

Tudi v našem času še velja, kot ugotavljajo mnoge antologije, od učbeniške do izvedenske ravni<sup>1</sup>, da imajo družbene in humanistične vede - za razliko od drugih ved - že od vsega začetka težave s samoopredeljevanjem, da se s tem še dandanes otepajo in potem bolj ali manj složno ujamejo v ugotovitvi, da ni "enotnosti družbenih ved", da obstajajo samo v enotnosti, ki jim je pragmatično podeljena nasproti, na primer, eksaktnim vedam. Skoraj sočasno z v imeperativ povzdignjeno znanstveno zahtevo po multi- in interdisciplinarnosti, ki je dovolj hitro postala modna zapoved, se je začelo tudi ponovno samospraševanje družbenih ved: o njihovem epistemološkem statusu, avtohtonosti položaja, avtonomnosti mesta in determiniranosti vloge. Različne raziskovalne metode in teoretski pristopi prispevajo, bogatijo, osvetlujejo vede med seboj, a razkrivajo tudi njihovo včasih prav presenetljivo neenakost v razvoju, tako v smislu njihove epistemološke trdnosti kot njihove priznane oziroma dopuščene vloge, največkrat označene kot utilitarne. Tako ne samo "družbeno vrednotna", ampak tudi epistemološka pristranost lahko nekatere tako imenovane utilitarne družbene vede (npr. določeno ekonomijo, določeno sociologijo) oceni kot hegemonistične glede na druge; pri nekaterih vedah apriorno velja, da so neaplikativne, kar najpogosteje pomeni sodbo o nekoristnosti in nesodobnosti - vendar pa se ravno pri teh pogosto izkaže, da veljajo za takšne, kadar je njihov predmet prostorsko in časovno oddaljen, da pa veljajo za nezanesljive in kontroverzne, brž ko zadevajo tu in zdaj.

Tu je govor o disciplinarni suverenosti, teoretski samostojnosti posameznih družbenih ved kot pogoju njihove plodne odvisnosti, se pravi sodelovanja z drugimi vedami, oziroma interdisciplinarnosti. Na ravni znanosti (interdisciplinarni ravni) se bomo tu ukvarjali predvsem z razmerjem med sociologijo in historiografijo (posebej z novo historiografijo); kar je en del vedno dvojne določenosti sociologije - do znanosti in do politike, družbe; na ravni zunaj znanstvene določenosti pa z razmerjem med sociologijo in marksizmom. Ti razmerji izvzemam zato, ker sta (tudi časovno) najbolj vplivala na razvoj družboslovja v celoti na Slovenskem, predvsem v nastajanju institucionalizirane teoretske misli, ker se je obča sociologija v povojnem obdobju

<sup>1</sup> Navajam le nekatere novejše: J. - C. Passeron, "Histoire et sociologie: identité sociale et identité d'un discipline", *Actes du colloques "Histoire et Sociologie"*, ed. du CNRS, Paris, 1986; F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Seuil, Paris, 1971; P. Burek, *Sociology and History*, London, 1980; A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London, 1979; pa še vsi drugi sedanji klasiki: Aron, Boudon, Bourdieu, Momigliano, Habermas, Luhman, Celo L. Goldmann, pa seveda C. Lévi-Strauss, Foucault, Lyotard in "zgodovinski" klasiki.

disciplinarno in akademsko etablirala kot historični materializem in se kot t.i. marksistična občja sociologija tudi politično legitimirala, deloma pa kar zato, da se govori tudi o nepopularnih rečeh, kot je danes marksizem pri nas. Tista znanstvena, še bolj pa ideološka zastavitev - tako marksistična kot vsaka druga -, ki obvelja za nepopularno, pa praviloma ni deležna historično strokovne analize ampak zgolj "ocene". Razmerje med zgodovino in sociologijo tradicionalno velja za eno najbolj problematičnih, a hkrati najbolj plodnih soodvisnosti, ki se je pogosto kazalo tudi v tekmovalnem, prestižnem boju za glavno vlogo med družboslovnimi vedami. "Nova zgodovina" je postala pravzaprav epistemološka občost, ki je najbolj vplivala na vse družbene vede in do katere se mora sociologija opredeliti. Posledica reperkusij marksizma v povojnem obdobju in vpliv nove zgodovine na del teoretske sociologije obravnavam pretežno skozi sporočila in dosežke francoskega družboslovja: v prvem primeru zato, ker so kohorte "angažiranih intelektualcev" v povojnem obdobju navzele "duha partije", kar navsezadnje ni bilo - po nacizmu - niti videti kot nasilje nad zavestjo in so bile zato hkrati dovolj dogmatske, da jih je lahko sprejemala marksistična sociologija v realnem socializmu, in dovolj ohlapne v ideoloških postulatih, da jih je, prirejene, le-ta lahko uporabljala v podporo tezi o svoji "sodobnosti". Drugo - francosko novo historiografijo - pa zato, ker je nesporno največ dosegla zlasti pri proučevanju tem, kot so zgodovina idej, mentalitet, vsakdanjega življenja, kar so najbolj zapostavljene teme tudi v proučevanju slovenske preteklosti in eminentne teme "humanistične" sociologije. Vsa druga razmerja, z drugimi vedami, smermi, avtorji so torej potrebna posebne obravnave; zdi se, da bi bila kar koristna nekakšna "sprotna zgodovina družbene misli" ali morda celo sociologija sociologije.

Najprej nekaj o "čistosti" področja družboslovja. Glede na nacionalno družboslovno in humanistično tradicijo<sup>2</sup> glede na dominantno vlogo in "imperialistično" veljavo posamezne vede v določenem času in prostoru (kar je odvisno tako od tradicije in epistemološke uveljavljenosti neke vede, kot od družbenih dogajanj) ni enoznačne opredelitve polja družbenih in humanističnih ved, vendar pa je takorekoč vedno obvezno nekaj preliminarnih opozoril: namreč floskula o družbenih vedah "v ožjem" in "širšem" smislu in taksativno naštevanje po disciplinah, ki pa vse priznavajo, da je *epistemološko in filozofsko spraševanje pristno in celo privilegirano v vseh področjih*, s skorajda predpisanim omenjanjem družbenih ved kot "stičišč", "mesta prepletanja", med-prostorov<sup>3</sup>, čeprav v zadnjem času vse bolj priznavajo tudi digniteto posamezne vede in plodnost njenih avtentičnih postopkov, se zdi, da se potihoma in boječe vtihotaplja sum v brezprizivno veljavo "multidisciplinarnega pristopa", ker se je z njim pogosto prefinjeno

<sup>1</sup> V okviru teoretskih raziskav pri raziskovalni nagoli o zgodovini socialne misli na Slovenskem (Filozofski inštitut) se nekaj tega lotevamo in objavljamo v Vestniku Filozofskega inštituta.

