centrov moči se oglašajo tudi tisti, ki krojijo »znanstveno« resnico v skladu s subjektivnimi željami z vnaprej zastavljeno nalogo na področju empiričnih raziskav, da bi dokazali določeno tezo, s katero je potem moč manipulirati kot z »znanstveno« preverjeno. Govor je bil tudi o znanstvenoraziskovalnih in razvojnih zmogljivostih, ki so nezadostno izrabljene za ustvarjanje domače tehnične in tehnološke baze, kot tudi o nekritičnem in neorganiziranem uvozu tehnologije in sklepanju številnih pogodb za uporabo licenc, pogosto pod zelo neugodnimi pogoji. Poudarjeno je bilo, da se tehnična in tehnološka odvisnost ne kaže samo preko gospodarskih učinkov. Običajno jo spremlja tudi ideološka odvisnost, ravnodušnost in upor proti lastnim virom znanstvene ustvarjalnosti. Nekritični uvoz tujih tehnologij duši lastno tehnično in tehnološko ustvarjalnost, ustvarja nezaupanje v lastne sposobnosti in občudovanje tuje znanstvenotehnične premoči.

Zanimanje so vzbudila tudi stališča o ponovnem uveljavljanju starih ljudskih in delavskih univerz kot tudi programske vsebine za delegate in delegacije z različnih področij dejavnosti ter samoupravni sporazumi o programu, združevanju sredstev in odnosih svobodne menjave dela pri izobraževanju delavcev in občanov za samoupravljanje.

Vsi udeleženci so se strinjali, da so takšna posvetovanja koristna in da jih je treba tudi v prihodnje organizirati v okviru poletne šole andragogov jugoslovanskega značaja. Razen pozitivnih učinkov pri uresničevanju ciljev in nalog posvetovanja, o čemer je bil že govor, pa takšen način izpopolnjevanja andragoških kadrov za samoupravljanje in družbenopolitično delo tudi večkratno uresničuje povezovanje jugoslovanskih narodov in narodnosti.

Zbornik o koroških Slovenceh

Sad uspešno zastavljenega sodelovanja med založniško hišo slovenske izdaje Komunist in – v zadnjem času vse bolj dejavne ter prodorne slovenske založniške družbe »Drava« v Celovcu je pomemben zbornik, ki se je pred nedavnim pojavil v slovenski javnosti na tej in oni strani meje pod naslovom »Koroški Slovenci včeraj in danes«.

Pojav zbornika je nedvomno vidno obogatil naše vedenje o preteklosti in sedanjosti slovenskega življa na Koroškem, četudi ne gre za prvo knjigo, namenjeno preučevanju problematike slovenske manjšine v Avstriji. Ni odveč omemba, da prihaja zbornik med slovensko javnost prav v času, ko boj koroških Slovencev za njihove pravice – in hkrati njihov odpor proti asimilaciji v vseh njenih pojavnih oblikah – dobiva nove razsežnosti in ko se manjšinsko vprašanje – dobršen del po zaslugi koroških Slovencev samih – vse bolj vidno vključuje v avstrijsko politično in družbeno pa tudi kulturno stvarnost kot pomembno notranjepolitično vprašanje. Pojav zbornika in njegova vsebina sta sama po sebi potrditev besed Edvarda Kardelja iz njegovega znamenitega intervjuja dunajskemu mesečniku »Profil« izpred dvajsetih let, ki ga zbornik ponatiskuje, kjer ugotavlja, kako »sodelovanje med Jugoslavijo in Avstrijo ne ovira nič drugega kot nerešeno vprašanje slovenske in hrvaške manjšine«, hkrati pa poudarja, kako bi pa bila »velika iluzija misliti, da bo ta problem sam po sebi izgubil svojo težo samo zato, ker se ne rešuje«. Zbornik sam, še bolj pa stvarnost koroških Slovencev, po dvajsetih letih v celoti potrjuje trditve in sodbe Edvarda Kardelja.

V zborniku bo bralec naletel na vrsto znanih imen, ki so svoja znanstvena prizadevanja namenili obravnavi problematike koroških Slovencev. Tako je dr. Janko Pleterški zastopan kar z dvema prispevkoma. Posebej pomemben je njegov zgodovinski prikaz razvoja koroškega slovenskega ljudstva

od srednjega veka do danes, v katerem znanstveno ovrednoti pomen zgodovinskega dogajanja, ki so bila značilna za koroške Slovence. Ta pomen se kaže v dveh značilnostih: po eni strani v dejstvu, da ima Koroška slovensko preteklost, ki je pomenila za Slovence državnopolitični in družbeni temelj, po drugi strani pa gre za prav tako pomembno dejstvo, da se je namreč slovenski jezik na Koroškem ohranil vse od naselitve Slovencev do danes in da ga pozneje sicer prevladujoči nemški jezik ni mogel izriniti. Avtor ugotavlja, kako je prav nekdanja Karantanija, ki je pomenila temelj slovenske državnosti, imela vidno vlogo pri oblikovanju slovenske narodne zavesti. Zato pa sodijo današnja prizadevanja, ki bi hotela zanikati obstoj nekdanje slovenske Karantanije, med sestavne dele ideološkega boja proti vplivom slovenske in jugoslovanske revolucije, ki je neločljivo zraščena s temelji obstoja slovenskega naroda. Koroški Slovenci so – poudarja avtor – skozi vso zgodovino obstajali in delovali kot sestavni del slovenskega naroda, o čemer pričajo skupni upori kmetov v srednjem veku, skupen boj za združenje Slovenijo leta 1848, pojavi taborskega gibanja na Koroškem v drugi polovici 19. stoletja kot izraz bojev za narodne pravice, in končno, skupni boj vseh Slovencev v narodnoosvobodilnem gibanju. Dr. Janko Pleterški v drugem sestavku nato razčlenjuje razmere in vzroke, ki so pripeljali do krivične izgube Koroške, za kar nosijo zgodovinsko odgovornost takratne meščanske stranke v Sloveniji.

O razmerah, življenju in boju koroških Slovencev v prvi avstrijski republiki piše pokojni dr. Tone Zorn, ki je pretežni del svojega znanstvenega snovanja namenil prav preučevanju preteklosti in sedanjosti slovenskega človeka na Koroškem. V njegovem prispevku v zborniku gre za argumentiran prikaz nezadržnega procesa asimilacije in potujčevanja slovenske manjšine v času med svetovnima vojnoma. Dr. Zorn podrobno razkriva položaj Slovencev po priključitvi Avstrije velikonemškemu rajhu.

Pod njim je bilo prvo in edino najbolj neovirano ljudsko štetje Slovencev, ki je pokazalo najbolj ustrezno številčno stanje slovenske manjšine. Nacistom pa so med vojno izidi štetja služili za osnovo za njihovo namero množičnega izseljevanja Slovencev s Koroškega in naselitev nemškega prebivalstva. Prav zato sodi oborožen boj Slovencev proti nacizmu za dejanski plebiscit in izraz volje, da sami odločajo o svoji usodi. Toda igre velikih sil so tudi tokrat onemogočile izraženo težnjo slovenskega ljudstva na Koroškem po priključitvi k Jugoslaviji.

