

KOMUNISTIČNA POLITIKA, DRUŽBOSLOVJE IN HUMANISTIKA

151

Domneva, da lahko univerza pripomore k »tranziciji« – v družbenih, političnih in gospodarskih procesih, *ki potekajo izven nje* – v našem razumevanju aktualnih družbenih razmer ponavadi vzpostavlja to institucijo kot trdno, če že ne nepremakljivo oporo pomembnih sprememb. To ne pomeni, da se ne bi morala tudi univerza sama podvreči dinamiki tranzicije.¹ Vodstvo sarajevske univerze, tako kot vseh drugih v regiji, se docela zaveda potrebe po reformi visokega izobraževanja in se ukvarja z njo. Toda zdi se, da je v zavesti reformatorjev zasidran določen model univerze, ki že vnaprej omejuje domet reform in preprečuje takšno preobrazbo univerze, v kateri bi ta lahko postala pomembna institucija *demokratske družbe*. Nesprejemljivosti tega modela ne moremo dojeti, če se ne ozremo nazaj v zgodovino, saj je plod ideologije prejšnjega režima, natančneje rečeno: njegove *politične epistemologije*. Gre za ideološko interpretacijo vednosti in znanosti na temelju razdelitve človeške realnosti na področje teorije in področje prakse, pri čemer je imela slednja absolutno prvenstvo pred prvo. Družbeni *locus* univerze je bil – sledeč od tod izpeljani topologiji – na robovih družbenega življenja, kot dejavnost, ki je po svojem bistvu

¹ O konceptu tranzicije, ki so ga politični analitiki do nedavnega s pridom uporabljali, vendar bi ga bilo danes morda bolje opustiti, saj je izgubil svojo pojasnjevalno moč, glej Thomas Carothers, »The End of Transition Paradigm«, *Journal of Democracy*, let. 13, št. 1, januar 2002, str. 5–21.

nepraktična. V srcu družbenega življenja je bila politika, seveda partijska politika, kot privilegirana oblika družbene prakse. Privzeti koncept znanosti je predpostavljal tako teorijo kakor prakso, praktično uporabo teorije. Naravoslovne znanosti so se konstituirale šele v *tehnologiji*, družboslovne pa v *politični praksi*. Brez tehnologije in politične prakse niso mogle biti znanost. Kot institucija vednosti, četudi najvišje oblike znanstvene vednosti, univerza ni bila *znanstvena institucija*. Brez razsežnosti prakse, tehnološke ali politične, je bila univerza samo *šolska institucija*. Po svojem bistvu se ni razlikovala od institucij nižjih stopenj izobraževanja. Model univerze, o katerem govorimo, je model šolske institucije.²

Univerza kot *šolska institucija* je izven politike. V tem smislu lahko v socializmu govorimo o politični avtonomiji univerze, celo o preveliki avtonomiji, skorajda azilu. Po drugi strani pa je bila univerza kot *znanstvena institucija*, kot *institucija družboslovnih znanosti*, bistveno napotena na politiko. Da bi verificirale in legitimirale svojo znanstvenost, so družbene vede potrebovale politiko. Znanstvenost družboslovja ni obstajala zunaj političnega prizorišča. Četudi je bila navznoter depolitizirana, je bila univerza navzven repolitizirana.

152

Pa tudi politika sama je potrebovala družboslovne znanosti. Marksizem je politična ideologija, ki se je predstavljala kot nekaj veliko višjega od ideologije, namreč kot sama znanost. Vladajoči ideologiji je bila univerza oziroma njeno krilo humanističnih ved potrebna kot institucija njenega *znanstvenega* legitimiranja. Centralni komite kot najvišja politična institucija in univerza kot najvišja institucija vednosti sta funkcionirala kot komplementarna institucionalna temelja celotnega komunističnega režima. Funkcioniranje teh dveh institucij je temeljilo na predpostavki o nenehni izmenjavi politikov in profesorjev ali bolje:

² Tukaj bi se bilo seveda treba ozreti na regionalno zgodovino visokošolskega izobraževanja, ki ne sega daleč v preteklost, in preučiti sprejemanje humboldtvske koncepcije izobraževanja v različnih obdobjih in družbenopolitičnih razmerah. Omenimo le, da je bila univerzitetna oblika izobraževanja v nemškem idealizmu postavljena nasproti šolskemu izobraževanju in to na temelju razlike med znanostjo in strokovno prakso. Ta miselna tradicija, v kateri je – kot opaza Habermas – »zadnjikrat« vpeljana »klasično pojmovanje odnosa med teorijo in prakso«, ostaja živa tudi v jugoslovanskem marksizmu, le da je zdaj prehod iz predindustrijskega sveta dela v industrijski svet, pravzaprav siloviti nalet tehnološke znanosti, izenačil univerzitetno obliko študija s šolsko. Za kratek prikaz Schleiermacherjevega, Fichtejevega in Humboldtovega pogleda na univerzo, ter stranpoti in izsiljene redefinicije odnosa med teorijo in prakso, ki sta jih sprožili empirična znanost in njena tehnološka racionalnost, glej Jürgen Habermas, »Vom sozialen Wandel akademischer Bildung«, v: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, str. 359–375.

njihovi metamorfozi ob prehajanju iz ene institucije v drugo. V centralnem komiteju so igrali pomembno vlogo profesorji, ki so prišli z univerze (»zdaj pa nam bo nekaj povedal ugledni profesor«), na univerzi pa je ta vloga pripadla politikom (»zdaj pa nam bo nekaj povedal tovariš, ki prihaja iz CK«). Celoten sistem je deloval na kroženju določenega diskurza – to je tisto, kar danes imenujemo komunistična ideologija –, za katerega lahko rečemo, da je *politični diskurz* znanstvenikov družboslovcev, pa tudi, da je *znanstveni diskurz politikov*. Marksizem/leninizem je bil družboslovna kvaziznanost, univerza pa je bila pod njegovim okriljem pomembna politična institucija: *institucija legitimiranja uradne ideologije*.

Ali je s propadom komunizma in zavračanjem marksizma kot znanosti vseh znanosti *spremenjena politična vloga univerze*? Marsikdo misli tako, celo ljudje na čelu univerz, saj prejektirajo reformo visokega izobraževanja v domnevno povsem depolitiziranem kontekstu. Današnje politično vlogo družboslovja so povsem zgubili spred oči, kar ima lahko zelo škodljive posledice. To je verjetno zato, ker vidijo v komunizmu samo *politični režim*, ne pa tudi določen *epistemološki režim*, ki lahko preživi propad prvega. Marksizem je danes v epistemološkem pogledu najpogosteje pojmovan kot *določena oblika vednosti*, predvsem kot psevdoznanost, ne pa kot *določen diskurzivni in institucionalni režim vednosti*, njene proizvodnje, porazdelitve, izmenjave itd.

153

Komunistični epistemološki režim meri na institucionalizirano posredovanje Vednosti in Družbe, ne pa zgolj na obliko vednosti ali določeno znanstvenost, uveljavljeno v instituciji, ki jo prepoznavamo kot univerzo. Kot je dobro znano, se je z moderno dobo in njeno razsvetljensko naravo odprlo obzorje, v katerem izginjajo jasne meje posredovanj vednosti in različnih družbenih oblik. Prejšnji Jugoslaviji sta imeli vse poteze zapoznele postimperialne modernizacije, med katerimi velja poudariti naivno in militantno razsvetljenstvo in dokaj nasilno sekularizacijo, ki sta spremljala uvajanje množičnega izobraževanja in množičnih medijev. Tukaj se ne moremo niti bežno ozreti na zgodovinski kontekst razvoja visokega izobraževanja, da bi podkrepili trditev, ki jo želimo podati: prejšnji režim je temeljil na rigidni različici razsvetljenskega projekta, ki je narekovala, da *mora biti vsaka družbena oblika zasnovana na vednosti, vednost sama v svoji najvišji akademski obliki pa ni nikoli dobila ustrezne družbene oblike*. Drugače rečeno: epistemološki režim socializma je temeljil na družbeni cirkulaciji vednosti in znanstveno zasnovani socializaciji, sama institucija vednosti in znanosti, univerza, pa je ostala nesocializirana ali nezadostno socia-

lizirana. Univerza je namreč ostala *šolska institucija*, in to zato, ker je bila uveljavljena kot najvišja znanstvena institucija, domovanje naravoslovnih in družboslovnih znanosti, vendar pa se nikoli ni vzpostavila skupnost znanstvenikov v strogem epistemološkem smislu termina, kot *dejavna komunikacijska skupnost raziskovalcev*.³ To velja vsaj za družbene vede, in tega dejstva ne more ovreči obstoj različnih združenj in inštitutov, ustanovljenih na univerzi ali v navezavi nanjo. Univerza kot institucija in družbene vede kot oblika vednosti in raziskovanja so torej ostale brez ustrezne družbene oblike.⁴

