

ZAPISI

Igor Grdina

Na poti k zgodovini onstran koncepcije družbe*

Konceptualizacija zgodovine kot posebne *znanosti o družbi* si je v veliki mentalni revoluciji sredi 20. stoletja pridobila status samoumevnosti. Odtlej je pravzaprav predstavljala izhodiščno točko raziskav celotnega spoznavnega spektra oziroma kompleksa, ki ga odločilno opredeljuje pojem preteklosti. *Hermenevtiki minulosti* je dala duhovno gramatiko in terminološki slovar – se pravi razumevalno in razlagalno *orodje*.¹

Mišljenje preteklosti v družbenem okviru ni nič manj globoko vplivalo na teoretsko samorefleksijo *historie*.² Močno je preseglo vlogo predpostavke ali delovne hipoteze: vzpostavilo se je kot standardni *dispozitiv* ter praktično neizogibni razlagalni model dejanskosti. Dandanes so njene meje malone robovi *profesionalnega* imaginarija in idearija. Načelne problematizacije »podružbljenja« zgodovine so dovolj redke. Le tu in tam je slišati kakšen osamljen ugovor proti tej *totalitarizirajoči* sistematizacijski strukturi in *determinizirajoči* mišljenjski paradigmi.³ Zgodovina, ki je kot dogajajoča se dejanskost »prostor«, se namreč v historiografskem »vzratnem ogledalu« vedno spremeni v nekakšno Ariadnino nit. Dobi svoj (konvencionalistični) začetek in konec – ter kajpak tudi labirint (z Minotavrom), skozi katerega je bolj ali manj zavito razpotegnjena. Iz skupka begotnih pojavov se preobrazi v niz neizoliranih fenomenov. Za to poskrbi *logicizacijska* – v novem veku praviloma *racionalizacijska* – *redukcija*, ki omogoča preobrazbo vedenja o minulosti v zgodbo, tj. v zapomnljivo »organizirano« snov. *Dogodki* oziroma *dogajanja* se tako prelevijo v vznemirljivo igro *vzrokov* in *posledic*. Od tod do misli, da je mogoče zgodovino ujeti v dramaturška pravila ali celo zakone/zakovitosti – ki so bodisi vnaprej dani načrt (program) bodisi »esencialni« povzetek dejanskosti –, je le korak.

V eri vsedopuščajajoče/vseodpuščajoče *postmoderne*, ki ne teži k racionalnemu zapopadanju, se pravi h koherentnemu in konsistentnemu *razumevanju* slehernega pojava, ampak se artikulira in formulira skozi »polivalentne« *razlage*, perspektivno raznolike *komentarje* ter stilizacijske *parafraze* fenomenov, sta zaščitni emblemi *historie* postali tematska neomejenost in ideološka pluralnost. *Hermenevtiko minulosti* dandanes zaznamuje svojevrstna »pandiskurz(iv)nost« – gotovo ni več discipline, za katero bi bilo mogoče trditi, da ni *po-*

* Predelan in dopolnjen prispevek na okrogli mizi »Slovensko zgodovinopisje med regionalnim, nacionalnim in globalnim« na 31. zborovanju slovenskih zgodovinarjev »Regionalni vidiki slovenske zgodovine«; Maribor, 10.–12. oktobra 2002.

¹ *Historiografija* se dolgo časa ni zavedala svojega statusa hermenevtične discipline par excellence; definirala se je kot *tekstna ponovitev* preteklosti in ne kot njena interpretacija (*re-konstrukcija*).

² Tu sta mišljeni obe veji *vede* o preteklosti: niz *temeljnih zgodovinskih znanosti* na eni ter *historiografija* na drugi strani.

³ Prim. J. Lukacs, *At the End of an Age*, New Haven–London 2002.

možna zgodovinska znanost⁴ –, zato je redukcionizem profesionalnega oziroma standardiziranega *historičnega* mišljenja razmeroma dobro zakrit. To pa še ne pomeni, da je kot problem ukinjen oziroma neaktualen. Minili so samo časi, ko je trd politični diskurz, ki je mu je hierarhija *točka Alfa*, moč pa *črna luknja Omega*, opredeljeval robove zgodovine. V našem času ne »designira« niti njenega osrednjega toka več.

Gospodarska, socialna, procesno-strukturalna in antropološka zgodovina so *historio* v 20. stoletju razprle v tematsko neomejeno stroko. Pri tem pa ne gre spregledovati, da so ustvarile dovolj stroge konceptualne *obrazce*, *sheme* oziroma *matrice*. Vse po vrsti so bolj ali manj izrazito podlegle *zeitgeistovski* ambiciji, da konstituirajo zgodovino kot *strogo znanost*. Niso se znale oziroma zmogle sprijazniti z njeno »naselitvijo« v območju *vede* – ki ima kolikor toliko jasno opredeljeno samo metodologijo oziroma »tehniko«. Neustavljivo jih je privlačil zgled najrazličnejših disciplin *scientie*, ki se lahko pohvalijo tudi s sistem(at)sko »sintagmatiko« in »paradigmatiko« ter z relativno stabilno strukturiranim »predmetom«.⁵ Specifičnost zgodovine ni bila zgolj dana v oklepaj, ampak tudi odmišljena; njeno *polje radovednosti*, ki se je od nekdaj opredeljevalo predvsem s temporalno in ne s predmetno fakticiteto,⁶ se je moralo določiti na novo. Usmerjenost k posebnemu problemskemu sklopu je namreč slej ko prej odločilna za (samo)vzpostavitev različnih vej *znanosti*, ki se lahko do celovite podobe sveta prebijejo zgolj naknadno, skozi mozaično sopostavitev svojih parcialnih analiz. *Historia*, ki je kot verodostojno poročilo o preteklosti – oziroma kot njen racionalno konceptualizirani komentar – težila k sintetizirajočemu povzemanju (prav ta intenca je v temelju njene *logicizacijske redukcije*), se je poskusila vrsti v scientistični *dispozitiv*. Pojem družbe, ki se je v znanstvenem diskurzu 19. in 20. stoletja razpotegnil čez vso človeško *sedanjost*, se je zdel še posebej pripraven za to, da postane predmetno-strukturni okvir zgodovine. Potemtakem ni čudno, da je postal bistven za historični *narativ*. Brez njega bi bila veda o preteklosti kot veja *stroge znanosti* praktično nezamenljiva.

