

Neda Pagon

## DOLG SOCIOLOGIJE FRANCOSKI REVOLUCIJI

Predavanje na kolokviju »Odmev francoske revolucije in spomini nanjo«, ki ga je priredila Slovenska matica v Ljubljani 20. in 21. novembra 1989.

Pričujoča razprava bi se naslovu tega znanstvenega sestanka lahko prilagodila tako, da bi se predstavila kot razmišljanje o odmevih in spominih, ki jih je francoska revolucija pustila v sociologiji, oziroma deloma o tistih, ki jih v sociologiji ni, pa bi lahko bili — tako na podlagi bogastva in iztočnic, ki jih nudi revolucijska historiografija, kakor na podlagi dogodka samega. Splošnost, ki jo je mogoče očitati temu prispevku, je hkrati poglobitveni očitek, ki ga namenjam sociologiji revolucij; sicer pa najbolj popularno dokazno gradivo zgodovinarjev zoper sociologe oziroma za tezo o abstraktni naravi sociološke znanstvenosti. Iz previdnosti se torej velja vnaprej zavarovati z dvema mnenjema znamenitih zgodovinarjev, povrh še ne-Francozov. Christopher Lasch, ameriški zgodovinar, morda nekoliko preveč prepričano pravi: »Iniciativa za restavratorstvo smisla preteklosti bo morala verjetno priti od drugih ljudi, ne od historikov. Ni mogoče računati na profesionalne varuhe zgodovine.«<sup>1</sup> Moses I. Finley pa pravi: »Zgodovina je, paradoksnost, nemara edina intelektualna dejavnost, ki nima lastnega predmeta... Že Aristotel je ni hotel uvrstiti med episteme (danes bi najbrž rekli »disciplina«). Zato se mora zgodovinar zatekati k drugim sorodnim vedam.«<sup>2</sup> O tem, koliko se morajo druge vede zatekati k zgodovini oziroma zgodovinopisju, je dovolj znano, ne da bi bilo tudi dovolj uporabljano.

Sociologija je prišla na svet v jasno prepoznavni svetlobi francoske revolucije. Njen precej trivialni začetek je A. Comte pojasnjeval s tem, da se je možnost *ustanovitve* pozitivne vede o družbi pokazala šele, ko je revolucija s konca 18. stoletja osvobodila družbeno stvarnost »metafizičnega plašča«, ker je šele tedaj postalo mogoče govoriti o družbenih *dejstvih* kot o stvareh, ki jih je mogoče neposredno opazovati in zato racionalno pojasnjevati.<sup>3</sup> Revolucija je bila torej zanj prehod od metafizičnega v pozitivno fazo razvoja človekovega duha. Ker pa je sociologija po njegovem mnenju tista veda, ki najbolj uteleša pozitivnost vedenja, je njena vloga predvsem integrativna,<sup>4</sup> zlasti kar zadeva odklanjanje pogubnih socialnih in moralnih posledic tega prevrata. Kar zadeva teorijo socialnega, zanjo v splošnem velja, da se mora odločati med analitično in sintetično analizo. Tu pa gre za dolgo pot od Spinoze do Marxa prek Smitha in Hegla. Zdi se, da se je prav okrog tega videnja teorije socialnega v glavnem vse zgodilo že kar v teh zadnjih desetletjih 18. stoletja, in sicer s sklicevanjem na dogodke francoske revolucije, predvsem kolikor so ti dogodki hkrati spodbudili nov začetek teoretske refleksije in ji določili nove cilje. Leta 1796 je Louis de Bonald odkril v Condorcetovih posthumnih besedilih, ki jih je izdal terminski konvent, formulo »socialna umetnost« in sicer v tistem širokem smislu, ki ga je beseda »l'art« v tem času še pomenila, torej veščino, spretnost itd. Ta obrazec je Bonald kritiziral z naslednjim argumentom: »Daleč od tega, da bi

Razprava je del raziskovalne naloge »Zgodovina socialne misli in francoska revolucija«, ki poteka na Filozofskem inštitutu Znanstveno-raziskovalnega centra pri SAZU ob finančni pomoči Mestne raziskovalne skupnosti Ljubljana.

<sup>1</sup> Christopher Lasch, *Entretiens avec »Le Monde«*, 6, La société, Le Monde, Paris 1985.

<sup>2</sup> Moses I. Finley, *Mythe, mémoire, histoire*, Flammarion 1982.