Znanost je lahko postala ideologija in ideologija je lahko postala znanost prav po zaslugi tega primanjkljaja, te znanosti brez skupnosti znanstvenikov. Komunistična ureditev ni v nobenem od svojih segmentov izključevala znanosti in racionalnih postopkov ter razmišljanj⁵ – prav nasprotno, imela je razsvetljensko podlago –, pač pa je izključevala *družbeno obliko znanosti*, ki pomeni v moderni dobi sam obrazec demokratičnosti in vzpostavlja demokracijo kot moderno.⁶ *Znanstvena socializacija* množic, ta modus radikalnega prosvet-

154

³ O tem konceptu, ki je v novejši filozofiji postavljen kot nasprotje naivnemu metodološkemu solipsizmu, glej kratek zgodovinski prikaz (ki izhaja iz »indefinite community of investigators« Ch. Pierca ter prek J. Royceove »community of interpretation« in G. H. Meadove »community of universal discourse« pride do Popperja in novejših dognanj), dopolnjen s sistematično, transcendentalno filozofsko zasnovo »idealne, neomejene skupnosti« v *telosu* in z implicitnimi predpostavkami »realne skupnosti eksperimentiranja in interpretacije«, pri Karl-Ottu Aplu; prim. »Scientismus oder transendentale Hermenevtik?«, v *Transformation der Philosophie*, 2. zv., *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, str. 178–220.

⁴ V času, v katerem živimo, pravi Heidegger, »določa našo eksistenco« znanost in to prav skozi njej lastno družbeno obliko: »skupnost raziskovalcev, učiteljev in študentov«, Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1992, str. 24.

⁵ »Kolikor mi je znano,« opaža Derrida, »ni bil nikoli noben projekt univerze zasnovan proti umu« (*raison*). O utemeljitvi moderne univerze na načelu uma in umnosti, od Kanta do Heideggra, in njeni današnji breztemeljnosti, ki jo je razgalila tehno-znanost, glej Jacques Derrida, »Le principe de raison et l'idée de l'Université« v *Du droit à la philosophie*, Galilée, Pariz, 1990, str. 461–498.

⁶ »Res sem,« priznava Rorty v svojem odgovoru na kritične pripombe Thelme Z. Lavine k njegovemu delu, »v številnih svojih delih opazil, da je bila skupnost raziskovalcev v naravoslovnih znanostih pogosto paradigma demokratične gradnje konsenza in dober primer vrlin, ki jih navaja Levinova.« Ko komentira Deweyevo kapitalno delo *Logic: The Theory of Inquiry*, si avtorica pravzaprav izposodi seznam vrlin od drugega avtorja. Poglejmo si ta odlomek:

»Isti obrazec raziskovanja, ki si prizadeva priti do preverljive rešitve heglvske, kontekstualno problemske situacije, obrazec, ki je dejaven v znanstveni metodi, deluje tudi v demokratičnem procesu. Tukaj se obrazec raziskovanja izogiba ideološkim razpravam in razsoja o težavah tako, da daje vsakemu stališču pravico do glasu v debati, ki je odprta tudi za poskuse in napake, vse dokler ni dosežena rešitev v obliki konsenza. Oba postopka, tako znanstveni kot demokratični, sta eksperimentalna, vezana na akcijo in spremembo. James Gouinlock je opozoril, da je tako znanosti

ljevanja, s katerim se je ponašala proletarska avantgarda, ni dopuščala *socializacije same znanosti*. Izhajajoč iz domneve o temeljni zahtevi moderne demokracije po povezovanju in medsebojni utemeljenosti družbenih in znanstvenih oblik lahko postavimo trditev, da *javni forumi političnega življenja* niso mogli postati *demokratski*, ne da bi javni znanstveni forumi različnih znanstvenih disciplin postali njihovi pomembni, nosilni in mobilizacijski segmenti. Ideologija, ki je bila glavni steber nedemokratskega političnega režima, se je na univerzi pojavljala kot »*znanost*«, ki je *preprečevala nastanek odprte skupnosti javne razprave, kritične argumentacije in svobodnega raziskovanja*.

Resnična postkomunistična reforma univerze bi temeljila na *resocializaciji* te moderne politične institucije *par excellence*.⁷ To je eden od osnovnih pogojev demokratizacije celotne družbe.⁸ Resocializacija, ki meri na vzpostavljanje

kakor demokratičnemu procesu skupen (po Deweyu) ne le enak obrazec raziskovanja, »metoda razumevanja«, ampak tudi enake moralne vrline: pripravljenost postavljati vprašanja, si prizadevati za jasnost in razvidnost, poslušati in spoštovati poglede drugih, nepristransko preučevati alternative in v teku raziskovanja in komunikacije tudi spremeniti lastna stališča.« Prim. Thelma Z. Lavine, »America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty«, v: Herman J. Saatkamp, Jr., *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville in London, 1995, str. 45 in 51.

⁷ Prvi pogoj pravilne politike univerzitetnega vodstva je seveda samorefleksija resničnega subjekta univerze, zlasti njenega družboslovnega krila. Filozofija, družboslovje in humanistika se morajo vprašati o institucionalnih pogojih možnosti lastne produkcije. Institucionalni in praktični pogoji se tičejo same znanstvenosti in argumentativne utemeljenosti teh teoretskih praks. Kot je opazil Pierre Bourdieu: »Znano je, da je eno glavnih načel napake v filozofiji in družbenih vedah pravzaprav v dejstvu, da analitik v svoji analizi projicira v predmet analize nedognane družbene odnose, zato lahko na primer pokažemo, da je hermenevitična korist enaka, če izhajamo iz stališč, ki jih imajo o univerzi univerzitetni filozofi, in pridemo tako do njihove filozofije, ali pa tedaj, če izhajamo iz njihove filozofije in prek nje pridemo do njihovega stališča o univerzi. Toda načelo napake, ki je najsplošnejše in najmočnejše obnem, temelji preprosto v odnosu do sveta in do prakse; implicira ga dejstvo, da se moramo znati umakniti iz sveta in prakse, da bi ju lahko mislili: prav tako, kakor pri Kantu um ne umešča načela svojih sodb v samega sebe, ampak v naravo svojih predmetov, mora tudi znanstveno mišljenje prakse, dokler skriva pred sabo svojo resnico, težiti k temu, da vpiše v prakso znanstveni odnos do prakse.« Prim. Pierre Bourdieu, »Les sciences sociales et la philosophie«, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, jun. 1983, str. 52.

⁸ Seveda je vprašljivo, ali lahko nekdanji marksisti uresničijo (re)socializacijo univerze. Postavimo lahko še bolj radikalen pogoj visokošolske reforme, kakršnega je imel v mislih Paul Ricoeur, ko je govoril o potrebi po reinstitucionalizaciji postkomunističnih univerz, pri čemer je sicer verjetno mislil na dediščino »trdih« vzhodnoevropskih komunističnih režimov. »Pravkar smo bili priča,« pravi Ricoeur v intervjuju o prelomnih dogodkih v vzhodni Evropi, »te spomladi 1990, lirskemu obdobju osvobodilnih gibanj, toda pravi problemi se šele zarisujejo na obzorju. Zlasti problemi v zvezi s tem, kar bi imenoval »reinstitucionalizacija« – gospodarstva, seveda, obenem pa tudi univerze, kar je eno od vprašanj, s katerimi sem se ukvarjal skupaj s francoskimi in tujimi kolegi. Kaj

dejavne skupnosti znanstvenikov, je neločljiva od demokratizacije univerze in je nekaj povsem različnega od *nedemokratične hipersocializacije* te institucije, ki je bila značilnost prejšnjega režima, še bolj pa tistih, ki so ga nasledili. Množenje univerz in spodbujanje množičnega vpisa, tako kot na srednje šole, je namreč ravno simptom neuresničene primarne socializacije te domnevno *znanstvene institucije*.