Dejansko so se vse smeri *nove zgodovine*, ki so se razcvetele v hobsbawmovskem »obdobju skrajnosti«, utemeljevale na zamisli o družbi.⁷ Slednja je že v 19. stoletju, ko je prišlo do začetka procesa vsesplošne *scientizacije* življenja,⁸ postala predmet posebne znanstvene discipline – sociologije. V njenem *dispozitivu* so bili posamezniki, ki jih je družil na tak ali drugačen način (ekonomistično, mentalno, etnično itd.) vzpostavljen skupen referenčni okvir, konceptualizirani kot nekakšni atomi, se pravi kot sestavni delci večje celote (z bolj ali manj izrazito poudarjenimi njenimi lastnostmi). Možnosti človekovih interaktivnih (re)akcij so postale determinirane z določenimi matricami.

⁴ Na drugi strani je tudi zgodovina že od nekdaj *pomožna veda* vseh znanosti; poznavanje njihovih dosežkov v preteklosti je pač neogibno potrebno za uspešno delo v sedanjosti in za »markiranje« poti v prihodnost.

⁵ To seveda ne izključuje možnosti, da bi bila določena fakticiteta tipičen predmet različnih disciplin. Atomska struktura je, denimo, enako nespregledljiva za fiziko in kemijo, starejša verska književnost pa za znanost o literaturi, jezikoslovje in religiologijo (da o vedi z imenom kulturna zgodovina na tem mestu sploh ne izgubljam besed!). *Scientistična* »parcelacija sveta« pač ni enonivojska.

⁶ Merilo uspešnosti in tehtnosti zgodovinarja je ravno obratno od tistega, ki velja za raziskovalce drugih strok: zanj je največje priznanje, če kritika ugotovi, da pri prizadevanjih za razširjanje vednosti *ni povedal nič novega*. V ostalih disciplinah je to najhujša graja.

⁷ To velja seveda tudi za marksistično koncepcijo zgodovine, ki je postala v 20. stoletju zelo vplivna tako v Vzhodni Evropi kot v Franciji, Nemčiji in v anglosaksonskem svetu.

⁸ *Scientizacije*, ki se v vsakdanjem življenju kaže predvsem kot *tehnizacija*, ne gre preprosto izenačevati z *modernizacijo*, saj ima slednja zaradi svojih renesančno-razsvetljskih korenin tudi močno humanizacijsko tendenco. Odkar je vrhunska znanost začela zagovarjati *indeterminizem*, med omenjenimi procesi ni mogoče videti samo nasprotja.

Zgodovina se je začela v takšni duhovni klimi preobražati v svojevrstno »retrospektivno sociologijo«.⁹ Če že ni bila povsem neosebna, je poskušala postati vsaj nadpersonalna: biografije posameznikov so se doživljale kot *represzentativni primeri* ali kot poročila o usmerjevalcih usode skupin/skupnosti (narodov, slojev, razredov, držav). Ni nepomenljivo, da se je zgodovina mentalitet – ki je lahko kolikor toliko natančna samo v navezavi na imaginarij in idearij konkretnega človeka – utemeljila na »korporativnih« oziroma »kolektivnih« matricah duha.¹⁰

Toda družba, ki nikoli ni mogla skriti svoje konvencionalistične diskurzivne eksistence (tako njeni robovi kot človeški »atomi«, iz katerih naj bi bila sestavljena, so slej ko prej abstraktni konstrukti), ni neproblematični referenčni okvir. Njena eksistenca ni »neinterpretativna«. Mogoče je celo reči, da ni niti platonistična ideja, ampak kvečjemu sekularna dogma. Prav tako ne gre spregledati, da se je v njej zmerom nahajalo nekaj nedokonč(a)nega oziroma projektnega. V najboljšem primeru bi bila lahko utopija – kar pomeni, da bi v svoji polni razvidnosti utegnili nastati šele kdaj v prihodnosti. Paul Veyne je že januarja 1986 v pogovoru z Ulrichom Raulffom npr. rekel:

»Zdi se mi, da so marksizem, Marc Bloch, Braudel in sploh večina iz analovske šole sledili isti ideji, ki je zapovedovala: obstaja stvar, ki se imenuje 'družba', in ta celota pojasnjuje dele, iz katerih je sestavljena. Jaz pa ne verjamem, da obstaja družba, ali pa, da sestavlja celoto. Menim, da obstaja kaos, gotovo pa ne kakšna 'družba'; ta je, če že v resnici obstaja, le agregat naključij, ki je izšel iz viharja, iz kaosa zgodovine. 'Družba' sama nikakor ni znanstven, temveč historičen projekt ogromnih razsežnosti, ki se je pojavil ob koncu 18. stoletja. Zgodovina 19. in 20. stoletja kroži okrog vprašanja pravične oziroma prave družbe – to je projekt, ki ga poprej ni bilo tu, tudi kadar smo se zanimali za pravičnost države ali za blagostanje kraljestva. Ideja, da obstaja stvar po imenu družba in da je tako stvar treba napraviti, je velika ideja zadnjih dveh stoletij in se odlikuje tudi v zgodovini. Mislim, da ni tehtna. Pika.«¹¹

