

PODOBA ZNANOSTI V ZAVESTI DRUŽBE

SENS ET PLACE DES CONNAISSANCES DANS LA SOCIÉTÉ

CNRS, Paris 1986, 287 str. (T. 1.)

Znanost, ali natančneje rečeno znanosti so stalen predmet in tema najrazličnejših bolj ali manj teoretskih refleksij in bolj ali manj poglobljenih analiz in interpretacij. Pahljača pristopov k problemu in problematiki znanosti je skoraj nepregledna in sega od strogo analitično-epistemoloških in omejujočih se na posamična vprašanja notranje strukture znanstvenih teorij pa do socioekonomskih analiz »praktičnih« učinkov in nasledkov sodobnih znanosti, tj. tehnološko-industrijskih realizacij znanstvenih dosežkov in spoznanj ter njihove »vloge« v življenju in razvoju sodobnih družb. Kolikor je teh različnih pristopov k vprašanjem znanosti, malodane je toliko tudi različnih definicij, opredelitev oz. pojmovanj znanosti, ki na eni strani seveda izhajajo iz osnovnih teoretskih, filozofskih, idejnih, etičnih in ne nazadnje političnih stališč in nazorov, na drugi pa jih bolj ali manj vzvratno določa in korigira (odvisno od stopnje začetne odprtosti pojmov) tudi sama vsebina znanstvenih vednosti, katero ravno poskušajo artikulirati in vpeti v širši teoretski ali socialni kontekst. Ne glede na raznovrstnost in različnost teh gledišč, pristopov in pogledov pa sta danes vsekakor že očitni dve temeljni dejstvi, ki ju morajo upoštevati (in tudi ju upoštevajo — seveda spet v različni meri) vse sodobne interpretacije: 1. da ni več mogoče govoriti o Znanosti (v ednini in z veliko začetnico) in 2. da

ni več mogoče govoriti o avtonomnosti in nevtralnosti te znanosti. Zagotovo pot do spoznanja teh dveh povezanih dejstev ni bila ne kratka in ne lahka. Mitično podoba ali predstavo o znanosti kot popolnoma čistem, nevtralnem, objektivnem vedenju, ki nastopa kot zbir enotnega in nepretrganega toka kumulativne rasti objektivnih resnic in spoznanj, je namreč tako rekoč sistematično gradila evropska kultura od renesanse naprej zlasti skozi filozofijo. Znanost je tako postajala vse bolj tista forma družbene racionalnosti, ki je v zgodovini pridobivala čedalje večjo avtoriteto in avtonomnost, na neki način je postajala dejavnik in porok napredka hkrati in bila v nekaterih obdobjih povzdignjena tako rekoč skorajda na raven divinitete, ki ji pritiče posebna religija (scientizem) in pripadajoče svečeništvo.¹ Tu nikakor ne mislimo, da so bili ti časi nekaj zgodovinsko pretekelega, nekaj daljnega. Nasprotno, reminiscence te idolatrije znanosti so še vedno žive. Ena od posebnih in značilnih oblik čaščenja avtoritete znanosti, ki se skozi otipljive, družbeno validirane oblike specializacije in ekspertize udejanja v specifični formi skrajno dehumaniziranega oz. dekulturniranega tehnokratskega, odločanja in tehnokratske vizije obvladovanja političnega prostora, je vera v moč znanosti kot

¹ Več o tem v: Pierre Thuiller, *Les savoirs ventriloques*, Seuil, Paris 1983 in J.-M. Lévy-Leblond, *L'esprit du sel*, Fayard, Paris 1981.

odrešilno silo človeštva. Morali so se zgoditi čisto konkretni in za človeštvo usodni dogodki, da se je ta vera v vsemočnost znanosti zamajala in se začela tudi v širših plasteh sodobnih družb umikati bolj ali manj zmernemu skepticizmu in zavestnemu razmisleku o pomenu znanstvene dejavnosti v življenju sodobne družbe.