V stališču komunistične epistemološke ideologije, da mora teorija oditi z univerze, da bi postala znanost, je bilo nekaj resnice: arhivirana vednost potrebuje *družbeno prakso*. Toda praksa, ki so jo ponujali univerzitetnim profesorjem, zlasti profesorjem družboslovja, je bila praksa *politične skupnosti*, natančneje rečeno: *skupnosti partijskih politikov*, v kateri sta bila kompetentnost in strokovno stališče izbrisana v imenu ciljev, ki so narekovali komunikacijo takšnih skupnost. To, kar so psevdoznanstveni znanstveniki dejansko vnašali v takšne politične forume, je bila legitimnost družboslovne znanosti. Cena tega zunanjega, političnega legitimiranja je v izmenjavi kompetenc: ugledni profesorji so dobili politično kompetentnost v trenutku, ko so izgubili strokovno kompetentnost. Najočitnejša ideološka poteza celotne epistemološke politike prejšnjega režima je ravno ta moment premika v socializaciji: ravno takrat je morala namreč družbena teorija postati praktična in se pokazati kot *znanost*.

156

Kot je znano, epistemologija v novejšem času, od logičnih pozitivistov in Popperja do danes, vse bolj poudarja ravno družbeno in zgodovinsko razsežnost znanstvenega pridobivanja vednosti. Vsaka oblika znanstvene vednosti je vedno odvisna od značaja, dinamike, okoliščin in konteksta socializacije te oblike. Kot pravi Richard Rorty, je resnica, do katere smo prišli v določenem trenutku v določeni znanosti, neposredno odvisna od foruma znanstvenikov, ki jo preverjajo in priznavajo: od njihovega poprejšnjega znanja in kompetenc, možnosti in sposobnosti, teženj in ambicij, motivacije, pripravljenosti na kompromise ali velike preobrate itd.⁹

storiti, kadar so večino stolčkov na univerzi zasedli nesposobni ljudje, postavljeni na ta položaj le po zaslugi milosti komunistične partije? Jih nagnati? Predčasno upokojiti? Začeti lov na čarovnice? To so vprašanja, ki se postavljajo v obdobju »reinstitucionalizacije«, za katero lahko predpostavljamo, da bo trajalo vsaj deset let.« Prim. *Ethique et responsabilité – Paul Ricoeur*, Textes réunis par Jean-Christoph Aeschlimann, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1994, str. 13.

⁹ »Moja osnovna misel (...) je merila na to, v čem je vsa moč previdne uporabe pridevnika »resničen«: v dokazovanju, da je upravičenost stvar poslušalcev in sogovornikov in da nikoli ne moremo izključiti možnosti, da bi lahko obstajalo ali da bo obstajalo kakšno boljše občinstvo, ki se mu bo priprčanje, ki se zdi nam upravičeno, dozdevalo neupravičeno. Toda kot je pokazal Putnamov

Zdaj imamo po vsem sodeč dovolj argumentov za trditev, da zavračanje marksizma kot psevdoznanosti ne zadošča za *epistemološko okrevanje družboslovnih znanosti*. Brez resocializacije univerze, ki ne sme biti zunanja in naknadna, bosta vsaka znanost in vsaka oblika vednosti še naprej funkcionirali kot psevdoznanost.¹⁰ To zahtevo lahko formuliramo kot zahtevo po končnem doseganju *avtonomije univerze*, pod pogojem, da to pomeni ločevanje družboslovja od državne politike: nobena politika ne sme imeti nadzora nad vzpostavljanjem skupnosti znanstvenikov in njihovo komunikacijsko-raziskovalno prakso.¹¹ Glede na zabrisane meje političnega bi lahko to zahtevo precizirali kot zahtevo, da se primarna socializacija znanosti dogaja samo v krogu samih znanstvenikov – krogu, ki pa nikoli ne sme biti zaprt.

Ravno povsem depolitizirana univerza, pojmovana kot šola, skriva politično zlorabo znanstvene vednosti, zlasti vednosti družboslovnih znanosti.¹² Institucionalno negovanje družbenih znanosti brez *dejavne skupnosti znanstvenikov* popolnoma marginalizira te znanosti v njihovih resničnih *političnih kapacitetah*, namreč v kritičnih in ustvarjalnih zmožnostih, ki najpogosteje nastopajo kot *kritika ideologije*.

157

argument o »naturalistični napaki«, ne more obstajati nikakršen »idealni avditorij«, pred katerim bi bila upravičenost zadostna, da naposled zagotovi resnico, tako kot ne more obstajati največje celo število. Ob vsakem avditoriju si lahko zamislimo drugega, ki je še bolj obveščen ali ima še več domišljije – avditorij, ki je sposoben misliti o doslej nepredstavljivih alternativah predlaganega stališča. Meje upravičenosti bi bile meje jezika, toda jezik, tako kot domišljija, nima meja.« Prim. Richard R. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical papers*, 3. zv., Cambridge University Press, 1998, str. 22.

¹⁰ Kot opaza Gurvitch, je bila velika napaka pozitivizma prav vera v možnost ločevanja znanstvene vednosti od »družbenih okvirov«. Ravno nasprotno, družbeni korelati vplivajo na vsako znanstveno vednost, in bolj ko je ta vednost razvita, močnejši so ti korelati.« Georges Gurvitch, *The Social Frameworks of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1971, str. 33.

¹¹ Po Derridajevem mnenju je treba »idejo, da mora biti takšen prostor akademskega tipa simbolično zaščiten z nekakšno absolutno imuniteto [...] nenehno potrjevati, poudarjati in razglašati – četudi zaščita te akademske imunitete (v smislu, v kakršnem govorimo o biološki, diplomatski ali parlamentarni imuniteti) nikoli ni povsem čista, četudi lahko vselej razvije nevarne procese avtoimunitete, četudi in še zlasti tedaj, kadar nam ne preprečuje, da se posvečamo stvarjem izven univerze – brez utopične zadržanosti. Ta svoboda ali ta imuniteta univerze, še bolj pa njenih Humaniora, to je tisto, za kar si moramo prizadevati z vsemi močmi. Ne samo verbalno in deklarativno, ampak z delom, z delovanjem, pa tudi s tistim, čemur dajemo priložnost, da se zgodi.« Jacques Derrida, *Université sans condition*, Galilée, Pariz, 2001, str. 45–46.

¹² Prim. o tem Jürgen Habermas, »Demokratisierung der Hochschule – Politisierung der Wissenschaft?«, *op. cit.*, str. 376–385.

Reforma visokega izobraževanja ne bi smela ostati šolska reforma. Strah vzbuja joče je dejstvo, da imajo skoraj vse tukajšnje pobude v zvezi z reformo univerze šolski značaj in da ne postavljajo pod vprašaj podedovanega modela te ustanove. Takšne pobude spregledujejo neizogibnost resocializacije univerze, tj. njene preobrazbe v politično proaktivno institucijo, posvečeno neodvisnemu in inovativnemu raziskovanju ter kritičnemu preučevanju obstoječe družbene realnosti. Potreba po preobrazbi univerze v takšno znanstveno ustanovo je toliko bolj neodložljiva zato, ker je ta institucija s prikrito politično funkcijo zasedla prostor vseh drugih raziskovalnih institucij. Tuji strokovnjaki, ki so pripravljati pomagati pri demokratičnih reformah majhnih in revnih dežel jugovzhodne Evrope, pogosto ne vidijo, da je univerza skoraj edina institucija znanosti in da se znanost, vsaj družboslovna, v teh deželah v glavnem pojavlja le v šolskih obrazcih in načinih podajanja. Toda če družbene vede zapremo v šolo, postane celotno šolstvo navznoter politizirano, popolnoma podložno vladajoči ideologiji.

158

Zdi se, da *etnonacionalizem*, ki daje pečat družbeni in politični realnosti postkomunističnih dežel, predpostavlja ohranitev podedovanega modela in funkcije univerze; in to tako zelo dosledno, da bi lahko rekli, da je etnonacionalizem takšen režim (simbolen, diskurziven, institucionalen, političen ipd.), ki je ohranil marksistični obrazec odnosa med Družbo in Znanostjo še potem, ko je marksistična ideologija že propadla. Da bi to doumeli, moramo današnje stanje in funkcije univerz in družboslovja preučiti na ozadju prejšnje epistemološke politike. Če vzamemo za izhodišče takšen epistemološki obrazec, bomo morda najbolje doumeli obseg in domet novjših političnih sprememb. Slutimo namreč, da se politika znanja, ki leži v samem političnem temelju etnonacionalizma, ne razlikuje bistveno od politike prejšnjega režima. Morda nič ne priča bolje o kontinuiteti dveh režimov kot analiza njunih epistemoloških politik.

