

AUFKLÄRUNG ALI »EPISTEMOLOGIJA JE BREZ ZGODOVINE ZNANOSTI PRAZNA«

Ce que la science trouve
n'est pas ce que l'idéologie
donnait à chercher.

/Georges Canguilhem/

Izhajali bomo iz naslednjega vprašanja: Če je *Aufklärung* eksplikacija Foucaultove teoretske pozicije, torej mesto, od koder govori, kakšen pomen ima lahko to za interpretacijo njegove zgodnje epistemološke, ali točneje, arheološke »faze«? Ali pomeni Foucaultovo obsesivno ukvarjanje s kratko Kantovo razpravo »*Was ist Aufklärung*« novi začetek? Ali se je odpovedal svojim prejšnjim idejam, ne da bi ponudil iztočnico za analizo razmerja med obema konceptualnima mrežama, podobno kot, denimo, ni nakazal povezave med analizo diskurzivnih praks in mikrofiziko oblasti, med arheološkim in genealoškim obdobjem (Dreyfus in Rabinow)? In naposled: Ali pomeni *Aufklärung* kot »ontologija sedanjosti« kritiko in opustitev koncepta historičnega apriorija ali pa ga je mogoče pojasniti kot eno tistih »poučnih protislovij«, o katerih govori Habermas?

Prvi poseg: Razprava v *Berlinische Monatschrift*, ki lahko »velja za simbol« *Aufklärung*, je spet aktualna. V dveh stoletjih, ki sta minili, kar se je pojavila, jo je doletela v različnih filozofskih tradicijah, v francoski, nemški, anglosaksonski, »močno različna usoda«. Kako torej pojasniti, da se je *Aufklärung*, ki jo bistveno zaznamuje ravno pretenzija po univerzalnosti, »umestila v tako različna področja in je imela tako različno kronologijo«, kje tedaj iskati stičišče?

V Franciji se je njena dediščina ohranjala v filozofiji »vednosti (savoir), racionalnosti in koncepta«,¹ namreč v tradiciji zgodovine znanosti, ki nosi v sebi filozofske zastavke. To je tradicija Koyréja, Bachelarda, Cavailllesa in Canguilhema. Predvsem pa samega Foucaulta, ki je prehodil pot — kot se je zgoščeno izrazil J. J. Salomon — »od zgodovine znanosti, neločljive od filozofije, k arheologiji, neločljivi od epistemologije« (1985, str. 62). Francoska epistemologija, »predvsem v posebni obliki, ki ji jo je dal G. Canguilhem« (Foucault, str. 7) in, lahko bi dodali, ki jo je dovršil Foucault, je lahko ravno zaradi svoje »predhodnice«, sicer manj slavne od *Kritike čistega uma*, zaradi *Aufklärung*, »dobila v sodobnih razpravah v Franciji tako osrednjo vlogo«.

Ali bi lahko tej filozofsko zastavljeni zgodovini znanosti poiskali vzporednico v angleški filozofiji znanosti, nekako od Kuhnovega »obrata« k zgodovini znanosti naprej? Takšnih poskusov povezovanja seveda ne manjka, pa naj ti

¹ Ta predstavlja alternativo filozofije »izkustva, smisla in subjekta« pri Sartru in Merleau-Pontyju (ibid.).

ostajajo na splošni ravni primerjave Kuhnove znanstvene revolucije z Bachelardovim epistemološkim rezom in na ravni zavrtnitve določenega tipa historiografije ali pa se spustijo v konkretnjšo analizo temeljnih pojmov.² Ne glede na to, ali so ti poskusi bolj ali manj uspešni ali zavajajoči, je primerjava različnih tradicij teorije znanosti že zato problematična, ker predstavlja nevtralni kriterij, metapozicijo, ki je izvzeta paradigmi ali diskurzu kot prostoru, v katerem se »konstituirajo objekti«. Zato si tudi ne morejo zastaviti vprašanja o zgodovinskem trenutku, o mestu, od koder govorijo — vprašanja o statusu lastne zgodovinskosti.