Prikaz poveljnega in sedanjega položaja koroških Slovencev že po svoji aktualnosti in teži, ki so mu jo dali sestavljalci publikacije, tvorijo nedvomno jedro obsežnega zbornika. Ena izmed značilnosti tega dela je tudi ta, da se v njem pojavljajo kot avtorji sestavkov pretežno domači avtorji, se pravi iz vrst slovenske narodnosti na Koroškem. Obdobje življenja in boja Slovencev od konca druge svetovne vojne pa do podpisa avstrijske državne pogodbe leta 1955 ter razmere, ki dajejo pečat temu obdobju, je obdelal dr. Avguštin Malle. Avtor razčlenjuje zapletenost političnega položaja in boja koroških Slovencev pod zavezniško vojno upravo. Sprva se je nova avstrijska oblast, ki si je prizadevala doseči obnovu državne neodvisnosti, pogosto sklicevala na protifašistični boj koroških Slovencev in ga jemala kot dokaz prispevka avstrijskega ljudstva stvari zaveznikov. Deželna oblast na Koroškem je celo popravila del krivic, ki jih je Slovincem povzročila vladavina nacizma. Eden najvidnejših dosežkov za Slovence v tem obdobju je bila vsekakor uvedba dvojezičnega šolstva.

Obdobje po letu 1955, se pravi po podpisu državne pogodbe, je prineslo Slovincem bistvene spremembe. Predvsem se je razbila dotedanja enotnost Slovencev z nastankom dveh organizacij: Narodnega sveta koroških Slovencev in Zveze slovenskih organizacij. Vendar ostaja leto 1955 v zgodovini koroških Slovencev v znamenju pomembnega dogodka – objave spomenice, ta vsebuje skupek vseh zahtev Slovencev, ki izhajajo iz sedmega člena državne pogodbe. Ta spomenica je ostala do današnjih dni neke vrste »Magna Charta« Slovencev in trajno izhodišče njihovega boja za pravice v drugi republiki.

Za obdobje po letu 1955 je hkrati značilna rastoča protislovenska gonja nacionalističnih reakcionarnih sil, ki jih pooseblja organizacija Heimatdienst. Ta gonja je dobila vrhunec v znanih akcijah rušenja dvojezičnih krajevnih napisov in v geslu o nujnosti, da slovenski narod izgine s koroške zemlje. Sledil je sporazum treh strank o enotni politiki do manjšin, nasilno preštevane manjšine in na njegovih – četudi povsem neuporabnih – izidih izdelana proslula manjšinska zakonodaja, ki naj bi označevala izpolnitev obveznosti Avstrije do manjšin iz sedmega člena državne pogodbe.

Zbornik je z vrsto prispevkov, ki so jih pripravili dr. Franci Zwitter, dr. Vladimir Klemenčič, dr. Matjaž Klemenčič in drugi, razgrnil vrsto dokazov, kako je slovenski človek kljub združenim napadom nanj vseh desničarskih in nacionalističnih sil na Koroškem uspeval v boju in v odporu proti naknam potujčevanja in zatiranja slovenske besede. Na Koroškem se je močno razmahnila prosvetna, kulturna, politična in tudi gospodarska dejavnost manjšine. Vse bolj pomembno vlogo je pri obrambi slovenstva in dvigu slovenske zavesti prevzemala slovenska gimnazija v Celovcu. Vse širši krog slovenskih izobražencev, pisateljev, pesnikov, znanstvenikov, kulturnih in športnih delavcev, ki so izšli iz te gimnazije, predstavlja danes trdno hrbtenico vse bolj množičnemu boju slovenske manjšine za enakopravno mesto v avstrijski družbi.

Mednarodno plat koroškega manjšinskega vprašanja osvetlujeta v zborniku prispevka dr. Boruta Bohteta in dr. Danila Türka. Prvi razčlenjuje določila senžermenške pogodbe, ki je obvezovala prvo avstrijsko republiko, da zagotovi Slovincem določene pravice, podrobno pa razlaga dolžnosti današnje Avstrije do Slovencev na temelju avstrijske državne pogodbe. Sedmojuljska zakonodaja, ki jo je po predhodnem sporazumu treh strank sprejel parlament leta 1976, je avtorju dokaz, kako je Avstrija z notranjepравnimi akti postopno, toda vztrajno krčila in izničevala mednarodno pravno manjšinsko zaščito, zajamčeno s sedmim členom državne pogodbe.

Dr. Danilo Türk v svojem sestavku »Aktualnost koroškega manjšinskega vprašanja danes« opisuje številne akcije, ki se jih je lotevala Jugoslavija za sporazumno ureditev vseh nerešenih vprašanj glede slovenske in

hrvaške manjšine, vendar že sama sedmojulijska zakonodaja je bila dokaz, kako v Avstriji ni – spričo pritiskov desničarskih sil – politične volje za dejansko uresničitev manjšinskih zahtev po enakopravnosti.

Na temelju stvarnosti, ki daje pečat sedanjemu stanju na Koroškem, predstavnika obeh osrednjih organizacij Slovencev, Narodnega sveta koroških Slovencev in Zveze slovenskih organizacij, opredeljujeta sedanje oblike in vsebino boja koroških Slovencev. Po sodbi Matevža Grilca, predsednika Narodnega sveta, pomeni manjšinska zakonodaja katastrofo za manjšino, vendar Slovenci kljub temu s politiko majhnih korakov skušajo postopno uresničiti svoje zahteve. Pri tem imajo podporo matičnega naroda in države, zaveznika pa v avstrijski demokratični javnosti. Feliks Wieser postavlja v ospredje boja za manjšinske pravice prizadevanja za gospodarsko okrepitev manjšine, kajti gospodarska moč pomeni najboljši branik proti politiki asimilacije. Boj za obstoj in razvoj manjšine je zato neločljivo povezan s socioekonomsko strukturo družbe. Hkrati pa je frontna enotnost vseh manjšinskih sil eden izmed pogojev za uspešnost boja za pravice koroških Slovencev.

Pri ocenjevanju pomena zbornika ne gre prezreti tudi pomembnega dela, ki ga je pomenila sestava celovitega kronološkega pregleda zgodovine koroških Slovencev, ki zajema obdobje od 26. marca 1848, dneva, ko se je Matija Majer-Ziljski v Bleiweisovih novicah prvič zavzel za uvedbo slovenščine v šole in urade, pa do 28. decembra 1883, ko je bila v okviru kulturnih dnevov v Celovcu okrogla miza z naslovom: »Bomo prežive-li?« Zbornik vsebuje nadalje pregled vseh časnikov in časopisov, ki so izhajali na Koroškem od leta 1849 do 1983. V Zborniku so sestavljalci ponatisnili tudi že omenjeni intervju Edvarda Kardelja dunajskemu »Profilu« v slovenščini in nemščini, kakor tudi vsebino avstrijske državne pogodbe. Izvlečki vseh razprav so dodani tudi v nemškem prevodu.