Ekskluzivna institucionalizacija družboslovja in humanistike znotraj univerze, utemeljena na ideološkem prepričanju, da je vednost o Človeku v bistvenem dopolnjena, je to vednost prikrajšala za njej lastno družbeno in komunikacijsko prakso. Toda ta praksa je bila še vedno potrebna, vsaj v rudimentarni obliki, za šolsko reprodukcijo in prenos znanstvene vednosti. Še več, za vladajočo komunistično ideologijo je bilo pomembno, da ustvari videz o razcvetu družbenih ved in tako prikrije svojo pravo naravo. Tisti na oblasti so se dobro zavedali dejstva, da bi lahko le resnična znanstvena praksa raziskovanja in javne razprave prepričala ljudi o znanstvenem značaju privzete politike in odvrnila sume

o tem, da se je nekakšna razodeta Ideologija prikopala do ogromne moči. Prav zunanja in dopolnilna socializacija znotraj političnih institucij je s svojo intenzivno in kvazikritično prakso pred očmi javnosti ustvarila splošen vtis, da humanistika ni okamnela v šolske predmete, zaprta v mejah pedagoške prakse. Pomanjkanje resničnih znanstvenih institucij v tem posebnem epistemološkem področju, konstitutivnem za komunistično ideologijo (ali za vsako moderno ideologijo nasploh) je bilo nadoknadeno in zato prikrito s poseganjem političnih institucij v domeno izobraževalnih ustanov. Toda ta nenehni vpliv ni odstranil razkola med vednostjo in njeno družbeno obliko, ampak ga je celo utrdil in institucionaliziral. Institucionalna delitev vednosti in družbene prakse je *ideologiji* ponudila priložnost, da se ugnezdi tam, kjer bi moral biti prostor za *kritiko ideologije*; ne le, da zasede tudi ta prostor, ampak da si ga prilasti kot svoj glavni stan. Znanost in ideologija se prepletata in spajata po zaslugi dejstva, da politične institucije prevzemajo »čisto teorijo«, umeščeno na univerzi, v svojo institucionalno družbeno prakso.

Takšno spajanje potrebuje ustrezno ideologijo, ki je v glavnih potezah ni težko prepoznati: le *humanistična ideologija* lahko politično – ali bolje rečeno: psevdopolitično – resocializira družbene vede. Zlasti po zaslugi svoje humanistične vsebine, »tistega najboljšega, kar je dala človeška zgodovina« (H. Arendt), se je ta ideologija opirala na »znanstvene« institucije in črpala svojo moč in navdih iz znanstvene vednosti. Njena »znanstvena« elaboracija je lahko bila prav tako naknadna; v samem jedru ji ni bilo treba imeti znanstvene oblike (na primer politične ekonomije ali sociologije), ampak je zadoščalo, da premore veličastno metapripoved o velikem podvigu emancipacije človeštva od vseh nečloveških sil in akterjev, zgodbo vseh zgodb, v kateri je posebej prihajala do izraza *človečnost človeka*. Družbene vede so to zgodbo prepoznale kot svojo lastno: kot politično predelano – kar pomeni predvsem: popularizirano in operacionalizirano – obliko družbenih interpretacij in razlag. Ideologija se prikazuje kot način, kako prevesti besednjak in znanje učenjakov v razumljivo in praktično obliko. Politik, privrženec humanistične ideologije, govori tako, kakor govori univerzitetni profesor, kadar hoče laikom približati dosežke svoje vede. V danem kontekstu nastopa politik kot učenjak v družbi laikov: v takšni družbi se politik in učenjak ne razlikujeta. Laični značaj političnega foruma dopušča preobrazbe učenjakov-profesorjev v politike in politikov v učenjake-profesorje. Ker niso učenjaki praviloma nič drugega kot profesorji – njihova kariera so predavanja, ne raziskovanja, ali pa občasna raziskovanja, vendar brez skupnosti drugih raziskovalcev in javnega, odprtega znanstvenega foruma kritičnega pre-

verjanja raziskovalnih dosežkov –, ni zanje vključenje v laični kolektiv nika kršen poklicni ali komunikacijski problem. Njihova kompetentnost je predvsem pedagoška – ponavadi gre za znane obraze iz medijev in pogosto citirane pisce učbenikov –, zato jim, kadar se znajdejo v vlogi politikov, omogoča celo privilegirano elokventnost in družbeni vpliv.

Ali lahko problem komunikativnosti znanstvene vednosti o Človeku nastopi še v socializmu, glede na to, da je edina komunikacijska skupnost laična ali napol laična? Ali je ta problem značilen za psevdoznanstven režim, se pravi za režim, v katerem je vednost v svojem bistvu dopolnjena pred kakršnokoli komunikacijo, ki bi jo vključila vase in se ukvarjala z njo? Ali ni zato resnična znanstvena vednost vselej izpostavljena tveganju nesporočljivosti?

Prikličimo si v spomin, da je tako imenovani »znanstveni socializem« (Engels) takšen politično-epistemološki režim, v katerem je vsa pomembna, družbeno konstitutivna komunikacija utemeljena na znanstveni vednosti. Tam ni načeloma nikakršnega razkoraka med vednostjo in komunikacijo. Komunistično oblast so njeni vodje, ideologi in privrženci poveljevali kot občudovanja vredno uresničitev *razsvetljskega projekta*; svoje ljudstvo so podučevali o tem, da je po komunistični revoluciji, prvič v zgodovini človeštva, Humanistična Znanost postala konstitutivna za družbo. Da bi lahko imela tako pomembno vlogo, je morala biti znanost v svojem bistvu dopolnjena. Samo tako je lahko nastopila kot orodje, ki pomaga pripadnikom družbe, da se laže znajdejo v vsakdanji komunikacijski praksi. Samo dopolnjena znanost ne zahteva svoje lastne znanstvene skupnosti. Nič čudnega, da so bile družboslovne in humanistične znanosti skoraj izključno institucionalizirane na univerzah kot šolski predmeti in da je bila njihova pedagoška funkcija veliko pomembnejša od raziskovalne. Za poklicne skupnosti so pravzaprav veljala združenja učiteljev, ki so se ukvarjala z reševanjem posebnih strokovnih vprašanj. Ta združenja ali vsaj njihovi najuglednejši člani so lahko po potrebi odigrali vlogo ekspertnih teles: tudi najbolj navdihnjene in neobremenjene raziskave ne bi mogle spodkopati njihove avtoritete, naj so bila ta šolska združenja še tako počasna in okamnela. Vedno so premogla dovolj znanja, da postrežejo z veljavno oceno novih izsledkov, in to po zaslugi temeljnega ideološkega prepričanja, da so najpomembnejše stvari že znane in da je prostor, ki je prepuščen na voljo novim raziskovanjem, dokaj omejen in marginalen. Zato ne čudi, da so bile raziskave na področju družboslovja bodisi preveč abstraktne, konceptualne, neempirične bodisi preveč konkretne, preveč podrobne, brez zadostnega konceptualnega

okvira. Vsekakor si je bilo nemogoče zamisliti takšne raziskovalne izsledke, ki bi lahko ogrozili sam temelj znanstvenih ocen in overovitev. Znotraj sistema ni bilo mogoče spodkopati koda vsakršne komunikacije in politično relevantne presoje – Marksistično znanost. Ravno iz zornega kota učenjaka, ki se je odločil, da bo izpeljal pravo znanstveno raziskavo, se marksizem pojavi v najjasnejši luči kot kod vsakršne komunikacije v javni sferi. Ne le, da bi eksperti njegovo delo obsodili kot neznanstveno, ampak ga širšemu občinstvu sploh ne bi mogel predstaviti. Pravo znanstveno raziskovanje postavlja pod vprašaj kod politične komunikacije ali pa z njo ni kodirano – ravno zato so novi izsledki dejansko nesporočljivi. Zato se lahko dosežek, ki so ga nedvomno pristojne avtoritete razglasile za neznanstven ali psevdoznanstven, v očeh širšega občinstva pojavi kot nevarnost, ki ogroža celotno politično ureditev. Toda to, kar nepravovernega učenjaka pogosto rešuje pred tem, da bi ga takoj ožigosali za političnega odpadnika, je njegovo nepopularno, ezoterično mišljenje. Nesprejemljive razlage praviloma veljajo za obskurne in le v izjemnih primerih subverzivne za obstoječo družbeno ureditev. Da bi postale nevarne, so morale biti obskurne ideje socializirane: nepravoveren učenjak bi moral biti razkrinkan – denimo z akcijo tajne policije – kot pripadnik zarotniške skupine. Veliko resnice je bilo v tem, da so videli v nemarksističnih ali ne dovolj marksističnih delih prej obskurne spise kot pa škodljivo antimarksistično propagando, čeprav velja omeniti, da je prav v teh mračnih žepih komunistične tekstualne produkcije zaslediti klice prave družboslovne znanosti. Izkazalo se je, da je bilo pomanjkanje resnične poklicne skupnosti veliko bolj škodljivo kot pomanjkanje znanja. Nesocializirano znanje je ostalo obskurno in psevdoznanstveno. Prav zato danes, v dobi postkomunizma, ne odkrivamo dragocenih, doslej neznanih ali prezrtih znanstvenih del, ampak – pa tudi to redko – bolj ali manj neberljive filozofske eseje, iz katerih veje nekakšen literaren šarm.