Tako lahko znani ameriški interpret Foucaulta I. Hacking pride do sklepa, da je kljub nekaterim pomembnim podrobnostim med Kuhnovimi in Foucaultovimi pojmovanji tudi bistvena razlika, ki izvira iz tega, da se prvi ukvarja predvsem z razvito, zrelo znanostjo, drugi pa z »nezrelo«. Kjer Kuhn poudarja »dosežek kot tisto, kar vzpostavlja pravila igre«, išče Foucault »neartikulirane strukture, ki uravnavajo nezrelo znanost« (1979, str. 45–46), saj »kažejo sistemski mišljenja v nezreli znanosti prav določene zakonitosti in pravilnosti« (ibid., str. 40). Zato je njuno delo komplementarno, vsak od njiju zapolnjuje tisto, kar je drugi zanemaril in nadaljuje, kjer je drugi pustil praznino. »Kjer se je Kuhn nagibal k temu, da bi dvignil roke in razglasil Baconovo naravoslovje za neurejeno ‚močvirje‘, najde Foucault organiziranost, čeprav drugačne vrste od česarkoli, kar je Kuhn iskal.« (Ibid.) Srečanje obeh teorij znanosti je torej uspešno, pripomore lahko k reševanju antinomij, ki so v središču pozornosti in razprav.³ In na tej ravni primerjave Hacking tudi ostane.

Oprelitev pogojev možnosti tega posredovanja, načelo, ki bi šele lahko pojasnilo razmerje in artikulacijo različnih tradicij, pa tudi obdobj v zgodovini znanosti, pa se mu sploh ne kaže kot problem. Res bi sicer lahko rekli, da tako Kuhn kot predstavniki francoske tradicije zavračajo določen tip pisanja zgodovine, vendar ima to predvsem status definicije *per negationem*, ki zahteva še dopolnilo v pozitivni obliki. To zavračanje, ta »historiografska revolucija« se odpevuje viziji zgodovine iz perspektive sedanje znanosti kot njene dovršene podobe, kjer lahko prva nastopa le kot zmeta ali stranpot. Postavlja se po robu kumulativni podobi razvoja znanosti, ki je takemu početju implicitna, in se zavzema za drugačno pojmovanje zgodovine, ki »razgrinja zgodovino

² Razpravo o primerjavi Kuhna in Foucaulta najdemo npr. v člankih Hackinga (1979), Wienerta (1982), precejj prostora pa ji je posvečeno tudi v daljših razpravah o Foucaultu (gl. npr. Dreyfus in Rabinow, 1982). Včasih naletimo na bolj nenavadne, predvsem pa manj konceptualno zastavljene povezave, kakršne se je lotil Bhaskar v *New Left Review* (Bhaskar, R., »Feyerabend and Bachelard: Two Philosophies of Science«, *New Left Review*, 1975, 94). Hacking v omenjeni razpravi ne vzporeja le Bachelardovega epistemološkega preloma s Kuhnovo znanstveno revolucijo, temveč primerja dva pojmovna para, na eni strani epistemološki prelom in epistemološki blok, na drugi znanstveno revolucijo in normalno znanost. Weinart pa se loteva analize v treh stopnjah. Najprej izpostavi analogne vidike opredelitve episteme in normalne znanosti oz. paradigme, nato povezuje prelom in revolucijo, nazadnje pa primerja Foucaultov in Kuhnov »relativizem«, ki je po Weinartovem mnenju nekaj plodnega in ga je treba ločiti od takšnega tipa relativizma, kakršen je Feyerabendov.