Sestavni del zbornika, ki bogati njegovo vsebino, je tudi dodatek o umetniški ustvarjalnosti koroških Slovencev, kjer so razni avtorji dali strnjen presek te ustvarjalnosti – od prikaza ljudske pesmi na Koroškem do sestavka o sodobni likovni umetnosti Slovencev na Koroškem.

Če bi tehtali vrednost knjige, potem nikakor ne bi mogli mimo dveh dejstev: zbornik sodi med doslej najbolj celovito in sistematično obdelano in prikazano problematiko koroških Slovencev tako z njene zgodovinske perspektive kot s stališč sodobne žgoče stvarnosti. Po drugi strani pa vse razprave in znanstveni izsledki po svoji vsebinski naravnosti potrjujejo misel iz Kardeljevega intervjuja, ki je obrnjena k humanistični viziji vloge meja v prihodnosti: ko meje postajajo vse bolj zgodovinski anahronizem, ko gre za vprašanje, kako odpraviti meje, jih vzajemno odpirati in napraviti čimbolj svobodne za prehode ljudi, ne pa jih spreminjati.

Drago Košmrlj

ZORAN PJANIĆ

Samoupravni privredni sistem

Radnička štampa, Beograd 1983, 269 strani

Zapletenost in težavnost gospodarskega položaja sta vsekakor med najbolj bistvenimi značilnostmi jugoslovanske sedanjosti.

Kateri so glavni vzroki za ta težaven gospodarski položaj? V kolikšni meri je bil gospodarski sistem eden od poglavitnih vzrokov za negativne gospodarske tokove, posebej za tiste, ki so jugoslovansko gospodarstvo postopno pripeljali v stanje krize? Kaj je tisto, kar bi bilo treba v gospodarskem sistemu spremeniti, da bi zmogli preseči krizo? Vsa ta in druga podobna vprašanja so eden od strženov gospodarskega in političnega življenja Jugoslavije danes.

V takšnem položaju bi bila katerakoli knjiga s področja družbenih ved le stežka bolj pomembna in bolj žgoča kot knjiga, ki obravnava protislovja samoupravnega gospodarstva. Prav takšna knjiga pa je Pjanićev *Samoupravni privredni sistem*.

Zoran Pjanić sodi v vrsto tistih jugoslovanskih ekonomistov, ki že več kot dvajset let pomembno vplivajo na jugoslovansko ekonomsko misel tako z znanstvenimi deli fundamentalnega značaja (kot so na primer knjige *Savremene buržoaske teorije vredno-*

sti i cena, Teorija cene i Robna privreda u samoupravnim sistemu) kot tudi s pogostnim objavljenjem ocen o tekoči gospodarski politiki in o gospodarskih gibanjih. Pjanić je bil pri tem pogosto med prvimi, ki so opozarjali na nekatera bistvena protislovja jugoslovanskega samoupravnega gospodarskega sistema, pri čemer pa je pogosto učinkoval, če se lahko tako izrazimo, kot streznitev. To se je posebej dogajalo v razmerah, ko je Pjanić polemiziral glede bistvenih vprašanj z nekaterimi ekonomsko-konceptualnimi evforijami, ki so navzoče v Jugoslaviji, recimo s tisto, po kateri naj bi bila hiperdecentralizacija (»tozdiranje«, prevlada republiških in pokrajinskih pristojnosti, fetišiziranje združevanja, sporazumevanja in dogovarjanja) rešitev za skorajda vse gospodarske težave sedanosti. Spopad s takšnimi evforijami in fetišizmi je bil za Pjanića toliko lažji, ker je očitno eden od teoretično najbolj omikanih jugoslovanskih ekonomistov, teoretik, ki ni nikoli prenehal skrbno spremljati vsega novega, kar se pojavlja v ekonomski teoriji v svetovnih razsežnostih.

Knjiga *Samoupravni privredni sistem* je snopič izbranih Pjanićevih člankov, ki so nastali v zadnjih dvajsetih letih. V prvih dveh esejih obravnava Pjanić vlogo ekonomske znanosti v samoupravnem sistemu in opredeljuje pglavitne gospodarske probleme v socializmu. Sledi esej o vsebini družbene lastnine nad sredstvi za proizvodnjo in potem še vrsta esejev o blagovni proizvodnji, o njenem položaju in vlogi v socializmu, o oblikovanju cen, o zapletenosti dohodka kot družbene ekonomske kategorije, o načrtovanju (posebej o ustreznosti sedanjih rešitev na področju načrtovanja in o zahtevi »več načrta in več trga«). Nekateri Pjanićevi eseji o gospodarskih plategh federativne ureditve Jugoslavije, objavljeni pred desetimi leti v revijah in zdaj vnovič v knjigi *Samoupravni privredni sistem*, niso, kar zadeva aktualnosti, izgubili skorajda nič. V zadnjih delih knjige pa Pjanić obravnava sedanji gospodarski trenutek in se v zvezi z njim zavzema za »neizogibnost velikih sprememb v sistemskih zakonih, gospodarski politiki in vedenju«.

Kot bistveno lastnost samoupravnega socialističnega gospodarstva izpostavlja Pjanić dejstvo, da so delovni ljudje v njem nosilci razširjene reprodukcije, da celota družbenega dela poganja iz izvirnega interesa delov-

nih ljudi in da je ta celota tržno-načrtna. Prav ta zadnja lastnost je tista, zaradi katere je bistvena razlika med Pjanićevim dojemanjem (in dojetjem vrste drugih ekonomistov) samoupravnega socialističnega gospodarstva na eni strani in med drugimi dojemanji, ki so se pojavila kot skorajda zaokrožene teorije ali modeli z oznako »gospodarstva brez prisile« ali »sporazumnega gospodarstva« in v katerih se pojavlja ugovor zoper nujnost tržno-planskega značaja jugoslovanskega gospodarstva oziroma v katerih stopa na mesto tega značaja vseobsegajoče sporazumevanje in dogovarjanje.

Nekateri Pjanićeve ocene, ki so bile izrečene pred leti in ki so zdaj ponovljene v *Samoupravnem privrednem sistemu*, je potrdila praksa, ta »edina, zadnja, objektivna resnica«. To se na primer nanaša na Pjanićevo oceno o »voluntarizmu kot prizadevanju, da bi se uresničile tiste želje na področju porabe, naložb in splošne življenjske ravni, ki skupaj presegajo naše zmogljivosti«, ali na stališče, da »opozarjanje na obstoj objektivnih gospodarskih zakonitosti in na delovanje trga ni nekakšna doktrinarna usmeritev, marveč predstavlja realno dojetje sodobnih gospodarskih razmer, brez česar ni samoupravnega socialističnega gospodarstva«. To velja tudi za misel o tem, da »sporazumi in dogovori, ki ne izhajajo iz objektivnih ekonomskih količin in blagovne oblike družbene proizvodnje, odtegujejo ne samo od učinkovitega gospodarjenja, marveč tudi od resničnega samoupravljanja, katerega izhodišče je objektivno vrednotenje dela«.