<sup>3</sup> A. Comte, *Système de politique positive, Société positiviste*, Paris 1929, 48 Leçon/

<sup>4</sup> Sicer je bilo značilno za francosko sociologijo, da jo je bolj zanimalo proučevanje dez-integracijskih kot integracijskih procesov; nemara daje hitrejša in bolj zanimiva rezultata.

človek izpopolnil družbo, lahko samo prepreči družbi, da bi se izpopolnila oziroma boljše rečeno, lahko le prepreči razvoj nujnih odnosov, katerih celota tvori ustavo...<sup>4a</sup>

V tem stavku vidijo novejši sociologi in socialni zgodovinarji zametek znamenitega koncepta »družbenih odnosov«, ki bo postal tako velik donesek 19. stoletja v vse družbene in humanistične vede in v nekaterih socioloških izvedbah tako samoumeven in vulgariziran, da so prav *družbeni odnosi* in *celota družbenih razmerij* itd. globoko skrili posameznika in individualnost. Pojem družbenih odnosov se je namreč naselil 1845. leta v Marxovo 6. tezo o Feuerbachu, ki jo je prav mogoče primerjati s prej navedeno Bonaldovo: »Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij.«<sup>5</sup> Po Heglovi poti je torej Marx razvijal svojo kolektivno zgodovino, ki ji je dodal tudi nekaj saintsimonizma, kakor ga je spoznal leta 1844 v Parizu. Toda že pred njim je Auguste Comte, ki je poznal Bonarda in je svojo intelektualno podobo v veliki meri dolgoval Saint-Simonu, poskušal le-tega povezati s Condorcetom. Auguste Comte je tudi prav od Saint-Simona pobral to večno zanimivo vprašanje, kako končati revolucijo, ali v besednjaku predznanstvenih (kot se preveč lahko reče, gre pa za zgolj periodizacijsko oznako) socializmov: če stara družba ni več mogoča, kako organizirati novo? Comtov odgovor je znan: to bo storila znanost, ki bo zagotovila v »pozitivni eri« družbo brez kriz. V teh okoliščinah se je Comte lotil izdelovanja sinteze znanosti in politike, kar naj bi dalo znanosti statut »družbene sile«. Odtod je le korak do ideje o znanstveni državi, kjer politika služi pozitivnemu znanju in seveda tudi ni daleč od humanitarne mistike in nove religije, v kar se je iztekel ta čudni eklektični Comtov sistem. »Retrogradni« šoli, torej Bonardu in Maistru, je Comte vzel idejo o redu, »revolucionarjem«, se pravi Condorcetu in Saint Simonu, pa idejo o napredku, *progresu*. Njegova izvirnost je, da je v nekem idealu, ki ga je imenoval »znanstveni duh«, odkril točko, kjer je obe ideji združeval. V zgodovini sociologije pa je zapisan kot veliki terminološki inovator — poleg sintagme »družbena razmerja« je njegova iznajdba še *sociologija* in *altruizem* (v članku iz leta 1825 »*Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*«) — kot da bi s humanistično, celo krščansko razsežnostjo drugega izraza hotel blažiti tehnicistično grobost svoje pozitivistične zavojenosti. Ta veda naj bi torej vzpostavila ravnotežje, ki ga je nasilno porušil »negativni« duh revolucije in tudi »lažne dogme«, med katere je Comte štel egalitarizem, ljudsko suverenost in individualizem. Kakor še dolgo pozneje ni bila presežena dilema o zvezi med socialnim in individualnim, tako se je tudi potrdilo prav v praksi režimov, ki so sledili marksistični sociologiji in jakobinstvu francoske revolucije, da so spodletele prav te »lažne dogme« (čeprav je v veliki meri prav zaradi njih marksistična sociologija Comtu očitala, da ni razumel francoske revolucije).

Comtov scientistični program naj bi z »resnično racionalno rešitvijo« ukinil »žalostno stanje političnega režima« in sicer z osnovnim geslom nove vede: *ordinem et progressum*. Po Comtu je bila torej sociologija plod revolucije in hkrati sredstvo, ki naj končno naredi red in stabilizira meščansko družbo. Zato v mnogih učbenikih sociologije piše, da je sociologija nastala kot *konservativna reakcija na pridobitve francoske revolucije*.

Težko je seveda dokazati, da Comtov sistem ni bil dejansko odkrito nasprotovanje najpomembnejšim revolucijskim vrednotam; tega tudi ne nameravam početi. Rada pa bi opozorila na to, da je sociologija (veda, ki težko da bo kdaj lahko vrednostno nevtralna) začela funkcionirati kot resnejša akademska disciplina šele potem, ko se je odrekla obsojanju revolucijske dediščine in se odkrito

<sup>4a</sup> Nav. po E. Durkheim, *La Sociologie en France au XIX siècle, La Science sociale et l'action*, PUF, Paris 1970, str. 111.

