

Sistem družboslovja in njegovi učinki

Pričujoče besedilo je odlomek iz daljše razprave, v kateri bi rad dognal, kaj naj danes počnemo s sociologijo. Tukaj bom poskusil pokazati, da je tisto, kar, denimo, Gulbenkianova komisija¹ razglašala za "sistem družboslovja", le neko določeno (ideološko) samorazumevanje teh ved. Strinjal se bom z avtorji teze o "sistemu družboslovja", da je to samorazumevanje zastarelo, če ga merimo s teoretskimi praksami v družboslovju in humanistiki. Opozoril pa bom, zakaj je ta "sistem" vendarle pomemben: je namreč trdno in cvetoče "družbeno dejstvo", saj "materialno eksistira" v dobršnem delu družboslovnega establišmenta in malone v popolnosti obvladuje državne aparate na področju "znanosti" in "izobraževanja", na področju teoretske produkcije in izpolnjevanja pogojev zanjo. Opozoril bom tudi na nekatere najpomembnejše posledice, ki jih to samorazumevanje prinaša za prakticiranje družboslovnih disciplin. Ob teh pretežno polemičnih izpeljavah upam ponuditi nekaj pozitivnih elementov za obdelavo osnovnega vprašanja: kako je danes sploh še mogoče prakticirati družboslovje.

¹ Immanuel Wallerstein in drugi, *Kako odpreti družbene vede*, Založba / *cf., Ljubljana, 2000.

Sistem disciplin v 19. stoletju

Oglejmo si najprej sistem družboslovnih disciplin, kakršen naj bi se izoblikoval ob koncu prejšnjega stoletja. Ta *fin de siecle* je s stališča sociologije še zlasti pomemben: to je trenutek, ko je Durkheim vzpostavil problemsko polje sociologije. Sociologija pripada temu sistemu tako rekoč kar dvakrat: na eni strani je za nazaj

² *Prav tam*, str. 44.

³ *Seveda bi si lahko pomagali tako, da bi zaporedje opozicij obrnili: potem bi najprej razločili preteklost in sedanjost, znotraj sedanjosti pa bi naprej razločili ne-modernost in modernost.*

⁴ *Cf. o tem predsodku in o tem, kaj prikriva: Eric R. Wolf, Europe and the People Without History, University of California Press, Berkeley itn., 1982, 1997.*

⁵ *David Lowenthal, The Past is a Foreign Country, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; gl. tudi debato: "The past is a foreign country", v: Key debates in Anthropology, Tim Ingold, ed., Routledge, London – New York, 1996.*

⁶ *Lowenthal se, denimo, sklicuje na Chateaubriandov Essai historique, politique et moral sur les revolutions anciennes et modernes.*

mogoče pokazati, da je sociologija lahko vzniknila prav iz logike tega sistema; da je bila potemtakem vanj vpisana, še preden je nastala. Na drugi strani je sociologija prišla, da bi ta sistem dopolnila, izpolnila – še več: da bi ga povzela in sintetizirala. Ne smemo pozabiti na optimizem začetkov, danes bi lahko rekli: na oholost prvotnih iluzij. Za nazaj lahko namreč vidimo, da se je sistem začel podirati, brž ko so postavili njegov projekt. Da ga pravzaprav nikoli ni bilo. Danes ne živimo več v tem epistemičnem svetu: je potemtakem sociologija le še nekakšen duh iz preteklosti?

Pomagajmo si s tole odločno sintetično formulacijo:²

V sistemu disciplin, ki so ga sestavili v poznem devetnajstem stoletju, da bi z njim strukturirali družbene vede, so bile tri jasne razmejitvene črte: črta med raziskovanjem modernega/civiliziranega sveta (zgodovinoписje plus tri nomotetične družbene vede) in raziskovanjem nemodernega sveta (antropologija in orientalistika); v raziskovanju modernega sveta črta med preteklostjo (zgodovinoписjem) in sedanostjo (nomotetične družbene vede); v nomotetičnih družbenih vedah ostre črte med raziskovanjem trga (ekonomija), države (politologija) in civilne družbe (sociologija). V svetu, ki je nastal po letu 1945, je vsaka izmed teh razmejitvenih črt postala negotova.

Sistem je očitno dieretičen. Zdi pa se, da ima napako: ločnica "moderno/ne-moderno" je lahko časovna ali strukturna, medtem ko je cepitev "modernega sveta" na preteklost in sedanost nekoliko bizarna.³ A pomanjkljivost zlahka popravimo: preteklost, ki utemeljuje zgodovinoписje, je preteklost modernega sveta; iz česar pa ne izhaja, da naj bi svetovi, ki nimajo moderne, ne imeli zgodovine.⁴ Pač pa je iz tega mogoče sklepati, da je zgodovinska struktura, ki jo stenografsko povzemamo z izrazom "moderna", pogoj, da se lahko izoblikuje tisti specifični pogled, ki omogoča vzpostaviti problematiko zgodovinoписja. "Moderna" je tako rekoč zgodovinski pogoj za možnost zgodovinoписja.

Zakaj? Zato, ker je z "moderno" preteklost postala "tuja dežela".⁵ Z "moderno" ali, natančneje, s francosko revolucijo⁶ se je pokazalo, da za "sedanjost" ni mogoče najti analogije v preteklosti. Preteklost je postala radikalno drugačna, postalo je jasno, da se iz nje ni mogoče ničesar "naučiti": teoretsko polje historiografije se odpre, ko se zlomi možnost za didaktično ali moralistično branje, "prisvajanje" preteklosti. Ko ni več mogoče pisati kakor Plutarh, se je treba vrniti k Tukididu.

Zgodovinske "strukture" ali, natančneje, zgodovinski kolaži niso homogeni, med njimi ni analogij: zgodovinoписje je postalo mogoče, ko se je pokazalo, da zgodovinski čas ni homogen, da bržkone tudi ni ne enakomeren ne notranje enoten. Čas zgodovinoписja tako ni čas galilejevske in newtonske fizike: med preteklostjo in prihodnostjo ni simetrije. Neposredna posledica pa je, da zgodovinoписje ni veda, ki bi se lahko ukvarjala z "univerzalnimi zakoni".

Zgodovinoписje se torej vzpostavi s tem, da prelomi s paradigmo

klasične newtonske znanosti. Razcep, ki vedo o preteklosti loči od vede o sedanjosti, ki izvrže "idiografično" zgodovino in pože ne nadaljnje dieretično gibanje družboslovja - ta razcep je potemtakem neka posebna incidenca *kartezijanske* zahteve v polje ved, ki se ukvarjajo z družbo in človekom. Zgodovino pade v polje "neeksaktnih" ved, nadaljnji "razvoj" sistema pa se nam zdaj kaže kot težnja k "eksaktnosti", kot projekt "naturalizacije" vednosti o družbi, kot teleološko gibanje, ki na vsaki etapi izloča usedlino svojega neuspeha.

Veda o preteklosti odpade v idiografičnost; ostane "sedanjost". Ta se naprej razcepi v vednost o "državi" (o "političnem") in na vednost o "nedržavi". Če smo natančni, se vsaka izmed teh polut cepi še naprej: "državna" stran na pravo in politično vedo; "ne-državna" stran na ekonomijo (trg) in sociologijo (kar pač ostane).

Pravo se nikoli ni zares integriralo v "družbene vede": njegova paradigma je pač temeljno neskladna z nomotetičnim telosom sistema. Ko se je postavila "eksaktna" zahteva, je bila pravna paradigma že dolgo veliko premočna, da bi jo ta zunanji pretres lahko močneje prizadel. K temu je svoje bržkone prispevala tudi institucionalizacija prava v eno izmed treh "višjih" fakultet. Razcep na "državni strani" potemtakem ponavlja temeljno protislovje, ki poganja celoten sistem družboslovja: nasprotje med eksaktno nomotetično normo in idiografično prakso, kakor se je že ob koncu štirinajstega stoletja izoblikovala v *studia humaniora*, v humanistiki.

A ista logika deluje tudi na "ne-državni strani". Za izhodišče si lahko vzamemo simptomatično dejstvo, da je izmed štirih novih polj (pravo, politologija; ekonomija, sociologija) edinole polje ekonomije nekako doseglo ideal "eksaktnosti". Razlog je *zgodovinski, ne teoretski*. Zgodovinski pogoj za možnost ekonomske znanosti je zgodovinski vznik *avtonomnega ekonomskega področja*.⁷

Vzpostavitev ekonomske sfere v posebno in relativno neodvisno družbeno sfero je povezana s splošnim procesom avtonomizacije družbenih sfer v kapitalizmu – in je hkrati tudi strukturni vzrok za to avtonomizacijo. Odločilni moment pri tem je ločitev "družbenega" registra od ekonomske sfere – ali, natančneje, ločitev "odnosov med ljudmi" od področja "odnosov ljudi do stvari".⁸ Kapitalistična avtonomna ekonomska sfera je pravzaprav zgodovinsko *edina* ekonomska sfera, saj se v drugih družbenih formacijah "ekonomske odnosi" neločljivo prepletajo s siceršnjimi družbenimi odnosi, zlasti s "statusnimi". Marx je to značilnost kapitalistične ekonomske sfere, značilnost, ki izhaja iz generalizirane blagovne proizvodnje, mislil s formulo "blagovnega fetišizma": v splošni blagovni proizvodnji "odnosi med ljudmi zadobijo videz odnosov med stvarmi".

Marxov obrazec lahko razumemo v dveh razsežnostih: 1. v okviru (avtonomizirane) "ekonomske sfere" vlada "blagovni fetišizem", t.j., specifično in "samozadostno" simbolno te sfere deluje na podlagi abstraktne enakosti in kvantifikabilne primerljivosti med blagi; 2.

⁷ K. Marx, "Uvod" h *Grundrisse...* /Očrti za kritiko politične ekonomije, in: *Kritika politične ekonomije* 1857/58, *Delavska enotnost*, Ljubljana, 1985, str. 35 sqq./: "... abstrakcija kategorije 'dela', 'delo nasploh', delo sans phrase, izhodišče moderne ekonomije, ... ki jo postavlja sodobna ekonomija na začetek ..., se vendarle v tej abstrakciji praktično resnično pokaže samo kot kategorija najmodernejše družbe."

⁸ Ta ločitev je hkrati tudi podreditev "odnosov med ljudmi" odnosom "ljudi do stvari kot blag"; o tem gl. Alain Caille, "La rationalité économique n'existe pas" /Ni ekonomske racionalnosti/, v: *Splendeur et misère des sciences sociales*, Droz, Geneve, 1998, str. 231 sqq.

tako strukturirani ekonomski sferi gre "glavna vloga", *Hauptrolle*, med družbenimi instancami. Iz tega izhajata dve epistemični posledici za družbene znanosti:

1. Ker odnosi v ekonomski sferi temeljijo na abstraktni kvantifikabilni naravi in univerzalni primerljivosti blag, je *kapitalistična ekonomija že vnaprej strukturirana tako, da je pri njeni analizi mogoče uporabiti "eksaktne" abstraktne in kvantifikacijske metode*.