Tako kot politični zaporniki so tudi nemarksistični raziskovalci trpeli za razdiralno izolacijo, ki so si jo sami naprtili. V nasprotju z njimi pravoverni marksistični učenjaki nikoli niso bili osamljeni pri svojem delu, čeprav ni bilo poklicne skupnosti v pravem pomenu besede. Govoriti o njihovem »metodološkem solipsizmu« bi bilo pretiravanje, čeprav je bil vsak prepuščen samemu sebi, in to zlasti zato, ker je pustolovščino raziskovanja v glavnem nadomestilo knjižno preučevanje klasikov marksizma. Področje humanistične vednosti je bilo v svojem bistvu »pedagogizirano«: navsezadnje je vsak učil tisto, kar je bilo že znano in kar je bilo treba znati. Celo najuglednejši in najplodnejši univerzitetni profesorji so bili pravzaprav študenti, čeprav najboljši študenti:

ravno zato so bili tudi učitelji. Politično-epistemološki režim dokončno in za vselej vzpostavljenih družboslovnih znanosti je bil režim *politične populacije* znanstvene vednosti.

Zlahka se vsiljuje sklep, da v hipersocializiranem področju vednosti, v katerem je bila popolna samota nepredstavljiva, ni bilo resnične komunikacije. (Govorimo o šolskem znanju, o zaključeni in sistematizirani vednosti, zaradi katere je bilo študentom med študijem prizaneseno s tesnobno izoliranostjo.) V učilnicah, v katerih so potekala predavanja iz družboslovnih in humanističnih znanosti, ni bilo nobenega suma o tem, *kaj reči in kako reči*. Tiha predpostavka je bila, da je komunikacija v celoti utemeljena na vednosti, in to na takšen način, da nikoli resno ne prekorači svoje zanesljive podlage. Vsak komunikacijski akt je moral biti način oživljanja nekega delčka vednosti.

V politiki, nasprotno, komunikacijo pogosto spremlja nevednost ali pomanjkljiva in krhka vednost. Znanstveni socializem ni mogel imeti znanstvene politike *stricto sensu*. Komunistična politika je bila še vedno politika, kolektivno soočanje in spopadanje z neznanim. Popolno prekrivanje vednosti in komunikacijske prakse na »znanstvenem področju« je bilo predrago plačano. Na področju politike je bil videz takšnega prekrivanja dosežen z določeno strategijo diskurzivne ritualizacije. Pri skoraj vsaki politično pomembni priložnosti je bilo treba spoštovati sprejeti vzorec govora, uporabljati določen besednjak z značilnimi govornimi figurami, pripovedovati določene zgodbe. Kljub čvrsti retorični obliki pa javni diskurz ni bil zgolj ritualna praksa, neskončen ceremonial, natrpan s klišeji in stereotipi. Čeprav so bili javni govorniki pogosto in praviloma dolžni govoriti to, kar se je od njih pričakovalo, aktualna politična praksa nikoli ni bila brezhibno preračunana. Kljub neznanstvim prizadevanjem v smeri družbenega in gospodarskega načrtovanja, zlasti po revoluciji, ko je bilo mogoče računati na zanos in navdušenje množic, so se družboslovne znanosti pokazale nesposobne, da izdelajo novo realnost; največ, kar so lahko storile, je bilo legitimiranje dosežkov aktualne politične prakse, torej povezovanje – a le naknadno – *javne komunikacije in znanstvene vednosti*.

Tako imenovane politične šole – kar je bila le oznaka za kvaziinstitucije političnih tečajev, ki so jih redno prirejali zunaj (bolje rečeno: v medprostoru) vzpostavljenih izobraževalnih in političnih institucij, kjer so ugledni univerzitetni profesorji, ponavadi v večernih urah, poučevali politike in druge »javne delavce« – morda najbolj osvetljujejo odnos med družboslovnimi znanostmi

in politiko. Iz njihovih bornih učnih programov je jasno razvidno, da so lahko te znanosti, razumljene kot glavni vir resnične vednosti o aktualni politiki, preskrbele poklicne politike le z osnovami znanja o »svetli prihodnosti«, ki se je zdaj začela. Nekaj splošnih pojmov, prgišče kanoničnih interpretacij, načrt razvoja Zgodovine itd., skupaj z nauki iz revolucionarne prakse velikih predhodnikov, vključno z voditelji, ki so bili tedaj na oblasti. Brez očarljive preobleke epske pripovedi o revolucionarnih podvigih je lahko znanstvena vednost skeptičnim poslušalcem zvenela – in jim tudi je – kot suhoparni akademizem najhujše vrste. Ko so končale te tečaje, so nove generacije politikov in javnih delavce sicer vedele, *kako govoriti* v javnosti, ne pa tudi, *kaj govoriti*. Osnovna vednost o marksističnem nauku je lahko zadoščala za uspešno politično kariero le, če je bila dopolnjena s praktičnimi spretnostmi. Te spretnosti so bile neobhodne za osvajanje še pomembnejše vrste vednosti: *praktične politične vednosti*. Gre za vednost o tem, kaj reči in kaj storiti v konkretni situaciji. V enopartijski diktaturi, kjer je bilo področje politike trdno zacementirano z vladnimi in partijskimi institucijami, vsi odnosi in izmenjave pa so potekali v okviru stroge hierarhije, v kateri so bili politiki – razen tistih na najvišjih položajih – pravzaprav birokrati, ni veliko prostora za izražanje ustvarjalnih sposobnosti. Glede na številne omejitve, tako ideološke kakor institucionalne (povzeli bi jih lahko pod dve oznaki: *uradna partijska linija* in *birokratski aparat*), je bila najpomembnejša sposobnost politika ta, da dokaže svojo lojalnost; da zna sprejeti odločitev, ki so jo od njega pričakovali (tj. da zna slediti direktivam, zlasti neizrečenim).

Praktična politična vednost je dala komunikacijski politični praksi videz nepristnosti in pogosto tudi zlaganosti. Oblikovana je bila po zgledu »znanstvene« komunikacijske prakse univerz: tam, v krogu dopolnjene vednosti, je bil vsak komunikacijski dogodek domnevno predviden in kodiran. V politični sferi zato ni bilo več *dogodkov*. Praktična politična vednost, ta operativna marksistična doktrina, si je prilaščala status znanstvene vednosti, premeščene v politično areno. Toda negotovost javnih delavcev v praksi, njihovo šibko znanje in nepoučenost so dopuščali kvečjemu naknadno in za nedoločen čas preloženo prekrivanje praktične vednosti z doseženo teoretično vednostjo. Na ta način opisujemo pravzaprav pomen »znanstvenega legitimiranja politike« v preteklem komunističnem režimu. Uradno privzete politične interpretacije odločilnih dogodkov, javno oznanjani razlogi za sprejem pomembnih odločitev, vidni popravki pomembnih partijskih dokumentov itd. – vse to je bilo treba legitimirati. Komunistična politika se je zato opirala na trdno vzpostavljene družbo-

slovne in humanistične znanosti. Nenehna prizadevanja za uradno redeskrpcijo in reinterpretacijo pretekle politične prakse so bila cena, ki jo je bilo treba plačati, da bi prišli do prepričljive (psevdo)komunikacije v okviru emancipacijske politike, ne pa zgolj do molka, ki obdaja Sveto resnico.

Legitimirati aktualno politiko je torej pomenilo dokazati, da ni nedavno priučena praktična politična vednost pravzaprav nič drugega kot uporabna znanstvena vednost. Za to politiko je bilo pomembno dokazati, da ni bilo nikakršne samovoljne, nepredvidene in neutemeljene politične akcije in da so bile celo najbolj razvnete, najbolj dramatične in najplodnejše javne razprave navsezadnje le del usmerjene in predvidene komunikacijske prakse. Izhajajoč iz predpostavke, da je politika zgled za komunikacijsko prakso, se nagibamo k mišljenju, da je bil komunizem politika depolitizacije političnega. Tleči pepel resnične politične razprave, opazna znamenja občasnih napetosti in spopadov med najvišjimi političnimi avtoritetami, sama politična praksa v iskanju svojega legitimiranja – vse to je nakazovalo, da vladajoča politika ni postala docela »znanstvena«. Komunistične univerze, te zgledne *nepolitične institucije*, niso nikoli dosegle popolnega komunikacijskega mrtvila.