Podoba znanosti se v zavesti družbe zdaj ne gradi več po nekem idealnem modelu popolne racionalnosti in inteligibilnosti, ki je odmaknjen od realnega družbenega dogajanja in ki se prek institucij poučevanja prenaša kot sklenjena celota v avtoritarno dogmo transformiranih obrazcev in zakonov. Znanosti oz. znanostim je dokončno priznana narava človeške konstrukcije, historično pogojene institucije, ki sodi v celoto drugih človekovih institucij. Znanost je samo ena izmed družbenih praks, resda v mnogih pogledih specifična, samo ena izmed produktivnih dejavnosti, ki ponuja eno izmed oblik vedenja in vednosti. Kot taka je vpeta v kompleksno celoto družbenih relacij, ki odsevajo tako v njeni notranji organizaciji kot tudi v njenih aplikacijah. Kot taka je znanost (so znanosti) daleč od tega, da bi bila (tudi če bi njeni neposredni akterji to hoteli) avtonomna in nevtralna. In kot taka je, končno, kot pravi Pierre Thuiller, »v nasprotju z reputacijo, ki ji jo ustvarjajo nekateri ‚racionalisti‘, dejavnost, ki je v zelo veliki meri prežeta z imaginacijo, tako da se lahko celo vprašamo, ali lahko znanstveno imaginarno z vso svojo opravo spekulacij, analogij, simbolov in fantazem sploh še kaj zavida carstvu umetnosti.«² Seveda vsa ta spoznanja in pogledi na kompleksnost položaja znanosti v življenju in kulturi družb niso popolnoma novi; večinoma gre le za to, da so bili dolgo časa bolj ali manj izrinjeni iz obče, pa tudi čisto konkretne zavesti tistih, ki so se ukvarjali s problemi znanosti in njihovega zgodovinskega razvoja.

Da se je mit o nevtralnosti in avtonomnosti znanosti dokončno zrušil, pri-

čajo tudi prispevki v zborniku *Sens et place des connaissances dans la société*,³ ki ga je izdala skupina raziskovalcev francoskega Nacionalnega centra za znanstveno raziskovanje (CNRS). Pri tem je zanimivo in značilno prav to, da so v seriji predavanj in pogovorov poskusili združiti ne samo med seboj dokaj heterogene teme in vprašanja, marveč tudi povezati v ustvarjalen dialog znanstvenike in raziskovalce z najrazličnejših področij, ki segajo tako rekoč od fizike pa do zgodovine. V tem zborniku je tako vidno, da je dialog med sicer raznorodnimi usmeritvami in problematikami možen, pa tudi, da se vsi zavedajo pomena povezovanja strogo epistemološke problematike posameznih znanosti s sociološkimi in političnimi aspekti statusa znanosti v družbenem življenju. Takšno povezovanje seveda ne bi bilo možno oz. bi ostalo sterilno, če ne bi bila že v tradiciji francoske epistemologije vpisana nujnost historičnega aspekta, če ne bi ta epistemologija že sama teoretsko percipirala konkretne historične pogojenosti produkcije znanstvenih spoznanj in znanstvenih vednosti.

Urednik zbornika François Bailly v kratkem uvodu takole predstavi njegovo osnovno temo oz. misel, ki je služila kot izhodišče za večino prispevkov: »Družba, ki hoče preživeti in se razvijati in ki se želi, za nameček, tudi zavedati same sebe in obvladovati svoje lastno funkcioniranje, se ne more izogniti zastaviti vprašanja o razmerju, ki ga vzdržuje s spoznanjem. Spoznanjem, glede na katero upravičuje samo sebe, s spoznanji, ki jih producira, s spoznanji, do katerih bi se rada dokopala.« (Str. 5.) Ne gre torej samo za način njihove produkcije, za njihovo tehnično in vsakršno drugačno uporabo, marveč in predvsem za smisel, ki jim ga pripisuje in za mesto, ki jim ga v

² Pričujoči prikaz se za zdaj omejuje samo na prvi zvezek zbornika, ki je sicer izšel v treh zvezkih in zajel predavanja in diskusije, ki so tekle v regionalnem centru CNRS v Meudon-Bellevue, dva semestra v letu 1984; in en semester v letu 1985. Sama izdaja zvezkov je potem sledila v približno polletnih časovnih razmakih od začetka leta 1986 pa do konca leta 1987.