³ Hacking predlaga naslednjo rešitev diskusije o inkomenzurabilnosti paradigem: inkomenzurabilnost ni lastnost samih paradigem, temveč »globinske vrednosti« (depth knowledge), zgodovinskega apriorija, iz katerega naj bi te izhajale (prim. op. cit., str. 48). Weinert Hackin-govo interpretacijo »uspelega srečanja« med Foucaultom in Kuhnom zavrača, saj naj bi razlika med paradigmo in episteme ne sovpadala z razliko med zrelo in nezrelo znanostjo, temveč gre po njegovem mnenju tu prej za razliko med ožjim in širšim pojmom. Normalna znanost naj ne bi bila diskurz v smislu »skupka izjav, ki izhajajo iz istega formacijskega sistema«. Bolj zanimiva, čeprav še vedno predteoretsko zastavljena, pa je njegova ugotovitev, da se oba ukvarjata z razvojem znanosti pred prelomom oz. revolucijo in po njiju, ne pa s samim vzrokom sprememb. Zato ostaja vprašanje subjekta netematizirano — čeprav ne pri obeh v enaki meri. Širše o konceptualizaciji subjekta v okviru francoske epistemologije prim. R. Riha, *Filozofija v znanosti*, DDU, Ljubljana 1982, in pa članek »Die epistemologische Belehrung«, *Wo es war* 2, 1986, str. 97–109.

vinsko integriteto te znanosti v njenem lastnem času« (Kuhn) in ki je »zgodovina vednosti... izhajajoča iz tistega, kar ji je bilo sodobno...« (Foucault) (nav. po Weinert, 1982, str. 337—338). Seveda pa si takšnih izhodišč ne delita le Kuhn in Foucault, temveč tudi mnogi drugi.

V tej perspektivi negativne definicije je tudi razumeti zavzemanje za diskontinuirano pojmovanje zgodovine, za znanstveno revolucijo in za epistemološki prelom, ki je bilo v obeh primerih deležno tolikerkritik. Metodično gledano diskontinuiranost ne pomeni nič drugega kot opozicijo, diametralno nasprotje tega »linearnega nalaganja resnic« (Foucault, 1969, str. 245). Kot se je poskusil heglovski izraziti F. Weinert, je rezultat »dela zgodovine«. Zato mora Foucault vztrajati, da se episteme vedno »pojavi naenkrat«, kot »presenetljiva usklajenost«, da je zamenjava nenadna in dramatična. Če je, kot pravi sam Foucault, »v svojem načelu enigmatična«, je to že zaradi tega, ker ni lahko ugotoviti, kako ta spoj deluje, ker nam klasično mišljenje ni »neposredno dostopno«, ne pa zato, ker bi bil historični apriori, kateremu pripada, vnaprej določen in konstituiran — ker bi bil torej v jedru zastavljen ahistorično.

Diskontinuiranost zgodovine je koncept, ki »pomeni škandal«. Kritiki ga zavračajo kot »manifest subverzije zgodovinskega toka«. Subverziven in škandalozen je za neko določeno historiografijo, za zgodovino, ki verjame v progresistično vizijo razvoja. Tako je diskontinuiranost prvi metodični korak v opredelitvi statusa zgodovine znanosti: »Kakorkoli že, zakaj bi za zdaj oporekali lastnost zgodovine diskurzu, ki govori o grobem, nededuktibilnem, nepredvidljivem zaporedju pojmovnih konfiguracij sistemov mišljenja?« (Canguilhem, 1967, str. 604). Koncept historičnega apriorija pa v tem kontekstu drži mesto protipola »ideološkemu«: »... zgodovina je danes nekakšno magično področje, na katerem mnogi filozofi enačijo obstoj in diskurz, akterje zgodovine in avtorje zgodb, ki so tako eni kot drugi natrpani z ideološkim apriorijem« (ibid., str. 608).

Iz teh izhodišč lahko Canguilhem zagovarja Foucaultovo arheologijo pred kritikami, ki vidijo v njej prej nekakšno geologijo. Termin arheologija »dobro pove, kar hoče reči« (ibid., str. 607). Če je objekt zgodovine znanost, pa episteme, paradokсно, ne more biti objekt epistemologije. Arheologija je »pogoj neke druge zgodovine, v kateri je koncept dogodka ohranjen, toda kjer dogodki učinkujejo na koncepte, ne pa na ljudi...« (ibid., pogoj podč. E. B.).