Toda mogoče je ugotoviti, da se je Veyne s to formulacijo samo dotaknil vrat *indeterministične zgodovine* – ki pa se mu niso odprla. Dejansko se je znašel v položaju vikinga, ki je za hip plul ob obali *Novega sveta*, vendar ga kljub temu ni *odkril*. Vsestransko pobudni raziskovalec, ki je leta 1976 izdal eno najiminitnejših knjig družbene zgodovine *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, je namreč ob sklepu drugega milenija (1991) poslal na trg svojo najrepreszentativnejšo sintetično študijo z emblematičnim naslovom *La société romaine*. Konceptcija, ki jo je leta 1986 radikalno problematiziral, je torej pozneje doživela veliko (re-)afirmacijo. Še bolj presenetljivo pa je, da Veyne tudi v delih, ki so nastala v časovni bližini pogovora z Ulrichom Raulffom, v *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante* (1983), v 1. delu *Histoire de la vie privée (De l'Empire romain à l'an mil)*, 1985) in v zborniku *Aus der Geschichte*¹² (1986), ni zavrgel razlagalnega modela *agregata* z imenom družba. Presegel je samo prepričanje, da se le-ta konstituira v skladu z vzročno-posledično – se pravi genealoško – logiko. Jedra starega mišljenjsko-interpretacijskega vzorca, tj. *matričnosti*, pa se pravzaprav ni dotaknil.¹³ Družbo

⁹ J. Lukacs, n. d., 52.

¹⁰ Arièsovo raziskovanje občutenja smrti (*Essais sur l'histoire de la mort en Occident, L'homme devant la mort*) na podlagi številnih testamentov, ki naj bi bili represzentativni za posamezne skupine ljudi, je morebiti najimpresivnejši primer »kolektivistične« konceptije zgodovine mentalitet.

¹¹ O. Luthar (ur.), *Vsi Tukididovi možje*, Ljubljana 1990, 210, 211.

¹² Gre za nemško – deloma popravljen – verzijo Veynovih člankov in enega intervjuja iz obdobja 1977–1984.

¹³ Prav zato Veyne svojih ugovorov družbenemu okviru zgodovine ni mogel argumentirati; rekel je samo, da ne verjame vanj. Njegovo poznejše delo dokazuje, da se je dejansko vrnil k starejšemu stališču, ki ga je formuliral že v *Kruhu in igrah*, namreč da razlika med *sociologijo* in znanstveno *historio* ni vsebinska, temveč čisto formalna. Prim. P. Veyne, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Frankfurt–New York 1992, 15.

je namreč obdal s »praznimi mesti«, na katerih bi se prav tako lahko pojavila.¹⁴ Iracionalizem, ki pušča jasne prstne odtise na zgodovini vseh epoh, naj bi odpiral prostor za zelo različne možnosti, vendar pa bi bile te vnaprej determinirane z neko matrico (slednja omogoča govorjenje o potencialno zasedljivih koordinatah).¹⁵ Za Veynovo koncepcijo zgodovine je seveda pomembno še prepričanje, da je tudi sama družba *agregat* – torej funkcionalna celota –, ki ga v odločilni meri oblikuje »aleatorika« *nezavednega*.¹⁶

Brez dvoma je Veynova kritika *annalistov*, ki svoje pretese preteklosti utemeljujejo na železnih zakonih (racionalno delujoče in spoznavne) funkcionalnosti ter na pravilu konfliktnosti pojavov v zapovrstnem nizu družb, izjemno sugestivna. Zgodovino po njegovi sodbi ustvarjajo *subjekti*, ki ne vedo, kdo so in kaj hočejo. Historične raziskave naj zato nikar ne poskušajo dokazovati kakršne koli »racionalnosti sistema«. ¹⁷ Slednje – če premislimo bolj natanko – ne izključuje samo nezavedna dimenzija slehernega posameznika, temveč tudi najrazličnejše (bodisi čisto mentalne bodisi z manifestacijami fakticite izražajoče se) interakcije med ljudmi. Tako eliminacije kot kompromisi, do katerih privedejo prerivanja med »vojaki zgodovine«, niso *rezultat* oziroma *udejanjenje* racionalnosti, temveč *nasledek* delovanja aktiviranih moči in sposobnosti. Izid spopada različnih konceptualizacij logike v nobenem primeru ni izračunljiv ali pojasnljiv brez preostanka.

Vendar pa se ob Veynovi kritiki *annalistov* – ki se brez dvoma nahaja v območju gravitacijskega polja *planeta Foucault*¹⁸ – poraja vprašanje, zakaj naj bi bilo sploh potrebno vztrajati pri zamisli vpetosti zgodovine v *agregatne celote*. Teorije, ki zagovarjajo funkcionalno (in sistemsko) strukturiranost iracionalnega, so zgolj interpretativni modeli, ki pa svojega korespondiranja z dejanskostjo nikoli niso uspeli ne utemeljiti ne dokazati.¹⁹ Njihovi tvorci so dejansko sekularni »teologi«. Navsezadnje celo razum ni funkcionalna (in sistemska) struktura; na to opozarjajo hevristični oziroma interpretativni »kvantni skoki«, ki se izmikajo sleherni, tudi najbolj »ohlapni« determiniranosti z okviri kakršne koli matrice/matrike.²⁰ (Parni stroj je bil ne samo zamišljen, ampak tudi izumljen, preden so ga ljudje imeli za kaj uporabiti,²¹ s Čandrasekharjevo mejo pa niti teoretični fiziki v času najbolj bohotnega razcveta »svoje« znanosti niso imeli česa početi.²² Prav tako ne gre izgubljati besed o funkcionalnosti pri poznem Tesli.) Seveda je za interakcije različno usmerjenih pameti še toliko manj mogoče

¹⁴ Prim. P. Veyne, *Aus der Geschichte*, Berlin 1986, 31. Veynova »prazna mesta« so nekaj takega kot polja na šahovnici, ki niso zasedena s figurami. Francoski zgodovinar vsekakor ne more opustiti (izvorno strukturalnega) interpretativnega modela »igralne table«.

¹⁵ Prim. P. Veyne, n. d., 31. Preprosto povedano: Veynov družbeni *agregat* je »figura« na šahovnici.