³ Pierre Thuiller, *op. cit.*, str. 8.

svoji lastni difuzni predstavi podeljuje. Gre za mesto, ki ga znanstveno spoznanje zavzema v predstavi lastne orientiranosti in organiziranosti družbe, v projektih njenega razvoja in vizijah preobrazbe, ki zajemajo oz. slonijo na samoobvladovanju in avtonomiji družbenih akterjev in njihove celote. Za takšno perspektivo pa ni pomembno samo to, da dobijo državljani, posamezniki in kolektivi maksimum informacij in da se jim kar najbolj omogoči dostop do elementov, ki so podlaga za izbiro in odločanje, marveč da se tudi tistim, ki zaradi delitve dela opravljajo v tem pogledu visoko specializirane naloge, omogoči, da razmišljajo o kolektivnem smislu svojega dela, da dojamajo družbeno vpetost svoje dejavnosti in da lahko to vpetost postavijo tudi pod vprašaj, če hoče kakšen parcialni center družbene moči posredno ali neposredno speljati njihovo dejavnost proč ali proti usmeritvi, začrtani in deklarirani v celotni družbi. Znanstveni delavci, ki dobro poznajo tehnično izrabo spoznanj in ki se bolj ali manj zavedajo tudi kulturnih, političnih in ekonomskih učinkov svojega dela, pa ne poznajo dovolj filozofskih in ideoloških predpostavk, na katerih temelji njihova dejavnost, in nimajo dovolj priložnosti, da bi razmišljali o njih in o implicitnih razmerjih, ki jih bolj ali manj zavestno vzdržujejo z družbeno celoto. Znanstveniki, ki jih še kako zadevajo in prizadevajo vsa dogajanja v družbi, tudi tista, ki se zdijo oddaljena od njihovih problemov, morajo, kakor misli Bailly, postati zavestnejši akterji svoje objektivne vloge, epistemološka vprašanja pa morajo sestavljati del njihovega naravnega intelektualnega obzorja. Naloga epistemologov pri tem je, da pomagajo spodbujati refleksijo in omogočajo navezovati dialog.

Zbornik se začena s prispevkom francoskega fizika Jean-Marca Lévy-Leblonda z naslovom »Iskanje in raziskovanje« (*Cherche et recherche*) in podnaslovom »O modernosti znanosti«. Lévy-Leblond, ki je francoski publiko znan po svojih kritičnih razmišljanjih o kulturnih in političnih razsežnostih mesta in

vloge znanosti v sodobni družbi,⁴ se loteva vprašanja modernosti s kritičnim pogledom na njeno »bližnjo« preteklost in skuša pri tem preseči zgolj epistemološko sodbo in interpretacijo zgodovinskega razvoja. Lévy-Leblond vzame za primer »lastno« znanost, tj. fiziko, in se vpraša, kako je mogoče fiziki, ki naj bi temeljila na epistemološkem prelomu v letih 1900–1910 (torej v času formiranja relativistične in kvantne fizike), po trideset letih še vedno dati predznak *modernosti*. Prvič, ugotavlja Lévy-Leblond, je z epistemološkega vidika sporna že datacija historično-epistemološkega preloma v začetek 20. stol., če vemo, da so temeljni koncepti, kot so npr. pojem polja, pojem invariantnosti, uporaba statistične metode itd., nastali v letih 1860 do 1870 in da se je sredi prejšnjega stoletja začela radikalno spreminjati tudi naša predstava prostora, časa in materije. Vsekakor, meni Lévy-Leblond, je bil razvoj fizike v konceptualnem pa tudi pedagoškem pogledu znatno intenzivnejši v zadnjih petdesetih letih minulega stoletja kot pa v prvi polovici našega, kar je mogoče empirično ugotoviti, če pregledamo fizikalne priročnike. Če torej vzamemo vse to v obzir, je najmanj, kar lahko ugotovimo, meni Lévy-Leblond, to, da pojem modernosti sam na sebi nima nobene evidentnosti.