<sup>2</sup> "Družbene vede", ko se je v petdesetih letih ta dvoumna sintagma pridružila literarnim vedam, ali "družbene vede", oznaka iz šestdesetih let, ko je konotacija "humanistične" neizogibno referirala na klasične estetske in zlasti etične univerzalistične ideale in je neprijetno, demdó, zvenelo generaciji raziskovalcev, ki so hoteli kar se da hitro postati "social scientist" in je vladalo anglomanijaštvo? Ni dvoma, da je "humanistično" sicer označevalo predmet raziskovanja, še bolj pa je odzvanjalo humanistično, romantično-romaneskno dispozicijo, ki da nujno spremlja študij takega objekta, kakor vedno: preveč poudarjena paradigma zakrije druge in "družbene vede" so naletele ali sprožile drugo, vzporedno nerodnost, manj filozofsko, pa najmanj toliko trdno - namreč družbeno konstanto ali politično sprejemljivost. Če se mora raziskovalec družbe opredeliti danes, se spet opisuje s področjem "vede o človeku in družbi", kar je natančnejša, manj dvoumna oznaka in ne razkriva več občutka koloniziranosti kontinentalne misli, tudi v dokaz, da evropocentrim vs. Amerika le ni tolikšen greh. Ostane pa dejstvo, da je pač vprašljiva epistemološka enotnost (celo zastavitev) raziskovalnega področja, ki se mora opisovati s tolikimi identifikatorji iz navadnega življenja.

<sup>3</sup> Posebej imenovani "medprostor", stičišča ali pluridisciplinarna polja so: urbanizem, estetika, umetnostna zgodovina, tehnična kultura, komunikacijske vede itn.

in posodobljeno prikrivalo starožitne težnje vseh družbenih ved po sistemu, globalnosti, totaliteti, homogenizaciji, sintezi, univerzalnosti in kar je še takšnih, zmeraj uporabnih univerzalij.

Pogoj trdnosti in suverenosti posamezne družbene vede je seveda kumulativnost znanja, ki omogoča recipročno (tržno kompetitivno) menjavo med vedami, onemogoča pa (ali pa vsaj relativizira) žal precej pogosto rabo multidisciplinarnosti postopka, ki samoumevno zagotavlja znanstvenost, v resnici pa gre za (v glavnem neplodni) eklekticizem, ki začasno in površinsko lahko prikriva vrzeli vede in šibkost strokovnega stališča.

Minimum epistemološkega konsenza, ki bi omogočil takšno razvrstitev, kjer bi se vsaka veda uskladila z drugo glede svojega statusa, še nikakor ni dosežen: raziskovalni dispozitiv, ki postane "imperializem" ene stroke, se nenehno spreminja - od obdobja do obdobja, od kraja do kraja.

"Prenova" sedanjim družbenih ved se dogaja tudi na ravni njihovega prevladujočega načina dojetanja in razumevanja, delitve dela med njimi in podobe, ki jo imajo o svoji vlogi v družbi. To pa, na kratko, pomeni, da ni več mogoče pričakovati (oz. verjeti v) napredka znanja v okviru nikakršne aksiomatike interesov, ki jo spremljata mehanicistični racionalizem in evolucionizem; da tudi ni več razvoja v okviru podedovanih disciplinarnih delitev, ki mnogokrat prikrivajo celo temeljno teoretsko vprašanje: npr., če smo pri ekonomiji: npr., nemara si teoretski ekonomist misli, da je blizu praktičnemu ekonomistu (sicer pa mu očitajo, da to ni!), vendar pa mora svoje konceptualne zastavitve, mnogo bolj kot pri praktiku, preverjati v filozofiji, zgodovini in kritični teoretski sociologiji. Toda pogoj za "preverjanje" je trdnost lastne discipline, njena teoretska in disciplinarna suverenost.

In nazadnje, iz tega tudi sledi, da ni mogoče upati (in verjeti), da se bodo družbene vede bolj plauzibilno legitimirale na podlagi nekakšne domnevne pozitivne družbene koristnosti. Za t.i. aplikativne družbene vede velja, da morajo in hočejo biti koristne. Dramatično za družbene vede in tragično za znanost je, da ne rečejo in si ne smejo drzniti reči, da bi utegnile biti koristne človeštvu - in ne tej ali oni interesni skupini - gre za to, da si bodo upale povedati, da niso iz področja kakršnekoli koristnosti, ampak iz polja iskanja resnice; reči to pa je seveda zastarelo, romantično, idealistično in kar je še takih "sramot".

V duhu koristnosti je v okviru (marksistične) sociologije njena zmaga nad politično ekonomijo (govorimo o teoriji, ki je izhajala sicer iz večvrednosti ekonomije), kar se je dogajalo kot svojevrsten paradoks precej dolgih začetnih let sociologije (zlasti) v deželah realnega socializma, je torej Pirova zmaga s poraznimi posledicami: je samo korelat razkroja družbenih odnosov na trgu in v državi. Racionalna družba, ki si jo želijo družbene vede, je v normalnem svetu v glavnem realizirana in družbene vede so pravzaprav kar v stiski, ko gre za zamišljanje nekega drugega in drugačnega tipa legitimnih družbenih odnosov, nujnih ali željenih. Morda se v teh družbah danes dogaja, da družbene vede nimajo več toliko povedati, ker nimajo več toliko očitati, zato hočejo biti neprikrito koristne, enako kot utilitaristični akterji, ki so predmet njihovih raziskav. Marksistična sociologija zlasti začetnih obdobj je utilitarnost in koristnost spremenila v konkretnost - v tako imenovano režimsko koristnost (le-tej nemarksisti in antimarksisti, se zdi, pripisujejo večjo težo kot je imela dejanskega vpliva "na režime"), kjer pa je bila potrebna samo njena ideološka opora. Zaradi svojih notranjih problemov s svojim

statusom znanstvenosti pa si je morala zgraditi tezo o hkratni znanstveni objektivnosti in partijnosti, kot takšna - kot teoretična utemeljitev in ideološki izvesek - in ne kot teorija, še kot stroka ne - je prevladala tudi nad politično ekonomijo prav v tistem, torej nekakšnem marksističnem družboslovju, ki mu je skorajda edini temelj interpretativne strukture družbe delitev na ekonomsko bazo in družbeno nadstavbo, z večnim problemom definiranja povratnega dialektičnega vpliva...

Sociologija in politična ekonomija sta bili dva pola klasičnega polja družbenih ved, ki je svoje strukturalne, razlikovalne značilnosti - glede na nekoč in glede na druge - ohranilo prav do šestdesetih in sedemdesetih let. Te značilnosti niso (v nasprotju s tem, kar bi družboslovje hotelo, da verjamemo) v proizvodnji resnic tam, kjer so druge vede producirale zmote in zablode, utvare in apriorizme. Tudi se ne razlikuje med seboj predvsem o bistvenem vprašanju: kako definirati dobro ali manj slabo družbo. Komaj opazno, vendar pa odločilno je drugačno postavljanje vprašanja in drugačna predstavitev odgovora, ki ga na to vprašanje dajejo. To pa je povezano z opredelitvijo modernosti družbe in znanja: moderne so družbe (med drugim), ki (ko) se nehajo sklicevati na neki zakon, avtoriteto, zgled, ki je zunaj njih, ki se torej ne nanašajo na metasocialne garante in garancije in ne potrebuje znanja, ki jih opravičuje z njimi - bogom, tradicijo, predniki, naravo - šele tedaj lahko nastopajo kot producentke same sebe. Tedaj šele so lahko družbene vede zares dejavni element tega gibanja, družbenega samoproduciranja; zato ne zastavljajo več vprašanja o vzpostavitvi nekega družbenega odnosa na podlagi njegove predpostavljene, domnevne izvire resnice. Izgubo ali odpoved starim garantom in jamstvom, torej apriornim določbam in arbitrom za svoje delovanje lahko, celo morajo konstatirati, vkalkulirati v svojo historično zgradbo, vendar pa izhajati iz predpostavke o določeni arbitrarnosti podedovanih obrazcev. Tradicionalno znanje - tako v marksizmu kot v vsakem drugem "sistemu" - je tradicionalno tudi zato (je neinovativno in ne inventivno, torej dogmatsko), ker vpenja svoja spoznanja v okvir znanj, ki so vezana na pretekle avtorje in avtoritete. Socialistična izkušnja, na primer, kaže, da se je z zmagovito revolucijo družbenim vedam v pretres ponudil zgodovinsko nov tip družbe, torej nadvse hvaležen in uporaben predmet sociološke obravnave: (prevladujoči) interpretativni model pa je bil izdelan na podlagi metasocialnih jamstev (lepša bodočnost, enakost itd.) družbe na eni strani in na podlagi transcendenčnih (zunaj realnih) postulatov sociologije (nepreverjenih preteklih, arbitrarnih avtoritet) na drugi strani. Hkrati je na verjetju temelječa teza o lepši prihodnosti, na primer, in harmoničnih vsakršnih sožitjih lahko vedno le predpostavljala smisel človeške prakse, človeškega dela.