Vzrokov za gospodarske težave Jugoslavije v zadnjih nekaj letih Pjanić ne išče v temeljnih socialističnih samoupravnih opredelitvah, marveč v nekaterih posebnih okoliščinah, predvsem v gibanju svetovne depresije, v napakah tekoče gospodarske politike, pa tudi v nekaterih slabih zakonskih rešitvah, ki oblikujejo gospodarski mehanizem. »Tozdiranje« je neugodno vplivalo na gbljivost akumulacije ter na vodoravno in navpično povezovanje gospodarstva. Prevelik je bil tudi vpliv družbenopolitičnih skupnosti, posebej republik in pokrajin. Pjanić posveča posebno pozornost pravilnosti sistemskih rešitev oziroma operacionalizaciji ustavnih določil v tako imenovanih sistemskih zakonih. Po njegovem mnenju se točno razporejanje vzrokov za gospodarske težave

razvršča po črti gospodarski sistem – gospodarska politika – vedenje gospodarskih osebkov. Ko gre za temelje gospodarskega sistema, se pravi za tiste, ki jih določa ustava iz leta 1974, se zdi, da Pjanić nima pripomb. Drugače pa je z rešitvami v tako imenovanih sistemskih zakonih. Osnovnih organizacij združenega dela si ustava ni zamišljala kot nadomestka za podjetje (delovno organizacijo), vendar pa je dejansko v mnogih primerih prišlo prav do tega, se pravi do pretirane in večji del škodljivega drobljenja gospodarstva.

Težavno je ugovarjati Pjanićevi trditvi, češ da je zamisel o integralnem sporazumevanju in dogovarjanju kot nadomestku za trg in državno usmerjanje nedvomno prenačljena, če upoštevamo sedanjost raven razvoja proizvodnih sil. Navedeno misel so oznanjali tudi mnogi stari socialistični misleci. Prizadevanje, da bi to zamisel že zdaj v celoti uresničili, bi moralo pripeljati – ponekod pa je pripeljalo – do motenj v delovanju zakona vrednosti, do degradiranja načrtovanja in do slabih gospodarskih učinkov, pa ne samo gospodarskih, marveč tudi širših družbenopolitičnih, kot je na primer predvsem zastoj v samem razvoju samoupravljanja. Celo tam, kjer je bilo sporazumevanju in dogovarjanju na široko omogočeno, da prispevata h krepitvi učinkovitosti gospodarskih gibanj, sta se čisto spremenila v obliko brez stvarne gospodarske vsebine, kar je pripeljalo celo do določenega kompromitiranja te ustanove družbenega gospodarsko-političnega sistema. Eno od protislovnih stanj v jugoslovanskem gospodarstvu je tudi vse bolj množično predpisovanje, kako naj se samoupravni gospodarski osebki vedejo, kar ne le večkratno množi upravo, marveč spravlja v negotovost tudi stvarni smisel samoupravnega položaja teh osebkov. Policentrični etatizem, prevladovanje politike nad gospodarstvom, bolj pogosto *implicitno* kot *explicitno* izrečene zahteve, naj bi prišlo do večje centralizacije odločanja itd., vse to so posledice poudarjenega razhajanja med normativnim in dejanskim stanjem.

Kakšne so možnosti za izhod iz gospodarske krize? Pjanić upravičeno sodi, da vstopa jugoslovansko gospodarstvo v obdobje močne regulative in krepitve politične motivacije. »Prava rešitev je v velikem posegu na ravni sprememb gospodarskega sistema, razvojne strategije, gospodarske politike in

novega vedenja, ki bi izhajalo iz vsega tega. Ta gospodarska reforma v pravem pomenu besede bi se morala pokazati kot učinkovito gospodarjenje v sistemu združenega dela, katerega značilnosti so preproste, saj morajo biti vsi, predvsem na podlagi gospodarske prisile, spodbujeni k temu, da bolje in več delajo 1), da iz na novo ustvarjene vrednosti oblikujejo zadostne stvarno privarčevane vsote (2) in da ta prihranek naložijo v najbolj propulzivne člene gospodarstva 3)«. Pjanić obravnava zmožnost Jugoslavije, da že v bližnji prihodnosti uresniči sorazmerno visoko rast kot tudi nujno stabilnost gospodarstva, z optimizmom, vendar pa »pod pogojem, da bomo na tej nelahki poti postopno ozdravitve gospodarstva dosledni«.

Pjanićeva kritika jugoslovanskega gospodarskega sistema sodi med najbolj pretanjenе in najbolj konstruktivne. To se še posebej nanaša na njegovo kritično analizo sistema dohodka, cen in načrtovanja. Pjanićeva vizija razumnega samoupravnega gospodarskega sistema zavrača, poenostavljeno povedano, vse tisto, zaradi česar je ta sistem postal in ostaja premalo racionalen, ohranja pa vse tisto, kar predstavlja racionalno družbenoekonomsko jedro tega sistema. Zato ni pretirana laskava ocena, da bi morali poti nadaljnje reforme in dograjevanja gospodarskega sistema vsaj deloma iskati v nekaterih Pjanićevih zamislih. Pri tem pa sta antinormativizem in antiapologetika, ki sta izrazito navzoča v *Samoupravnom privrednom sistemu*, bistveni prvini že zdaj obsežnega Pjanićevega prispevka k jugoslovanski ekonomski znanosti.

Ivan Stojanović

Socijalizam (Beograd)

št. 3/1984

IVO PERIŠIN: Naša nova inflacijska erupcija in stabilizacijska politika; **MILOŠ MINIĆ:** Jugoslovanski federalizem in Moša Pijade; **ŽARKO PAPIĆ:** Kriza etatizma in perspektive samoupravljanja; **DRAGOJE ŽARKOVIĆ:** Državno-socialistični gospodarski sistem; **IVAN KRISTAN:** Delegatski sistem na ravni federacije; **JOKICA HADŽI VASILEVA:** Marx, socializem in Afrika; *Pogledi:* **HAZER SUSURI:** O zaposlovanju žena v SAP Kosovo; **V. CVJETIČANIN-B. ŽIVKOVIĆ:** Temeljna vprašanja našega agrarnega razvoja; *Prikazi.*

Pogledi (Split)

št. 4/1983

Aktualnosti: **SLOBODAN KOMAZEC:** Inflacija in gospodarska rast v sodobni ekonomski teoriji in politiki; *Religija in nacija:* **MARKO KERŠEVAN:** Religija in (dez)integracijski procesi v Jugoslaviji; **IVAN CVITKOVIĆ:** Katoliška cerkev in narod; **OTTO MADURO:** Katoliška cerkev, države nacionalne varnosti in ljudska gibanja v Latinski Ameriki; **IVAN PERIĆ:** Tendence hrvaškega nacionalizma in katoliška cerkev danes; **NIJAZ DURAKOVIĆ:** Muslimani – od religioznega do nacionalnega; **ESAD ČIMIĆ:** Za interdisciplinarno proučevanje religije in naroda; **ZVONKO LEROTIĆ:** Težave individualno-psihološke pozicije v tolmačenju naroda in religije; **AMFILOHIJE RADOVIĆ:** Nacionalna cerkev in sveto ljudstvo; **BOSILJKA MILINKOVIĆ:** Bibliografija del o religiji in narodu; *Raziskovanja:* Teoretsko-metodološki okvir sociološkega obravnavanja religije; **DRAGOSLAV ĐORĐEVIĆ:** Uvod v razmišljanje o religioznem stanju danes.