2. Ker je ekonomska sfera v družbah, kjer prevladuje kapitalistični proizvodni način, *dominantna družbena sfera ali strukturna instanca*, njena "notranja" struktura vpliva na vse druge družbene sfere ali strukturne instance. Pri njihovi analizi je potemtakem mogoče uporabiti "eksaktne" nomotetične metode prav v tisti meri, v kateri jih določa *kapitalistična ekonomska sfera*. "Uporabnost" nomotetičnih metod v analizi družbenih instanc, "relativno avtonomnih" strukturnih sfer, je potemtakem *mera njihove podvrženosti kapitalističnemu proizvodnemu načinu* – ali, komplementarno, "mera" strukturnega pritiska, ki ga nanje izvršuje kapitalistična dominantna.

Do "avtonomije" ekonomske sfere pride v kapitalističnem proizvodnem načinu zato, ker v njem koincidirata *determinanta in dominantna*. Ekonomska determinanta je v kapitalizmu hkrati tudi dominantna instanca. Posledica tega pa je, da se "avtonomizirajo" tudi vse druge družbene "sfere". Obstoj "relativno avtonomnega" področja družbenosti, ki je lahko predmet posebne vede – sociologije, je potemtakem strukturni učinek avtonomizacije ekonomske sfere, tj., koincidence dominante z determinanto, značilne za kapitalistični način. Ta posebna in "relativno avtonomna" sfera družbenosti v kapitalizmu je tisto, čemur navadno pravimo *civilna družba*.

Vzpostavitev treh posebnih znanosti – politologije, ekonomije, sociologije – je potemtakem mogoča prav zaradi zgodovinske kapitalistične strukture, v kateri se avtonomizirajo tri posebna in "relativno avtonomna področja": država ali sfera političnega; trg; civilna družba. Eksaktne nomotetične ambicije vseh teh treh znanosti so prav vpis zgodovinske vzpostavitve polja, v katerem so kot znanosti sploh šele mogoče: abstraktna homogenost in kvantifikabilnost teh "relativno avtonomnih" polj političnega in družbenega je *strukturni učinek (kapitalistične) ekonomske dominante*, ki "od zunaj" obvladuje ti dve sicer avtonomni polji. Strukturni instanci političnega in družbenega sta relativno avtonomni le za to ceno, da se notranje strukturirata po nareku ekonomske dominante. Ali natančneje: kapitalistična ekonomija "determinira" razmerja med družbenimi sferami tako, da je odnos med njimi ne-odnos. Skupaj pa jih drži njihova notranja struktura, ki se zgleduje po strukturi kapitalistične tržne ekonomije: v tem "notranjem" strukturiranju družbenih instanc se ekonomska sfera uveljavlja kot strukturna dominantna.

Za polje družbenega, katerega avtonomizacija je pogoj za možnost sociologije, ima ta situacija daljnosežne posledice. "Družbena sfera" ali "civilna družba" ima v kapitalizmu bistveno drugačen strukturni položaj kakor v formacijah, kjer kapitalistični način ne prevladuje.⁹ "Relativna avtonomija" dela civilno družbo v kapitalizmu na eni strani "relativno irelevantno"; na drugi strani pa jo prav zaradi njene relativne avtonomije kapitalistična ekonomija lahko "kolonizira". Ponovna oživitev civilne družbe v poznem kapitalizmu je po tukajšnji analizi posledica tega, da specifični kapitalistični odnosi (neenakosti) *investirajo ne-kapitalistične odnose neenakosti, ki so se "ohranili"*¹⁰ *v civilni družbi*. Kapitalistično ("čisto ekonomsko") izkoriščanje parazitira na odnosih neenakosti med spoloma, med generacijami ali med etničnimi skupinami ipd.

Za sociologijo, ki se ukvarja z "marginalnimi" in podrejenimi skupinami, z "identitetnimi" in spolnimi skupinami, je značilno, da ne uporablja "nomotetičnih" metod – ali da vsaj ni izključno fiksirana na te metode. To je v skladu z "ne-kapitalistično" naravo odnosov, ki jih te vrste sociologije proučujejo. Razumemo lahko tudi, da se te vrste sociologije povezujejo z reformatorskimi ali revolucionarnimi gibanji – in da jih na drugi strani institucionalni "establišment" pogosto marginalizira.

A vrnimo se k sociologiji. Kar takoj lahko opozorimo, da se v polju sociologije ponovi razcep "idiografičnost/nomotetičnost": "dve kulturi" sta si prav v sociologiji najbolj izrazito v nasprotju. Sociologija ima tako privilegij, da jo v notranjosti njenega polja kolje razcep, ki je sicer gonil "razvoj" dieretičnega sistema družboslovja.

Na kraju, kjer naj bi se sistem dopolnil, se je potemtakem dokončno zlomil v neuspehu svojega projekta. Sociologija se umešča prav na točko dvomljive odličnosti.

"Logika" tradicionalnega sistema družboslovja

Dieretično gibanje "sistema družboslovja" lahko povzamemo s shemo, katere cepitve sprožajo zunajteoretske opozicije; posamezne vede se vzpostavljajo v horizontu teh zunajteoretskih opozicij:

1. *Preteklost / sedanjost*: v obzorje preteklosti "odpade" idiografično zgodovinopisje; napredovanje k nomotetičnemu idealu se nadaljuje v obzorju sedanjosti; ta se razcepi na:

2. *Ne-modernost / modernost*: v obzorje ne-modernosti odpade antropologija; napredovanje se nadaljuje v obzorju modernosti; ta se razcepi na:

3. *Državnost / ne-državnost*: v obzorje "državnosti" odpade pravo s svojo specifično logiko; vztrajanje nomotetičnega ideala v tem horizontu pripelje do nastanka politične vede; polje "ne-državnega" se razcepi na:

⁹ Iz tega tudi lahko razumemo poseben pomen "civilne družbe" v sistemih, ki so poskušali učinke kapitalističnega načina regulirati z zunajekonomskim nasiljem, t.j., v sistemih "realnega socializma".

¹⁰ "Ohranili" je seveda evolucionističen izraz in ga je razumeti bolj metaforično; kapitalizem "ohranja", t.j., naddoloča "stare", a vzpostavlja tudi čisto nove odnose neenakosti med spoloma, med generacijami in med etnijami; ti novi odnosi imajo s podobnimi "ne-kapitalističnimi" odnosi neenakosti skupno le to, da so "spolni, generacijski, etnični". Analogija problem zgolj indicira: saj je treba "spol, generacijo, etnijo" najprej analizirati kot sinhroni strukturni element.

¹¹ "Makroekonomski" prijem, ki ustreza kapitalizmu, je teorija svetovnega sistema. Ta mora v središče postaviti koncept produkcijskega načina in aparat, ki izhaja iz kritike politične ekonomije, kakor jo je zastavil Karl Marx.

¹² V shemo nismo uvrstili psihologije; ta zasluži posebno obravnavo, saj vemo, kako pomembna in polemična je bila njena vloga ob začetkih sociologije (Durkheim/Tarde); pa tudi sicer je senca (konstitutivne in hkrati izrazito ideološke) opozicije "individuuum/družba" dolga in gosta nad družboslovjem.

4. *Ne-trg / trg*: v horizont "ne-trga" odpade sociologija; v horizontu trga je naposled dosežen ideal družboslovja – (politična) ekonomija. Ta se v svojem nadaljnjem razvoju "očisti" državo-centričnih prežitkov in postane čista ekonomija. Politična ekonomija je bila namreč še vezana na državo, saj se je konstituirala kot teorija *nacionalne* ekonomije. A nedavna marginalizacija makroekonomije izhaja iz same logike sistema družboslovja: makroekonomija namreč ne more izpolniti "ekonomističnega" epistemičnega ideala abstraktne kvantifikabilnosti. Makroekonomiji se iz načelnih razlogov ne more posrečiti, da bi svoje problemsko polje vzpostavila v njegovi "čistosti" – kakor to čistost diktira "ekonomistična" epistemična norma, ki je, kakor smo videli, izpolnitev tistega ideala, ki poganja cepitve v celotni logiki sistema družboslovja.¹¹

Zgornji dieretični razvoj je seveda *karikatura*, ki se ne meni za teoretsko zgodovinsko produkcijo in njen dejanski potek. Shema ne prikazuje teoretskega dela v polju družboslovja, temveč logiko sistema, ki se je vzpostavil ob koncu devetnajstega stoletja in ki še zmerom v veliki meri obvladuje institucionalno in finančno življenje družboslovja. To sistemsko logiko vleče k sebi končni ideal – *ideološka norma* abstraktne kvantifikacije. A če ta sistem ne prikazuje zgodovinskih procesov v teoretski produkciji družboslovja – kakšen je potem njegov status?¹²

Sociologija in sociologizem

Tu bi seveda lahko bili v skušnjavi, da na hitro izpeljemo sociologistično kritiko sociologije in družboslovja nasploh. Družbeni odnosi, ki so abstraktni, homogeni in kvantifikabilni, so namreč odnosi generalizirane tržne proizvodnje, se pravi, odnosi, ki jih obvladuje "blagovni fetišizem" in ki so zato *reificirani* družbeni odnosi. Za normativni ideal, ki obvladuje sistem družboslovja, bi potemtakem lahko rekli, da je zavezan "blagovnemu fetišizmu" ali, širše, da nekritično izhaja iz učinkov reifikacije.

Položaj, ki bi ga proizvedli s te vrste sociologističnim kratkim stikom, bi bil vsekakor zanimiv. Izvedli bi namreč značilno sociološko operacijo v treh stopnjah: poiskali bi skrito "ideološko jedro" neke zgodovinske misli (sociologije ali družboslovja), potem bi to tiho ideološko podmeno "povezali" z neko določeno vrsto zgodovinskih družbenih odnosov – in naposled bi razglasili, da ta misel ne more pretendirati na digniteto teorije, ker pač sodeluje pri ohranjanju in obnavljanju nekega ideološkega obrazca, se pravi, da posredno sodeluje pri reprodukciji odnosov, ki naj bi jih analizirala. Na podlagi te tipične sociološke operacije bi morali ugotoviti, da je sociologija zgolj različica domačinske misli, ki pripada generalizirani tržni ekonomiji. Paradoks bi bil v tem, da bi s sociološko operacijo spodbili

teoretsko legitimnost sociologije. Sociologija bi nam obveljala za nekakšno racionalistično mitologijo – a k tej ugotovitvi bi nam pomagala sama sociologija. Paradoksa bi bila celo kar dva: s tem, da bi ugotovili mitološko grešnost sociologije, bi se hkrati pregrešili tudi proti logiki mitološke misli, saj mitologiji – vsaj po njenem sociološkem konceptu – ne bi smeli biti dostopni pogoji za njeno možnost. Ker ideologija reproducira pogoje za svojo možnost, v njenem pojmovnem obzorju na kraju, kjer v teoriji pride do teoretske refleksije, nastopi zgolj verjetje – druga stran praktičnega delovanja ideologije kot družbene vezi.