Pojma, denimo, utilitarnosti in interesa, sta bila izgnana kot sramotna in izključno na kapitalistično eksploatacijo vezana pojma; marksistična sociologija je poudarjala politično ekonomijo, ker je poudarjala v teoriji ekonomsko bazo, sicer pa le kot najboljšo analitično interpretacijo preteklega. Tako se je delo lahko razlagalo kot potrjevanje človeka, kot neodtujenost, celo kot užitek, manj pa kot korist. Tudi v kasični tradiciji družbenih ved je politična ekonomija zavzemala pol zagovarjanja in uveljavljanja aksiomatike interesov, sociologija pa je zasedala pol - nekakšno romantično stran - spodbijanja samoumevnosti in dvoma v očitnosti, ki so jih navajali ekonomisti: v ortodoksni marksistični družboslovni tradiciji, pa je bila ta plat politične ekonomije zanemarjena v smislu proučevanja konkretnega in obstoječega (in prenešana na preteklost in prihodnost). Pozneje so se druge družboslovne discipline tudi zato, ne

glede na spremenljivo mesto, ki ga določijo posameznikom ali šolam, osredinile prav okrog nekakšnega posplošenega ekonomizma. Novi ekonomizem je odšel v tem smislu dalje od predhodnih, ki so se vsi legitimirali v drugih disciplinah; svojo domeno poskuša razširiti na celoto družbene prakse in predlaga (ali je uporabljen) v novih družbenih in humanističnih vedah kot politična ekonomija znanja, zločina, ljubezni, smrti, politike itd. Nastalo je nekako več prostora za komplementarne in drugačne (nasprotno) spoznavne načine in sociologi so v precejšnji meri podlegli: navsezadnje sta "homo sociologicus" (R. Boudon) in "homo strategicus" (M. Crozier) dvojnika klasičnega "homo oeconomicus", na drugem (političnem) bregu pa na primer prizadevanje kakega P. Bourdieuja, da bi zgradil občo ekonomijo človeških praks, pušča sociologiji komajda upanje, da bo pomenila skrajno točko neke posplošene politične ekonomije.

Zgodilo se je torej, da je "historični materializem" imenovan občja sociologija, teoretsko dokaj zanemaril ekonomijo in zgodovino, dve opori, s katerima se je najbolj definiral. Zato se zdi, da se vprašanje o statusu posameznih disciplin še vedno začne s klasičnima razmerjema: družbenih ved do marksizma in posebej razmerja med sociologijo in zgodovino.

Kar zadeva marksizem, pravijo, da je genetsko vezan na "krizo". O njem se govori vsaj na dva načina: kot o stalni značilnosti marksizma, ki se konstituira v stalnih spoprijemih in dokazovanjih z drugimi, "meščanskimi" smermi (razlaga komunističnih, deloma socialističnih strank in ortodoksnih marksistov), ter o tako imenovani empirični krizi marksizma, ki jo razkrije poraz socializma - na Zahodu jo označujejo kot bolezen komunističnih partij in držav realnega socializma: prve so nesposobne ponuditi sprejemljive in verjetne perspektive družbene preobrazbe, v drugih pa se ekonomski poraz povezuje s politično represijo. Zgodovinsko ne posebno usodna kriza marksizma kot teorije je v tem, da se ne zmore zadovoljivo definirati glede na družbene vede, a to hoče. Do njih je ali tiranski ali samo (ne preveč razumevajoči) patriarhalni oče, ali ravnodušni opazovalec, ali pa eklektični potrošnik; nobeno razmerje pa seveda ni plodno ne za enega ne za druge. Očarljiv uspeh marksizma od konca 19. stol. se pripisuje tako imenovani srečni povezavi dveh elementov: teoretska razsežnost je dajala militantnemu delavstvu zagotovila, da mu pripada prihodnost, da bodo "nekega dne" uspeli, da niso stopili na pot iluzijske avanture; nosilec teorije pa je zveza z delavskim gibanjem dajala zapeljivo prepričanje, da se jim je odprl realni prostor za akcijo, da stopajo iz utopije in iz zgolj komentiranja; takšno delavstvo je pomenilo sredstvo za eksperimentiranje, o kakršnem so sanjali od Platona do Thomasa Moora. V začetku je bila ta zveza pravzaprav kar konsistentna, celo dejanska, kar zadeva Marxov in Engelsov marksizem in racionalnost tistega časa: dejstvo je, da se je tako utemeljiteljema kot učencem marksizem kazal kot simbiozna doktrina, uglašena z velikimi dosežki znanosti tistega časa, kar je marksistom veljalo kot potrdilo o pravilnosti dialektičnega materializma kot filozofskega substrata njihovega nauka (mogoče bi bilo v tem videti izvor interdisciplinarnih teženj, že uporabljenih kot alibi in pokritje za vakuum znanstvenosti). Prav mogoče je seveda, da je bila ta zveza med marksizmom in znanostjo bolj navidezna kot dejanska, kar pa niti ni najbolj pomembno, vsekakor pa se je že v začetku 20. stol. prekinila. Marksizem se namreč ni oprl na nove rezultate in dosežke, predvsem pa ni uporabljal nobih spoznavnih modelov, ki jih je izdelovala znanost. Marksizem, ki se je proglasil za teorijo, ni imel ne pobude ne nadzora in tudi ne pregleda nad razvojem v znanostih. Samo deloma je krivo dejstvo, da se je ta razvoj