164

* * *

Humanistično pogojevanje ideologije etnonacionalizma je nemara manj razvidno. Vendar pa ni težko uvideti, da je z novo ideološko preobrazbo *humanitas humanuma* še naprej ostala prostor najvišjih vrednot, samo srce ideologije. Namesto razredu proletarcev, ki je utelešal *demos* prihodnosti, je človeškost sedaj pripisana izbranemu *ethnosu*. Človeškost dane etnične skupnosti se je pojavila v nasprotju z nečloveškostjo drugih – ki jih je, kot menijo novi ideologi, moderna ideologija *demos*a, komunizem, lažno in zlovešče umestila v eno samo enotno *skupnost* (in jo celo reetnizirala). Nove etnopolitične delitve se sklicujejo na krvave etnične spopade in vidijo v njih neizpodbiten dokaz, da *ima človeškost etnične meje*. Ta dokaz je domnevno nedotakljiv, saj je bila cena zanj previsoka: nobena »moderna, meščanska ideologija« *skupnega življenja* ne sme spodkopati njegove veljavnosti. V položaju, ko so v mejah različnih etničnih korpusov prisotne različne religije, v mozaiku, v katerem se etnična pripadnost ujema z versko – kot se je zgodilo na tleh nekdanje Jugoslavije –, dobiva ta izkušnja *izbranega naroda*, ki vso svojo zgodovino dela pokoro za nečloveškost drugih narodov, transcendentalno (epistemološko) utemeljitev. Obstoj Boga ali Boga določene posebne religije postane tako dokaz

etnične izbranosti, etnična izbranost pa zopet dokaz o obstoju Boga ali, natančneje rečeno, najbolj verodostojne religije.

Treba je torej imeti pred očmi, da se postkomunistični *politični pluralizem* – razvoj demokracije po enopartijskem sistemu, v katerega je položeno toliko upov – razvija na ozadju te *transcendentalno utemeljene etnične izbranosti*, da se razvija kot *etnični pluralizem*, kot multikulturalnost, utemeljena na najmočnejši različici etnocentrizma, na ločnici človeško/nečloveško. Vladajoči etnopolitični pluralizem skriva pluralizem svetov, od katerih je le eden dejansko človeški. Politični pluralizem *moderne meščanske demokracije v okviru vzporednih svetov* – kjer se kot edina uspešna rešitev kaže sopostavljanje etnokultur, kolektivizacija Sebstva in regresivna *reteritorializacija sociusa* – velja za veliko nevarnost, kajti politična sekularizacija ogroža temeljne človeške vrednote, človeško dobroto izbrane *etnijske*. Etnično, ne pa religiozno, je to, kar ne dopušča sekularizacije, torej izgradnje *enega* v meščanskem smislu multietničnega sveta; *sveto*, ki je v temelju tega etničnega, namreč nima prvobitnega izvora v tostranstvu, ampak v onstranstvu. Gre za isti tip svetega, ki je ležal v temelju komunistične ureditve, za svetost kolektivnega spomina na trpljenje v zadnji balkanski vojni, na masacre in genocid; ta spomin je pomenil notranjo oviro za sekularizacijo te moderne ideologije in jo spremenil v *politično religijo*.

165

Družbene vede tudi v etnonacionalizmu funkcionirajo znotraj področja politične religije, le da je njena osnovna matrica spremenjena: na mesto filozofije je stopila religija. A sprememba, ki se je tu zgodila, pravzaprav ni bistvena, saj sta obe matrici matrici *teologiko-politike*. Heglovska filozofija in Abrahamove religije, postavljene na mesto glavnega ideološkega stebra, vsaka na svoj način izpolnjujejo kriterije tistega, kar je Rorty na Popperjevi sledi imenoval *esencializem*.¹³ V okviru obeh epistemoloških politik je *vednost v bistvu dopolnjena in je pred skupnostjo*: vsaka družbena oblika je v odnosu do oblike episteme zunanja in naknadna.¹⁴ Toda nesocializirana institucija vednosti, ki funkcionira

¹³ O tem pojmu pri Popperju glej npr. Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, London in New York, 1996. str. 44 isl.

¹⁴ Gre pravzaprav za privilegiranje resnice, tj. »pravilnega predstavljanja naravne realnosti«, pred družbeno realnostjo. Kot opazha Rorty: »Kadar ljudje na politični desnici govorijo o izobraževanju, začnejo takoj govoriti o resnici.« Da bi podprl svoje dokazovanje, se sklicuje na Deweya in Habermasa: »To, kar stopa na mesto nujnosti, da realnost pravilno predstavljamo, je nujnost, da sklenemo svoboden sporazum z našimi bližnjimi – da smo polnopravni člani svobodne skupnosti raziskovalcev.« Prim. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin books, 1999, str. 144 in 119.

kot poglavitna ideološka institucija, nima le epistemoloških, ampak tudi politične posledice. Kot ideološka institucija, institucija vednosti o človeku in družbi, je *bistveno napotena na celotno družbo*. Ideološki je ravno način, na katerega se ta vednost socializira, intersubjektivno konstituira, mimo in onstran skupnosti strokovnjakov. O bistveni napotnosti govorimo zato, ker gre za »vednost«, ki utemeljuje substancialno ali organsko obliko družbe, njeno »predmoderno« ali »etnično« stanje. Domnevno znanstvena vednost o tem, kaj je človek in kaj je družba, ponuja ideološko oporo za gradnjo *identitete skupnosti*, ponuja odgovor na vprašanje skupnosti o svoji identiteti: »Kdo smo«?

166

Da bi dojeli ključno vlogo družbenih ved pri gradnji etnične identitete, kot tudi ključno vlogo epistemološke politike v etnopolitiki, moramo posvetiti pozornost dejavniku socializacije vednosti. S tem, ko opira celotno socializacijo na vednost, na znanstveno vednost o človeškosti človeka, postane vladajoča etnopolitika *moderna, politično moderna*. Nasprotno pa s tem, ko vso vednost o človeku podreja družbeni in politični praksi gradnje in ohranitve kolektivne identitete skupnosti, povzroča, da postane vsa teoretična in znanstvena praksa, razen prakse naravoslovnih ved, *etnična ali etnopolitična*. Družboslovne in humanistične znanosti postanejo sam korpus ideologije, ki je iz njih naredila psevdoznanosti. V vsaki od njih najdemo kakšno filozofijo ali religijo, vseobsežno doktrino, ki določa najvišje dobro skupnosti, zgledno človeško dobroto. Ta doktrina totalizira in uniformira vse družboslovne znanosti in discipline ter preprečuje njihovo epistemološko diferenciacijo in osamosvojitve.¹⁵ V utesnjenem prostoru, ki ni dopuščal *pluralizma interpretacij*, se je lahko pojavil le metodološki in idiomatični pluralizem različnih šolskih predmetov. Pravzaprav obstaja ena sama Znanost o Človeku. Pomenljivo je, da niti marksistična ideologija niti ideologija »izbranega naroda« nista dopustili jasne razmejitev družbenih ved in *humaniora* (the humanities). Medtem ko je prva ideologija, pravzaprav njena znanstvena filozofija, vse discipline vednosti o človeku vsrkala v družbene vede, pa druga ideologija, utemeljena na religijskem nauku, teži k temu, da vse družbene vede nivelizira na veje *humaniora*, ki imajo sedaj parohialni etnični okvir. Od Znanosti o Človeku se je zgodil prehod k različnim hermenevtikam, posvečenim Našemu Človeku, ne da bi pri tem prišlo do opustitve znanstvenosti ali humanizma.

¹⁵ Zato je Lefort ni imenoval le kvazi-znanost, ampak omni-znanost. Prim. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Pariz, 1994, str. 180.