Katera je tedaj ta druga zgodovina? Kateri so njeni praktični pogoji možnosti?

Drugi poseg: »... epistemologija je bila vedno zgodovinska«, bi lahko s Canguilhemom rekli proti bolj ali manj naključnim in nereflektiranim obratom k zgodovini znanosti, aktualnim v angleški analitični filozofiji znanosti. Zgodovina znanosti je lahko nastala v trenutku, ko se je spoznavna teorija odlepila od ontologije, »ki ni bila zmožna upoštevati novih kozmoloških sistemov«, in se je usmerila v samo spoznavno dejavnost, v način nastajanja in dostopa do spoznanja. Zato Canguilhem ugotavlja, da Kantovi interpreti, vtem ko podudarjajo kopernikanski obrat, zanemarjajo inovatorski pomen izrazov iz drugega predgovora h *Kritiki*. Ti ne zadevajo toliko *raison d'être* spoznanja, temveč Kant s njimi opredeljuje gibalno, sprožilni moment »revolucije v načinu mišljenja (*Denkart*)«: matematika mora *hervorbringen* svoje objekte demonstracije, fizika mora *hervorbringen* objekte izkustva. Proizvesti jih morata »kot učinek poteka v glavi« (1976, str. 20).

Drugo vprašanje pa je, če je poskušal Kant produkte takratnih znanosti abstrahirati v splošno veljavna načela spoznavne teorije, v univerzalni in zaključni seznam kategorij. Vendar je tudi to »kulturno dejstvo takratnega obdobja«: »Ko mislimo zgodovino znanosti v okviru kategorije razsvetljskega napredka, je težko zaslutiti možnost zgodovine kategorij znanstvenega mišljenja.« (Ibid.)

Če bi ta Canguilhemov sklep morda še lahko dopuščal interpretacijo v smislu zgodovinskega relativizma, pa nam Foucaultova eksplikacija statusa zgodovine znanosti kot *Aufklärung* ponuja iztočnico za drugačno rešitev. *Aufklärung* je trenutek, ko se mišljenje prvič vpraša po svoji »geografiji in zgodovini«, ko je filozofija »našla možnost, da se konstituira kot opredeljujoča podoba nekega obdobja, in ko je to obdobje postalo oblika dovršitve te filozofije« (Foucault, 1985, str. 5). Toda *Aufklärung* je za zgodovino znanosti bistveno več od tega dopolnjevanja, od uspelega srečanja med filozofijo in časom, ki ga ta zajema v mislih: je tudi moment sovpadanja posebnega zgodovinskega obdobja, kontingentnega dogodka s splošnim zakonom. Pozicija *Aufklärung* je v svojem jedru asimetrična: kot specifični, na določeno obdobje vezani zgodovinski prelom pomeni tudi »načelo za razvozlanje vsakega zgodovinskega zaporedja«, ki opredeljuje njeno notranjo artikulacijo in »za vsako obdobje določi podobo, ki bi jo moralo imeti« (ibid.).

Aufklärung, bi lahko rekli, je načelo historične specifikacije zgodovine znanosti. Sprevid sovpadanja produkta s pogoji možnosti je mogoč zgolj iz perspektive konkretnega, historično naddoločnega mesta. Zato lahko pripravi teren za tisto pozitivno opredelitev statusa zgodovine znanosti, ki ji je prej *per negationem* utrl pot tolikernih kritik deležni pojem diskontinuiranosti.