dogajal pač pretežno na področjih t.i. eksaktnih znanosti in se od tam širil k filozofiji in družbenim vedam, v eksaktnih znanostih pa so bili marksisti kaj slabo prisotni celo v časih najbolj trde in obvezne marksizacije vseh strok. Ohranjanje (teze o) znanstvenosti marksizma je pravzaprav predpostavljalo, da se marksisti obnašajo nekako ponižno, pozorno in bolj odprto glede na nove oblike racionalnosti v družbi; vendar pa prav kot marksisti take drže ne morejo zavzeti, ker je marksizem kot spoznavno sredstvo opredeljen kot vodilo (napotilo) in orodje za akcijo, svetovni nazor in ideologija, ki naj utemelji enotnost enega razreda in razumno opraviči njegove težnje in upanja. Kakor vse velike filozofije, je tudi marksizem podvržen dvojni zvezi - s politiko in znanostjo - vendar po svoji definiciji, izvoru in namenu mnogo bolj. Kadar se torej zgodi, da pridejo znanstvene ugotovitve in zahteve, predvsem pa napovedi, v nasprotje z potrebami, zahtevami in cilji politike, daje marksizem prednost politiki. Tako se je dogajalo v začetku 20. stoletja v marksističnih odklanjanjih znanstvenih dosežkov, v družbenih in humanističnih vedah pa je etabrirani marksizem zanikaval napredek strukturalne lingvistike in njene posaussirovske učence omalovažujoče spremenil v formaliste, imel težave z Freudom in psihoanalizo sploh (nekaj kot "freudomarksizem" je bilo dopuščeno predvsem v Frommovi varianti): Še vedno pa mu precej muk povzročajo strukturne členitve družbe, pojmovanja materialne civilizacije in produkcijskega načina, itd. kakršne je uveljavila npr. analovsko historiografija. Glede na dosežke znanosti so se uradni marksisti lahko obnašali v glavnem tako, da so jih preprosto spregledali ali zanikali (kar ni šlo dolgo, ker jih je razvoj znanosti in tehnologije postavil na realna tla), ali tako, da so predlagali materialistično (metafizično) razlago doseženih rezultatov - pri tem so poskušali dokazati, da le-ti vsaj niso v nasprotju z materialistično dogmo, in tudi tako, a redkeje, da so zavzeli stališče v znanstvenih kontrovezah: tedaj so običajno podprli tiste, za katere se je zdelo, da kolikor toliko potrjujejo njihovo temeljno filozofsko tezo, da kolikor toliko sledijo načelom dialektičnega materializma. In tako se je marksizem pravzaprav oropal za možnosti svoje metodološke in interpretativne prodornosti in bogatitve.

Dvojna zveza marksizma z znanostjo in politiko je bila potemtakem uravnovežena in skladna precej na videz, v resnici pa je bila težavna in se je vzdrževala v protislovju. Da bi bila koristna, je bilo potrebno ravno vzdrževati protislovnost med tistim, kar sploh omogoča znanstvenost - tudi vedoželjnost, odprtost, strpnost, kritični duh in metodološki dvom - in med njegovo rabo v nedogmatski mentaliteti in zavesti. Toda v uradnem marksizmu se je vse bolj uveljavljalo podrejanje znanstvenega raziskovanja politični (m) strategiji (am); izjeme so redke in dokaj žalostne (Gramsci, Lukács, Korsch). Zgodilo se je pač, da so marksisti kar dovolj sistematično zaobrnili Marxovo misel, po kateri naj znanost vodi in pojasnjuje akcijo, pa je (ob)veljalo, da dejanje usmerja raziskovanje, in to v funkciji neposrednih, zunajznanstvenih ciljev. Takšno razmerje in razumevanje je doseglo vrhunec v zgodnjih petdesetih letih (in takrat je bil tudi ustanovljen prvi Inštitut družbenih nauk v Jugoslaviji, leta 1952 v Beogradu). Vendar pa je tedaj že kar nekaj časa obstajala nova, zlasti analovska zgodovina, ki se je - včasih priznavajoč, pogosteje pa ne - navezovala tudi na marksizem in izjemno močno vplivala na vse družboslovje, posebej z dosežki socialne zgodovine in pozneje zgodovine mentalitet. Braudelova teza o družbi kot celoti celot, o družboslovnem znanju kot sintezi in o globalni vedi je bila sicer blizu Maussovim izhodiščem, vendar tudi Marxovim, zlasti po sijajnih dodelavah (tridelne) strukture družbe, kar bi odprti marksizem (njegova sociologija) mogla sprejeti

kot ploden izziv za svojo (od zunaj in znotraj marksizma in sociologije) osovraženo mehansko in vulgarizirano dialektično enotnost baze in nadstavbe. Sicer pa je tudi že leta 1949 izšla C.L. Straussa "Histoire et ethnologie" z zarisom mnogih poznejših vplivov strukturalne antropologije na druge družbene vede, kar je med drugim izzvalo tudi polemiko z dovolj "trdo" marksistično gurvitchevsko sociologijo, ki je veljala tudi v deželah socializma. Zaradi epistemološkega nelagodja ob vsem tem so tudi marksisti poskusili vzpostaviti ali rehabilitirati znanstvenost marksizma, kar je povzročilo zvrst tako imenovanih neodvisnih marksistov, ki pa so ostali precej marginalni po vplivu na družboslovje in po teži v svoji politični stranki. Tako so ob koncu petdesetih in v šestdesetih letih za marksizem komaj znosni marksisti v komunističnih partijah, npr. Lefebre (H.) in Althusser, znova posredovali marksizmu nekaj vpliva tokov sodobnega racionalizma.

Mnogi poskusi obnoviteljske vrste med sicer, kot rečeno, bolj marginalnimi marksisti so propadli: deloma tudi zato, ker se celo ti "bolj sproščen", neuradni marksisti niso znali v celoti izvleči iz okvirov in imperativov politične strategije in taktike (kar je tako sindrom konvencionalnega znanstvenega, privajenega habitusa, kakor delovanje privzete samocenzure). V takih primerih je šlo za opozicijski marksizem, ali bolje za opozicijsko zastopanje v imenu znanosti proti uradnemu marksizmu (zelo pogosto z drugačno terminologijo, a v bistvu istim pojmovnim aparatom), vendar pa ta opozicija večinoma ni prispela do konca razlikovalne poti, na katero je sama krenila. Značilno pa je tudi to, da so se te, takoimenovane notranje krize marksizma - v mnogočem nastale torej tudi iz nevšečnosti zveze z znanostjo ali kar zaradi preloma z njo, katerega namen je ravno bil ta prelom "zacementi" - na drugi ravni ujele z njegovimi zunanji, manifestnimi krizami, s propadanjem dežel realnega socializma. Ta zunanja kriza nemara lahko prikrije ali zakrije notranjo, a je ne zatre - marksizem jo lahko celo preživi in zares začne premagovati svojo notranjo krizo. Organska podrejenost marksizma političnemu sistemu ali stranki (torej je "samoumevna" tudi v razmerah političnega pluralizma) je sicer neplodna (v glavnem, a ne obvezno) za znanost, a gotovo ni samo koristna za določeno politiko, marveč tudi kar udobna (ne-rizična) zaradi vnaprej deklarirane znanstvenosti takšnega marksističnega delovanja. Svoboda in neodvisnost pa sta tudi v znanosti naporni zadevi.

"Marksizem kot filozofija 19. stoletja" je pač neboleča, nevrednotna konstatacija, ki tudi največje antimarksiste ničesar ne stane; gre za to, da pregledamo, kaj je od te paradigme še uporabnega, koristnega in škodljivega v kontekstu današnjih razmer in možnosti, ki jih nudijo družboslovne discipline, in kaj je mogoče še plodno uprabljati. Kar nekaj pomembnih intelektualnih rodov je namreč obstajalo po letu 1945, ki jih je marksizem fasciniral in so ga izbrali v pluralizmu drugih možnosti; morda jim marksizem ni bil ravno "nepresegljivo obzorje našega časa" (Sartre), vendar vsekakor nekaj, kar je bilo treba upoštevati. Povojnim generacijam je namreč obljubljal prelom s spiritualističnimi in pozitivističnimi tradicijami. Tudi raziskave, ki so bile po svojem predmetu in metodi oddaljene od obdelovalnega polja historičnega materializma, so se (neritualno) sklicevale na Marxa. Vendar pa je res, da je v okviru marksizma takšna vprašanja, tudi sociološko, kot so na primer, o smrti in ljubezni, o seksualni ali kaznovalni praksi, tudi o mitih in tabujih, metaforah in strahu, lahko postavil komajda kakšen "neodvisni marksist" (oznaka za Edgarja Morina) ali kakšen samotni "intelektualni neodvisnež", kot se je imenoval R.Aron. Lucien Goldman, denimo, primer