Sociološki pregled (Beograd)

št. 3–4/1983

Članki: **LJUBOMIR TADIĆ:** Totalitarizem in demokracija; **BEVERLY H. BUR-**

RIS: Posledice višje izobrazbe v pogledu demokracije na delovnem mestu; **VOJIN MILIĆ:** Družbena organizacija spoznavnih dejavnosti (II); **SLOBODANKA BAKIĆ-DAMNJANOVIĆ:** Izvori Frommove metode; *Durkheimova sociologija samomora:* **EMILE DURKHEIM:** Družbeni elementi samomorilstva; **DRAGAN RADULOVIĆ:** Teoretska zapuščina Durkheimove sociologije samomora; **BORISLAV RADOVIĆ:** Uganka tretjega dne (novejše sociološke osvetlitve sugestivnosti samomora); *Pogledi, obvestila in sporočila.*

Marksizam u svetu (Beograd)

št. 1/1984

Marksistično pojmovanje zgodovine: **DRAGO ROKSANDIĆ:** O izboru prispevkov; **HELMUT FLEISCHER:** Totaliteta zgodovinskega procesa; **MICHEL HENRY:** Redukcija totalitete; **JÜRGEN HABERMAS:** O subjektu zgodovine; **JÜRGEN HABERMAS:** Zgodovina in evolucija; **MAURICE GODELIER:** Prehod iz enega načina proizvodnje v drugega; **JERZY TOPOLSKI:** Zgodovinsko dejstvo; **JERZY TOPOLSKI:** Zgodovinski proces (zgodovinske zakonitosti).

Pregled (Sarajevo)

Št. 2/1984

Članki: **JOŽE GORIČAR:** O nekaterih dezintegracijskih pojavih v naši družbi; **ADAM NINKOVIĆ:** Antropološko-etični nazori Svetozarja Markovića; **SEMR OSMANAGIĆ:** Transnacionalne korporacije, človek, in computer; **LAZAR RAKIĆ:** Zgodovina v reformirani šoli; **BOGDAN DABIĆ:** Nemški elementi v srbskohrvaškem knjižnem jeziku; *Iz kulturne zgodovine BiH:* **MIŠO KULIĆ:** Filozofska in socialna misel Miloša Popovića Đurina; *Prevod:* **ADAM METZ:** Kristjani in Židje; *Pogledi, prikazi, bibliografija.*

Marksistička misao (Beograd)

št. 2/1984

Socializem in denar: ŽIVOJIN RAKOČEVIĆ: Problemi inflacije; JEVGENIJ ALEKSEJEVIČ PREOBRAŽENSKI: Ekonomske beležke (II); VIKTOR VALENTINOVIC NOVOŽILOV: Pomanjkanje blaga; GLIGORIJ JAKOVLEVIČ SOKOLJNIKOV: O nekaterih teoretskih predpostavkah reforme denarja; VLADIMIR GLIGOROV: Denar in oblast; *Članki in študije:* BOGOMIR KOVAČ: Kritika teorije socialističnega samoupravnega načina proizvodnje; MILENKO A. PEROVIĆ: Avantgardna bit partije ali udobna vmeščennost v odtujenosti; MIROSLAV HAĐIĆ: Racionalizacija kontinuitete socialistične revolucije; *Raziskovanja:* Afriška antikolonialna in demokratska revolucija; DIMITRIJE PINDIĆ: Nov pristop k človekovim pravicam; *Razprave:* Marksizem in osebnost (Nikola Rot, Ivan Ivić, Bora Kuzmanović, Žarko Trebješanin, Žarko Korać, Blagoje Janakov, Nikola Milošević, Dragoslav Grujić); *Prevod:* GORDANA JOVANOVIĆ:

Psihoanaliza kot socialna znanost; ALFRED LORENZER: Problemi utemeljevanja subjektivnosti; *Pogledi in prikazi.*

Naše teme (Zagreb)

št. 12/1983

Pogledi: ĐORĐE PRIBIČEVIĆ: Cene in stabilizacija; LUKA MARKOVIĆ: Tajna jugoslovanskega ekonomista; IVO DRUŽIĆ: Teorija in politika gospodarskega razvoja; ANTE LEŠAJA: Ekonomska biblioteka CKD Zagreb; *Socializem in subjektivne sile:* MITJA RIBIČIĆ: Socialistična zveza in demokracija; ZORAN VIDOJEVIĆ: Smisel partije; *Aktualni problemi samoupravljanja:* ŽARKO PAPIĆ: Razpotja samoupravljanja; NOVAK JANKOVIĆ: Sistemski zakoni in logika ekonomije; SLOBODAN INIĆ: Ontogeneza družbene krize v Jugoslaviji; VJERAN KATUNARIĆ: Sistem, razredni boji in kriza; *Marksizem in sodobni socializem:* RADMILA STOJANOVIĆ: Stoletje po Marxu; *Esej:* RÜDIGER BUBNER: Logika in kapital; *Pregled knjig, domačih in tujih revij.*

bibliografija knjig in člankov

(Iz dokumentacije knjižnice Fakultete za sociologijo, politične vede in novinarstvo)

A – članki in knjige iz SFRJ

B – Članki in knjige iz tujine

I. MARKSIZEM

A

CASANOVA Pablo Gonzales: Iskustva oslobodilaštva i marksistička analiza savremenog sveta. Socijalizam u svetu 8(1984) 40.

ENGELS Friedrich, MARX Karl: Kritika malomeščanskega socializma – Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS; Republiška konferenca ZSMS, 1983.

ERJAVEC Aleš: O estetiki, umetnosti in ideologiji: študije o francoskem marksizmu – Ljubljana: Cankarjeva založba, 1983.

GRUPPI Luciano: O »marksističkom istoricizmu«. Marksizam u svetu 9(1983) 12.

HOBSBAWM Eric J.: Doprinos Karla Marxa istoriografiji. Marksizam u svetu 9(1983) 12. (Tematska številka).

HOUNTONDJI Paulin J.: Marksizam u Africi: neke opaske. Socijalizam u svetu 8(1984) 40.

LACINA Karel: Karl Marx i razvitak socijalizma u zemljama Azije, Afrike i Latinske Amerike. Socijalizam u svetu 8(1984) 40.

LABICA Georges: Teorija u praksi, marksizam-lenjinizam danas ili delo pojedinaca. Socijalizam u svetu 8(1984) 40.

MERLEAU-PONTY Maurice: Struktura ponašanja – Beograd: Nolit, 1984.

NEGT Oscar: Šta znači modernizovati marksizam i u kom cilju nam je to danas potrebno? Socijalizam u svetu 8(1984) 40.