<sup>5</sup> Karl Marx, *Teze o Feuerbachu*, MEID II, CZ, Ljubljana 1976, str. 358.

zavzela za reafirmacijo revolucijskih načel; torej menim, da ni samoumevno, da je sociologija kot znanost umeščena v konservativno tradicijo evropske misli. Sploh pa se je institucionalno in profesionalno uveljavila šele v Tretji republiki,<sup>6</sup> v sistemu torej, ki se je glede svoje legitimnosti skliceval na državno-pravno in ideološko kontinuiteto s prvo, revolucionarno republiko, v razdobju med 1870 in 1914, ko je *samo ena vrsta* sociologije dobila status univerzitetne vede, ki so jo tedaj označevali kot »uradno doktrino«. Gre za tako imenovano »francosko sociološko šolo« ali sociologijo Emila Durkheima.

Minilo je pol stoletja med trenutkom, ko je nova veda dobila ime (1840) in trenutkom, ko so jo vključili v akademske vrste. Kljub vsem poskusom je bila dotlej zunajinstitucionalna, neformalna, stvar pamfletov, brošur, intelektualnih krožkov, celo pozitivističnih sekt in prostožidarskega zarotništva; tako je bilo pravzaprav do propada klasičnega pozitivističnega vala. V dobi drugega cesarstva je le malo kdo resno jemal Comtove napotke za »religijo človeštva« in za vzpostavitev nove »duhovne oblasti«. Te zadeve so sociologijo zelo dolgoročno kompromitirale in onemogočile vsako njeno družbeno integrativno uporabnost. Kot poskus znanstvene zastavitve ni bil Comtov (pretežno propagandni, bi rekli danes) napor uporaben niti za konservativne politične interese, ki so logično prevladovali v obdobju med obnovljeno kraljevsko in obnovljeno bonapartistično oblastjo, ki sta se dovolj trdno opirali na tradicionalno duhovno avtoriteto katoliške cerkve in se jima ni bilo treba zatekati h kakšni pozitivni filozofiji ali sociologiji.

Šele konec sedemdesetih — osemdesetih let, po končni vzpostavitvi »republike republikancev«, ko ni bilo več ustavno pravnih ostankov starega monarhičnega in bonapartističnega političnega sistema, se je pokazalo, da bi radikalni parlamentarno-demokratski režim lahko našel oporo v sociologiji. Liberalni nasledniki Comtovega pozitivizma so zavzeli pomembne administrativne položaje — Gambetta, Jules Ferry, Jules Simon, Louis Liard; naklonjeno so obravnavali dediščino francoske revolucije.<sup>7</sup> Tedaj in ti ljudje so obnovili kult revolucionarnih simbolov — spet so sadili »drevesa svobode« in marseljeza je, kot se ve, postala himna, 14. julij pa nacionalni praznik. Republikanska ideologija je lahko uporabila durkheimovski projekt sociologije kot univerzitetne vede, ki ji nudi teoretske in praktične usluge. Radikalna hotenja tega časa pa so se lahko lepo ujela s'poglavitnimi idejami in tezami, ki jih je nudil E. Durkheim — z njegovim zavračanjem tradicionalne spekulativne filozofije, z zaupanjem v možnost racionalne utemeljitve nove »meščanske morale« in »laične religije«, kakor tudi s prepričanjem o »možnosti nekonfliktnih (»solidarističnih«) rešitev »socialnih problemov«. V okviru praznovanja *stoletnice* revolucije je z ministrskim dekretom postal Durkheim univerzitetni predavatelj za predmet, ki svojih režimskih uslug že v naslovu ni skrival, namreč: »pedagogika in družbena veda« v Bordeauxu. V petnajstih letih je iz te inovacije nastala na Sorboni akademska sociologija, ki je prevladala nad vsemi drugimi medtem nastalimi sociološkimi strujami.<sup>8</sup> Francoski pozitivizem, od Saint — Simona (ki je v naši družboslovni recepciji manj obravnavan kot pozitivist, čeprav je pozitivistična strast značilna in samo na videz paradokсна lastnost utopistov) do Durkheima, je vseboval poudarjene moralne in religiozne elemente, ki naj bi dopolnili njegov »fetišizem dejstev«.<sup>9</sup>

Elementi durkheimovske sociologije, s katerimi je podpirala republikanski red, ki se je legitimizacijsko opiral na dediščino francoske revolucije, so predvsem: antiklerikalizem, neposredno sklicevanje na revolucijsko razkristjanjeva-

<sup>6</sup> A. Mimica, *Zasnivanje durkheimovske sociologije kao akademske discipline*, Zbornik Filozofske fakultete, ser. B, št. XV, Beograd 1988, str. 245—274.