nezasluženo kratkega spominjanja, je bil po vplivu marginalni marksist, ki je precej pred Althusserjem pravzaprav predlagal vsaj literanim zgodovinarjem (pa tudi ekonomistom) "odprti marksizem"; njegov "Skriti Bog" (1956) je bil skupaj z teorijo reifikacije poskus graditve mostu med marksizmom in eksistencializmom, vendar je v uradnih, dogmatskih različicah marksizma veljal za koncesijo eksistencializmu, za "marksističnejšo izvedbo eksistencializma", kar je zunaj marksizma seveda pomenilo slabšalno oznako. Takšen most je, uspešneje, postavljala tudi Althusser, ki je tudi dokaj prezirljivo obravnaval Goldmanna, ko je povezoval Marxa z čisto epistemologijo, Bachelardom, Canguilhemom idr. Generacija po letu 1968 je celo tudi marksistično (ali na marksizem sklicujoče se) družboslovje razumela dovolj široko, da je lahko sprejemala vse novo, kar je ocenila za znanstveno koristno. Ta rod se je potem silovitosti Althusserjevega vpliva otresal z branjem Foucaulta. Z dovolj zgodovinske in kritične distance pa je mogoče ugotoviti, da se je, v smislu znanstvenosti, v tej zastavitvi odkrivalo predvsem vprašanje o dejanskem prelomu s t.i. "razširjenim marksizmom" in o določenih razmerjih le-tega z nietzschejevsko-heidegerovsko "genealogijo", ki je zavzela mesto nekdanje dialektike v družboslovnem razpravljanju. Levy-Strauss, Lacan, Foucault so gotovo pretresali znanost, enako dobro pa zapopadli tudi igro institucij (posredno torej politike); posebna zasluga uporabe, sproščene in hkrati definirane, jezika, pa je storila tudi, da so humanistične vede postale medijske, njihovi dosežki pa celo "dogodek", in to med drugim pomeni, da jih niso več "uporabljali" samo profesionalci posamezne discipline. Morda je največja sprememba, ki se je zgodila v zadnjih dvajsetih letih v statusu modernega mišljenja (beseda Franeta Jermana), prav ta njena javnost, strokovna (Habermas) in širša, zaradi publicitete. Manj je razlogov zato, da bi v tem videli izgubo resnosti znanstvenega postopka in znanstvenosti, kot zato, da gre za uveljavljanje intelektualnega dela in njegove odgovornosti. Nove družbene vede, tako polne različnih paradig z vsem terjajo, da je treba zlate ali temne čase družboslovnih legend (marksizma, strukturalizma itd.) meriti z enakim presojevalnim vatlom, zunaj političnih in znanstvenih konjunktur in recesij, preprosto (in težko hkrati) kot zgodovino.

V okviru sodelovanja "čistih" družb in humanističnih ved, je potrebno zlasti upoštevati razmerje (ne) sodelovanja med sociologijo in historiografijo - izvzemam francosko analovsko in postanalovsko šolo, ker navezuje na klasične sociološke izvire (Drukheim, Mauss, itd.), uporablja nekatera marksistična izhodišča; izvirmo pomemben pa je tudi Foucault: sam šteje analovsko zgodovino za epistemološki rez v družbenih in humanističnih vedah, zgodovinarji (novih) Analov pa menijo, da je Foucault revolucioniral zgodovino.

Tudi močno omejeno polje razmišljanja je brž v pasti naivnosti in tudi neplodnosti, saj prva umestna pripomba ne gre toliko na račun mnenja, da je razmerje med zgodovino in drugimi družbenimi (tudi humanističnimi) vedami že razčiščeno (ker pač ni), zastavlja se vedno znova - in ni neaktualno - zaradi širitve predmeta raziskave praktično vseh ved, novih metodologij, novih znanstvenih statusov oz. doseženih ravni itd. Ekonomska zgodovina, kakršna je postala že legenda analovske šole, je sprejela predpostavke, ki so poslej postale skupne ekonomistom in sociologom in je, kolikor daleč mogoče v času in prostoru, odkrivala sledi popolnega ali skoraj popolnega trga. Antropologija je dolgo časa pravzaprav nudila skupaj s sociologijo funkcionalistični eksplikativni model, ki je v bistvu transponiral ekonomski utilitarizem. Tako se nastop Lévi-Straussovskega strukturalizma pokaže kot intelektualistično očiščenje funkcionalizma: miti, običaji ali



verovanja zdaj niso več pojasnjeni z njihovo materialno ali družbeno funkcijo, ampak z določeno abstraktno intelektualno uporabnostjo.

Ne glede na trdnost zvestobe tej ali oni ideološki ali spoznavni zastavitvi, sta sociološki in historični/histografski pristop epistemološka stebra kompleksnega dispozitiva družbenih ved, kajti naj se tudi piše konec 20. stol., velja pač Maussova, da imajo opraviti s "totalnim družbenim dejstvom". V svojih veličastnih letih, npr. v durkheimovski eri, je bila sociologija referenčna točka in mesto interdisciplinarnega prepleta skoraj vseh družbenih ved, pozneje, od pojava *Analov* naprej pa je zgodovina - sicer z različnim uspehom in vplivom - razširila historično raziskovanje na vsa antropološka razsežja in je zbrala na križiščih preteklosti vse specializirane zgodovine. Mesto vede na presečišču je vedno mesto neprijetnosti. Blišč in beda sociologije je, da je bila včasih visoko mesto, ki so ga dobrohotno obiskovale vse družbene vede, včasih pa prepisno mesto, skozi katerega so se sprehajale vsakokratne mode. Paradokсна usoda zgodovine, ki se že od vedno tudi sama definira z dvojnostjo svojega pomenjanja, je v tem, da je s svojimi večno visoko zastavljenimi cilji postala epistemološko nerazdružljiva z antropologijo in sociologijo; obnovila se je tako, da je mnogo posojala drugim vedam, ne da bi ji le-te vselej to povrnile, ker vse prepogosto podcenjujejo namreč prav historično razsežnost svojega predmeta: Fernard Braudel temu pravi, da je "zgodovina široko odprta različnim humanističnim vedam, toda očiten poraz je, da je odtok slab v humanistične vede".

Različne, včasih nasprotujoče si šole in smeri znotraj "historiografije" se odločneje spopadejo in bolj razkrijejo, kadar si prizadevajo opredeliti se, "diferencirati" od drugih družbenih ved. Vendar sklenejo zavezništvo, kadar je treba razmejiti področje do sorodnih ved; na tej točki se najdejo sicer medsebojno nezaupljive smeri, ki pa jim je skupno odklanjanje pretekle historiografije, pozitivistične, empirične, ki zahtevajo... "nastanek zgodovine". In vendar mnogi znanstveniki pripisujejo spremenjeno mesto (in "znanstvenost") historiografije prav razvoju drugih družbenih in humanističnih ved, tudi zato, ker so prav te pogosto zastavile vprašanje o odgovornosti ne samo za zgodovino ampak za zgodovinopisje, za stališča, nauke, analize.