MARCUSE Herbert: Sovjetski marksizam: Kritička analiza/Herbert Marcuse – Zagreb: Globus, 1983.

POSAVAC Zvonko: Marxovo određenje politike. Politička misao 20(1983) 2–3.

PUHOVSKI Žarko: Subjekt kritike političke ekonomije. Kulturni radnik, 36(1983) 6.

RAINKO Stanislav: Staljinov marksizam. Dijalog, (1983) 1–2.

REICH Wilhelm: Sexpol – Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS; Republiška konferenca ZSMS, 1984.

RODIN Davor: Marxova teorija robnog sistema. Politička misao 20(1983) 2–3.

STOJANOVIĆ Srboljub: Marks, Pariska konvencija i savremeni razvoj nauke, tehnike i tehnologije. Kulturni radnik, 36(1983) 6.

TADIĆ Ljubomir: O pojmu kritike kod Karla Marksa. Sociologija 25(1983) 4.

B

ALBRITTON Robert R.: The dialectic of capital: a Japanese contribution. Capital and class (1984) 22.

FARR James: Marx No Empiricist. Philosophy of the Social Sciences, 13(1983) 4.

II. FILOZOFIJA

A

BOŠNJAK Branko: Filozofija i povijest: Interpretacije misaonog kontinuiteta – Zagreb: Školska knjiga, 1983.

INGARDEN Roman: Subjekt spoznavanja i čovjek koji spoznaje. Dijalog, (1983) 1–2.

KIERKEGAARD Søren: Šelingova pozna filozofija: Kjerkegorove i Mittermerove beleške sa Šelingovih predavanja 1841/42–1827 – Beograd: Grafos, 1984.

NAMJERA i čin: zbornik tekstova iz teorije činjenja – Rijeka: Izdavački centar, 1983.

NIETZSCHE Friedrich: Knjiga o filozofu – Beograd: Grafos, 1984.

NIETZSCHE Friedrich: Vesela nauka – Beograd: Grafos, 1984.

B

STEPIN V.S.: Dialektika generisa i funkcioniranja naučnoj teoriji. Voprosy filosofii, (1984) 3.

III. SOCIOLOGIJA – OBČA

A

BOLČIĆ Silvano: Razvoj i kriza jugoslovenskog društva u sociološkoj perspektivi – Beograd: Studentski izdavački centar Univerzitetske konferencije, 1983.

B

HANSEN Donald A.: An Invitation to Critical Sociology: Involvement, Criticism, Exploration – New York: The Free Press, cop. 1976.

A

- JEROVŠEK Janez: Delo kot usoda in svoboda. Delo, 26(1984) 109, str. 22.
- KERŠEVAN Marko: Religija u samoupravni družbi – Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1984.
- OBRADOVIĆ Josip: Socijalna struktura i obrazovna reforma. Sociologija 25(1983) 4.
- ROTER Zdenko: O društveni politici do religije in cerkve pri nas v osemdesetih letih. Naši razgledi, 33(1984) 9, str. 258.
- RUS Veljko: Indikatorji družbenega razvoja. Naši razgledi, 33(1984) 8.
- WOLFF Kurt H.: Uvod u sociologiju znanja – Zagreb: Naprijed, 1984.

B

- BRIEFS Ulrich: Neue Technologien, Arbeitszeitverkürzung und die Zukunft der Arbeit. Blätter für deutsche und internationale Politik, 29(1984) 2.
- CARR-HILL Roy A.: The Political Choice of Social Indicators. Quality and Quantity 18(1984) 2.
- FARINE Philippe: Français et Immigrés: Vivre ensemble. Nouvelle revue socialiste 1-2 (1984).
- KAMENS David H.: »Statist« Ideology, National Political Control of Education, and Youth Protest. A Comparative analysis. Journal of conflict resolution 27(1983) 4.
- MEIKSINS Peter F.: Scientific Management and Class Relations: A Dissenting View. Theory and Society 13 (1984) 2.
- SCHMITTER Barbara: Sending States and Immigrant Minorities – the Case of Italy. Comparative studies in society and history 26(1984) 2.

IV. POLITIČNE VEDE – SPLOŠNO

A

- CERRONI Umberto: Uvod u društvenu znanost – Zagreb: Školska knjiga, 1983.
- JOVANOVIĆ Pavle B.: Dva ogleda s državom – Beograd: Mladost, 1983.
- PASIĆ Najdan: Interesi i politički proces: Konflikti i konsenzus u političkom odlučivanju – Beograd: Komunist, 1983.
- SOVJETSKE teorije prava (P. I. Stručka et. al.): Izbor i predgovor Firdus Džinić – Zagreb: Globus, 1984

B

- AUDRY Colette: Permanence et modernité en politique. Nouvelle revue socialiste (1984) 68.

- BRAUN Eberhard: Was ist bürgerliche Gesellschaft? Das Argument, 26(1984) 143.
- HASSAN Farooq: The Concept of State and Law in Islam – Washington: University Press of America, cop. 1981.
- HOROWITZ Irving Louis: Genocide: State Power and Mass Murder – New Brunswick: Transaction Books, cop. 1977.
- INTERNATIONAL Handbook of Political Science (Edited by William G. Andrews – Westport, Connecticut: Greenwood Press, cop. 1982.
- MARSHALL Gordon: Some Remarks on the Study of Working-Class Consciousness. Politics and society 12(1983) 3.
- SJOBLOM Gunnar: Problemi e soluzioni in politica. Rivista italiana di scienza politica 14(1984) 1.
- YOUNG Nigel: An Infantile Disorder? The Crisis and Decline of the New Left – Boulder, Colorado: Westview Press, cop. 1977.

SAMOUPRAVNI SISTEM, DRUŽBENOPOLITIČNI SISTEM

A

- KAJ bi danes naredil Tito. Delo, 26(1984) 109, str. 18.
- POLOVINA Stanislav: Radnička participacija i samoupravljanje u Turskoj. Samoupravljanje 11(1983) 12.
- RIZZI Bruno: Birokratski kolektivizam – Zagreb: Globus, 1983.
- ŠIBER Ivan: Psihologija i društvo – Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1984.
- UPOREDNI politički sistem – Beograd: Savremena administracija, 1983.
- ZEČEVIĆ Miodrag: Zajednički interesi u federaciji – Beograd: Privredni pregled, 1984.

B

- BRASS Paul R.: National Power and Local Politics in India: A Twenty-Year Perspective. Modern Asian Studies, 18(1984) 1.
- BRESHNEW L. L.: Auf dem Wege Lenins. Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 26(1984) 1.
- CORPET Olivier: La politique reinventée. Autogestion 17(1984) 15.
- INDJICH Trivo: Affirmative Action: the Yugoslav Case. Il politico 48(1983) 3.
- MANSILLA H. C. F.: On A Critical Theory of Modernization. Some Introductory Remarks. Il politico 48(1983) 3.
- WHITELEY P., WINYARD S.: The Origins of the »New Poverty Lobby«. Political Studies 32(1984) 1.