¹⁶ Tiste doktrine, ki *nezavedno* konceptualizirajo kot logično pojasnljivo strukturo, seveda lahko samo pogojno pristanejo na njegovo aleatoričnost.

¹⁷ P. Veyne, n. d., 33. Ker Veyne svojo misel o *nezavednem* izpeljuje iz psihoanalitične vere, *racionalno* zanj sploh ne more biti temeljna postavka v človekovem življenju.

¹⁸ Prim. P. Veyne, n. d., 41–47.

¹⁹ Prim. P. Watson, *The Modern Mind*, New York 2002, 758–760. Odkar so ljudje preučevali sanje, so priznavali pomen »efektivov« zunaj koordinat racionalnega oziroma »prištevnega«. A da je *nezavedno* strukturirano tako, kot trdijo pripadniki različnih psihoanalitičnih »cerkva« in »veroizpovedi«, nikoli ni bilo dokazano.

²⁰ Zdi se, da nekatere interpretativne matrice in strukturne matrike postavljajo meje sodobnemu naravoslovju – toda vsaj v mišljenju začetka in konca vesolja se njihova moč povsem izgubi. Tu izginejo vse oblike determinizma (razen religioznih).

²¹ Prim. P. Rousseau, *Zgodovina znanosti*, Ljubljana 1955, 327, 328.

²² Prim. S. Hawking, *Kratka zgodovina časa*, Ljubljana 1990, 84, 85; M. Rees, *Pred začetkom*, Radovljica 2003, 93, 94. Znanstveno utemeljenost in funkcionalno relevantnost Čandrasekharjeve meje je spoznala šele generacija teoretičnih fizikov, ki je nastopila po 2. svetovni vojni.

reči, da vodijo k ustvaritvi funkcionalne celote oziroma *agregata*. Da pa bi bili vrojeni vanj(o), je lahko samo aprioristična predpostavka profesorjev sistemov.²³

Prav tako ni jasno, čemu bi morali okoli družbe razpostaviti »prazna mesta«. To bi dejansko pomenilo, da je okolje tega *agregata potencialno definirajoče* oziroma *organizirano*. »Vedlo« bi se tako, kot da bi bilo vpeto v okvir *velike škatle* nekega sistema.²⁴ Imelo bi svojo strukturo. Takšnega pojmovanja pa ni mogoče imeti za predpostavko, ampak le za predsodek: vnašanje kakršnega koli opisljivega reda v praznino je interpretativno nasilje. Je matrični apriorizem par excellence. In seveda tudi (*avto*)*determinativ*. Množica »praznih mest« bi namreč opredeljevala vsaj koordinate, na katerih se lahko pojavi konkretna zgodovina. A kaj, če slednjo obdaja docela nedeterminizirajoča praznina, o katere strukturiranosti sploh ni mogoče govoriti? Tu smo se nedvomno znašli na skrajnem robu *pozitivne opisljivosti*; o kakih »konstitutivnih« *lastnostih/značilnostih* ali celo o čem onstran njega se dá samo verovati. Praznine zato ni mogoče neaprioristično imeti za množico potencialnih – se pravi popolnljivih – mest, temveč za značilnostno nekonceptualizljivo.²⁵ Glede na to, da posamezni sektorji življenja ne »uhajajo« samo *koordinatnemu sistemu racionalnega*, temveč tudi *koordinatnemu sistemu funkcionalnega*,²⁶ je treba imeti dokajšnjo »zalogo« vere (ne samo zaupanja!), da človek sprejme Veynove razlage. Neaprioristično pristajanje nanje bi terjalo poprejšnji nedvoumni dokaz matrične strukturiranosti *praznine*. To pa je zaradi njene *praznosti* onstran praga izvedljivega. Dokazovanje pač sodi v območje *racionalnega*. »Prazna mesta« zato ne morejo soditi v okvir kritičnega mišljenjskega koncepta, ker so (*avto*)*determinativna* dogma. So samo izraz verovanjske sle po vnaprejšnji gotovosti/zanesljivosti/možnosti »usode« vsega.

To pa seveda ne pomeni, da *agregati*, *sistemi*, *strukture* in *matrice* v obliki sektorsko omejene fakticite ne obstajajo, temveč le, da niso nujnost. (Kaže, da so nasledek neizključujoče interaktivnosti.) Razen njih so mogoče tudi izolirane točke oziroma pojavi, ki načeloma niso nič manj pomembne/i. Prazno »okolje« spozna(v)nih *zgoščenin zgodovine* se pojavlja ne le kot prekinitev konsistentne in koherentne logike genealoškega sestava, temveč tudi kot »zagotovilo« njihove indeterminiranosti.

Nič manj ključno ni vprašanje, ali bomo vedno pripravljeni *interpretativno* bivati v *agregatu* z imenom družba, če smo že ta trenutek vpeti vanj. Saj tu navsezadnje ne gre za nič drugega kot za ujetost v konvencionalistično metaforo, ki tudi na ravni *narativa* obsega docela abstraktno opredeljeno celoto. *Socialno* konceptualizirani človek je prav takšna fantazma kot *statistični posameznik*.

Pa potem: mar v območju družbe sploh lahko *srečamo* oziroma *zaznamo* sled ljudi vseh časov? Niso celo zgolj podobe/sence protagonistov posameznih epoh znotraj nam samoumev-

²³ Ne gre spregledovati, da je bil Foucault, ki ga je Veyne v svojem postmarksističnem obdobju brez dvoma štel za osrednjega teoretično-filozofskega avtorja sodobnosti, aprila 1970 izvoljen za profesorja zgodovine sistemov mišljenja na Collège de France.