Kar precej razširjeno je tudi mnenje, da gre potrebo po novi in ponovni opredelitvi razmerij med zgodovino in družbenimi vedami pripisati novim področjem, novim "predmetom" raziskovanja, ki jih je zgodovina pritegnila v svojo domeno; bolj ali manj prikrito menijo predstavniki drugih ved, da jim je vzela nekaj tradicionalno in samoumevno njihovega: denimo predvsem področje proučevanja "vsakdanjega" in "imaginarnega". Verjetno je primerneje in bližje možnosti kakšnega rezultata, če se z vprašanjem o korektnosti tega mnenja in o tem, koliko sta v resnici "vsakdanjost" in "imaginarnost" (ali simbolna praksa) iznajdba novejših družbenih ved, ukvarjamo v okviru enega samega izvzetega razmerja, namreč med sociologijo in zgodovino.

V premišljevanju razmerja med družbenimi vedami nas prav nova zgodovina vrača k čistim sociološkim izvirov:

Durkheim je v 80. letih prišel dokončno iz pozabe, tudi po zaslugi Habermasove stalne težnje po sistemu, saj je svoje analize M. Webra, Lukácsa, Horkheimerja, Adorna, Meadove in Durkheima, Parsona in Marxa pisal kot "zgodovino teorij, napisano v sistematični perspektivi". Kakor je sicer *nova zgodovina* nujno morala Durkheima doživeti kot veliko predogmatičnega v pojasnjevanju družbenih dejstev, pa mu je morala priznati, da je uspel iz "socialnega" narediti predmet znanosti, saj je bila sicer sociološka

problematika pretežno v tem, da so družbene in politične probleme obravnavali v duhu "sistema", kar so našli pri Comtu in Spencerju, ali pa so iz akademske in sicer varno etablirane filozofije uvajali "duh sistema" v posebne filozofije, zlasti v politično in družbeno.

Na sledi priljubljenega M. Maussa je v okviru tistega, kar je najbolj varno imenovati historična antropologija, najti tako rekoč vse znanstvene postopke historične sociologije in šole nove zgodovine. Prav durkheimovka in maussovskata izhodišča pomenijo napoved historično socioloških analiz in, če dodamo ugotovitev, ki jo je Deleuze zapisal o G. Tarde, namreč "Tarde je izumitelj mikrosociologije, ki ji da širino in domet in vnaprej napove nesporazume, katerih žrtev bo postala"<sup>4</sup>, in se zavedamo, da so sanje o dovršeni, popolni družbeni vedi, po sistemu, zares zgolj otroška bolezen sociologije, potem lahko sem umestimo "epistemološki rez", ki je v veliki meri pogojil to, kar se je uveljavilo kot "nova zgodovina" (zlasti Annalov), in kot to, kar Habermas označuje kot sociologiziranje zgodovine (in s tem zmanjšuje napetosti med vedama).<sup>5</sup>

Na durkheimovski in maussovski izziv iz začetka stoletja je odgovorila šola Annalov, ki tega izziva ni zatajevala tudi kot vira svojega namena: v l. 1929 se Annali napovejo s podnaslovom: Ekonomije, družbe, civilizacije, torej kot nedvoumen poskus približevanja drugim vedam. Odslej ne gre samo za vpliv, ampak za soudeležbo vseh (treh) generacij "analovcev" pri preobrazbi in prenovi družbenih oz. humanističnih ved, znotraj njih pa za pojav historičnomaterialistične epistemologije in teorije ideologij, mentalitet, simbolnega, mitskega, imaginarnega. V začetku teh zadnjih petdesetih let je bilo vsakemu "mislecu" treba pripisati (že po tradiciji) določen "svetovni nazor" (ponekod imenovan metafizika), pred dvajsetimi leti je bila takšen obvezni referent ideologija "spontana filozofija", potem je za obvezni recept obveljalo vse, kar se je lahko sklicevalo na "epistemološki rez": že v *Arheologiji védenja* je M. Foucault pozdravljal epistemološki rez, ki so ga povzročili Annali v zgodovino: na durkheimovski izziv iz začetka stoletja je analovska šola namreč odgovorila z razkrojem treh idolov t.i. historizirajoče zgodovine: biografijo, dogodkovnostjo, politiko. Zdelo se je, da je "vse" pripravljeno za uspeh sociologije, a prodor so izvedli analovski zgodovinarji, L. Febvre se je spustil v tekmovalno pustolovščino v imenu prve generacije analovcev zoper durkheimovsko sociologijo, ki je, tedaj - pred letom 1950 - veljala za najhujšega tekmeca zgodovini v boju za hegemonijo v družbenih vedah. Čeprav so velika imena francoske sociologije med vojno sicer zašla (npr. C. Bouglé, M. Mauss, M. Holbwachs), pa je G. Gurwitsch l. 1942 v New Yorku ustanovil Inštitut za sociologijo s ciljem, ki je bil analovskemu nevarno blizu: uresničiti soočenje različnih družbenih ved, tokrat z nedvoumno prevlado sociologije. (Zgodnejši poskus ustanovitve družboslovnega inštituta, namreč predlog M. Maussa iz l. 1929 o Inštitutu za družbene vede pri pariški univerzi, je sicer propadel, toda bil je dovolj, da se je zastavilo vprašanje možnosti, da institucionalno vodstvo družbenih ved preide v roke sociologov.) Te družbene vede v vzponu slabo prenašajo dominacijo tradicionalno legitimnih ved: sociologija se kar naprej osvobaja (filozofije, psihologije), zgodovina pa mora dokazovati svoje prvo, vodilno mesto - nenadoma še zato, ker C. Lévi-Strauss naperi ost

<sup>4</sup> (Mille plateaux, Ed. de Minuit, 1980, str. 267 in passim.)

<sup>5</sup> J. Habermas, *Geschichte und Evolution* (zbornik), "Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus", Suhrkamp, Frankfurt/M, 1982, str. 200-285. - V pripravi je prevod dela o narativnosti: "Teorija zgodovino-pisja" (zbornik tujih avtorjev), Krt. Ljubljana.

svoje opredelitve strukture zoper zgodovinarje, ki da ostajajo na ravni empiričnega, opazovalnega, ne zmorejo pa se dvigniti do modela in zato ne prodreti v globino družbene strukture. Razsvetljevalno poslanstvo po njegovem mnenju lahko odigra etnologija: obe vedi imata isti proučevalni predmet ("drugo"), iste cilje, celo isto metodo - razloček je med empirično znanostjo in med konceptualnim raziskovanjem.<sup>6</sup> Vendar pojmovanje strukture kot sistema diferenciranih razmerij, vpeljana v družbene vede l. 1949, z C. Lévi-Straussovo *Elementarno strukturo sorodstva* poslej obsede tudi historiografijo. Prva generacija analovcev, ki je še močno čutila dediščino Durkheima, Lévy-Bruhla in J. Piageta ter mode kolektivne psihologije, je še gojila vizijo o globalni zgodovini; Bloch, Febvre in Braudel so še častili totalizirajočo vlogo zgodovine, a njihov vzor, Marcel Mauss, je v svoji konstrukciji totalnega družbenega dejanja nudil spravo med popolnim, kompletnim in konkretnim. Braudel je z vzvišenim prezirom govoril o sociologiji, a z občudovanjem o etnologiji, zlasti v osebi C. Lévy-Straussa, vendar je eno in drugo počel s stališča Zgodovine, pisane z veliko začetnico in v ednini: "Treba je dobro razumeti, kaj pomeni nauk analovske šole: pomeni, da so vse družbene vede inkorporirane vanjo in postanejo pomožne vede."<sup>7</sup>

Kljub tej gospodstveni drži je vodila beseda v Braudellovem besednjaku "recipročno": zgodovini druge vede ne morejo škoditi, lahko se z njihovimi dognanji bogati in postane še trdnjše mesto "združevanja in sinteze". Dogaja se sicer določena etnologizacija historičnega diskurza, vendar se le-ta vse bolj pomika v smer zgodovinske antropologije, ki v marsikateri izdaji pomeni le navidezno disciplinarno ime za sicer poskus eklektičnega multidisciplinarnega obravnavanja. Tako poskuša prva generacija misliti ekonomijo s stališča antropologije, druga (zelo) pogojno, je prestavila težišče na družbeno, medtem ko se potem uveljavi zgodovina mentalitet. Integrativni značaj zgodovine mentalitete sijajno zajame vse, kar "ne totalizirajoče" zgodovinopisje vendarle hoče zajemati, saj je njena podlaga nezavedna raven socialnih praks, kolektivno mišljenje, avtomatizmi skupine ali dobe. Tako lahko vse postane predmet zgodovinopisja - norišnice, zapori, ženske, čaravnice in olimpijske igre - kar stimulatивно vpliva na druge družbene vede, ki si dovolijo sprostiti fikcijo in imaginacijo.