A

- BOŽIČ Branko, PLETESKI Janko: Delavsko gibanje in Zveza komunistov Jugoslavije – Ljubljana: Politična šola pri CK ZKS, 1984.
- DELAVSKA opozicija: zbornik tekstov – Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS: Republiška konferenca ZSMS, 1984.
- FISCHER Jasna: Čas vesolniga socialnega punta se bliža: socialna in politična zgodovina delavskega gibanja v Ljubljani od začetkov do leta 1889 – Ljubljana: Republiška konferenca ZSMS: Univerzitetna konferenca ZSMS, 1984.
- JELIČ-BUTIĆ Fikreta: Hrvatska seljačka stranka – Zagreb: Globus, 1983.
- KLOPČIĆ France: O preteklosti drugače – Ljubljana: Cankarjeva založba, 1983.
- KONCILIJA Rudi: Cankar o družbeni vlogi cerkve na Slovenskem – Celje: Mohorjeva družba, 1983.
- KRIŽNAR Ivka: Politično osveščanje Slovencev ob bojih delavskih žena za ekonomske in politične pravice do II. svetovne vojne – Ljubljana: Delavska enotnost, 1984.
- LACOUTURE Jean: Andre Malraux: Proživljeno stolječe 1901–1967 Zagreb: Globus, 1983.

B

- HIND Robert J.: »We Have no Colonies« – Similarities within the British Imperial Experience. Comparative studies in society and history 26(1984) 1.
- KANDIL Fuad: Nativismus in der Dritten Welt. Die Dritte Welt, 10(1983) 1–2.
- STOLJAROWA Ruth: Die biographische Chronik über Lenins Leben und Wirken – ein bedenkender Beitrag zur Leniniana. Teil II: zum Inhalt der Ausgabe. Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 26(1984) 1.
- WALLERSTEIN Immanuel: Zukunft des historischen Kapitalismus. Das Argument, 26(1984) 143.

V. MEDNARODNI ODNOSI

A

- BEKIĆ Darko: Socijalistička ekonomska integracija i novi međunarodni ekonomski red. Marksistička misao 1/1984.
- SCHLESINGER Stephen: Grénki sadež: Nikoli povedana zgodba o ameriškem udaru v Gvatemali – Ljubljana: Borec, 1983.
- ZAPLETENA pot do novega gospodarskega reda – Ljubljana: Delavska enotnost, 1983.

B

- ABRASIMOV Pyotr: West Berlin: Yesterday and Today – Dresden: Verlag Zeit im Bild, 1981.
- BOHNE Regina: Mittelamerika und der Kissinger – Report. Blätter für deutsche und internationale Politik, 29(1984) 2.
- CHILCOTE Ronald H.: Toward the Democratic Opening in Latin America: the Case of Brazil. Monthly Review 35(1984) 9.
- CHITEJI Frank M.: Superpower Diplomacy: Arming Africa. Current History 83(1984) 491.
- DASSU Marta: Il dialogo cino-sovietico: premesse e prospettive. Critica marxista 21(1983) 6.
- EPSTEIN Barbara: Unequal Giants: American Foreign Policy and the Soviet Union. Socialist Review, 13(1983) 6.
- ERCOLESI Maria Cristina: Medio oriente: l'importanza dei fattori locali. Critica marxista 21(1983) 6.
- FEWTRELL David: The Soviet Economic Crisis: Prospects for the Military and the Consumer – London: The International Institute for Strategic Studies, 1983.
- FISCHBACH Peter: »War Games« – Computer und Atomkrieg. Blätter für deutsche und internationale Politik, 29(1984) 1.
- GORZ Andre: Security: against what? For what? With what? Telos, (1983/84) 58.
- JENKINS Rhys: Divisions over the International division of labour. Capital and Class (1984) 22.
- KADE Gerhard: Gedanken zur Friedensbewegung. Blätter für deutsche und internationale Politik, 29(1984) 1.
- RADU Michael S.: Mozambique: Nonalignment or New Dependence? Current History 83(1984) 491.
- SEWELL John W., ZARTMAN William I.: Global Negotiations: path to the future or dead-end street? Third world quarterly 6(1984) 2.

MEDNARODNO DELAVSKO GIBANJE

A

- MESIĆ Milan: Oktobar i radničko upravljanje proizvodnjom – Zagreb: Centar društvenih djelatnosti saveza socialističke omladine Hrvatske, 1982.

B

- LANDAU Saul: Inside Nicaragua's Class War. Socialist Review, 71(1983) 5.
- PAIGE Jeffery M.: Social Theory and Peasant Revolution in Vietnam and Guatemala. Theory and Society 12(1983) 6.
- PETRAS James: Problems in the Transition to Socialism. Monthly review 35(1983) 1.
- SOCIALISM in France. (Tematska številka). New Political Science (1983) 12.

VI. KOMUNIKOLOGIJA I N MARKSIZEM

B

- BULLION STUART James: Press roles in foreign policy reporting. *Gazette* 32(1983) 3.
- FOX Elizabeth: Mass communications in the Falkland/Malvinas War. *Media, culture and society* 6(1984) 1.
- HAULE John James: Old paradigm and new order in the African context: Toward an appropriate model of communication and national development. *Gazette* 33(1984) 1.
- RONNEBERGER Franz: Das Syndrom der Unregierbarkeit und die Macht der Medien. *Publizistik*, 28(1983) 4.
- SCANNELL Paddy: The BBC foreign affairs: 1935-1939. *Media, culture and society* 6(1984) 1.
- WEIBULL Lennart: Political Factors in Newspaper Leadership. *Communication Research*, 10(1983) 3.

VII. ZNANOST, KULTURA I N ŠOLSTVO

A

- HAN Stjepan: *Osnove informatike* - Beograd: Savremena administracija, 1983.
- MITROVIĆ Borislav B.: Lični kompjuter: Zašto čekati budućnost? Beograd: s. n., 1984.
- OSNOVE INFORMATIKE (Hugo Birolla et al.) - Zagreb: Informator, 1984.
- RELIGIJA i nacija. (Tematska številka). *Pogledi* - Split 13(1983) 4.

B

- DAVIS Bernard D.: Neo Lysenkoism, IQ, and the Press. *The Public Interest*, (1983) 73.
- FREED Stanley A., FREED Ruth S.: Clark Wissler and the Development of Anthropology in the United States. *American anthropologist* 85(1983) 4.
- GORDON Michael D.: How Authors Select Journals: A test of Reward Maximization Model of Submission Behaviour. *Social studies of science* 14(1984) 1.
- HARGREAVES Judith, HARGREAVES Tony: Some models of School Science in British Curriculum Pro-

jects, and their Implications for STS Teaching at the Secondary Level. *Social Studies of Science* 13(1983) 4.

- HAWKES Terence: *Structuralism & Semiotics* - Berkley, Los Angeles: University Press, cop. 1977.
- ORTNER Sherry B.: Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative studies in society and history* 26(1984) 1.
- PIPA Arshi: Gramsci as a (Non)Literary Critic. *Telos* 57/1983.
- SHRUM Wesley: Scientific Specialities and Technical Systems. *Social studies of science* 14(1984) 1.
- SIEBERT Rudolf J.: Adorno's Theory of Religion. *Telos* (1983/84) 58.
- SIMPSON Lorenzo C.: Critical Remarks Concerning Marcuse's Notion of Science. *Philosophy of the Social Science*, 13(1983) 4.