²⁴ Veyne-Foucaultova »velika škatla« se sicer res imenuje *praznina* – toda treba je ugotoviti, da sploh ni *prazna*. (Če bi bila takšna, bi o njej ne mogli reči nič drugega kot samo to. Seveda pa bi v svojem diskurzu lahko uporabili kar precej metafor.) Predvsem je napolnjena z različnimi »mesti«. To pomeni, da je vsaj potencialno strukturirana in »funkciotvorna«; podložna je določeni matriki oziroma matriki. Veyne nam navsezadnje celo izda, da njegova *praznina* premore tudi nekakšno središče: prav v njem se pojavlja družba oziroma določena zgodovinska celota. Prim. P. Veyne, n. d., 31.

²⁵ »Prazno mesto« je lahko samo metaforično ime za koordinato, ki je bila (v preteklosti) popolnjena, vendar (zdaj) ni več. Dejansko smo na ta način označili zgodovino – glede na sodobnost. Da bi druge koordinate v praznini sploh (lahko) bile (ali da so popolnjlive), lahko samo *verjamemo*, *vedeti* pa tega ne moremo.

²⁶ Uhajanje življenjske konkretности *koordinatnemu sistemu funkcionalnega* dokazuje vsaj pozabljena vednost, ki se je v kateri od poznejših dob vzpostavila povsem na novo. Do takšnih pojavov je razmeroma pogosto prihajalo ob kontinuitetnih »hiatih« med posameznimi epohami. Dokazovati funkcionalnost »vnovičnega izumljanja« pa bi dejansko pomenilo zagovarjati previdnost, ki naj bi si za svoj izvoljeni »medij« *izbrala* točno določeno osebnost.

nega referenčnega okvira neobstoje oziroma popačene do stopnje karikature? Kako naj npr. v okvirih matric družbene konceptualizacije zgodovine verodostojno mislimo antično Grčijo, če se ji o njih ni niti sanjalo? Poslanstvo *historie* vendar ni interpretativno nasilna sociologizacija nekdanjosti, temveč njeno adekvatno dojetje, razlaganje in opisovanje.²⁷ Konceptualizacije, ki niso »živele« v imaginariju in ideariju določene epohe, preprosto niso mogle so-konstituirati *agregata* minule sedanjosti. Pika. Vsako govorjenje o njih je mahanje s sabljo po zraku. Niso niti »prazno mesto« niti »polivalentno« (alternativno) pojasnljiv pojav. Odkar predmet historičnega raziskovanja niso samo dejanja in dogajanja v tem ali onem času, ampak tudi *njegova* »potencialnost« – dejansko gre za konvencionalno zamisljive »možnosti«, ki so v obzorju na temporalno konkretnost navezanih ljudi –, je to izjemno pomembno. Seveda pa ne gre spregledovati niti nesistemskih (izoliranih) pojavov, kot npr. vizionarskih idej, s katerimi doba, ki je bila priča njihovega rojstva, ni imela česa početi in jih je kratko malo pozabila.²⁸

Pri preučevanju »zgodovine intelekta« se sleherni *agregat* in vsaka, še tako velika (dejanska ali zgolj virtualna) referenčna »škatla« – tudi takšna, ki računa s *praznimi mesti*²⁹ in kaotično *aleatoriko* – prej ali slej izkažeta za interpretativni determinizem. Ustvarjata matrice, zunaj katerih ne more biti ničesar. Toda spekulativna in ustvarjalna domišljija oziroma imaginacija, ki kar se da »imperialistično« artikulirata, formulirata in definirata pozicijo *galaksij misljivega*, v svojih kombinacijah preprosto ne priznavata nobenih obrazcev, mej ali »sten«. Prav zato pojavi med seboj niso nujno povezani v okvirih kakega sistema.³⁰

Premislmo pravkar povedano ob *eksemplu* iz konkretne zgodovine. Savinien de Cyrano de Bergerac s svojimi spisi dokazuje, da so ljudje »potovali« na Luno že v 17. stoletju. Seveda pa so to počeli drugače kot v okvirih »realistične fantastike« epohe meščanov (Jules Verne) ali v »obdobju skrajnosti« (program Apollo). Toda različnost koncepcij in »pozicij« omenjenih izletov v vesolje ni zapopadljiva oziroma določljiva ne z racionalno (funkcionalno-konfliktno) strukturiranim družbenim prostorom ne z *agregatom* naključij, ki je izšel iz kaotičnega viharja zgodovine. Cyranojevska *fantastična domišljija* je sistemsko-matrično povsem neodvisna od baročne dobe,³¹ vernovska v prihodnosti uresničljiva *utopičnost* pa v tem smislu ni navezana na epoko meščanov.³² (Enako velja tudi za razmerje med Aristarhovim oziroma Kopernikovim heliocentričnim nebesnim redom ter helenizmom in renesanso.³³)

²⁷ Zgodovinarska interpretacija preteklosti je praviloma *racionalna* – tudi kadar se ukvarja z manifestacijami *nezavednega*. Veyne zato poudarja, da je zanj v središču zgodovinskega raziskovanja *smisel* – ne čas (kot za Paula Ricoeurja). *Funkcionalno* je pač zmerom racionalno opredeljivo in pojasnljivo. Prim. P. Veyne, n. d., 35, 36.

²⁸ Vendar pa bi bilo aprioristično trditi, da je določen čas kakšno idejo pozabil zato, ker je bila nefunkcionalna – saj je na drugi strani ohranil povsem »nepraktične« produkte pravljicne domišljije in mnoge interpretativne fantazmagorije.

²⁹ V zgodovini izhajajo »prazna mesta« pretežno iz logike *genealoške* paradigme: strukturni pojavi ene epohe *morajo* dobiti ustreznik v drugi.

³⁰ Šele povezanost pojavov, ki je lahko *genetična* (zavestno, nezavedno »sklicevanje« oziroma »izpeljevanje«) ali *naknadna* (interpretativna), ustvarja sistem.

³¹ Ne smemo pozabiti, da je Cyrano poleg svojih »zunajzemeljskih« romanov (*Potovanje na Luno*, *Smešna zgodovina držav in cesarstev na Soncu*) napisal tudi vrsto še kako »ozemljenih« pisem, ki so prava mojstrovina umetnosti satirične referencialnosti. Prim. *Herzstiche. Die Briefe des Cyrano de Bergerac*, München 2001.