Razliko med dvema epistemološkima politikama, ki je na prvi pogled tako velika, zmanjšuje spoznanje, da je bil tudi komunistični režim *etnopolitike*. Tudi v njem je bilo moderno povezovanje političnega in znanstvenega podrejeno ohranitvi organske oblike skupnosti. V obeh režimih je ideologija prevzela funkcijo *kompleksa mit-simbol*,¹⁶ predmoderne »ideologije« etnične skupnosti, njenega simbolnega korpusa, ki jamči za preživetje skupnosti kljub močnim in dolgotrajnim asimilacijskim tokovom. Marksistična filozofija in religijski nauki postanejo vladajoče ideologije s tem, ko stopijo na mesto konstitutivnih mitov etničnih skupnosti. Filozofija in religija dobita najpomembnejšo politično funkcijo; funkcijo konstituiranja *politične skupnosti*, saj sta se pokazali kot obliki vednosti, ki ponujata najplodnejše možnosti za *rekonstitucijo kolektivnega telesa etnične skupnosti*. Pravzaprav pomenita tako ena kot druga vseobsežna doktrina poseben način elaboracije konstitutivnega etničnega mita, njegove moderne elaboracije, ki postavlja v ospredje *vednost*.

Kar povezuje filozofijo in religijo, Hegla in preroke, je *etnični mit*. Prednost tega mita pred ideologijo razkriva kontinuiteto etnopolitike južnoslovanskih etnij. Postaviti vprašanje, kako prihaja do izbire določene filozofije ali religije kot temelja ideologije, pomeni odkriti to prednost. Da kakšna filozofija ali religija nadzorujeta in totalizirata vso vednost o človeku in jo spreminjata v ideološko politično prakso, je v tem kontekstu zasluga etničnega mita, če stoji za njim politika, ki se nanj ključno opira: etnopolitika.

167

Kadar celotna politična ideologija prevzame temeljno funkcijo vzpostavljanja identitete, tedaj govorimo o politiki kot etnopolitiki. Ta daje političnemu diskurzu vselej izrazite narativne poteze, ki jasno kažejo, da je *pripoved o določenem Dogodku* pred vsemi oblikami politične komunikacije, ki so z njo šele utemeljene.¹⁷ Tako je tudi v komunistični ideologiji, v kateri politično ni nepo-

¹⁶ Gre za termin, ki ga je v preučevanje etničnih identitet vpeljal John Armstrong (*Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982), prevzeli pa številni teoretiki, med katerimi ima pomembno mesto Anthony D. Smith (prim. njegovo delo *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, 1986). O sorodnosti stališč teh dveh raziskovalcev, začenši s simbolno konstrukcijo etnične identitete, glej npr. Umüt Ozkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Macmillan Press Ltd, Hampshire in London, 2000, str. 167–189.

¹⁷ V nadaljevanju se molče sklicujemo na aktualne teorije narativne konstrukcije kolektivne identitete, začenši z Lyotardovo koncepcijo utemeljitve »družbenega telesa« na »narativnem korpusu« – po etničnem modelu plemena Cashinahua (prim. *Le différend*, Les Éditions de Minuit, Pariz, 1983 [sl. prev. *Navzkrižje*, Založba ZRC, Ljubljana, 2003, str. 218; prev. Jelica Šumič-Riha – op. prevl]) – prek »narrating the Nation« Homi K. Bhabhe (*Nation and Narration*, Routledge, London

sredno vidno kot etnopolitično, prepoznavna vloga zgodbe o nastanku »naše družbe« in »naše družbene realnosti«. Marksistična ideologija je bila pravzaprav poseben način – za večino obvezen kod in besednjak –, kako pripovedovati zgodbe iz poslednje vojne. Navidez paradokсно je, da je postal sam dogodek revolucije, ki naznanja konec etničnih mitov, ravno izvor etničnega mita. Po eni strani se je z revolucijo konstituirala moderna politična skupnost, katere politično bitje je predpostavljalo revolucionaren razkol s *predpolitično* preteklostjo; po drugi strani pa je postal sam dogodek revolucije glavna vez z etnično tradicijo in to tako zelo, da je politična konstitucija *biti-z-drugimi* ostala v bistvenih potezah *etnična*.

168

Da bi uvideli prednost etničnega pred političnim, bi morali preučiti vlogo, ki jo je zgodba o revoluciji igrala v diskurzivnih političnih praksah. Pomembni politični govori pred množicami delavcev in kmetov, v odločilnem zgodovinskem trenutku, so vedno vključevali zgodbo o velikem dogodku rojstva novega sveta in narodnega preporoda. Politiki so morali biti spretni pripovedovalci zgodb o velikem začetku. Pomembni politični govori so vključevali *vojne zgodbe*, kajti revolucija je bila strmoglavljenje starega režima v vojni in z vojno. Etniziranje političnega izvira iz dejstva, da se revolucija ni dogodila le kot *politični spopad*, tj. v okviru notranje, državljanske vojne, ampak tudi kot boj proti *tujemu okupatorju*, Nemcem in njihovim zaveznikom. Dogodek *proletarske revolucije* je bil obenem tudi dogodek *narodnoosvobodilnega boja*. Po zaslugi te sočasnosti se je politični nasprotnik v vseh ideoloških obrazcih eksplicitno ali implicitno znašel v senci *tujca*, *etnično Drugega*. Tako lahko odkrijemo konstitutivno prisotnost tujcev v samem revolucionarnem dogodku. Etnično aficira sámo realnost revolucije, njeno zgodovinsko vsebino. Etnično se v etnopolitiki pojavlja kot *vsebina* in *oblika* obenem: kot narativna oblika političnega diskurza in kot njegov pooblaščen referent. Revolucionarna ideologija je bila prisiljena ohraniti kanec tradicionalnega narativnega koda in *epskih* form, ustno epsko izročilo pa je bilo, kot je znano, narativna oblika tradicionalnega etničnega mita, kakršnega so gojili na teh tleh. Za predmoderne družbe in njihove ljudske kulture (Majhne tradicije)¹⁸ je značilno, da je bila njihova kolektivna identiteta

in New York, 1990) pa do Ricoeurove teorije zgodbe in narativne identitete, kakršna se oblikuje v zgodovinopisju in književnosti (prim. njegove raziskave od *Temps et Récit*, 1983, pa do najnovejših dognanj v *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000).

¹⁸ O konceptih Velike tradicije in Majhne tradicije ali Visoke kulture in Nizke kulture, operativni dvojici iz socialne in kulturne antropologije, glej npr. Ernest Gellner, »From Kinship to Ethnicity«, v: *Encounters with Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994, zlasti str. 39–42.

utemeljena na epski pripovedi. Ta strogo kodificirana naracija je bila zanesljiva materialna oblika prenosa kolektivnega spomina. Ohranitev kolektivne identitete je bila povezana s prenosom spomina na velike bitke: prav zato, ker so bile te bitke trenutki srečanja z *vplivnimi tujci* in vozlišča preobrazbe etnične identitete.

Kam meri imperativ, da so v političnih forumih jugoslovanskega komunizma v *pomembnih trenutkih pripovedovali vojne zgodbe*? Najkrajši odgovor politikov, ki so bili dolžni spodbujati kolektivno priklicovanje spominov na vojne čase – kar je pomenilo, da so morali biti tudi sami borci, ki se spominjajo svojih vojnih dogodivščin pred poslušalci, med katerimi so utegnili biti tudi njihovi soborci – je bil v glavnem ta, da ne smemo pozabiti na trpljenje ljudstva in vseh tistih, ki so dali svoje življenje za revolucijo in obrambo dežele pred okupatorjem. Pripovedovanje vojnih zgodb je bilo tudi v moderni politični instituciji način ohranitve spomina, ki izpolnjuje *etnično zahtevo*: zahtevo po ohranitvi kolektivne identitete. Toda neizogibno izpolnjevanje te zahteve v političnih forumih naznanja *politično zahtevo*, ki je pred njo: z ohranjanjem spominov na vojno lahko politična opcija, ki je zmagala v vojni, še naprej obdrži množično podporo. Ravno to *povezovanje kolektivne identitete in politične ideologije* je tisto, kar naredi iz etnopolitike etnopolitiko. Etnopolitika prikriva temeljno ranljivost in krhkost političnega in mu postavlja nasproti nedotakljivo inkorporacijo političnega v samo etnično bitje. Veliko resnice je bilo v opozorilih komunističnih ideologov, da – če se spremeni privzeta politična opcija – »ne bomo ostali to, kar smo, in bomo pozabili na svoje največje žrtve!«

169

Opozoriti velja, da se moderne politične ideologije na Balkanu menjujejo na oblasti od ene do druge vojne.¹⁹ V času, ko jih ljudje množično privzemajo, so za večino najboljši opis tistega, kar je najtežje opisati: vojne realnosti. V tem času množičnega trpljenja funkcionirajo kot konstitutivni etnični mit; predstavljajo se kot univerzalne doktrine, ki imajo neprecenljivo praktično vrednost, saj ponujajo odgovore na vprašanja življenja in smrti: Kdo smo? Kdo so naši smrtni sovražniki? Zakaj se nam to dogaja? Kaj naj storimo, da bi preživeli? itd. S privzemanjem teh doktrin je mogoče v kritičnih razmerah najučinkoviteje

¹⁹ O tem glej U. Vlaisavljević, »Rat kao najveći kulturni događaj«, *Odjek*, Sarajevo, no. 4, 1996. Slovenski prevod: »Vojna kot največji kulturni dogodek«, *Nova Revija*, Letnik LXI, junij 1997, Ljubljana, pp. 43–49; nemški prevod: »Der Krieg als größtes Kulturereignis«, *Dialogue*, International Issue 3–4, Sarajevo 1997, pp. 23–34.

usmeriti praktično delovanje celotne skupnosti in doseči najpomembnejša cilja: preživetje in svobodo.