<sup>7</sup> Npr. John Eros, *The Positivist Generation of French Republicanism*, *Sociological Review*, vol. III, 1955, št. 2, str. 255—277.

<sup>8</sup> Gl. op. 6.

<sup>9</sup> Russel Jacoby, *Družbena amnezija*, *Misel in čas*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 123.

nje, kar je dalo politikom Tretje republike misliti, da bo to prebudilo nacionalna in domoljubna čustva, republikansko novo moralo pa utemeljilo na racionalnem védenju, ki se mu je najbolj žilavo upirala ravno tradicionalna religija. Socialna funkcija te sociologije je bila torej neizpodbitna: pomagati vzpostaviti laično republiko. Že pred revolucijo leta 1789 je v francoski politični filozofiji živela republikanska ideja in vedno bolj ali manj odkrito zagovarjala antiklerikalizem. Predrevolucionarnim republikancem je bil, denimo, Voltairov antiklerikalizem dobrodošel zlasti s tezo o tem, da je mogoče suverenost naroda v celoti udejaniti samo v laični republiki. Saj je bilo v smislu tovrstne geneze (Voltaire, Diderot; Rousseau cerkve ni neposredno napadal) rečeno tudi to: »Voltaire je porušil oltar, a ohranil prestol, Rousseau je porušil prestol, a ohranil, če ne celo na novo postavil oltar, Diderot je edini pokopal oboje hkrati.«<sup>10</sup> Seveda je oboje pokopala šele revolucija in v svojem jakobinskem obdobju dodobra izživel tudi svojo mržnjo do katoliške cerkve. In tedaj je postal uporaben tudi Rousseau, po katerem so se jakobinci ravnali tudi v teh rečeh; sploh je bila leta 1789 kolektivna mentaliteta še zelo rousseajevska.

Po mnenju J. Le Goffa se sploh samo zdi, da je eminentno kolektivna mentaliteta tista, ki se izmakne nestalnosti družbenih bojov, v resnici pa je poglaviti element napetosti in razrednih bojov. Ker se je torej izkazalo, da ni v duhu kolektivne mentalitete, da bi mogla in hotela hkrati služiti Bogu in domovini, so kult prvega žrtvovali za drugo; vendar so morali ideje, za katere so si prizadevali, nekako divinizirati, kar si lahko razlagamo kot pogoj ali možnost, da je nova sinkretična religija vsaj malo delovala kot socialno integrativni moment novega tipa. V družbeni paniki, ki jih je zajela po razpadu nekdanje vsaj navidezne enotnosti tretjega stanu, so jakobinci poskušali s političnimi ukrepi vzpostaviti nadrazredni sistem. Zato so se obrnili k *ljudstvu*, k tej fiktivni tvorbi osemnajststoletne filozofije, na katero se je vztrajno sklicevala »stranka advokatov«, zakonita naslednica razsvetljenskih »sociétés d'esprit«. Augustin Cochin, eden iz vrste zamolčanih avtorjev v tako imenovanih marksističnih sociologijah, pravi v sijajnih analizah teh mišljenjskih družb: »Iz neznanja enih in iz mističizma drugih se je porodila čudna **politična fikcija** naroda — kolektivnega, pa vendar personalnega bitja.«<sup>11</sup> Podobno oceno tega preddurkheimovskega personaliziranja nad-individualnih tvorb, v katere se je zatekla francoska revolucija, je že precej prej izrekel tudi Alexis de Tocqueville: »... nad vsem tem se je gradila imaginarna družba, kjer je vse bilo videti enostavno in urejeno, pravično in z razumom usklajeno.«<sup>12</sup>