Iz te razsežnosti Foucaultove samoumestitve lahko ugledamo v novi luči polemiko zaradi »aporij« njegovega arheološkega obdobja in »protislovnosti« njegovega koncepta historičnega apriorija. Odtod bi lahko zavrnili ugotovitve, da gre za »paradokso zблиžanje teh dveh besed«,⁴ ali kot se je celo nedavno izrazil Foucaultov ameriški interpret I. Hacking, tega izraza, sprejetega na hitro, »morda kot norčevanje iz samega sebe«.⁵ Tu je iskati izhodišče za zavrnitev Putnamovih očitkov »logično nerazumljivega relativizma«, v katerem naj bi prevladovala iracionalnost in v katerem se končno vse razblinja v »norem obnašanju« — očitke, ki v določeni meri še vedno veljajo za upravičene.⁶

Foucaultova *Aufklärung* priskrbi tisti manjkajoči člen, iz katerega je mogoče historični apriori prej interpretirati kot koncept, ki se, prav nasprotno, postavlja takšnim poenostavitvam po robu, pa naj gre za zavzemanje za apriorizem ali za zgodovinski relativizem. Seveda to v nič manjši meri ne velja za iskanje prave mere obojega, ki gre v smeri sicer dobronamernih razlag historičnega apriorija kot sinteze nasprotnih polov, kot vzajemnega učinkovanja, po katerem naj bi bil ta pojem »na pol poti med apriori in aposteriori«.⁷ Začasno se moramo zadovoljiti s postavko, da lahko kategoriji historičnega apriorija pripišemo podobno vlogo, kot smo jo prej namenili pojmu diskontinuiranosti razvoja, namreč vlogi definicije *per negationem*. Če je težišče pojma diskon-

⁴ Le Bon, S., »Un positiviste désespéré: Michel Foucault«, *Les Temps Modernes*, 1967, 243 str. 1299–1319, cit. str. 1301.

⁵ Hacking, I., »The Archeology of Foucault«, v: D. C. Hoy (Ed.), *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell, London, 1986, str. 33.

⁶ »... Foucault se v svoji arheološki fazi giblje v nevarni bližini tega paradoksa...« (D. C. Hoy, op. cit., str. 21.) O očitkih relativizma gl. npr. tudi M. Amiot, »Le relativisme culturel de Michel Foucault«, *Les temps modernes*, 1967, 248, str. 1271–1298.

⁷ Dagognet F., »Archéologie ou histoire de la médecine«, *Critique*, 1967, 216, str. 436–447, cit. str. 437.

tinuiranosti iskati v reakciji na določen tip pisanja zgodovine, lahko pojem historičnega apriorija razumemo kot opozicijo omenjenemu poenostavljanju in shematiziranju v konceptualizaciji posredovanja med različnimi pozicijami, med različnimi filozofskimi tradicijami ali med usodami *Aufklärung* v različnih deželah.

Tako *Aufklärung* kot refleksija zgodovinske vpetosti, kot specifično zgodovinsko mesto, ki je hkrati »načelo za razvozlanje vsakršnega zgodovinskega zaporedja«, omogoča nadaljnjo problematiko pojma historičnega apriorija, ali bolje, tistega, čemur ta pojem drži prostor. Ta problematizacija bi se glasila nekako takole: kar se kaže kot univerzalna zakonitost, je rezultat zgodovinskega procesa, »dela zgodovine«. Toda ker se um izkazuje »istočasno kot despotizem in kot razsvetljenstvo« (Foucault, 1985, str. 7), zaradi — pogojno rečeno — prepletenosti vednosti in oblasti, se pojavlja v univerzalni, naturalizirani, »reificirani« obliki. V tem smislu bi bilo mogoče po svojem samorazumevanju marksistično kritiko Foucaulta, po kateri je »nastop in izginjanje zgodovinskih apriorijev ... nenaden, dramatičen, nedojemljiv — kot *biološka mutacija*«,⁸ obrniti proti njej sami.