Vendar pa bomo raje stopili za korak nazaj in si ogledali postopek, s katerim smo prišli do sociologistične kritike sociologije in za katerega smo nekoliko na hitro zapisali, da naj bi bil “značilna sociološka operacija”. Ta “operacija” je bila na kratko v tem, da smo neko določeno “kognitivno” strukturo povezali z neko zgodovinsko strukturo družbenih odnosov (miselni model abstraktne kvantifikacije smo povezali s strukturo generalizirane blagovne proizvodnje¹³). Pogoj za te vrste operacijo je, da konceptualno razločujemo med “izrekom” in “izrekovalnim položajem”.¹⁴ “Reifikacija” ali “blagovni fetišizem” pa sta tisti izjemni položaj, v katerem “kognitivne sheme” ali “strukture izreka” (t.j. abstraktne kvantifikacije) *ni mogoče ločiti od izrekovalnega položaja*. “Položaj”, ki ga določa struktura blagovnega fetišizma (t.j. generalizirane blagovne proizvodnje), sploh šele omogoča ta posebni abstraktni in kvantifikacijski “pogled”. Osamosvojitve ekonomske sfere je potemtakem posreden zgodovinski pogoj za možnost družboslovja in sociologije posebej – ker je ta “osamosvojitve” zgodovinski pogoj za možnost konceptualizacije problemskega polja sociologije, namreč sfere “družbenega”, kolikor je ločena, “osamosvojena” od sfere ekonomskega.¹⁵ Šele čez ta ovinek je mogoče v nadaljnji analizi določiti “blagovni fetišizem” za značilno *simbolno* razsežnost te zgodovinsko osamosvojene ekonomske sfere. “Napaka” ali “mitološki” moment v sociološkem projektu ni zahteva po abstraktni kvantifikaciji sama na sebi – pač pa le-ta zahteva, če ni reflektirana, če se ne “zaveda” zgodovinskega pogoja za svojo možnost. Naše sklepanje je ta pogoj reflektiralo: ta refleksija, ki je naše poprejšnje sklepanje potegnili iz ideološkega začaranega kroga, je bila mogoča, ker smo že od spočetka pritegnili koncept “blagovnega fetišizma”. Paradoks sociologistične kritike sociologije zato ni bil nikakršen paradoks, začaranega kroga ni bilo, saj smo sklepanje posredovali s historičnomaterialističnim konceptom “blagovnega fetišizma”. Sociologija potemtakem ne pade pod sociološko kritiko, če se opira na teoretski aparat historičnega materializma.

Ideološki “sistem” družboslovja torej z “normo”, ki ga poganja, zatira teoretsko delo v polju družboslovja. Iz naravoslovja “uvožena” norma (norma, ki je ideološka bržkone tudi v samem naravoslovju) teleološko strukturira “sistem” tako, da “cenzurira” teorijo, ki se proizvaja v polju, ki ga prekriva “sistem”. Če ta “sistem” rabi za

¹³ *Natančneje, miselni obrazec smo povezali s “krajem” v družbeni strukturi: s “krajem” domorodca “blagovnega fetišizma”.*

¹⁴ *Tradicionalna ideološka analiza namreč “strukturo izreka” povezuje z izrekovalnim položajem, ki ga konceptualizira kot “kraj” v strukturi družbenih odnosov. Iz tega je mogoče izpeljati konstitutivno aporijo ideološke analize, ki je v tem, da je mogoče teorijo ideologije “aplicirati” na vse mogoče zgodovinske položaje, razen na tistega, ki zgodovinsko omogoči sam projekt analize ideologije. V tem zgodovinskem položaju, v katerem je sploh šele mogoče misliti o razliki med izrekom in izrekovalnim položajem, namreč ni samonikle povezave med položajem in izrekom – povezave, ki je absolutna podmena za to vrsto analize ideologije. Glej Rastko Močnik, 3 teorije, Založba *cf., Ljubljana, 1999.*

¹⁵ *Tu je očitna analogija z “abstraktnim delom”, katerega zgodovinska udejanitev v kapitalističnem načinu je zgodovinski pogoj za možnost ekonomske znanosti (cf. Karl Marx, “Uvod” v Grundrisse ...).*

podlago *institucionalni* eksistenci družboslovja, zastopa in izvršuje “družbeno” cenzuro nad teoretsko produkcijo. Zato si velja ta institucionalni sistem podrobneje ogledati.

Izhodiščna opozicija tradicionalnega sistema

Motor sistema, ki je tudi tempirana bomba njegovega neuspeha, smo zgostili v obrazec “kartezijanska zahteva”. Oglejmo si podrobneje ta moment.

Vprašanje je namreč, ali je dieretična shema lahko kaj več kakor zgolj didaktično pomagalo. Načelo, ki v zaporednih fazah sproža ločitve, namreč ni isto; še več, cepitve se zdijo precej poljubne. Zaporedje cepitev nima nikakršne notranje logike, pa tudi po zgodovinskem zaporedju nastanka raznih družbenih ved se ne ravna. Ali je to potemtakem sploh kakšno “zaporedje”?

Edina enotnost, ki smo jo lahko zaslutili, je v tem, da se zdi, da se na vsaki stopnji ponovi isti *problem*. Na vsaki “stopnji” namreč vznikne nova veda, ki pa je pravzaprav slepa ulica ali “odpadek” dieretičnega procesa: proces se nadaljuje prav zato, ker se na novo vznikli vedi ne posreči, da bi zadostila implicitni nomotetični normi. “Logika” sheme je potemtakem kvečjemu v ponavljajočem se neuspehu, da bi rešili neki “izvirni” problem.

“Izvirni” ali, bolje, začetni problem, ki sproži dieretično logiko sistema družbenih ved, je prav tisti problem, v odgovor na katerega se družbene vede sploh konstituirajo. Logika sistema družboslovja bi potemtakem bila v nenehnem obnavljanju začetnega problema, na katerega družboslovje znova in znova neuspešno odgovarja.

Začetni problem se prikaže z nastankom klasične, t.j. galilejevske ali galilejevsko-newtonske znanosti. Se pravi: naravne znanosti, fizike. Vznik te nove paradigme zamaje poprejšnjo paradigmo *humanističnih ved*. Ko je humanistiko doletel ta udarec, se je pravzaprav šele komaj zares izmaknila iz poprejšnjega institucionalnega vzorca, v katerem je bila tako rekoč propedevtični del v srednjeveški univerzitetni institucionalizaciji vednosti. Ta “emancipacija”, s katero se je humanistika izmaknila služnostni in uvodni vlogi, ki jo je imela glede na tri fakultete v sebi zaokroženega znanja (pravo, medicina, teologija), je nekaj stoletij poprej korenito preobrazila polje, ki je bilo na srednjeveški univerzi institucionalizirano kot *filozofska fakulteta* in ki se je definiralo kot sedmero svobodnih umetnosti, *septem artes liberales*.

Proces emancipacije vednosti, ki so dotlej prebivale v horizontu sedmih “svobodnih umetnosti”, je bil notranje protisloven in humanistiki ni zagotavljal kakšnega posebnega notranjega ravnotežja. Splošno rečeno je bil to premik od aristotelizma k platonizmu, a hkrati je bil tudi premik od logike k retoriki; bil je premik od dialogičnega umevanja resnice k univerzalizmu – a hkrati tudi postopen

premik od latinščine k ljudskim jezikom. Nemara najzanesljivejša pot k pojasnjevanju tega premika bi bila tista, ki bi se skromno držala *tehnološke ravni*: v premiku, skozi katerega se je vzpostavila humanistika, je bil nemara najpomembnejši moment *sprememba v tehnikah branja*. Iz te preobrazbe je vzniknila *filologija*. Humanistika je pravzaprav filologija v najširšem pomenu: množica tehnik, spretnosti in umetnosti, ki jih navadno razumemo z izrazom "filologija", je žarišče, okoli katerega se ohlapno, odprto, nedogmatično spleta mreža humanističnih ved.

"Logika" izhodiščne opozicije

Za zdaj smo dognali dvoje: zavest o ireduktibilnem prelomu, ki ga je v zgodovino človeštva prinesla "moderna", je pogoj za vzpostavitev polja družbenih ved; v tem polju se sproži proces zapovrstnih cepitev v odgovor na polju tujo in neustrezno zahtevo, da naj bi se vednost v tem horizontu strukturirala po zgledu eksaktne naravoslovne znanosti. Ali lahko ti dognanji kako povežemo?

Zgodovinsko, tako rekoč "dejstveno" morata biti ta momenta vsekakor v neki zvezi, saj je prva družbena veda v sodobnem pomenu, ki jo sproži "travma moderne", zgodovinoepisje: veda, katere predmet je (vsaj sprva) preteklost modernih družb – in za katero se je kmalu pokazalo, da ne more ustreči "kartezijanski" epistemični zahtevi. Zgodovinoepisje se mora potemtakem vzpostaviti kot "idiografična" veda, zahtevo po "nomotetični" vednosti (eksaktni vednosti, ki naj bi proučevala univerzalne zakonitosti) pa naj bi uveljavile znanosti o "sedanjosti".

Nadaljnji "razvoj" družboslovja, v katerem se ponavlja iluzorična zahteva po nomotetični družbeni vednosti, je potemtakem povezan z nekim določenim samorazumevanjem moderne sedanjosti. To samorazumevanje izhaja iz razsvetljskega prepričanja, da je prišel čas za racionalno urejanje medčloveških odnosov.

Razsvetljski projekt je že dolgo pod udarom filozofske kritike;¹⁶ v sami sociologiji deluje precej bolj dvoumno.¹⁷ Za naš tukajšnji namen bo najbolj ekspeditivno, če se vprašamo, v čem je zgodovinski pogoj za vzpostavitev razsvetljskega projekta. Zgodovinski pogoj, s katerim je razsvetljski projekt sploh mogoče postaviti, je nastanek posebne vrste "moderne" družbenosti – družbenosti brez zunajdružbenega poroka.¹⁸ Ta vrsta družbenosti je *hkrati* zgodovinski pogoj za možnost družbenih ved – in za projekt "racionalnega urejanja medčloveških odnosov". Obe razsežnosti se križata v možnosti za "racionalno" ali, natančneje, za "človeško", za "humano" razmišljanje o medčloveških odnosih. Če se zatečemo k izrazju, ki ga je uporabljala epoha, v kateri se je ta možnost odprla, moramo reči, da je to mišljenje, ki o medčloveških odnosih preudarja "*lege artis litterarum humanarum*": po meri "človeške" vede.

¹⁶ Klasično, denimo, v Horkheimerjevi in Adornovi *Dialektiki razsvetljenstva*.

¹⁷ Ta dvoumnost bržkone izhaja iz tega, da je sociologija že od začetkov tesno povezana z različnimi družbenoreformatorskimi prizadevanji.

¹⁸ Izraz "družbenost brez zunajdružbenega poroka" povzemam po Claudu Lefortu; razsvetljenstvo kot ideologija seveda po svoje pomaga pri "zgodovinski zmagi" te vrste družbenosti.