Vprašanje je potemtakem bilo, kako po propadu cerkve zagotoviti družbeno integracijo globoko razdeljene družbe, ki še tiste enotnosti ni zmogla več, kakršno je včasih zagotavljala cerkev. V času vse bolj izraženih interesnih spoprijemov v socialnem, ekonomskem, političnem in ideološkem pogledu se je kazalo znova zateči k tistim »fikcijam«, o katerih nam govorijo zgodovinarji revolucije in ki sodijo v poglavja o ustvarjanju novih »imaginarnih družb«. Edina instanca, v kateri se združijo vsi posamezni interesi, je ljudstvo, edina mogoča oblika institucionalne enotnosti pa domovina. Durkheim je torej pravzaprav samo zamenjal enotni ideal ljudstva z ne dosti manj mističnim pojmom družbe: v prizadevanju, da bi *sociološko* pojasnil ta politični program, se je Durkheim naslonil na tisti del francoske intelektualne zapuščine, ki je utemeljevanje idejnega soglasja in obnavljanje organske enotnosti družbe iskala zunaj katoliške tradicije, in je s tem zapustil comtovski pozitivistični konservativizem. Nova religija je po Durkheimu potrebna zato, da kanonizira revolucionarne prido-

<sup>10</sup> Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France, Essai d'histoire critique*, Gallimard, Paris 1982, str. 72.

<sup>11</sup> Augustin Cochin, *L'Esprit du jacobinisme*, PUF, Paris 1979, str. 98; tudi *Les sociétés de pensée*, Ed. Copernic, Paris 1978.

<sup>12</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution*, Gallimard, Paris 1967, str. 238–239.

bitve, ki morajo biti vgrajene v temelje Tretje republike. V določenem smislu se je tudi Durkheimu zgodilo, kar se v takih primerih zgodi: občutenje misije, ki da jo ima izvesti, je povzdignil do te mere, da je svojo moralno obnovo francoske družbe predlagal kot nekakšen nov verouk: republikansko mladino mora poučiti, *kaj je to družba in jo tudi naučiti družbenosti*. Vzor zanjo pa je videl v ideji *bratstva*, ki je v Tretji republiki takorekoč subsumirala ostali dve ideji, enakost in svobodo. Ko je na mesto Boga postavil družbo, je za svoj projekt utemeljevanja nove laične religije lahko dobil vplivne pokrovitelje samo v okoliščinah, ki so nastale z medsebojnim prepletanjem in stapljanjem republikanskih idej, še živih spominov na revolucijsko razkristjanjevanje, filozofije pozitivizma, ki se vsaj deloma opirajo na dediščino comtovske »religije človeštva«, prostožidarskega antiklerikalizma in seveda praktične politike radikalnih vlad, ki so težile k laicizaciji izobraževalnega sistema in k spodkopavanju vpliva cerkve na vseh področjih javnega življenja. Durkheim seveda ni bil nikakršen zapoznel jakobinec — na to dediščino so se sklicevali zagovorniki ekstremnih političnih poti, namreč levi socialisti in nacionalisti — toda primer jakobinske laične religije je navajal vedno, kadar je moral dokazovati »sposobnost družbe, da se dvigne v boga ali da ustvarja božanstva«. <sup>13</sup> Kot sociolog je že zgodaj razlagal, da simboli pravzaprav niso pomembni, ampak da je treba iskati tisto, kar skrivajo in izražajo. <sup>14</sup>

Potrnilo za misel, da se pod religiozno predstavljenim simbolom skriva družba sama, pa je vedno našel v tistem trenutku francoske revolucije, ko je Najvišje bitje postalo razkriti predmet kulta. Njegovo sklicevanje ali iskanje primerov v francoski revoluciji ni bilo naključno. Po eni strani se je namreč sociologija, za kakršno si je prizadeval, trdno opirala na tisto dolgotrajno miselno tradicijo, ki se po navadi imenuje *metodološki realizem*: pomeni, da je družba realiteta *sui generis*, oziroma tista elementarna ontološka kategorija, s katero mora začeti pa tudi končati vsako racionalno in »pozitivno« proučevanje socialnih pojavov. Ni družbenega pojava, ki ga ne bi bilo mogoče pojasniti z nekim drugim družbenim pojavom. Takšno stališče je vsaj že od Rousseauja, ki ga je med drugim Durkheim imel za enega od »predhodnikov sociologije«, prispevalo k tezi o družbi kot nadindividualni tvorbi, ki ima posebno, celo transcendentno eksistenco, kar seveda pomeni, da je lahko predmet kulta. Če še pomislimo, da so *ob stoletnici* revolucije prenašali Rousseaujeve kosti po Parizu do Panteona v pravem poganskem obredju in da je bila durkheimovska sociologija tista znanost, ki je bila pripravljena to tako zelo ideološko početje razlagati, potem to pravzaprav pomeni, da je sociološko-spoznavna analiza družbenih okoliščin, v katerih je sama sociologija nastala — vsaj v Franciji — dolžna svoj uspeh, v tej durkheimovski verziji dejstvu, da je kar najbolj prikladno odgovarjala zunajznanstvenim ciljem tedanjega republikanskega režima. <sup>15</sup>