Pravi naslovnik takšnih očitkov biologiziranja Kantovega apriorija bi bil prej Comte, ki »se je pogosto imel za pravega Kanta« (Canguilhem, 1967, str. 615), kot pa Foucault. Pri Comtu lahko naletimo na Gallovo cerebralno filozofijo in seznam psihičnih funkcij, ki je lahko prevzel vlogo spiska kategorij, pa na Condorcetovo teorijo napredovanja človeškega duha. Fiziološki in zgodovinski apriori sovpadata, kolikor »je človeštvo tisto, ki misli skozi človeka«. In tako je pri Comtu biološki apriori lahko postal »apriori za zgodovinski apriori« (ibid.), narava pa čista narava pred zgodovino in zunaj nje.⁹

Tretji poseg: Če torej Foucault ugotavlja, da je imela *Aufklärung* »tako različno usodo v različnih filozofskih tradicijah«, je treba to vzeti z določenim pridržkom, ali bolje, z določenim dopolnilom. Odgovor, ki ga je na vprašanje »zakaj« teh različnih usod naposled podal, ni »zato, ker«; namesto tega je nakazal nastavek za historično utemeljeno izhodišče za analizo njihove posredovanosti, ki je omenjenim poskusom dopolnjevanja in povezovanja različnih tradicij v filozofiji znanosti popolnoma tuja. »Tako v francoski zgodovini znanosti kakor v nemški kritični teoriji gre konec koncev za raziskovanje uma, kjer avtonomnost strukture prinaša s seboj zgodovino dogmatizma in despotizma — torej uma, ki ima osvobajajoč učinek le, če se mu uspe otresti samega sebe« (Foucault, 1985, str. 7). V perspektivi te prepletenosti razsvetljenstva in dominacije, univerzalnosti in kontingence, suverenosti in podjarmljanja je mogoče šele uzreti, kako si francoska epistemologija in kritična teorija družbe »pravzaprav zastavljata vprašanje iste vrste« (ibid., str. 6). V to tradicijo »kritičnega mišljenja, ki privzema obliko ontologije nas samih, ontologijo sedanjosti« (Foucault, 1984, str. 39), se seveda vključuje tudi sam Foucault: »... prav ta oblika filozofije je, od Hegla do frankfurtske šole prek Nietzscheja in Maxa

⁸ Le Bon, op. cit., str. 1310, podč. E. B.

⁹ O povezanosti Comta s tradicijo razsvetljenstva pravi Foucault takole: »V Franciji je predvsem zgodovina znanosti služila kot opora filozofskemu vprašanju o tem, kaj je bila *Aufklärung*; v določenem smislu predstavljajo Saint-Simonove kritike, Comtov pozitivizem in njegovi nasledniki način, kako se ponovno lotiti Mendelssohnovega in Kantovega vprašanja o razponu splošne zgodovine družbe. Vednost in verovanje, znanstvena oblika spoznanja in religiozne vsebine reprezentacije ali prehod od predznanstvenega k znanstvenemu, konstitucija racionalne moči na ozadju tradicionalnega izkustva, pojavljanje — sredi zgodovine idej in verovanj — določenega tipa zgodovine, ki je lasten znanstvenemu spoznanju, izvor in prag racionalnosti: v tej obliki se je preko pozitivizma in tistih, ki so se mu postavili po robu, preko hrupnih razprav o scientizmu in diskusij o srednjeveški znanosti v Franciji razširjalo vprašanje *Aufklärung*.« (Foucault, 1985, str. 6.)

Webra utemeljila obliko refleksije, v okviru katere sem poskušal delovati« (Foucault, 1984, str. 39). In kot smo nakazali, lahko iz perspektive *Aufklärung* legitimno zastavimo izhodišče za odgovor na vprašanje o statusu Foucaultove arheologije.

Videti je torej, da usode *Aufklärung* v različnih deželah, o katerih govori Foucault, vendarle niso tako zelo različne. Pa tudi njegovi namigi o sovisnosti francoske tradicije s kritično teorijo družbe v tem kontekstu ne pomenijo zgolj površne analogije, čeprav niso izpeljani.