¹⁹ Značilno in občudovanja vredno je, da je bil zgodnji humanizem že sposoben lucidne zavesti o družbenem nosilcu te nastajajoče moderne družbenosti: "Coluccio /Salutati/ nenehno hvali mercatores: žvrsta ljudi, ki je potrebna človeški skupnosti, brez katerih ne bi mogli živeti," – piše ... leta 1381." (Eugenio Garin, "Humanistični kanclerji florentinske republike...", v: Spisi o humanizmu in renesansi, ŠKUC/FF, Ljubljana, 1993, str. 45; za pregled problematike glej spremeno besedo Igorja Škamperleta "Eugenio Garin in studia humanitatis", v: op. cit.)

²⁰ Garin opozarja, da je ta praktična razsežnost značilna za celoten humanizem: "... humanistični nauk ni prišel z univerzitetnih kateder ali od prefinjenih dvorskih retorjev. Uveljavil se je s Petrarcom, njegova najvišja katedra je bila Palazzo della Signoria v Firencah, njegovi učitelji pa kanclerji Republike ..." (idem, str. 38).

²¹ Gianbattista Vico, "De temporis nostri studiorum ratione" /O študijskem načrtu našega časa/, 1706. Cf. tudi: Theodor Viehweg, Topik und Jurisprudenz /Topika in jurisprudenca/, 1953 in številni ponatise.

V luči pričujočega preudarka je potemtakem videti, da je razsvetljenski racionalizem, ki so mu na daleč zavezane družbene vede, že *redukcija* tiste zastavitve, ki je značilna za "zgodnjo moderno": za zgodovinski moment, ko je bilo ob prvih elementih družbenosti brez družbenega jamstva¹⁹ mogoče lansirati projekt *analize* človeškega sožitja. Ta projekt je že v izhodišču *praktičen* projekt, vpleten v zavzemanje za svobodo, državljansko krepost in republikanizem.²⁰

Njegov cilj je svobodna ureditev republike – do nje pa je mogoče skozi analizo obstoječih nesvobodnih razmer. Iz tega izhajata dve epistemični posledici: predmet analize so obstoječa, sočasna, "sedanja" razmerja – analiza je torej "sinhrona"; ključ za analizo sedanjosti je analiza preteklosti: didaktično-moralistično umevanje zgodovine je potemtakem opora za "zainteresirano" analizo sodobnosti. Tudi "moralizma" tega umevanja zgodovine in zgodovinopisja ne smemo razumeti anahrono: veže se na državljansko krepost, ki po tem umevanju zagotavlja "svobodno ureditev". "Moralizem" je torej na eni strani vpis "angažiranosti" te misli v njene preudarke; na drugi strani pa je ideološka opora za kritični, distancirani odnos do sedanjosti, ki je predmet analize – je potemtakem *ideološki pogoj za teoretsko operacijo*.

Glede na namen pričujočega pisanja morda le ne bo preveč drzno, če zdajle takoj preskočimo k Vicovemu razlikovanju med "topično metodo Starih" in "kritično metodo Modernih".²¹ V Vicovi ideji *topične metode* se, tako menim, križata dve razsežnosti, ki določata *locus* humanistike, posredno pa tudi položaj družbenih ved: *praktična* usmerjenost humanistike; njen specifični odnos do "praktične pameti", se pravi do tistega, čemur lahko z vso upravičenostjo rečemo "področje *ideologij*". Ti razsežnosti sta pravzaprav druga z drugo v protislovju: humanistika je kritična do praktične pameti, do nje ohranja distanco in jo kritizira; vzpostavlja se kot projekt, ki hoče seči onkraj omejenosti vsakdanjega prakticizma (humanizem to omejenost misli moralistično – "pokvarjenost, samoljubje, strast"; pozneje jo mislijo racionalistično – "zaslepljenost z utvarami, nerazumnost"). Na drugi strani humanizem naivno verjame v svojo praktično učinkovitost in zanjo nekritično meni, da naj bi bila nekakšno premo nadaljevanje teoretskega preudarka. Naivnost je prav v omejenosti kritike vsakdanje pameti: humanistična misel je namreč prepričana, da je zadosti, da prebije omejenosti vsakdanje praktične pameti, pa se ji bo odprlo polje, v katerem bo lahko dosegala svoje blagodejne učinke.

Protislovje med obema razsežnostma zato izhaja iz notranjega protislovja v vsaki izmed obeh razsežnosti posebej: humanistična misel zaupa v svoje praktične učinke *nasploh*, ne zaveda pa se, da jih sproža le "*na posebej*" – in zato tudi ne zmore misliti, kaj šele nadzorovati svojega specifičnega praktičnega učinkovanja. Hkrati misli samoniklo praktično pamet le "sileptično", *nasploh*, pod ideološkimi rubrikami "človeške hudobije, čistilakomnosti, ambicije"

ipd. – ni pa sposobna teoretsko zgrabiti ozadja, na katerem se te *individualne človeške "strasti"* sploh lahko pokažejo v tej (ideološki) obliki. To ozadje zagotavlja počasno nastajanje *polja političnega v modernem pomenu*, se pravi polja, v katerem se raznovrstni in konfliktni "interesi" lahko ideološko artikulirajo in v katerem je mogoče s posredovanjem ideoloških artikulacij družbene napetosti in konflikte "razreševati" še kako drugače kakor zgolj z nasiljem in oboroženimi spopadi. Prav zato humanistična misel naposled ni sposobna teoretske refleksije, se pravi, ne zmore misliti zgodovinskih pogojev za svojo možnost.

Vseeno pa se v humanizmu problematika teh pogojev na poseben način vendarle uveljavlja: vprašanje *ideoloških pogojev teoretske misli*, se pravi pogojev na ravni "družbenih vezi", se postavlja v značilni obliki vprašanja, kako "svetovati vladarju". V slikoviti podobi "pravil omikanega vedenja", *intersubjektivnih strategij*, se je humanistična misel lotila eminentno teoretskega problema: kako naj teorija iz same sebe proizvaja pogoje za svojo možnost. Prav na tej točki je humanizem zato proizvedel nastavke za analizo ideologije – in že tudi prve implicitne koncepte za tako analizo.²²

Humanistika je potemtakem teoretski preudarek, ki poskuša inkorporirati tako svoje neteoretske pogoje možnosti kakor svoje neteoretske učinke. To prizadevanje je v marsičem naivno in omejeno, a meri na pravi kraj: v polje "družbenih vezi", se pravi ideologije; v razmišljanju humanistov gre zlasti za politične učinke.²³

Z Vicovo na videz konservativno obrambo "metode Starih" je prišlo do dramatičnega epistemičnega prenosa: postopke rimskega prava in klasične retorike, ki so "*tehnologija*" za urejanje medčloveških razmerij, je Vico prenesel na področje *teoretske* analize, se pravi "iskanja resnice". To je skrajno ambivalentna poteza,²⁴ ki pa jo je v duhu Vicove polemike proti kartezijanski "kritični" metodi mogoče razumeti kot radikalno zahtevo po reviziji "pojma resnice" v humanističnem polju. Ta radikalizem, na katerega poznejša tradicija ni bila zadosti pozorna,²⁵ se paradokсно kaže v konciliantnosti Vicove zastavitve: Vico namreč naposled predlaga nekakšen kompromis med "kritično metodo Modernih" in "topično metodo Starih". Radikalizem je prav v tem kompromisu: s stališča topične metode je namreč "kritična" metoda pač le eden izmed mogočih *topoi* med vsemi drugimi. Prav ta neekskluzivizem je ključ za specifičnost teoretskega postopka v polju humanistike. Struktura Vicovega "kompromisa" je paradokсна: *univerzalistična* "kritična" metoda naj ne bi bila zadosti, če je ne dopolnimo s *partikularistično* "topično" metodo. Za humanistiko so potemtakem univerzalistične ambicije vselej relativne, partikularistični prijemi, ki jih ni mogoče totalizirati, pa imajo prav kot "odprt" in netotalizabilen niz univerzalno veljavo.²⁶

Epistemična težava je, na kratko, v tem, da je nastanek tipa družbenosti, v katerem je mogoče postaviti nomotetični projekt in v okviru katerega je nomotetična metoda (s pogoji, ki jih bomo takoj

²² Koncepte, ki jih v marsičem razbiramo šele za nazaj: naddoločenost, z gostitev, premestitev, ideološka posredovanost "družbenih odnosov" ipd. Cf. Louis Althusser, *La solitude de Machiavel*.

²³ Šolska učenost zato humanizem, zlasti njegov "drugi val", uvršča pod zaglavji "politične filozofije" in začetkov moderne historiografije. Za to standardno klasifikacijo obstajajo tehtni razlogi, a je vseeno redukcioniistična in nemara celo zavaja. Obrazec "politična filozofija" zbuja napačno predstavo, kakor da bi takrat že obstajalo polje političnega, nemara celo s svojo teoretsko refleksijo – kamor bi intervenirala specifična "filozofska" gesta. Narobe pa Guicciardini in Machiavelli prav šele konstituirata polje političnega in vzpostavljata razmere za njegovo teoretsko refleksijo: tisto, kar se nam kaže kot "filozofsko", bi bila prej njuna praktična družbeno-zgodovinska angažiranost, ki je zunajteoretski pogoj njuni teoriji – to pa je značilna poteza humanizma, pozneje humanistike in, posredno, tudi ne vselej reflektiran pogoj za možnost "družboslovja".

²⁴ Boštjan M. Zupančič je večkrat opozoril na temeljno razliko med "kontinentalnim evropskim pravom" in anglosaksonskim pravom; to, drugo je zvestejše klasični zasnovi rimskega prava. Medtem ko kontinentalno pravo vidi pogoj za urejanje medčloveških

odnosov v "iskanju resnice", se anglo-saksonsko pravo drži klasične skromnosti, ki postavlja "oziroma resnice" v oklepaj in se izrecno misli kot tehnologija urejanja odnosov in sporov.

²⁵ Reaktiviral ga je Lessing, ko je v polemiki proti teološkemu dogmatizmu razvil dialogičen koncept resnice; v takratni teoretski konjunkturi je s tem koncept resnice historiziral v obzorju še razsvetljenškega zaupanja v "napredek v popolnosti". Cf. "Eine Duplik" (1778), v: *Saemtliche Schriften*, XIII, ur. Karl Lachmann, Leipzig, 1897 (3. izdaja), str. 23–24; franc. prev.: Gerard Raulet, v: *Aufklaerung. Les Lumieres allemandes*, GF-Flammarion, Pariz, 1995, str. 177–178.

²⁶ Aktualnost te problematike je očitna: povezuje se tako s sedanjimi preokupacijami v zvezi z "multi-" ali "interkulturalizmom" kakor z vse bolj perečo nalogo, da družboslovje preseže razdelitev na "dve kulturi", nomotetično in idiografsko.

²⁷ Kako odpreti družbene vede; podčrtal avtor.