Že omenjeni metodološki realizem kot dobra sociološka tradicija se v zgodovini sociologije žal ni dopolnil z *metodološkim individualizmom*, čeprav bi se bil lahko, saj se nanaša na politično filozofijo, ki gre od Locka do Rousseauja in od Smitha do Tocquevilla. Kot je znano, so filozofi vselej zelo obsedeni s politiko, vendar v glavnem politiko vznemirjajo. Politični filozof predpostavlja, da se je neko vprašanje zastavilo zaradi nekega dogodka; kar pravzaprav pomeni (poenostavljeno), da išče argumente za stališče, ki ga že ima. Pri Rousseauju imamo opraviti s takšno inovativno refleksijo o političnih pravicah, ki je utemeljena na avtentično individualistični metodologiji. Vendar pa je bilo 19. stoletje bolj ali manj v celoti naravnano proti filozofiji razsvetljenstva, proti individualizmu: prav s to reakcijo pa je zelo povezan nastanek sociologije, tako pri

<sup>13</sup> E. Durkheim, *Elementarni oblici religijskega života*, Prosveta Beograd 1982, str. 198.

<sup>14</sup> E. Durkheim, *Science sociale et l'action*, PUF, Paris 1970, str. 193.

<sup>15</sup> Strinjam se namreč z davno Durkheimovo oceno, »da je sociologija bila in ostala do prve svetovne vojne predvsem francoska veda« (*La Sociologie en France aux XIX<sup>e</sup> siècle*, v *La Science sociale et l'action*, PUF, Paris 1970, str. 182).

Comtu, kot Durkheimu in tudi Marxu. Zanimivo je, da se je v 20. stoletju individualistična misel pojavila pri Maxu Weberu in ne v strukturalizmu, ki ga pravzaprav zasledimo že pri Durkheimu.

Ta metodološki individualizem nima ničesar ali zelo malo skupnega s političnim individualizmom in klasičnim liberalizmom. Vzpostavlja se na epistemološki in ne na moralni ali politični ravni: in to možnost so zapravile mnoge sociologije v imenu družbe kot celote družbenih odnosov, kolektivne zavesti, strukture odnosov, družbenih mrež itd. in ne samo marksistična sociologija. Pierre Vilar pravi v razpravi z optimističnim naslovom »Marksistična zgodovina, zgodovina v izgradnji«, da je vsaka znanost vedno v fazi konstitucije. Iz nezgod, ki jih je doživelo marksistično družboslovje v epistemoloških raziskavah, se poskuša reševati z neprepričljivimi razločevalnimi konstrukti: pojem »epistemološkega praga« je koristen, če pomaga razločevati med zaporednimi prilagoditvami konstrukcij duha strukturam realnega. Pojem »epistemološkega reza« je nevaren, če namiguje na to, da je mogoče grobo in nenadno preiti od neznanosti k znanosti.<sup>16</sup> V imenu občosti svojega vedenja in pod zavetjem »znanstvenega« alibija o sintezni znanosti je sociologija izgubila veliko časa, preden je spoznala, da se tudi v tej vedi napredek dogaja prek analize fenomenov in parcialnih procesov in ne s prizadevanji po nemožnih obćih teorijah.

Pred pojavom socialističnih režimov, ki so se opirali na lastne revolucije kot na izvor in dokazilo svoje legitimnosti in so nastopili najprej z odpori »buržoazni vedi o družbi«, potem pa so sociologijo — tokrat marksistično — integrirali v svoj ideološki korpus, pred tem časom torej je bil durkheimovski projekt šele osamljen, a indikativen primer neposredne instrumentalizacije znanja o družbi. Potem pa je bilo s sociologijo dolgo približno tako, vsaj večinoma, in še posebej razpoznavna je bila njena uporabna vrednost v obravnavah zgodovinskih, prelozkih, revolucijskih trenutkov, pravzaprav vse, dokler je na tem mestu niso nadomestile politologija, pedagogika itd. In vendar sociologija še ni naredila zgodovine svoje vede niti glede na durkheimovski prvi uslužnostni režimski projekt in niti ne glede na tiste elemente tega sociološkega projekta, ki so močno vplivali na velik del »nouvelle histoire« ali na socialno psihologijo in h kateri se sociologija v najnovjšem času sama vraća: Habermas se vraća k Durkheimu in Weberu; Boudon k Tocquevillu in Sombartu, Bourdieu k Durkheimu.