Novo soočanje z vprašanjem razmerja med vedami, katerih predmet je družba, če tvegamo takšno poenostavitev, se je seveda (spet enkrat!) začelo z epistemološkim prodorom (analovskim, foucaultovskim itd.), potem z določenim relativiziranjem "imperializma", s katerim je občasno ena veda obkladala drugo (enkrat je veljal očitek o imperializmu zgodovini, drugič sociologiji, še pogosteje socialni in politični zgodovini), kar je tudi v zvezi z določeno znanstveno, disciplinarno samozavestjo, ki ne prenese več upogibanja pred mitom interdisciplinarnega pristopa. Priznanje in dojetje dejstva, da obče zgodovine ni več, pa tudi ne obče sociologije in ne obče filozofije, da ni več možnosti za teleološko dojetje zgodovinskega, prav v ničemer ni okrnilo večnih tez o sovplivih in konvergencah med vedami, in ne še bolj večnih pretenzij po univerzalnosti, kompleksnosti, ali, recimo še to, homogenizaciji, po komparativnem raziskovanju. Zato se soočanje ali določanje razmerja med družbenimi vedami produktivno lahko zastavlja

<sup>6</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, 1958, str. 24-25.)

<sup>7</sup> *Une leçon de l'histoire*, Château-Vallon, Artaud-Flammarion, 1986, str. 222).

le kot vprašanje, za katero in kakšno npr. zgodovino gre in za katero in kakšno npr. sociologijo.

Kakor je dovolj teoretskih razlogov, ki utemeljujejo razmišljanje o razmerju med zgodovino in sociologijo, pa je tudi nekaj praktičnih, čeprav za teoretsko rabo. Vprašanje možnosti, načina vrednosti in pomena uporabe sociologije v historiografiji oz. obratno se nam zastavlja pri konkretni raziskovalni nalogi<sup>8</sup>, kjer se sicer neizpodbitno kaže eruditskost zgodovinopisja, toda tudi njegova historiografska konservativnost, in za sociologijo lahko zelo ploden pozitivizem, prav tako pa se razkriva tudi precejšnja enostranost historiografskih dosežkov, saj prevladujejo raziskave gospodarske in politične zgodovine, manjka pa nadvse pojasnjujoče zgodovine mentalitet, vsakdanjega življenja (v foucaultovskem smislu) ali morda kar kulturne zgodovine.

Kultura, ki jo v veliki meri sicer obvladuje historicizem, se je torej odrekla teleološkim pojmovanjem zgodovine, ki so s Comtom, Heglom in Marxom vladala v 19. stol. in z njim ali malo po njem odmrle, ko se je uveljavila misel, ki se odpoveduje slehernemu smislu ali absolutnemu končnemu cilju zgodovine, ki človeške dogodke (!) in izkušnje proučuje skozi procesnost njihovega nastajanja<sup>9</sup>, skozi njihov zgodovinski značaj. Ko so humanistični in racionalistični ideali padli v pozabo oziroma v nemilost, je vso kulturo prežehl občutek neustavljivega gibanja, katerega agresivna zakonitost je ena sama - razvoj. Uveljavljati se je začel ne historični, ampak historicistični značaj kulture. Avtorji, ki jih Hannah Arendt imenuje "razkrojevalce metafizične tradicije"<sup>10</sup> - Marx, Kierkegaard, Nietzsche -, so zavrnili končnega in najvišjega "reprezentanta", vendar nikoli niso povsem opustili misli o možni in kolikor se da dokončni spravi nešteti zgodovinskih protislovij. Vse aporije pohegllovskih filozofij so torej, vsemu navkljub, oznanjale ohranjanje nekega teoretskega, nehistoriziranega jedra, določenega teoretskega preostanka, ki ga ni mogoče iztrebiti, vendar pa je neodvisen od zgodovinskih dogajanj. Gre torej za metazgodovinski smisel, ki je zgodovini tuj, zunanji ali je nad njo; v določenem smislu prav ta teoretski preostanek legitimira in celo terja vstop (in delo) drugih ved v tradicionalno zgodovinske domene; dokazuje pa tudi pravzaprav metafizični značaj teh poskusov ukinitve metafizike.<sup>11</sup>

Precej nepomembno se zdi, če se strinjamo ali ne okrog vprašanja, ali je zgodovina to in ono prevzela, privzela, odvzela drugim vedam - njena znanstveno-strokovna "historična" samozavest ni v ničemer prizadeta in tudi ne njeno avtoritarno mesto med družbenimi vedami. Vendar pa je tako "od zunaj" kot po diskontinuiteti lastnega razvoja historiografija doživela pritisk, ki ga je uporabila kot izziv za samorefleksijo lastne analitične pozicije; skozi ta proces pa je izpostavila določeno mnenje o sebi, ki dopušča celo dvom v resnico zgodovine in sum v objektivnost zgodovinopisja. V postopku

<sup>8</sup> Raziskovalne naloga Zgodovina socialne misli na Slovenskem poteka na Inštitutu za marksistične študije ZRC SAZU in jo sofinancira Mestna raziskovalna skupnost Ljubljana. Zajema več monografskih študij, časovno pa obdobje 19. stoletja. Prav v sklopu raziskovalnih postopkov in rezultatov drugih ved, katerih predmet proučevanja je isti, bomo v nadaljevanju obravnavali še razmerje sociologije in filozofije ter kulturne (zlasti literarne misli) kot paš na Slovenskem dvojno vplivnih: kot oblikovalcev same socialne misli in kot njenih proučevalcev oz. interpretatorjev; posebej pa vpliv marksizma oz. socialističnih idej v določenih obdobjih.

<sup>9</sup> G. Duby, Intervju v *Le Monde*, 24. maj 1981.

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Between Past and Future*, cit. po ital. izdaji *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze, 1970, str. 47 in passim.

<sup>11</sup> Theodor Adorno je pravil, da je treba spremljati metafiziko v njenem padcu, vendar ne pri tem pasti v pozitivistični pragmatizem, ki ni nič manj hegemonističen kot dogmatizem. Obrambna linija pred obema je "protinapad na zmedo, ne da bi obnovili fronto". Za zdaj poteka obramba razuma skozi "mikrologije".