²⁸ Skušnjava, da bi na tem mestu segli po psihoanalitičnem besednjaku, je velika. Družboslovje bi nam tedaj veljalo za "kompromisno formacijo", neuspešnost te formacije bi sprožila *Wiederholungszwang*, prisilo k ponavljanju, ob vsakem ponavljalnem ciklu bi kot "simptom" izpadla po ena družbena veda. Konstitucije

navedli) aplikabilna, *kontingenten zgodovinski "dogodek"*. Nomotetična metoda torej po definiciji ni sposobna misliti (zgodovinskih, "družbenih") pogojev svoje možnosti. Strukturno ali "sinhrono" je možnost nomotetičnega prijema vezana na obstoj države – na obstoj nekega določenega tipa države: moderne administrativne in centralizirane države. Ta vrsta države ne le praktično proizvaja "polje aplikabilnosti" nomotetizma –, temveč vzpostavlja tudi "stališče", "razgledno točko", s katere je nomotetični projekt sploh mogoče uveljavljati. Nomotetična (Vicova "kritična") metoda je potemtakem v svoji teoriji in praksi odvisna od vzpostavitve neke posebne *topike*, katere logika uhaja njenemu dosegu. Zato je popolnoma ustrezno reči, da je nomotetični univerzalizem zgolj eden izmed mogočih *topoi*.

Zato je tudi popolnoma logično, da se je nomotetična zahteva uveljavila v "*državo-centrični trojici*, sociologiji, ekonomiji in politični vedi".²⁷

Logika logike ali "epistemični atom družboslovja"

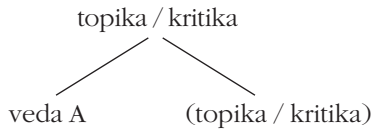
Sistem družboslovja lahko analiziramo tudi s čisto formalnega stališča. Če je "družboslovje" pravzaprav "kompromis" med eksaktnimi znanostmi in *studia humaniora*, potem je njegov sistem samo *ponavljanje* tega izhodiščnega kompromisnega projekta.²⁸ Lahko bi celo rekli, da je sistem družboslovja nekakšna realizacija Vicovega projekta, ki tudi predlaga "kompromis" med topično in kritično metodo.²⁹ Ta kompromis si lahko predstavimo na več načinov.

Najprej tako, da izhajamo iz *studia humaniora*. Problemsko polje humanistike je že vzpostavljeno, ko vanj od zunaj vdre "kritična" metoda eksaktnih znanosti. Tisto, česar ta metoda ne more prebaviti, izloči nazaj v "topično" polje humanistike; a to polje ni več "nedolžno", je že predelano, pretresel ga je prav ta vdor "kritične" metode – in tako nastane nova znanost, denimo, zgodovinopisje. "Kritična" metoda žene svoje naprej – in z vsakim svojim nadaljnjim neuspehom proizvede novo družboslovno vedo. Temu bi lahko rekli "produktivnost ideološkega uvoza".

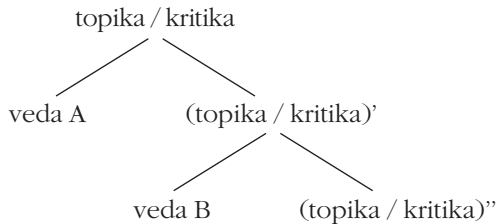
Lahko pa tudi postavimo, da sta obe metodi, kritična in topična, izhodiščno "enakovredni" in da delujeta druga na drugo. Kritična metoda disciplinira topiko – in tako dobimo, denimo, humanistično filologijo. Ali pa topična metoda odpravi pretenciozne iluzije kritične metode – in potem dobimo, denimo, renesanso rimskega prava.

S temi miselnimi poskusi bi se lahko igrali še naprej – a že zgornja zgleda sta zadosti, da doumemo poanto. Vznik vsake družbene vede je *naddoločen* s protislovjem med "kritičnostjo" in "topičnostjo", med eksaktno "naravoslovno" paradigmo in idiografsko humanistično paradigmo. Vsak nadaljnji vozel, iz katerega bo

vzniknila kakšna nova družboslovna veda, vsak nadaljnji trk obeh paradigem je tako rekoč *naddoločen s samim seboj*, s svojo lastno (logično, ne temporalno) preteklostjo. Ponazorimo to najmanjšo možno epistemično situacijo v družboslovju še grafično:



Na tem "drevesu" je vsaka nadaljnja družbena veda *naddoločena s svojo* (logično, ne časovno) "*predhodnico*" – ali, natančneje, z njenim "neuspehom", da bi odpravila svoje konstitutivno protislovje. Epistemični atom družboslovja zato ni zgornji trikotnik; dodati mu je treba še "naslednico", ki zastopa konstitutivno problematiko "predhodnice" v naddoločenem polju izhodiščnega protislovja:



"Najmanjša mogoča epistemična situacija" v družboslovju potemtakem obsega vsaj dve "vedi".³⁰ Na podlagi tega dosežka pa se zdaj lahko odrečemo izumetničeni predstavitvi z "dieretičnim drevesom". Dieretična predstavitev nam je omogočila, da smo osamili "konstitutivno protislovje" in da smo nazorno prikazali, kako to protislovje poganja proizvodnjo problematike v družboslovju. Protislovje smo zgrabili z zgodovinskim protislovjem med "kartezijsko nomotetičnostjo" in "humanistično idiografičnostjo" ali s prvo teoretsko formulacijo tega protislovja pri Vicu ("topična metoda" vs. "kritična metoda"). Dieretična metoda pa ne more pokazati, kako je to isto protislovje hkrati tudi notranje gibalno razvoja problematike v polju vsake družbene vede posebej.

Zdaj smo dognali, da "najmanjša epistemična množica" v družboslovju obsega vsaj dve vedi: to pomeni, da je odnos med posameznimi vedami v družboslovju *notranji odnos*, da se vsaka posamezna veda iz notranjosti svojega polja "nanaša" na kakšno drugo vedo – in da zato grafična ponazoritev z "drevesom" ne ustreza, saj ta ponazoritev *notranje* protislovje vsake vede higienično izloča v "zunanje" viličenje logičnega "razvoja" sistema. To ponazoritveno shemo bomo zdaj opustili; s tem se bomo znebili tudi najbolj sumljive značilnosti dieretičnega prikaza – namreč njegove spontane težnje, da "logična" sistemska razmerja med vedami prikazuje zgolj enodimenzionalno –

posameznih ved bi lahko razumeli kot "vrnitev realnega", se pravi kot "vračanje" nemogočega objekta družboslovja. Tako bi si naredili priročen model, za katerega pa – kakor nasploh pri te vrste modeliranju – ne bi mogli natančno reči, ali je ilustracija problema družboslovja ali je ponazorilo psihoanalitičnega besedišča.

²⁹ Cf. "De nostri temporis ..."

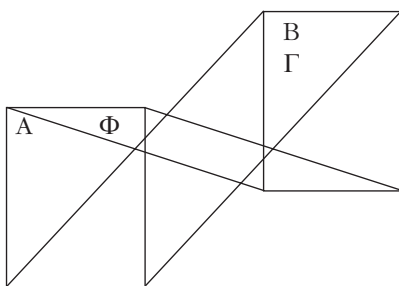
³⁰ Tradicionalni sistem študija na filozofski fakulteti, ki je obsegal (vsaj) dve skupini predmetov, skupino A in skupino B, je izhajal prav iz te logike.

³¹ *Pričujoča skica je nadaljnja obdelava vprašanja odnosov med vedami, ki sem ga postavil v spisu "Studia humanitatis danes", spremna beseda k: Roland Barthes, Retorika Starih – Elementi semiologije, ŠKUC-FF, Ljubljana, 1990. Tam sem prvič izdelal zasnutek te skice, ki odnose med humanističnimi vedami ponazarja po zgledu na Levi-Straussovo ponazoritev strukture mitov ("La structure des mythes", v: Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958, str. 241).*

na vektorju, ki povezuje viličenja ali vozle in ki (zavajajoče) sugerira, da naj bi bile družbene vede med seboj zgolj v razmerju (logične) predhodnice in (logične) naslednice. "Sistem" družboslovja bomo zdaj *odprli*: to pomeni, da je v razmerju naddoločenosti lahko poljuben par družbenih ved – ali, če smo ambicioznejši in s tem tudi natančnejši: *v razmerju vzajemne naddoločenosti, ki poteka skozi "konstitutivno protislovje" vsake izmed ved posebej in družboslovja nasploh, je lahko poljubna množica družboslovnih ved.*

Ko smo tako preoblikovali "sistem" družboslovja, moramo tudi opozoriti, da ni nikakršen "sistem": ni namreč "zapolnjen" in nikakor ni "popoln". Je zgolj polje, ki svojo "sistemsko" konsistenco pridobiva zgolj področno (v vsaki vzajemno naddoločeni množici ved posebej); ta "konsistenca" je vrh tega paradokсна, saj se s stališča vsake vede posebej njen odnos do druge vede ali do drugih ved organizira okoli njene lastne *nepopolnosti*, sistemske neizpoljenosti. Ta kraj, kjer sistemske umanjka, spodleti, mora vsaka veda proizvesti posebej: vsaka veda skozi proizvodnjo svoje lastne "necelosti" vzpostavlja svoje donose do drugih ved in hkrati tudi svoj odnos do odprtega polja družboslovja nasploh.

Te preudarke lahko grafično ponazorimo takole:



Epistemični atom družboslovja

"A" in "B", ki zaznamujeta pokonci stoječa pravokotnika, sta poljubni družboslovni vedi; velika grška črka "phi" (postrani ležeči pravokotnik, ki povezuje zgornjo stranico "A" z osnovnico "B") zaznamuje polje samopremisleka notranje nekonsistentnosti (in sistemske nezadostnosti) vede A; velika grška črka "gama" (postrani ležeči pravokotnik, ki povezuje zgornjo stranico "B" z osnovnico "A") zaznamuje polje analogne teoretske refleksije za vedo B; odnos vzajemne naddoločenosti med A in B poteka skoz stičišče obeh teoretskih refleksij, ki smo ga na skici ponazorili s presečiščem pravokotnikov "phi" in "gama".³¹

Vsaka družboslovna veda je potemtakem konstitutivno povezana z drugimi družbenimi vedami. Ta ugotovitev bržkone vsaj v načelu

odpravlja marsikatero zadrego, ki nas zatne v vsakdanjem življenju družboslovja.³²

Delo koncepta v družboslovnih vedah

Idejo o "epistemičnem atomu družboslovja" lahko še nekoliko posplošimo. Tako bomo tudi natančneje določili tisto, kar smo nekoliko pavšalno poimenovali "notranja nekonsistentnost, sistemska nezadostnost" vsake posamične družboslovne vede posebej. Pokazali bomo namreč, da ni odnos vsake posamične vede do same sebe nič drugačen kakor njen odnos do kakšne druge družboslovne vede. Izhajali bomo iz Wallersteinovih premislekov o sedanjem pomenu sociologije. Wallerstein se že spočetka omejuje na obzorje ene same vede, sociologije – mi pa bomo njegove izpeljave interpretirali tako, da bomo pokazali, kako logika "epistemičnega atoma družboslovja" deluje tudi v tako omejenem okviru ene same vede.