³² Verne je v svojem opusu npr. docela fantastično – ne utopično – tematiziral potovanje v središče Zemlje.

³³ Celo »neuspeh« Aristarhove slike *nebeškega reda* – in na drugi strani »prijetje« Kopernikove – nima prave sistemske povezave s svojo dobo. Čeprav prva ni naletela na institucionalno organiziran odpor, jo je zagnil prah pozabe. Zato pa je Kopernik slavil zmago kljub *znanstveno »problematični« argumentaciji*, zgolj *približni točnosti* in *zoperstavljanju katoliške cerkve*. Marksizem, ki je na popolnoma identičen način zapolnil našeta tri »strukturna mesta« znotraj domnevnega sistema evropske novoveške družbe, je doživel polom na celi črti! (Vsekakor bi bilo na podlagi pravkar povedanega zanimivo primerjati razlike ter stičišča med katoliško in psihoanalitsko vero, ki se utemeljujeta na zelo podobnih *matricah*. Celo razširjeni sta bili na soroden način – z apostolatom.)

Seveda pa se je treba nazadnje še vprašati, ali lahko kaj dojamemo brez poprejšnje »posvojitve«. Je za vzpostavitev vednosti o *preteklosti* dovolj njena interpretacija – ali pa je potrebno nekdanjost tudi konceptualno »homologizirati«? Zagotovo je sodba, da lahko kaj zapopademo samo znotraj okvirov matric(e) svojega referenčnega prostora, preuranjena in aprioristična. Vse, kar se *misli*, je navsezadnje mogoče tudi *odmisliti*.³⁴ Toda brez dvoma je na tem mestu ključnega pomena ugotovitev, da lahko – če ne drugače, pa z virtualizacijsko-simulacijsko sposobnostjo zavesti (se pravi »v oklepaju«) – pristanemo na soobstoj več različnih konceptualizacij dejanskosti. Ob eni interpretaciji mišljenja ali fakticitete se more razpreti prostor še za drugo, tretjo, četrto... To se vsaj začasno dogodi v vsakem nepritrjujočem pogovoru (dialogu/polilogu): stališča sogovornikov, ki se ne ujemajo z našo sodbo, vzamemo na znanje, razumemo ali celo sprejememo, če jih dojamemo kot alternativno *adekvatno interpretacijo* »predmeta«. Človekova mentalna gramatika in slovar ter konceptualizacija sveta pač imajo status preizkušenega spoznavnega orodja – ne absolutizirajočega *determinativa* zavesti. *Kritični perspektivizem* (ki omogoča tudi bahtinovski *dialogizem*) zato ni spekulativna konstrukcija, temveč najobetavnejša strategija interpretacije.³⁵ Presega sleherno obliko matričnosti.

Zavrnitev premise, da je vztrajanje v okviru koncepcije družbe potrebno zaradi naše determiniranosti z njim, pa je mogoče izpeljati tudi naravnost iz Veynovih razmišljanj. Veliki francoski historiograf namreč meni, da je t. i. sistemu Rousseau, ki se je vzpostavil po letu 1760, z dogodki maja 1968 začel potekati rok trajanja; odtlej naj bi bili ljudje na Zahodu priče epohalnemu zgodovinskemu prelomu.³⁶ Ime montmorencyjskega samotarja je tu brez dvoma uporabljeno kot metaforični emblema iztekajočega se orjaškega »projekta« z imenom družba. Naše dojemanje dejanskosti – stvarnosti in mentalitete – torej ni več (obvezno) navezano nanj.

Vendar je treba biti na tem mestu zelo previden: kot *veliki načrt*, *interpretativni model* in *matrica* je družba vendarle bila dejanska moč v glavah ljudi, ki so s svojimi interakcijami na »trgu zgodovine« generirali dogodke/dogajanja. Tudi utvare – nič drugače pa ni z miti, predsodki in lažmi – brez dvoma kreirajo *historio*; včasih so celo njene lokomotive. Po svojih učinkih morejo biti naštetih pojavi vsaj nekaj časa enako »stvarni« kot utopična (tj. v prihodnosti uresničljiva) domišljija. Družba gotovo ni panepohalni pojav – za kar jo je imela tradicionalna sociologija³⁷ –, toda tudi njen absolutni neobstoj ni značilnost celotne zgodovine. Veyne je gotovo ni kar tako označil za *historični projekt ogromnih razsežnosti, ki se je pojavil ob koncu 18. stoletja*.

Seveda pa je mogoče na to temo reči še marsikaj drugega – saj se prvi neutajljivi obrisi t. i. sistema Rousseau razkrijejo že pri Niccolòju Machiavelliju³⁸ in Giambattistu Vico.³⁹ A

³⁴ Na *principlizaciji* te podmene temelji deleuzejevska strategija interpretacijske *pozabe*, ki nam seveda ni v pomoč, saj je zgodovina utemeljena na spominjanju in na izkušnji.

³⁵ Zaradi navezanosti *zgodovine* na dejanskost (več)perspektivnost v *njenem* okviru pravzaprav nikoli ni predstavljala omembe vredne težave; avstrijski cesar Franc I. se je npr. zmerom brez problemov hkrati obravnaval kot *sin* (Leopolda II.) in kot *oče* (Ferdinanda I.) – čeprav *potomec* evidentno ni isto kot *roditelj*. Strogemu logiku bi se ob tem seveda porodila vrsta težavnih vprašanj, ki bi jih lahko razrešil šele po dolgotrajnem razglabljanju in ob vpeljavi določenih pogojev.

³⁶ P. Veyne, n. d., 32, 33. Maja 1968 naj bi prišlo do zadnje revolucije 19. stoletja (prevrati te vrste so »specialiteta« na voluntarizem prisegajočih »čutečih duš») in hkrati do prve »cool revolte« 21. stoletja.