Vprašali smo se, ali pomeni *Aufklärung* za Foucaulta nov začetek in kakšne posledice bi lahko to imelo za njegov pojem historičnega apriorija. Lahko bi odgovorili, da je *Aufklärung* moment, s katerim Foucault zavrne ugovore, da ni ekspliciral svoje pozicije in pustil možnosti za objektivistično zrenje na zgodovino, da je torej koncept, ki ga v arheološki »fazi« ne moremo zaslediti. Vendar pa je to hkrati tudi koncept, ki zadeva sam modus historičnosti in ki ga lahko razumemo kot specifikacijo arheoloških zastavkov, kolikor pomenijo njihovo »pozitivno« dopolnitev, ki ji je utrla pot definicija zgodovine znanosti *per negationem*, s pojmom diskontinuiranosti.

Canguilhem je v času Foucaultovih *Les mots et les choses* nasproti kritiki zapisal, da »izraz arheologija dobro pove, kar hoče reči« (op. cit.). Zato je konec koncev tudi lahko zastavil tole vprašanje: »... ker nastop zgodovine... velja za znamenje preloma, nas to navaja k sklepu, da bo kakšen drugi — morda že delujoči — prelom povzročil, da nam bo način zgodovinskega mišljenja postal tuj, nezamišljivi (impensable) — kdo ve?« (1967, str. 603). Vprašanje, ki je hkrati napačno in pravilno. Napačno, ker pozablja, da nam zgodovina znanosti kot *Aufklärungi*, kot ta *drugi prelom*, vtem ko način zgodovinskega mišljenja odtuji in potisne v sfero nemišljenega, hkrati tudi razkriva, ponuja, prinaša pred oči — ker je hkrati tudi *praktični* pogoj možnosti tega razkrievanja. Pravilno, ker ta drugi prelom res zadeva sam modus historičnosti, razberljiv iz konkretnega, historično naddoločenegega mesta, od koder se razsežnost zgodovine šele odpre, za nazaj in naknadno. Pravilno pa konec koncev tudi zato, ker načena vprašanje *nezamišljivega*, nezvedljivo ahistoričnega, izključenega¹⁰ momenta, ki tvori samo jedro modusa zgodovinskosti.

LITERATURA:

- Canguilhem, G., »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito«, *Critique*, 1967, 242, str. 599—618.
- Canguilhem, G., »Le role de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine« (1976), v: *Idéologie et rationalité*, Vrin, Pariz 1977, str. 11—29.
- Canguilhem, G., »Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique« (1969), *ibid.*, str. 33—45.
- Dreyfus, H. L. and Rabinow, R., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Press, Brighton, 1982.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Pariz 1966.
- Foucault, M., *Archéologie du savoir*, Gallimard, Pariz 1969.
- Foucault, M., »Un cours inédit de Michel Foucault«, *Magazine Littéraire*, 1984, 207, str. 35—39.
- Foucault, M., »What is Enlightenment?« v: *Foucault Reader*, Penguin, Harmondsworth 1985, str. 32—50.
- Foucault, M., »La vie: l'expérience et la science«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1985, 90 (1), str. 3—14.

¹⁰ Temu problemu se je Canguilhem približal v razpravi o razmerju med znanostjo in znanstveno ideologijo v analizi zgodovine znanosti, in sicer v »Qu'est-ce que une idéologie scientifique?« (1969).

- Hoy, D. C. (ed.), *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell, London 1986.
- Habermas, J., »Taking Aim at the Heart of the Present«, v: D. C. Hoy (ed.), op. cit., str. 103—108.
- Hacking, I., »Michel Foucault's Immature Science«, *Noûs*, 1979, str. 39—51.
- Riha, R., *Filozofija v znanosti*, DDU, Ljubljana 1982.
- Salomon, J. J., »Georges Canguilhem ou la modernité«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1985, 90 (1), str. 52—62.
- Weinert, F., »Die Arbeit der Geschichte: Ein Vergleich der Analysemodelle von Kuhn und Foucault«, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1982, 13/2, str. 336—358.

Opomba: Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega dela na Pedagoškem inštitutu pri Univerzi E. K. v Ljubljani.