Immanuel Wallerstein³³ meni, da sociologijo kot vedo in kot institucijo danes drži skupaj posebna "sociološka kultura", ta pa, da temelji na treh predteoretskih "aksiomih". Te "aksiome" lahko povzamemo iz del "klasikov sociologije", ki so "klasiki" prav zato, ker sociologija še danes svoje problemsko polje konstituira na podlagi "tez"³⁴ iz njihovih del. A že na tej točki, čisto na začetku, je značilno in epistemološko pomembno, da Wallerstein "aksiome" formulira v govorici, ki jo prevzema iz poznejšega razvoja sociologije: se pravi, da koncepte, ki so jih izdelali "klasiki sociologije", prevaja v govorico poznejših socioloških teorij.

Nadalje je pomembno, da je Wallerstein to prevodno operacijo izvedel samoniklo, se pravi, da je ni reflektiral; zato tudi ni pojasnil, katere poznejše sociološke teorije si je izbral za "jezik prevoda" – in zakaj si je izbral prav te teorije, ne pa katerih drugih. "Jezik prevoda" mu zato deluje kot "kulturni žargon sociologije", se pravi kot besedišče, ki ga brez težav in samodejno razumejo vsi, ki sodijo v skupnost sociologov in sociologinj, četudi se nemara ne strinjajo glede konceptualne vrednosti uporabljenih izrazov. Položaj, ki ga je samoniklo vzpostavil Wallerstein, lahko določimo takole: pojmovno besedišče, ki določa koordinate "sociološke kulture", je nekakšna "ničta točka" odnosa sociologije do svojega "drugega"; "kulturno besedišče" je *profesionalna ideologija* sociologije, se pravi tisto polje, ki je polje drugosti za vsako posebno teorijo v polju sociologije, saj je polje ideologije v nasprotju s polji posamičnih teorij. A ta operacija, s katero je Wallerstein "skupno obzorje" v sociologiji vzpostavil tako, da je sociološkim teorijam poiskal *skupno drugost*, ima še eno pomembno posledico: namreč to, da eksplicira in racionalizira nekaj, kar je sicer intuitivno precej jasno – da so si teorije v sociologiji druga drugi tuje, "druge".³⁵ Wallerstein je torej naš

³² Posebno vprašanje pa je, koliko institucionalizacija družboslovnih praks upošteva to konstitutivno potezo. Ena velikih ovir je institucionalna ločnica med družboslovno in ekonomsko fakulteto. Druga ovira je umestitev zgodovinopisja v filozofsko fakulteto in njegova ločitev od preostalih družbenih ved, ki prebivajo na družboslovni fakulteti. Itn.

³³ Immanuel Wallerstein, "Dediščina sociologije, obljuba družbenih ved", v: Utopistike. Dediščina sociologije, Založba /*cf., Ljubljana, 1999. "Aksiomi" so trije. Prvi je prepričanje, da obstajajo "družbena dejstva"; ta aksiom je učinek Durkheimovega "le fait social". Drugi "aksiom" je podmena, da družbena dejstva preči spopad ali boj, ki jih v temelju cepi, ki jih notranje deli, razganja, celo razdira; ta aksiom je učinek Marxovega koncepta "Klassenkampf", "razrednega boja". Tretji "aksiom" je postavka, da so se družbena dejstva svojemu imanentnemu razkolu navkljub sposobna reproducirati in da je ta reprodukcija proces sui generis: ta aksiom naj bi bil po Wallersteinu učinek Webrovega pojma "Autoritaet", avtoritete in njene legitimacije.

³⁴ "Tez" ali "postavk": izhodišča so predteoretska v tem smislu, da jih ni mogoče "dokazati" v polju, ki ga vzpostavljajo, konstituirajo; zato jim Wallerstein po analogiji z matematiko in logiko

pravi "aksiomi"; druga analogija bi nemara lahko bila "teza" v Althusserjevem pomenu "filozofske teze".

³⁵ Zdi se, da je sociologija kraj, kjer se zgoščajo protislovja družboslovja: "dve kulturi" družboslovja prav v sociologiji neposredno koeksistirata. To je precej dvoumen privilegij: na eni strani omogoča, da "dialog" ali vsaj vzajemno informiranje med sicer ločenima "kulturama" kar naprej potekata in nista bila nikoli pretrgana; na drugi strani pa je iz istega razloga "enotnost" polja sociologije zgolj institucionalna in profesionalno-ideološka.

"epistemični atom" družboslovja "sploščil" na polje sociologije – ali, z drugimi besedami, projiciral ga je v polje same sociologije.

Rezultat te operacije je, da je *specifična zunanost* sociološkega problemskega polja pri Wallersteinu drugačna kakor v naši zgornji izpeljavi. Mi smo ostali v polju teorije, zato je specifična zunanost vsake "vede" druga "veda"; Wallerstein je hotel ostati v okvirih sociologije, zato je pri njem specifična zunanost sociologije (kot teorije) "kultura sociologije" – kot specifična ideologija, ki pripada polju socioloških teorij. To je edina poenotujoča instanca v epistemičnih okoliščinah, ko polju sociologije ni mogoče najti nikakršne *teoretske konsistence*. To je alternativni prijem za določitev "epistemičnega atoma". Medtem ko smo mi maloprej vztrajali v polju teorije – in smo zato morali "drugost", ki vdre v nekonsistentno polje vsake družboslovne vede, poiskati v kakšni drugi družboslovni vedi –, pa Wallerstein za polje drugosti vzpostavi polje specifične ideologije, ki kakor senca spremlja vsako teoretsko produkcijo v nekonsistentnem polju sociologije, kjer so si teorije druga drugi – druge.

Anekdotična potrditev tega položaja je v tem, da se je izmed treh "klasikov sociologije" samo eden imel za sociologa: Emile Durkheim; Max Weber se je imel za političnega ekonomista, Karl Marx pa je menil, da je vzpostavil novo znanost – historični materializem. Sociologija si torej svoje zunajteoretske "aksiome" res jemlje od "zunaj" – iz Marxovega projekta, ki je samega sebe mislil kot "edino znanost – znanost zgodovine"; iz Webrovega projekta, ki se ni imel za sociološki projekt, četudi je bil izraz tedaj že na voljo; in iz Durkheimovega projekta, ki je samega sebe res razumel kot ustanovni moment znanosti sociologije – a ga je sociologija sama pustila v svoji preteklosti.

Klasičnost klasikov sociologije lahko zato določimo nemara strože kakor Wallerstein: klasiki niso zato, ker bi prispevali temeljne zunajteoretske postavke večine dosedanjega teoretskega dela v sociologiji (ali vsaj postavke, o katerih se tako rekoč vsi sociologi strinjajo ali se vsaj strinjajo, da je o njihovi veljavnosti smiselno razpravljati) – temveč so klasiki zato, ker so v svojem teoretskem delu prakticirali vse glavne vrste odnosov sociologije do njene drugosti in do same sebe. Durkheim je vzpostavil odnos sociologije kot teorije do same sebe kot institucije in poklicne ideologije; Weber odnos sociologije kot vede do drugih ved. Marx je v marsičem poseben primer, zlasti ker je hkrati "predhodnik", klasik in – vsaj po notranji pretenziji svoje teorije – tudi "konec" sociologije; vzpostavil je odnos teorije do obzorja, v katerem se je ta teorija proizvedla, in do drugih teorij v istem obzorju; s tem je eksplicitno odprl permanentno problematičnost teh odnosov; Marx je bil tudi prvi, ki je izrecno mislil, ki je *teoretiziral* odnos teoretske produkcije do njenega *ideološkega* vpisa.³⁶ Krog je s tem sklenjen: tudi Durkheim

misli odnos sociologije do njene institucionalne eksistence in profesionalne "etike" (t.j. ideologije), tudi Durkheim, tako kot Marx, misli ta odnos s konceptualnim aparatom same vede, se pravi, na način pristne teoretske refleksije; tudi Durkheim, tako kot Marx, misli ta odnos *hkrati* s problematiko ideološkega vpisa sociološke teorije v njen predmet; pri obeh je, naposled, problematika ideološkega vpisa teorije v njeno specifično zunanost posredovana z zavestjo o zgodovinski krizi in s projektom globalne zgodovinske preobrazbe.³⁷

Če čisto na kratko povzamemo epistemično poanto tega sicer zapletenega položaja, lahko rečemo takole: 1. v sociologiji se specifična logika družboslovja uveljavlja s tem, da sociologija svojo "zunanost" (historični materializem; politično ekonomijo) jemlje za svoj notranji moment; 2. svojo preteklost pa obravnava kot svojo zunanost (in se šele po tem ovinku vrne k sami sebi: saj, kot pravi teza št. 1, "zunanost" jemlje za svoj notranji moment). Ta dvojna zveza nam lahko pojasni navidezno protislovje v družboslovju: 1. na eni strani je vsakdanje življenje družboslovja izrazito agonistično: v vsakem trenutku obstajata vsaj dve teoriji, ki pretendirata, da sta sposobni opisati "isto realnost", ki pa si hkrati nasprotujeta ali druga drugo celo izključujeta; 2. na drugi strani je teoretsko življenje družboslovja izrazito tolerantno in prakticira miroljubno koeksistenco: v vsakem trenutku so vse pretekle teorije aktualne, vse tradicije legitimne, vse karte na mizi.³⁸ Z drugimi besedami: produkcijski čas je v družboslovju hkrati zelo hiter, saj teorije kar prehitevajo druga drugo, se nenehno demantirajo in spodrivajo druga drugo; hkrati pa "časa" v družboslovni teoriji sploh ni, saj so po svoje vse teorije sočasne, vselej aktualne, druga drugi potrebne. Naš "epistemični atom" lahko ta nenavadni položaj uspešno pojasni, saj je zadosti, da rečemo, da je vsaka veda vselej naddoločena s kakšno *sočasno ali preteklo* teorijo; ker je "atom" zunaj "časa", je tako dopolnilo v njegovi interpretaciji vsekakor mogoče.

Je "paradigma 19. stoletja" v resnici le ustanovni mit?

"Sistem družbenih ved" je bil koristen konstrukt, saj nam je pomagal, da smo dognali *ozadenjsko logiko*, ki naj bi "poganjala razvoj" družbenih ved in ki je pravzaprav ideološka zahteva modernega scientizma. Posamezne vede so usedline neuspehov scientističnega projekta; ali z drugimi besedami: so pozitivni učinki negativnega rezultata, da ideološke zahteve ni mogoče izpolniti. Konstrukt nam je tudi pomagal, da smo določili "epistemični atom" družboslovja; struktura atoma je, če lahko tako rečemo, *sistematična kršitev sistema* družboslovja.