³⁷ Posttradicionalna sociologija se zaveda čisto »diskurzivne« eksistence družbe. Neinterpretativna konkretnost slednje je lahko omejena na lastnosti pojavov znotraj t. i. sistema Rousseau. *Atributivne* oblike pojma družba potemtakem ni treba prečrtovati. Seveda pa postaja sociologija na ta način izrazito *historična* (pod)disciplina. Njen imaginarij in idearij je *neovrgljivo* zaznamovan s strateško razlagalno koncepcijo čisto določene epohe.

³⁸ Veyne Machiavellija ne označuje po naključju za »Malrauxa ali T. E. Lawrencea renesanse«; postavlja ga torej na »mesto«, ki ga naravnost »idealno« zasedata dva eminentna predstavnika dobe družbenega projekta. Prim. P. Veyne, n. d., 76.

³⁹ Prim. P. Burke, *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*, Berlin 2001.

tedaj družba še ni bila *projekt*. Mišljenje v okvirih njene koncepcije je tudi interpretativna izpeljava določenih zgodovinskih »efektivov«. Navsezadnje se je t. i. sistem Rousseau pojavil kot alternativa neki drugi konceptualizaciji sveta. Nespravljivo nasprotje med *kristjani* in *filozofi* v 18. stoletju vsekakor ni funkcionalistično-konfliktni razlagalni izmislek; zatrjevanje prvih, da je človek zaznamovan z izvirnim grehom, in popolnoma nasprotna sodba drugih, da je po svoji naravi dober, je – preprosto povedano – v dialoškem razmerju. Ne gre za igro dialektičnih *determinativov*, za zapolnjevanje »praznih mest« v »veliki škatli« ali za naključje, temveč za konkretno situacijo, ki se je konstituirala v čisto določenem zgodovinskem trenutku. Zamisel sekular(izira)ne družbe, ki se je kot utopični, tj. v prihodnosti uresničljivi projekt definirala v 2. polovici 18. stoletja, ni nastala nenadoma in v vakuumu. Težko bi si jo bilo zamisliti brez krščanskega modela sveta. Slednji se je utemeljeval na rimskem civilizacijskem univerzalizmu, ki je vsem *homo sapiensom* priznaval privzdignjenost nad *stvar*,⁴⁰ ter na judovski koncepciji *občestva* (skupnosti, ki izhaja *tudi* iz mentalnega *dispozitiva*⁴¹). Kristjani so zavrgli državljanski (pravni) ekskluzivizem Romulovih dedičev in etnični eliminacionizem Abrahamovih sinov⁴² ter ustvarili enovito človeško *množico*. Za njeno konstituiranje je bilo odločilno enako razmerje vseh ljudi do *Svete trojice*.

Filozofi 18. stoletja so svojim nasprotnikom lahko učinkovito konkurirali samo z enako vseobsežno zamisljo. Rimski civilizacijski univerzalizem je gotovo predstavljal važen vir njihovega navdiha. Na to najbolj neposredno opozarja velika Montesquieujeva študija *Les Considérations sur les causes et de la décadence des Romains*, ki je prvič izšla leta 1734. Religioznemu eliminacionizmu kristjanov se je v knjigah laicističnih mislecev postavila po robu koncepcija neukinljive dopustnosti heterodoksije in izbirstnosti, ki jo emblematično reprezentira iz razsvetljenskih načel izpeljano »troedino« geslo *Svoboda, enakost, bratstvo*.⁴³ Z njim pa so bile definirane stene velike interpretativne »škatle« družbe v okvirih t. i. sistema Rousseau. Individuov, ki so se (samo)utemeljevali na izkušnji sekularizirajočega se novoveškega sveta, se drugače sploh ni dalo vpeti v en referenčni okvir. Brez slednjega pa preprosto ni šlo, ker je bila v 18. stoletju zelo izrazito na delu *veliki red* vzpostavljajoča racionalnost. Tako se je rodila družba kot *historični projekt ogromnih razsežnosti*.

Sedaj smo se znašli v nekako takemle položaju: če povsem pozabimo na »veliko škatlo« t. i. sistema Rousseau, ne moremo dojeti epohe, ki se je začela ob koncu stoletja luči (in) razuma – in tudi posameznih »pramenov« poprejšnjih dob ne –, če pa jo še naprej mislimo kot doslej, nam ne bo niti v glavnih potezah dano adekvatno zapopasti zgodovine sveta in vseh njegovih časov.⁴⁴ Niti očaravajoče zapeljiva gravitacijska sila *planeta Foucault*, ki matričnega mišljenja ne postavlja v oklepaj, potemtakem ne rešuje vseh problemov, saj popači

⁴⁰ Prim. »netradicionalno« razumevanje položaja antičnih sužnjev v: Ph. Ariès, G. Duby (ur.), *Geschichte des privaten Lebens I. Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich. Herausgegeben von Paul Veyne*, Frankfurt/Main 1989, 62. Pri Rimljanih so bili nesvobodnjaki mnogo jasneje kot pri Grkih priznani za *dobrino*, ki je privzdignjena nad *stvar*; zato tudi njihova »prevedba« med *polnopravne ljudi (državljanke)* ni predstavljala večjega problema. Dovolj je bila volja gospodarja. Na drugi strani je treba reči, da je tudi etnično-kulturni eliminacionizem, ki so ga Heleni v razmerju do Barbarov gojili vse do Aleksandra Velikega (čisto zavrgli pa ga niso niti v svojih azijsko-afriških imperijih), onemogočal vznik univerzalistične miselnosti v vzhodnem Sredozemlju.

⁴¹ Pri judovstvu je poleg mentalnega (religioznega) *dispozitiva* nespregledljiv tudi etnični. V zgodovinski konkretnosti se zdita kot siamska dvojčka. Toda spreobrnitev Hazarov k Mojzesovi veri v 9. stoletju dokazuje, da sta vendarle (bila) ločljiva ne samo spekulativno, temveč tudi dejansko.