(Jean-Francois-Lyotard, *Dossier et Document du "Monde"*, novembre 1984).

samoizpraševanja je v nekaterih inačicah sicer zavrnila uporabnost in potrebnost teoretizacij (npr. G. Duby: "Rekel bi, da se oteparam vsake teoretizacije: se pravi, da sta marksizem in freudizem zame zelo učinkoviti orodji, ki ju uporabljam kot praktik, zakaj delati poskušam v empiričnem, brez lepih teorij."<sup>12</sup>, vendar celo v teh je uporabila - in zelo uspešno - npr. "epistemološke mutacije" v diskontinuumu zgodovinske procesnosti, (postale so oporna točka in ne več ovira historične analize), ali npr. v statusu dokumenta, ki se je zgodila, ko se je zgodovinar odrekel težnji po rekonstrukciji kontinuitete - globalne, obče, trdne, trajne ali dolgotrajne - v korist "naključnih" razlik, mejnih situacij, prelomnih okoliščin, marginalnosti, banalnosti, vsakdanjosti. Znotraj idej (ki jo velik del francoske - in siceršnje - nove zgodovine šteje za zanemarjeno področje zgodovinopisja) je prav foucaultovske epistemološka mutacija proizvedla ne samo drugačne, ampak prav nasprotno učinke glede na učinke, ki jih je imela znotraj "splošne" zgodovine.

Spet se pokaže, da mora (vsaka) veda učvrstiti svojo samozavest, avtohtonost in avtonomnost, da se sploh lahko tudi problematizira, ne da bi se počutila ogroženo in ne da bi se ji bilo treba po znanstveno pokritej zatekati k inter- in multi-disciplinarnosti. Ko Paul Vayne opredeljuje zgodovino in sociologijo, pravi tudi: "Posledica nezaobrnjenega razmerja je paradokсна trma, ki so si jo vtepli v glavo sociologi; če kdo od njih hoče proučevati družbo ali kulturo, se bo spontano obrnil k sodobnemu aktualnemu svetu. Ne samo, da bi se velik del sociologije v resnici moral imenovati sodobna socialna zgodovina, ampak še več, teoretska sociologija vse bolj išče svoje gradivo v sedanjosti."<sup>13</sup> Zato je veliko razlogov, vendar je med poglavitnimi prav začetna teoretska ambicija sociologije: v njenih očeh je vse, kar bi utegnilo biti okuženo z duhom preteklosti, že dokaz historične "ideologije". Jean-Claude Passeron pa npr. opozarja, da bodo sociologi, ki se prepogosto obračajo k preteklosti, navsezadnje izgubili svojo formalno svojskost in opazili, da sta zgodovina in sociologija, vsaj danes, epistemološko neločljivi.<sup>14</sup> Sicer pa je sedanjost kot zgodovinski problem videl že Luckács v *Zgodovini in razredni zavesti*, tako da vprašanje ni novo, se pa kot posebej aktualno zastavlja ob današnjih sociologijah in zgodovinah vsakdanjega življenja, ki upoštevajo tudi Veynovo razlikovanje med "govoriti resnico" in med "resnico stvari": ni resnice stvari, mogoče pa je resnico povedati. Kolikor s tem razpira vprašanje o tem, kaj je v zgodovini resnica in kaj fikcija, ali o tem, kolikšna je teža in zgodovinsko-prihodnji učinek povednosti, toliko tudi zaplete verjetje v zgodovino in zgodovinopisje, še zlasti, ko resolutno pribije, da v zgodovini ni racionalnosti, ampak naletimo samo na inventivnost.<sup>15</sup>

Morda lahko zveni navedeno samopojasnjevanje tudi kot "opravičilo" zgodovinski bratovščini, ki je stežka pristajala na takšne vnešene teoretizacije, ki so - morda tudi zato - predstavljene kot orodje, morda je v njem čutili ostanek nelagodja, ki ga je historiografija občutila, ker so t.im "teoretizacije" pač vselej proizvedle nove in predvsem več dvoumnosti, nečesa ne-empiričnega, kar je nekako med hiperracionalizmom in ne- (ali pod-) racionalnostjo - to pa je seveda nujni iztek refleksije, ki je prelomila z očitnostmi, se izmaknila fascinaciji dogodkov in interpretaciji, pozitivnemu, vulgarno rečeno. Se pravi, izzvala in doživela je prestop z

<sup>12</sup> G. Duby, Intervju v *Le Monde*, 24. maj 1981.

<sup>13</sup> Paul Vayne, "Zgodovina in sociologija" v: *Philosophie et histoire*, Centre George Pompidou, Pariz, 1987, str. 20-21).

<sup>14</sup> gl. v *Histoire et Sociologie*, Pariz, Editions du CNRS, 1986, str. 195.

<sup>15</sup> Paul Vayne, *Entretiens avec Le Monde*, Le Monde, Paris, 1984, str. 192.

ravni dejstev in dogodkov na raven pripovedi, celo fikcije itd., ko je bila oropana očitnosti in se je začela bolj samorazumevati kot produkcija smisla in manj kot posredovanje podatkov. Nemara bi lahko v takšni in podobnih izjavah zlasti prve generacije analovcev odkrivali tudi določen resentment dolžnega spoštovanja in upravičene očaranosti nad sijajnim tradicionalnim eklekticizmom (seveda pozitivno mišljenim; takšen je erudicija), ki je bil še možen in ni priznaval ne potrebe ne upravičenosti teoretizacij.

Razmišljanje ali zgolj pregledno razčiščevanje zgodovine sociološke oz. družboslovne misli na sploh na Slovenskem v njenih tridesetih institucionaliziranih letih se mora izvzeti iz historično dogajajočih se družbenih procesov in se dvigniti nad njih evforično doživljanje, ker je za znanstveno delo nevarna omama in povzročja prenagljene interpretacije. To velja tudi za presojo sprememb v družboslovju in v njegovem odnosu do politike. Tudi najbolj groba delitev sociologije na Slovenskem - na bolj teoretsko in bolj empirično, ali na sociologijo, ki sebe bolj opredeljuje kot družboslovno disciplino in drugo, ki se ima za bolj humanistično (pri nas se reče tudi "kulturno"), bi zahtevala, da jo utemeljimo v okviru revizij, ki jih je opravila (ali so jih na njej opravili) tako v razmerju do drugih ved, kot do opredelitve svoje znanstvenosti in do ideologije oz. politike. Nobena zvrst ni odvezana teh vezi; nič bolj druge kot marksistična. Nadaljevanje takšne ali podobne analize, vplivov in odvisnosti vloge in "koristnosti" različnih sociologij v obdobju različnih "politik" razkriva objektivna zgodovinska prehodna obdobja družboslovja. Vprašanja, ki se, med mnogimi, zastavljajo, so tudi: Koliko so se te ali one posebne sociologije uspešno in razmeroma hitro uveljavile prav zato ali tudi zato, ker so bile družbenopolitično iskane, ker so dajale pričakovane odgovore, ker so bile v režimskem smislu konjunkturne? Koliko je morda odpor do vpliva prevladujoče paradigme - marksistične - prispeval k nastanku katere od bolj empiričnih usmeritev, saj je bilo - v začetku empiričnih metodoloških raziskav - mogoče misliti, na eni strani, da na to področje marksistični vpliv le ne seže tako globoko kot v "teorijo", na drugi strani pa je "ideologija" verjela, da z empiričnimi metodami in tehnikami ne prihaja tudi "tuja" ideologija? Koliko sam obstoj socializma predpostavlja "svoje" družboslovje in koliko so novonastale (pozneje kot sociologija nastale) vede "razbremenile" sociologijo vloge prve violine med režimu koristnimi vedami? Koliko bo družboslovje priznalo, da je v še takšnem, celo nestranskem pluralizmu - vedno odvisno, le da je izbira in odločitev bolj na njegovi strani?