V nasprotju z Wallersteinom pa smo tudi pokazali, da ni mogoče predpostaviti, da bi bili ti "aksiomi" kakorkoli utrjeni, zagotovljeni,

³⁶ Althusser sicer meni, da je odnos med teoretsko produkcijo in njenim ideološkim vpisom prvi praktičiral Machiavelli. Althusserjeva teza ima še nadaljnje implikacije. Če je namreč Machiavellijev "zgodovinski trenutek" moment, ko se sproži strukturna "avtonomizacija" politične sfere, to pa predpostavlja avtonomizacijo ekonomske sfere od področja "družbenega", če je torej Machiavelli prvi mislec "moderne situacije", tedaj bi lahko sklepali, da teoretska produkcija na področju družbenega (in bržkone na vseh "avtonomiziranih področjih", t.j. tudi na področju politike in ekonomije) v načelu ni mogoča, če tako ali drugače ne vključuje tudi refleksije o svojem "ideološkem vpisu". (Cf. Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, Gallimard, Pariz, 1972 in 1979; Louis Althusser, "La solitude de Machiavel" /Machiavellijeva samota/ (1977), v: *Solitude de Machiavel et autres textes*, ur. Yves Sintomer, PUF, Actuel Marx – Confrontation, Pariz, 1998.)

³⁷ Tako kot pri Machiavelliju; cf. Althusser, op. cit.

³⁸ Univerzitetno okolje je zato za družboslovje ugodna institucionalna ureditev; scientistične ideologije, posnete po "naravoslovju", pa so za družboslovje neugodne: državna institucionalizacija raziskovanja in financiranja, ki je redno pod vladavino scientistične ideologije (in zadnje čase celo tehnicistične aplika-

tivistične ideologije), je zato za družboslovje (in humanistiko) izrazito neugodna.

³⁹ Tako navaja Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Sciences. Enako poročilo Gulbenkianove komisije. Podobno tudi Wallerstein, "Dediščina sociologije – obljuba družbenih ved", v: Utopistike – Obljuba družbenih ved, Založba / *cf., Ljubljana, 1999.*

vnaprej dani; narobe, vsakokratno teoretsko delo jih nemara vsakič ponovno proizvede; "aksiomatski" smisel imajo edinole, če so vsakokrat posebej in ponovno posredovani s konkretnim teoretskim delom; "aksiomi" so potemtakem strogo aposteriorni, njihov status je *ex post facto*, pri čemer je, če sem lahko nekoliko dlagocepski, "*facto*" razumeti kot glagolsko obliko, ne kot "samostalnik". "Aksiomi sociološke kulture" so potemtakem ideološki usedeč teoretskega dela; lahko bi tudi rekli, da so ti "aksiomi" diskurzivna sumacija materialnega obstoja te "kulture", tega "ideološkega sedimenta", se pravi, sociološke *institucije*. Šele v tej institucionalni razsežnosti, v razsežnosti materialnega obstoja "sociološke kulture" ali, če smo natančni, v razsežnosti *materialne eksistence sociološke ideologije*, lahko delujejo "aksiomatsko". A njihov status je ves čas pogojen, aposterioren itn. – kar je treba ves čas upoštevati, da ne bi postali nevarni, da ne bi postali omejujoča dogma.

Zdaj lahko nemara tudi natančneje določimo status "sistema družbenih ved". Zanj trdijo,³⁹ da naj bi nastal v devetnajstem stoletju in da naj bi tako rekoč povzema "paradigmo" družboslovja, kakor je nastala v devetnajstem stoletju. Rekli smo že, da ta sistem ne povzema zgodovinskega razvoja družboslovja, temveč le njegovo "logiko". Mogoče pa bi bilo pokazati, da *tega sistema nikoli ni bilo*. Njegov status ni teoretski. Nam je prišel prav kot konstrukt iz razlogov, ki smo jih navedli. A že iz tistih opomb lahko sklepamo še naprej: če ta sistem nikoli ni obstajal v teoretski dejavnosti družboslovja, pa vendarle ustrezno povzema ideološke podmene, ki so poganjale teoretsko delo v družboslovju (čeprav je tu njegov status paradoksen, saj produktivno deluje s svojimi "zlomi"). Ustrezno pa povzema še nekaj: namreč *institucionalne pogoje teoretskega dela v družboslovju*. Tako nam razodeva nenehne napetosti med institucionalnim okvirom in teoretskimi praksami, ki potekajo v tem okviru. To "napetost" ali celo kar protislovje, kontradikcijo, ki se kar naprej obnavlja, ta "paradigma" prikazuje zato, ker je *hkrati* ideološki "pogoj" *in ideološki učinek družboslovne teorije*. "Sistem" ali "paradigma" potemtakem sodi k *institucionalni reprodukciji* družboslovja. Ker ta domnevna "paradigma devetnajstega stoletja" hkrati fiksira institucionalne pogoje in "lovi", artikulira ideološke učinke, s tem pa skrbi za "reprodukcijo", jo lahko mislimo z antropološkim konceptom "ustanovnega mita". "Paradigma devetnajstega stoletja" zato ni "nastala" v devetnajstem stoletju, temveč se je s ponavljanjem utrdila v dvajsetem stoletju; to tudi ni paradigma, ki bi bila "na začetku", temveč je kar stalna spremljevalka družboslovnih teoretskih praks – je, denimo, iluzija, ki skrbi za reprodukcijo institucionalnih pogojev teh praks.

Razlog, zakaj ta "paradigma" ni nikoli obstajala kot *teoretska*

paradigma, je seveda strukturen. A lahko ga formuliramo tudi izkustveno-zgodovinsko: v tej perspektivi lahko rečemo, da do te paradigme v teoriji nikoli ni prišlo, ker za kaj takega ni bilo časa. Razlog, zakaj "ni bilo časa", je strukturen: če bi se ta "paradigma" uveljavila v teoriji, bi blokirala teoretsko delo.⁴⁰

Brž ko se je namreč vzpostavila zadnja disciplina s seznama "sistema družbenih ved", sociologija, in ko bi bilo mogoče, da bi se "sistem družboslovja" vzpostavil kot teoretska paradigma – je teoretsko delo to "možnost" spodneslo. Do te subverzije je prišlo na različnih koncih in na razne načine.⁴¹ Način, kako je do tega prišlo, je kar se da poučen, saj producenti teh prebojev ne le, da niso "vedeli", kakšni bodo učinki njihovega dela – to je navsezadnje tipična situacija. Bolj zanimivo je, da niso imeli na voljo optimalne informacije in da je zato še toliko očitnejše, da jih je k preboju prisilila immanentna logika teoretskega dela in ne kakšna "meta-teoretska", se pravi, teoriji "zunanja" špekulacija o konjunkturi. Ob teh teoretskih dogodkih lahko vidimo, da "ni zunanosti teorije" in da tudi ni "meta-teorije"; mogoče je zgolj za nazaj razbrati in pojasniti epistemične strategije, ki jih v samem teoretskem delu diktirajo zahteve spopada z materialom in zahteve kombinacije teoretskih postopkov.

Še zlasti nazoren zgled so, denimo, epistemični prelomi, ki so jih opravili Marcel Granet, Louis Gernet in Marc Bloch.⁴² Vsi trije – sinolog, "orientalist" Granet, klasicist Gernet in historiograf Bloch – so v svojih vedah sprožili odločilne prelome s tem, da so njihovo problematiko "križali", prečili z antropološko in sociološko problematiko. Pri Blochu je gesta, s katero je preobrazil historio-grafsko problematiko, še toliko bolj izrazita, ker je bila njegova referenca (Frazer, *Zlata veja*) zastarela glede na sočasno produkcijo v antropologiji:⁴³ za epistemični pretres je bila "performativnost" geste (preboj horizonta posamične vede in referenca na drugo družboslovno vedo) odločilnejša kakor njena "propozicionalna vsebina" (zastarela Frazerjeva "teorija"). – A za nazaj se pokaže, da je tudi polje sociologije, ki je vsem trem rabilo za transformacijsko referenco, nastalo na isti način: ena izmed izvornih nalog *L'Annee sociologique* je bila, da z recenzijami in prikazi sledi sočasnemu delu v drugih družboslovnih vedah – zato, da bi iz drobcev, ki jih je tam najti, lahko vzpostavili specifično polje sociologije. Tega polja še ni, je takrat pisal Durkheim, lahko ga sestavimo le iz elementov, ki jih prinašajo druge vede – četudi ti elementi v njih ne nastopajo kot specifično "sociološki" elementi. Prav zato, je spodbujal Durkheim, je treba dosežke drugih ved brati s "sociološkega strališča" – ki pa so ga s tem interpretativnim branjem na neki način šele vzpostavljali.

⁴⁰ Zato bi se lahko izrazili tudi bolj ekstravagantno in rekli takole: nemara se je ta paradigma kdaj res uveljavila kot teoretska paradigma – a ta trenutek je moral ostati neopazen, saj je – ker je "teoretska paradigma" blokirala teoretsko delo – ostal brez teoretskih rezultatov. Brž ko bi se ta "paradigma" uveljavila kot teoretska paradigma, to ne bi več bil teoretski moment.

⁴¹ Naj dodamo, da tudi z različnimi učinki. Takoj prideta na misel dva teksta – Freud in Saussure. Prvi ima – po Althusserju – naravo epistemičnega reza in naj bi vzpostavil "četrti epistemični kontinent" (ob matematiki, fiziki in historičnem materializmu). O ideoloških učinkih tega reza se je Freud slikovito izrazil: po Koperniku in Darwinu tretji udarec "samoljubju" človeštva ali "človeškemu samoveljčju" (cf. Predavanja za uvod v psihoanalizo /1915–1917/, slov. prev., DZS, Ljubljana, 1977, str. 273–274); na "družboslovje" teoretskih učinkov *stricto sensu* ne more imeti – kvečjemu ga potisne v predteoretsko okolico historičnega materializma. Teoretsko relevantno pa je, da, denimo, koncepta zgotovitve in premestitve, ki ju je Freud proizvedel v *Traumdeutung* (1900), "samoniklo" delujeta v Marxovem 18. brumairu (1852); ali da je v Marxovem konceptu *Gliederung* ("Uvod" v *Očrte ...*, 1857) mogoče razbrati Freudovo *Ueberdeterminierung*. Iz tega bi lahko sklepali,

da je, pavšalno rečeno,
 "paradigmo družboslovja",
 ki je nikoli ni bilo,
 spodneslo "odkritje"
 simbolnega.

⁴² Trojica je v letih 1907–
 1909 skupaj delala na
 Fondation Thierry v
 Parizu.

⁴³ Bloch ni samo pisal
 potem, ko je ob Malinow-
 skem Frazer že poniknil v
 predteoretsko zgodovino
 antropologije; temveč se je
 v *Les Rois thaumaturges*
 /Čudodelni kralji/ skliceval
 na Frazerjevo obdelavo
 magije, četudi je imel na
 voljo Maussovo teorijo (ki
 pa je očitno ni poznal).