⁴² Kristjani so poznali samo religiozni eliminacionizem; slednji je bil precej drugačen od judovskega verskega ekskluzivizma.

⁴³ »Trojica« *svoboda-enakost-bratstvo* seveda ni sveta – je pa v okviru projekta družbe nedotakljiva.

⁴⁴ To dejansko velja za matrice vseh dob.

sliko konkretne dejanskosti.⁴⁵ Na to opozarjajo interpretativno-konceptualne »kvadrature kroga«, ki jih je mogoče detektirati ob pozorni recepciji izjemno sugestivnih in pobudnih (meta)historičnih študij Paula Veyna.

Zgodovinska veda že zaradi svoje *načelne* navezanosti zgolj na temporalno in ne tudi na predmetno fakticiteto ne more imeti enega vseobsegajočega interpretacijskega modela. Celo v »veliko škatlo« z imenom družba ni mogoče stlačiti vseh spozna(v)nih manifestacij preteklosti. (Nikoli ne gre pozabljati, da je ta nekoč bila »fluidna« *sedanjost*, še prej pa ena od možnosti *prihodnosti*!) *Historia* bo vedno nedokončljivi dialog/polilog perspektivno alternativnih konceptov dojetja; kot *kraljevska pot* nedeljivega in nepredvidljivega spomina si preprosto ne more privoščiti metodološko-konceptualno motivirane eliminacije – pozabe, izbrisa – katere koli razlagalne strategije. Zlasti ne takšne, ki je bila v določeni epohi delujoča moč oziroma efektivna matrica. Interpretativni eliminacionizem je morebiti produktiven le pri *sektorskih* disciplinah. Odločitev o izbiri strategij vstopa v preteklost bo zmerom na posameznem raziskovalcu; izražala bo njegovo sposobnost (prodornost), vednost (širino) in odgovornost (angažiranost/nepriustranskost).

Če bi bilo mogoče vse dogodkovno-dogajalne zgoščenine adekvatno dojeti v okvirih vnaprej določljivih *dispozitivov*, *matric* oziroma *matrik* in *paradigem*, bi se *historia* lahko konstituirala kot *stroga znanost*. Postala bi nekakšna »karta časa«. Vendar konkretnost preteklosti in sedanjosti presega vse oblike determinizma; zanjo je sleherna oblika obveznih razmerij, matričnosti in sistemskosti samo temporalno-lokacijski shematizem. Oziroma nazorneje (čisto tradicionalistično) povedano: vse to je njen »predmet«, ne pa metoda/tehnika. Zgodovinarjevo delo, ki se lahko zmerom izteče le v »preliminarno poročilo« – oziroma v dialoško/poliloško repliko –, preprosto ne more računati na to, da bo kdaj koli kaj drugega kot NON FINITO. Zato se bo zmerom soočalo z nekakšnim preostankom – in bo tako imelo tudi prihodnost. Raziskovanje/pisanje *historie* bo še naprej, kar je bilo od nekdaj – avtorsko dejanje v polnem pomenu besede. Nikoli ne bo postalo vseeno, kdo se ga loti. Veda zgodovine je v tem povsem enaka kot njen »predmet«. Njeno filozofsko stališče je pač *konkretizem*.

S u m m a r y

On the Path to the History beyond the Concept of Society

Igor Grdina

While present historical orientations that take into account the concept of society are more or less self-evident they nevertheless contain certain problematic issues. Due to its either rational or else aprioristic functionalism (structural/poststructural theory of »empty spaces«) the history based on such a paradigm is interpretatively oppressive. Such a historical concept, that is the concept of the so-called »retrospective sociology«, is especially objectionable when analyzing the epoches that did not know the concept of society at all. In this case, sociologic discourses are not only anti-historical, but also unhistorical.

⁴⁵ Filozofsko se *planet Foucault* giblje v sferah (post)sokratovskega matričnega mišljenja. Tu nam seveda ne gre za njegovo odpravo – ker je v njem določena izkušnja –, pač pa za zavedanje njegove samoomejujoče narave. Utesnjenost slednje se da preseči z indeterminističnim mišljenjem, ki ne pomeni preprostega povratka k (pred)sokratizmu. Zanj je izkušnja *zgodovine*, ki je veliko več kot *njen* opis, kratko malo nespregledljiva.

Previous historical concepts had been based on various interpretative matrices that competed with, and excluded, one another. The one thing that they did have in common, however, is that they did not recognize the existence of isolated phenomena. The facticity that avoided to be trapped in a structure or a system was at best viewed as an outline or predecessor of a yet new matrix. Yet all forgotten discoveries and inventions that had to be discovered and invented anew much later, confirm the theory that functionalism in history should not be absolute. Matrices of thought worked for those who acknowledged them. Although they have to be recognized, their interpretative nature should not be forgotten. Their role is irreplaceable, but it should not blur historic concreteness. As a matter of fact, the post-structural theory of »empty spaces« that allows for rationalistic functionalism in historical interpretations does not shirk such matrices of thought, but presupposes certain (potential) possibilities of history. In this sense, it is even deterministic, although not as directly as other concepts of history that appeared during the 20th century. The social model is still indispensable for such an orientation, and in that it has remained beyond the margins of historical concreteness. In post-structural historiography, the introduction into history of psychoanalytic concepts of the subconscious that have never been verified has further strengthened the matrix thought paradigm.

The indeterministic concept of history, which is in strong contrast with previous concepts of its interpretation, does not replace the existing matrices (which are its »object«), nor is it based on the notion that they should be forgotten altogether; they namely manifest man's experience in a given time and locality. It does not strive to create »a system of systems«, or an all-encompassing functional structure, but on the basis of critical perspectivism tries to expand and deepen the dialog about a concrete »mental« (the research of individual ideas) and »real« (effective) histories.