Na Slovenskem seveda tudi nimamo niti sprotne zgodovine svojih strok. Tudi Durkheimova sociologija je žal še vedno slabo poznana, kar velja nasploh celo za predmarksistične socialne teorije. Ko se je sociologija vzpostavila v šestdesetih letih kot univerzitetni študij, se je tudi v proučevanju revolucij držala tistih obćih mest, ki so veljala, če lahko tako rečem, v trdi liniji projakobinsko ortodoksne interpretacije. (Na tem mestu je govor predvsem o pedagoški rabi sociologije.) Z današnjega gledišća se vidi, da je bilo zgodovinopisje mnogo bolj informirano in informativno, ideološko nekoliko manj enoznačno — čeprav zato ne dovolj analitično — kot pa je to veljalo za tedaj vzpostavljeno državno družbeno vedo. Vendar pa je bil v tem času tudi v Franciji, ki nam je tu izhodišće, prevladujoć ortodoksni marksistični model v interpretaciji zgodovine, pri katerem so sodelovali mnogi današnji »revizionisti«. Koncept revolucije je funkcioniral v sociologiji samo kot metafora, kvećjemu kot tako imenovana koristna abstrakcija in to samo za prejšnje, v bistvu opozorilne ali pripravljalne revolucije za »pravo«, socialistično revolucijo. Francoska revolucija je bila obravnavana kot dosledno meščanska demokratična revolucija, s poudarkom na njenem nekompromisnem značaju in kot zgled — vsej meščanskosti navkljub — *naprednega skoka najširših ljudskih množic*. Kot takšna najbolj razširjena sintagma za razlaganje *skokovitosti* družbenega razvoja ob pogoju, da ga izvedejo

<sup>16</sup> Pierre Villar, *Marx in zgodovina*, v *Zgodovina marksizma*, I, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1984, str. 76 in passim.

in zagotovijo najširše ljudske množice je zapisana tudi v besedilu Borisa Ziherla, v članku iz leta 1939 z naslovom *Smotri francoske revolucije v bojih slovenskih kmetov*, ki ga sicer ni mogoče šteti za sociološko analizo revolucije, ker je povzeta zgodovinska analiza slovenskega kmetstva, vendar bi bil kot historičen dokument o razvoju sociologije na Slovenskem skupaj s še nekaterimi drugimi besedili vreden večje pozornosti, kot pojasnjuječ člen napetostnega razmerja med različnimi vedami in med preteklimi teksti in sodobno družbo.

Na tem mestu bi hotela opozoriti na to, kar bi lahko imenovali ideološko, vendar tudi metodološko omejenost: paradokсно je, da se nista ne marksistična sociologija in ne marksistično zgodovinopisje ukvarjala s temami, ki so bile v izvrih sociologije vendarle občutene in zastavljene. To se je v veliki meri zgodilo zaradi teoretsko restriktivne opredelitve in rabe pojmov, pri čemer ne mislim na večkrat prekomerno rabo kategorij razreda in razrednega boja (kot edinega gibal družbenih sprememb, čeprav ga je že Tocqueville štel za eno izmed takšnih gibal, prav tako pa tudi drugi, neposrednejši viri klasičnega marksizma). Poleg pravih revolucijskih tem, ki so izrazito nabite s sociološkim pomenom (pa se je ta izgubil od silne ideološke in politične rabe) kot so, denimo, bratstvo, združevalne prakse; asociacije, zarotništvo itd. mislim še na kategorije, ki smo jih že omenili: zavest, ki je bila v tej teoriji pojmovana kot družbena ali kot razredna in nacionalna, zanemarjena pa kot kvaliteta kolektivne zavesti, v modernejšem smislu kot efekt mentalitetnih struktur. Tudi pozneje, ko je sociologija razvila silne stratifikacijske ali sistemske ali funkcionalistične teorije, je zanemarila na primer vprašanja razmerja med socialnim in individualnim, socialnim in kolektivnim, javnim in zasebnim, ki se tako sijajno razkrivajo skozi analize mentalitetnih struktur — in za kar so bili mnogi nastavki že pri Marcelu Maussu in Durkheimu. Prav kategorija zavesti — ob še nekaterih drugih — kot so fikcija, revolucijski imaginarij, teror kot občutenje strahu in smrti, revolucijski vsakdan kot bivanjska negotovost in pristajanje na to v imenu boljše prihodnosti, torej elementi iluzije, utopije in mita — prav te kategorije so bile predsodkovno obremenjene, bodisi kot neznanstvene, marginalne ali nepozitivno raziskovalne, ali pa je bila njih raba pravzaprav nujna posledica ideološke določenosti same terminologije. Za graditeljske stopnje novih družb, imenovanih socialistične, je bilo značilno, da so svojo »marksistično družboslovno utemeljenost« izvajale iz svojih revolucij, kot začetkov in izvirnosti brez spomina in brez tradicije, zaradi česar vanje tudi niso zašli topli tokovi družboslovnih strujanj (denimo Bloch). Veljali so za popuščajoč v ideološkem smislu in za abstraktne oziroma spekulativne v filozofskem. In v smislu poudarka na omenjenih pojavih je pravzaprav Mathiez korak nazaj glede na Jaurès (ki je opazal pomanjkljivosti v socialni teoriji revolucije glede na politično in ekonomsko), vendar je bil najbolj uporabljan vir na Slovenskem. Te teoretske vrzeli je mogoče precej neposredno pripisati prav antiindividualizmu, ki je starega datuma, a so ga nekateri tokovi socialne teorije pač predolgo uporabljali. V podobnem smislu govori Jacoby v *Družbeni amneziji* o tem, da je »prekletstvo marksizma antisubjektivna objektivnost«. <sup>17</sup> Zdi pa se, da so prav proučevanja omenjenih prezrtih pojavov izrazito plodna za razkritje tistih revolucijskih mehanizmov, ki navsezadnje morda tvorijo občost (če je ta seveda res potrebna), s katero se v veliki meri vzpostavlja sociologija.