IX. POLITIČNA EKONOMIJA

A

- HORVAT Branko: *Politička ekonomija socijalizma* (Branko Horvat; preveli s engleskog Dubravko Mihajlek i Mia Mikić. - Zagreb: Globus, 1984. - 553 str.; 25 cm. - (Biblioteka posebna izdanja) Prevod dela: The Political Economy of Socialism.
- JOVIĆ Srboj: Strategija dezinficije u Jugoslaviji. *Samoupravljanje* 12(1984) 2.
- KORNAI J.: Matematičko programiranje dugoročnog plana u Mađarskoj. *Marksizam u svetu* (1983) 9-10.
- ROGIĆ Velibor: Neka aktuelna pitanja rada poslovnih organa u OUR-ima privrede. *Samoupravljanje* 12(1984)2.
- ŠINDOLIĆ Slobodan: Mala privreda - ravnopravan i nužan deo našeg ukupnog privređivanja. *Samoupravljanje* 11(1983) 12.

B

- GROSS Daniel R.: Fetishism and Funktionalism: The Political Economy of Capitalist Development in Latin America. *Comparative Studies in Society and History*, 25(1983) 4.
- MÜLLER Klaus O.W.: *Politische Ökonomie der Linksradi kalen: eine kritische Analyse aus marksistischer-leninistischer Sicht* - Berlin: Akademie-Verlag, 1982.

UDC 323.15(450=863)

JERI dr. Janko: The minorities' punctations**Teorija in praksa, Ljubljana 1984, year XXI, nb. 7-8, page 675-682**

On the occasion of the unitary, united Slovenian protest manifestation in Gorizia, on May 20, 1984, the author contemplates on cross'ways in the struggle for preservation and consolidation of national identity of Slovenians in Italy, which are for decades vainly demanding constitutionally guaranteed special normative protection (article 3. and 6). The process of national alienation (assimilation) is strengthening even the more, although nationalistically orientes groups in those frontier, nationally heterogeneous regions, are trying to preserve at least the existing status quo. Specially Slovenians in the region Udine should be protected, for they do not have any national freedoms, although they are solidary and connected with relatives in the Trieste and Gorizia regions. The Gorizian's gathering (the role of the young is to be underlined) is a significant advance in endeavours for acceptance of the unique global protective law for all Slovenians in Italy. The opponents - Italian nationalists - are to be neither depreciated nor overestimated. The nationalistic concepts are passing through an inner (ideologic) crisis for a long time already. Besides, chauvinism does not have lot of support in the Italian society. Still, ignorance of the Slovenian issue is an obstacle for real equality of loyal Slovenian citizens in Italy and creative coexistence of both nations.

UDC 314.18(497.12)

MALAČIČ dr. Janez: Demographic situation in Slovenia**Teorija in praksa, Ljubljana 1984, year XXI, nb. 7-8, page 683-701**

In the article, the author analyses general trends in Slovenia (and partially in Yugoslavia) after the demographic transition - when the unrational type of the population reproduction (high rates of natality and mortality) was replaced by the rational type (low rates of natality and mortality) and when the very nature of reproduction became more humane. He pays lot of attention to the natural increase of population (difference between natality and mortality), but he also treats the increase of population movings from place to place (the index of commings and departures). He discusses the direct and undirect influences to demographic movements; natality is specially influenced by the specific type of industrialization and urbanization in our republic, the increase of natality in younger age groups, from 15-19 and 20-24 years, by the family planning, which is practically accepted by the whole Slovenian society, relatively high employment rate of women, economic and social progress, the influence of institutions, measures and norms which are constituent part of demographic policy etc. The author also points out the average life period of men and women which, actually, differs for eight years in the favour of women; it is a rather rare elswere in the world and is not empirically researched enough.

UDK 323.15(450=863)**JERI, dr. Janko: Manjšinske punktacije****Teorija in praksa, Ljubljana 1984, let. XXI, št. 7-8, str. 675-682**

Avtor ob enotni, združeni slovenski protestni manifestaciji v Gorici 20. maja 1984 razmišlja o razpotjih v boju za ohranitev in utrditev narodnostne identitete Slovencev v Italiji, ki že desetletja zamaženo terjajo z ustavo zajamčeno (3. in 6. člen) posebno normativno zaščito. Proces narodnostnega odtujevanja (asimilacije) se namreč še vedno pogloblja, medtem ko skušajo nacionalistično usmerjeni krogi v teh obmejnih narodnostno mešanih predelih ohraniti dosedanja status quo. Posebno so zaščite potrebni Slovenci v videmski pokrajini, ki ne uživajo nikakršnih narodnostnih svoboščin, čeprav se čutijo solidarnostno povezani z rojaki v tržaški in goriški pokrajini. Goriški zbor (poudarjena vloga mladih) je pomenil kakovostni korak naprej v prizadevanjih za čimprejšnji sprejem enotnega globalnega zaščitnega zakona za vse Slovence v Italiji. Nasprotnikov – italijanskega nacionalizma ni za podcenjevati pa tudi precenjevati ne. Nacionalistični koncepti preživljajo namreč že dalj časa notranjo (ideološko) krizo. Sicer pa je šovinizem v širši italijanski javnosti malo odmeven. Toda nepoznavanje resnične slovenske problematike je ena izmed večjih ovir za dejansko enakopravnost sicer lojalnih slovenskih državljanz in ustvarjalno sožitje obeh narodnosti.

UDK 314.18(497.12)**MALACIČ, dr. Janez: Demografske razmere v Sloveniji****Teorija in praksa, Ljubljana 1984, let. XXI, št. 7-8, str. 683-701**

Avtor v prispevku razčlenjuje demografske trende v Sloveniji (in delno v Jugoslaviji) po demografskem prehodu – ko je neracionalni tip reprodukcije prebivalstva (visoka rodnost in smrtnost) zamenjal racionalnejši tip (nizka rodnost in smrtnost) in ko je postala sama narava reprodukcije bolj humana. Največ pozornosti posveti naravnemu prirastku (razlika med rodno in smrtnostjo), obravnava pa tudi selitveni prirastek (indeks priselitev in odselitev). Razčleni posredne in neposredne vplive na demografska gibanja; na rodno posebej vplivata specifična tipa industrializacije in urbanizacije v naši republiki, povečanje rodno in mlajših starostnih razredih od 15-19 in 20-24 let, načrtovanje družine, ki ga je praktično sprejelo celotno prebivalstvo Slovenije, relativno visoka zaposlenost žensk, gospodarski in socialni napredek, vpliv institucij, ukrepov in norm kot sestavin demografske politike itn. Med drugim izpostavi srednjo življenjsko dobo moških in žensk, ki je pri ženskah kar za osem let daljša kot pri moških; to označi kot redek pojav v svetu, ki pa je empirično še premalo raziskan.