⁴⁴ Razlikovanje med "no-
 tranjimi" institucional-
 nimi odnosi in "zunanjo"
 arti-kulacijo institucional-
 ne strukture z drugimi
 druž-benimi strukturami
 lahko zavaža: "notranja"
 in "zunanja" artikulacija
 sta druga od druge
 odvisni, sta pravzaprav
 ena sama artikulacija. To
 izhaja že iz Marxovega
 koncepta *Gliederung*,
 "artikulacije, razčlenitve",
 v *Grundrisse ...* Cf.
 obdelavo koncepta
Gliederung v: Raziskave
 za sociologijo književno-
 sti, DZS, Ljubljana, 1984.

⁴⁵ O instituciji kot "mate-
 rialnem obstoju ideologije",
 gl.: "Should the theory of
 ideology be conceived as a
 theory of institutions?", v:
 Čarnitjev zbornik, ur. Alojz
 Cindrič, Ljubljana, 1998.
 Althusserjeva dikcija, ki
 razločuje med ideologijo in
 njeno "materialno eksisten-
 co", napeljuje k domnevi,
 da naj bi diskurz ne bil
 "materialen"; zato tukaj
 raje govorimo o "diskurzih"
 in "institucijah".

Ustanovni mit in njegova "materialna eksistenca"

Čemu potemtaka rabi "ustanovni mit"? Seveda reprodukciji
 obstoječih odnosov; natančneje: ustanovni mit ohranja in obnavlja
 tako obstoječo institucionalno strukturo kakor njeno vpetost v druge
 odnose v družbi.⁴⁴ Ustanovni mit je potemtaka diskurzivna stran
 siceršnjega "materialnega obstoja ideologije" v institucijah.⁴⁵
 Preden si "paradigmo 19. stoletja" ogledamo s te institucionalne
 strani, bi morali nemara navesti še kakšen argument v prid trditvi,
 da gre res za "mit". Doslej je bila naša argumentacija pretežno
 negativna: pokazali smo, da "sistem družboslovja" ni bil nikoli
 teoretska paradigma. Utemeljeno je potemtaka domnevati,
 da ta "sistem" ali "paradigma" deluje *ideološko*; vseeno pa moramo
 še dognati, ali je govorjenje o "mitu" lahko kaj več kakor zgolj
 slikovita primerjava.

Kolikor lahko govorimo o "mitu", je to seveda mogoče edinole na
 funkcionalni ravni: saj je ta "mit" izrazito moderen, racionalističen;
 uveljavlja celo specifično moderno umevanje racionalnosti, po
 katerem je racionalno tisto, kar je dostopno matematičnemu opisu.
 (Komplementarno velja, da naj bi bil racionalen le tisti opis, ki ga je
 mogoče izraziti v matematični govorici.) Prav v tej "funkcionalni"
 razsežnosti je mogoče navesti nekaj temeljnih značilnosti, ki kažejo,
 da "paradigma" ali "sistem" delujeta na način mita: izhodiščni vzorec
 deluje kot matrica, iz katere je mogoče generirati razne "pripovedi";⁴⁶
 vzorec se tipično uveljavlja fragmentarno in ne kot v popolnosti
 razvita struktura;⁴⁷ ta vzorec tipično intervenira na prehodih od ene
 vrste (ideološkega) diskurza k drugi vrsti in deluje kot opora, ki
 omogoča prehod.⁴⁸

Kaj se skozi ta mit reproducira? Ta mitični vzorec je skozi
 zgodovino nosil različne systemske, institucionalne in kognitivne
 strukture – in bržkone je prav kriza teh struktur razlog, da je mit zdaj
 za nas postal presojen. Te strukture tudi niso med seboj uglasene,
 narobe, med njimi se porajajo specifična protislovja, ki na eni strani
 pripadajo zgodovini moderne družbe, na drugi pa je z njimi mogoče
 pojasniti kompleksno in notranje protislovno zgodovino družboslovja.

Mitološka matrica družboslovja je torej, kakor vsak mit, sposobna,
 da streže najrazličnejšim in celo protislovnim strukturnim zahtevam;
 kakor vsak mit pa tudi deluje na več ravneh hkrati.

Ponazorimo to na dveh zgledih: prvi bo idiografičen in akademski,
 drugi nomotetičen in poljuden. Prvi zgled je historiografija.
Zgodovinopisje tako rekoč s samo svojo eksistenco institucionalizira
 značilno moderno diskontinuiteto med preteklostjo in sedanjostjo.
 Ko, kakor pravi Wallerstein, v modernem svetovnem sistemu
 družbena sprememba postane "normalna", postane preteklost
 drugačna ali, kakor pravi Lowenthal, preteklost postane "tuja dežela".
 Vzpostavitev zgodovinopisja kot institucije (kot posebne akademske

discipline s posebnimi ustanovami, kot posebnega diskurza in kot poklicne skupnosti) izhaja iz preloma "moderne".⁴⁹ ta pa je sistemski učinek delovanja svetovnega sistema kapitalizma. Na svetovno-sistemski ravni je potemtakem zgodovino-pisje teoretski spoprijem s pogojem za svojo možnost – s strukturno *diskontinuiteto*. Vendar pa se zgodovino-pisje hkrati angažira pri proizvodnji učinka *kontinuitete* na ravni nacije in nacionalne države. Tako zgodovino-pisje s svojo prakso zakriva, prikriva "pogoj svoje možnosti" ali, natančneje, strukturno diskontinuiteto, ki jo hkrati konceptualizira in institucionalizira.⁵⁰

Če se zgodovino-pisje "slepo" ali spontano konstituira po nareku "ustanovnega mita", se umesti v svojo idiografično nišo in se hkrati odreže od drugih družboslovnih-humanističnih ved. Neposreden učinek te izolacije je, da zgodovino-pisje ne more več doseči ali, natančneje, "proizvesti" svojega predmeta. "Idiografičnost" je na eni strani učinek "empiristične iluzije": na kraju odsotnega spoznavnega predmeta vznikne "kaotično" "neposredno" gradivo. To "neposredno" gradivo je seveda vselej že ideološko posredovano: dogodki, dejanja, procesi so imeli "pomen" (celo več "pomenov") tako za neposredno vpletene zgodovinske akterje kakor tudi za tiste, ki so o njih poročali ali so jih tako ali drugače "prenašali". Zato tega gradiva ni mogoče ustrezno analizirati brez teorije ideologije, teorije družbene strukture itn. Če je zgodovino-pisje odrezano od drugih ved, teh teorij nima. Zato je "idiografičnost" na drugi strani odskočišče za prehod iz teorije v ideologijo: gradiva resda ni mogoče teoretsko analizirati, zato pa ga je mogoče – in ga je tudi treba – "organizirati", "osmisлити". Historiografski diskurz tedaj z nekega implicitnega ideološkega stališča "organizira" "neposredno dano" gradivo, ga razvrsti po pomembnosti, selekcionira, osmisli v pripoved – in s tem proizvede neki nov "pomen". Ta postopek dobesedno "proizvaja zgodovino" – saj ideološko proizvaja preteklost, se pravi, posega v sedanost.⁵¹

Iz skiciranega zgleda lahko povzamemo tole: "ustanovni mit" klasificira neko diskurzivno prakso za zgodovino-pisno prakso; to prakso osami in jo loči od drugih vednostnih praks; s tem ji onemogoči, da bi bila teoretska praksa; hkrati jo "prisili" k ideološkim operacijam; med temi ideološkimi operacijami so: prevzem nekega (že obstoječega) ideološkega stališča, njegova uveljavitev na gradivu iz preteklosti in s tem reprodukcija nekih določenih družbenih odnosov v sedanosti.

Drugi zgled je lahko "divja" sociologija raznih mnenjskih anket. Njihova vloga v sodobni ideologiji spominja na nekdanje prebiranje božjih znamenj iz ptičjega leta ali drobovja žrtvovane živali. Vprašanja tudi tu postavlja vladajoča ideologija, tako da so njeni reproduktivni učinki že vnaprej zagotovljeni ne glede na konkreten odgovor. Sodobnim avgurom pa se niti ni treba zatekati k besednim igram in podobnim pitijским zvijačam, saj jim statistična narava

⁴⁶ Ta značilnost ustreza Levi-Straussovemu konceptu mita.

⁴⁷ Tudi ta značilnost ustreza Levi-Straussovemu konceptu, ki govori o "la structure feuilletée du mythe". "Nepopolnost" mita pravzaprav izhaja iz njegovih strukturnih značilnosti: "popolna" je, denimo, matrica, a ta je le generativni konstrukt in ne nastopa na ravni "fenotipa"; mit dejansko obstaja le v različicah, te pa so različice prav po tem, da so drugačne od drugih variant – in da nobena izmed variant ni "popolna" v smislu "variante (vseh) variant". Naposled mit lahko proizvaja svoje ideološke učinke prav zato, ker "ni popoln". Nekaj nadaljnjih opomb o tem glej v spisu: "Mit v teoriji ideologije", spremna beseda k: Paul Veyne, *So Grki verjeli v svoje mite?*, Založba /cf., Ljubljana, 1999. (V tukajšnjem posebnem primeru "racionalističnega mita" vzpostavitev njegove matrice – "logike sistema" – mit že tudi demistificira.)

⁴⁸ Koncept mita kot sredstva, ki omogoča prehode med različnimi vrstami diskurza (mit kot "program manager"), sem razvil v pravkar navedenem spisu. – Ustanovni mit družboslovja omogoča, denimo, prehode od teoretskega diskurza k upravnemu diskurzu, k diskurzom trenutno prevladujočih političnih ideologij itn.

⁴⁹ O statusu tega "preloma" so mnenja različna. Za Wallersteina in Lowenthala je prelom

najprej "dejanski", potem pa sproži teoretske odzive (vzpostavitev modernega zgodovinopisja po Lowenthalu) in ideološke odzive (moderne politične ideologije in prakse po Wallersteinu). Za Andreja Gunderja Franka pa je ta "prelom" ideološka iluzija in spada k evrocentričnemu pogledu; njegovo racionalno jedro je svetovno-sistemska kriza azijskega gospodarstva, ki omogoči "vzpon Evrope" na začetku 19. stoletja in prevlado evro-atlantskega bazena do začetka 21. stoletja.

⁵⁰ Cf. Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse University Press, New York, 1987; ista, *Miselni slogi, Založba / *cf., Ljubljana, 1998* (prevod: *Thought Styles*, SAGE, London itn., 1996).

⁵¹ Tako, denimo, nekatere zgodovinske obdelave revije *Perspektive* prevzemajo takratno ideološko stališče perspektivskega krožka. Glej naš spis "Zgodovinopisje o Perspektivah. Epistemološka opomba", v: T. Kermauner, *Slovensko perspektivstvo, Ljubljana, 1996* (=Borec, 551–552, 1996).

znamenj dopušča, da si odgovore izbirajo v stilu alternative "steklenica je napol prazna" ali "steklenica je napol polna". A celotna operacija je odvisna od tega, ali je mogoče osamiti "znamenje", o katerem je mogoče verjeti, da prinaša "resnico". Prav izpolnitev obeh pogojev zagotavlja družboslovni mit: z njegovo pomočjo je mogoče osamiti sociološke postopke, njihov rezultat pa po njegovi zaslugi uživa digniteto nosilca resnice.