Etnični mit je spona, ki povezuje univerzalno Doktrino in surovo Realnost. Kadar je ideologijo najbolj realistična in kadar se izkaže, da ponuja kolektivno rešitev etniji, ki ji grozi izginotje, tedaj je postala konstitutivni etnični mit. V vojni se filozofski ali religijski nauk, pogosto že v vlogi politične ideologije tega ali onega političnega gibanja, preobraža v konstitutivno interpretacijo realnosti celotne etnije. Splošno sprejeti opis vojne realnosti je vselej *etničen*: ponuja nam zemljevid kolektivne identitete.

Dogodek vojne ima torej epistemološki smoter: je instanca preverjanja množice doktrin, za katerimi lahko stojijo različna politična gibanja. Praktična vrednost različnih »ideologij« se preizkuša na izpitu same realnosti, najbolj realne in poslednje realnosti vojne. Vojni dogodki postavljajo na preizkušnjo vzdržljivost univerzalnih naukov in so tako svojevrsten *experimentum crucius* njihove sprejemljivosti. V vojni postanejo verificirani nauki uradne ideologije. Vojno verificiranje nauka pomeni njegovo najuspešnejšo rabo: rabo, kakršno nalaga etnični mit. Marksizem in aktualna teologiko-politika sta se pokazala kot dve najprimernejši in najplodnejši doktrini za opis dveh različnih vojnih realnosti.

170

V politikovi strategiji pripovedovanja vojnih zgodb v času, ko je vojna že malce oddaljena preteklost, ni težko prepoznati prizadevanja za *legitimiranje* uradne ideologije. Takšne pripovedi vdihujejo celotnemu političnemu diskurzu največ *etnične* vrednosti. V tem legitimiranju se najpogosteje denuncira mitična razsežnost: obujanje vojnih spominov je opominjanje vseh pripadnikov skupnosti na dejstvo, da je vladajoča ideologija *sveta*; je doktrina, ki jo je v vojni posvetila velika *kolektivna žrtev*. Pri tem je ponavadi spregledana epistemološka razsežnost legitimiranja: s svojo epsko narativnostjo so komunistični vodje opominjali ljudstvo na dejstvo, da je njihova ideologija prestala najstrožjo in najbolj verodostojno preizkušnjo pred licem realnosti. Mitična posvečenost doktrine ne izključuje njene praktične verificiranosti, ampak gre roko v roki z njo. Pravzaprav sta komplementarni: za mitično verifikacijo stojijo mrtvi pripadniki skupnosti, za epistemološko pa preživeli. Pri tem velja omeniti, da ima epistemološka verifikacija izrazito družbeni značaj: največje število pripadnikov jo podpira na najprepričljivejši način, postavljajoč na kocko lastno življenje.

Če imamo pred očmi to dvojno overovljanje, lahko potegnemo sklep, da lahko vladajočo ideologijo spremeni samo *nova vojna* – v epistemološkem smislu

pomeni namreč *falsifikacijo* privzete interpretacije zadnje vojne realnosti. Dejanska sprememba političnega režima zahteva nove žrtve in novo vojno realnost. Toda kot smo lahko že zaslutili, potegne sprememba ideologije za sabo spremembo *etnične identitete*: ta je z vsako novo vojno na novo definirana glede na identiteto novega smrtnega sovražnika. Zgodovina, ki poteka v znamenju osvajalskih vojn in dolgotrajnih asimilacijskih valov, je za majhne balkanske etnije zgodovina stopnjevitih sprememb njihovih kolektivnih identitet. Toda te spremembe ostajajo večinoma neopažene; prikrivajo jih ravno spremembe ideologij in padci režimov. Med glavne naloge etnopolitike, ki se izmenoma opira na različne ideologije, pri čemer je sama njihov zadnji temelj, sodi prikrivanje *politične konstrukcije etničnega*. Etnopolitika je določena strategija na področju političnega, katere cilj je, da postavi etnično pred politično. Njenemu prepričevanju nasledimo takrat, kadar začenjamo verjeti, da se različne politične ideologije izmenjujejo zaradi ohranitve etnične identitete. Prednost etničnega pred političnim je prednost, ki jo mora politika – da bi bila sprejeta in da bi ostala na oblasti – ne le upoštevati, ampak tudi rekonstruirati v novem zgodovinskem kontekstu. Politika, ki si lasti pravico do prestola, vidi v tej prednosti neizogibnost sprejemanja diktata realnosti, realnosti etnične skupnosti, ki narekuje, da se mora nova ideologija pojaviti kot nova simbolna inkorporacija (simbolni kompleks) nespremenljive in trajne *etnične identitete*.

Dejansko pa identiteta nikakor ni nekaj trajnega in neskaljenega, nekaj onstran vseh ideoloških posegov in prevzemov: z vsako novo ideologijo je na novo proizvedena, njena domnevna trajnost in nespremenljivost pa sta učinek koherentnosti vseh interpretacij prejšnjih vojnih realnosti. Nova ideologija kot interpretacija zadnje vojne realnosti mora biti obenem reinterpretacija vseh interpretacij prejšnjih vojn; ta ideologija mora torej znova definirati vse prejšnje ideologije v njihovi najpomembnejši, etnični vsebini, in to v času, ko se je izkazalo, da je bila njihova prejšnja koherentna interpretacija falsificirana. V nasprotnem primeru ne bi mogla uresničiti etnopolitičnega diktata, tj. ne bi mogla ponuditi svojega simbolnega telesa etnični identiteti.

Kritika vladajoče etnopolitike mora postaviti pod vprašaj ravno reprodukcijo tega epistemološkega obrazca in spodbiti verovanje v izpeljanost in sekundarnost politike v razmerju do etničnega: razkriti mora *ideološko konstrukcijo etničnega*, zasnovano na epski interpretaciji velikih bitk in narativni figuraciji vojskujočih se strani, lastne podobe v kontrastu s podobo sovražnika. Rdeča nit te kritike je lahko spoznanje, da konstitutivni etnični mit ni več mit prvega

začetka – razen v naknadni rekonstrukciji celega niza prejšnjih identitet – ampak zadnjega začetka, najpoznejšega preporoda, kar pomeni, da je vključen v dialektiko moderne in njenih političnih konstrukcij.

Prevedla Seta Knop

LITERATURA

John Armstrong, *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982

Jean-Christophe Aeschlimann, *Ethique et responsabilité – Paul Ricoeur*, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1994

Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973

John B. Allcock, *Explaining Yugoslavia*, Hurst and Company, London, 2000

Robert Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London and New York, 1998

Pierre Bourdieu, 'Les sciences sociales et la philosophie', *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, juin 1983

172 Thomas Caruthers, 'The End of Transition Paradigm', *Journal of Democracy*, Volume 13, Number 1, January 2002

Walker Connor, *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*, Princeton University Press, 1994.

Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990

Jacques Derrida, *Université sans condition*, Galilée, Paris, 2001

Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, SW 2, 1880.

Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1992, str. 24.

Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994

Georges Gurvitch, *The Social Frameworks of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1971

Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1994

Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, 1985

Jean-François Lyotard, *Le différend*, Les Editions de Minuit, Paris, 1983

Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, Routledge, London in New York, 1990

Ellen Messe-Davidow, David R. Shumway, and David J. Sylvan (eds.), *Knowledges. Historical and Critical Studies in Disciplinarity*, University Press of Virginia, and London, 1993

Umut Ozkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Macmillan Press Ltd, Hampshire in London, 2000

Richard Rorty, *Truth and Progress*, Philosophical Papers, Volume 3, Cambridge University Press, 1998

Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999

Herman J. Saatkamp, Jr., *Rorty and Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1995

Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, London in New York, 1996

Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, 1986