<sup>17</sup> R. Jacoby, nav. d. str. 143.

## Résumé

**LA DETTE DE LA SOCIOLOGIE À LA RÉVOLUTION FRANÇAISE**

Neda Pagon

La sociologie est née dans la lumière de la Révolution française, puisque, comme le dit Comte, seule la Révolution a révélé les faits sociaux comme rationnellement explicables. Plus tard, on a découvert, chez Condorcet, le germe du concept des «relations sociales» qui a pourtant, dans un usage trop général, sociologiste, voilé l'individuel et l'individualité; aussi bien que le rôle de l'individu dans la Révolution. Dans sa forme institutionnelle, elle s'est affirmée seulement sous la Troisième République, comme la sociologie d'E. Durkheim (en supportant le régime républicain, et aussi en s'appuyant sur la déchristianisation révolutionnaire, par exemple). Comment, après le déclin de l'Église, assurer l'intégration sociale d'une société profondément divisée? C'est de cette situation que proviennent l'invention de la société comme tenant-lieu du Dieu et la thèse qu'il faut dévoiler le fond des symboles; ce qu'il illustre avec des exemples de la Révolution française.

Ce réalisme méthodologique n'était pas complété par un individualisme méthodologique; l'attitude prépondérante du XIX<sup>e</sup> siècle s'opposait aux Lumières et à l'individualisme. — Toutefois, le projet durkheimien présente un exemple indicatif et prémarxiste de l'instrumentalisation du savoir sur la société. Le concept de la révolution a fonctionné en sociologie seulement en guise de métaphore; pour cette raison, elle s'est trop peu occupée des questions éminemment sociologiques, comme, par exemple, la relation entre le social et l'individuel, entre le public et le privé, la révolution et l'utopie, mythes et fictions, etc.

**VESTNIK KOROŠKIH PARTIZANOV**

glasilo Osrednjega odbora koroških partizanov

Vestnik koroških partizanov — VKP izhaja v Ljubljani že od leta 1967. Iz organizacijskega glasila se je kmalu razvil v strokovno revijo, ki poleg zgodovine koroškega partizanstva obravnava tudi druga vprašanja iz zgodovine in sodobne problematike koroških Slovencev. VKP občasno z obsežnejšimi pregledi dopolnjuje tudi poročanje dnevnega tiska o drugih delih slovenskega zamejstva ter o splošni manjšinski problematiki v svetu.

Tematska številka 1-2/1990 objavlja pregledno delo Bogdana Žolnirja »Partizanske tehnike na Koroškem«. 114 strani, cena 150 dinarjev.

Vestnik koroških partizanov lahko naročite pri njegovem izdajatelju in založniku: Osrednji odbor koroških partizanov, YU-61000 Ljubljana, Titova 123, p. p. 501.