Ustavimo se za trenutek ob prvem aspektu modernosti, to je epistemološkem. Lévy-Leblondu glede evidentnosti tega pojma seveda lahko pritrdimo, sporne pa se nam zdijo njegove historično-epistemološke sodbe, saj očitno slonijo na docela arbitrarni epistemološki teoriji. Če se namreč opremo na Bachelardovo epistemologijo, potem je jasno, da epistemološkega preloma ne moremo datirati preprosto z nastankom posameznega koncepta, temveč le s trenutkom, ko kaka teorija vse koncepte, tj. nove in stare, poveže v koherentno zgradbo, v kateri vsi, tako tisti »novi« kot tudi oni »malo manj novi«, dobijo zares novo koncep-

⁴ Ta razmišljanja so zbrana v že omenjeni knjigi *L'esprit de sel*, bil pa je tudi sourednik zbornika (*Auto)critique de la science* (Seuil, Paris 1975) in je od leta 1973 naprej tudi urednik zbirke »Science ouverte« (Odperta znanost) pri pariški založbi Seuil, ki jo odlikuje izjemno kvaliteten in aktualen izbor.

tualno vsebino in epistemološki status. Bachelard je dal lep zgled tega dogajanja v delu *Philosophie du non*, v katerem je analiziral konceptualni razvoj fizikalnega pojma mase. Nekaj podobnega bi se dalo storiti tudi s pojmom polja, pri čemer bi se jasno pokazalo, da je tudi ta pojem, ki ga je Faraday uvedel v fiziko 1845 leta, preстал v naslednjih desetletjih temeljito epistemološko predelavo, ki je doživela vrhunec z zlomom mehanicističnega pojasnitvenega modela na prelomu stoletja. Še strožje bi lahko epistemološko opisali to zgodovinsko dogajanje s pojmovnim aparatom, ki so ga na podlagi Bachelardove epistemologije razvili F. Regnault, M. Pêcheux in M. Fichant. Intenzivno dogajanje v zadnjih nekaj desetletjih minulega stoletja, o katerem govori Lévy-Leblond, bi lahko opisali kot serijo epistemoloških prelomov in predelav, ki napovedujejo skorajšnji epistemološki rez (*coupure épistémologique*), kot historično nepovratno točko (*point du non-retour*) začetka oz. moment konstitucije nove znanosti, nove znanstvene teorije.⁵ Samega pojma modernosti pa s temi epistemološkimi detajli in distinkcijami seveda ne moremo nič bolj natančno opredeliti, saj gre pri tem, kot ugotavlja tudi Lévy-Leblond, navsezadnje zgolj za etiketo, ki se bolj ali manj prilega vsebini. S tega vidika — za epistemološko problematiko namreč — potemtakem ni prav nič važno, ali bomo fiziko, ki je svoj novi epistemološki status vendarle dobila z relativnostno in kvantno teorijo, tudi stoletje pozneje še imenovali moderna.

Drugi, neepistemološki oz. nekonceptualni aspekt modernosti, ki pa po Lévy-Leblondu ima svoj konkretni smisel, bi lahko opredelili kot socialno-praktični aspekt. S tega vidika je modernost znanosti rezultat spremembe v njeni praksi, njeno bistvo je v prehodu iz obrtniškega načina organizacije in dela v industrijski. Ta sprememba v načinu ali, bolje, organizaciji dela ima tako svoje pozitivne kot tudi negativne učinke. Če so se z institucionalizacijo znanosti zelo povečale njene »zmogljivosti«, se je s tem obenem povečala tudi njena specializacija in z

njo povezana parcializacija, drobljenje znanosti. Rekompozicija znanstvenih vednosti v celoto, ki bi omogočala tudi nadzor nad koherentnostjo znanstvenega vedenja, je postala problematična. Bolj ko je znanstveno vedenje razpršeno in razdrobljeno, bolj je kot tako tudi krhko in podvrženo npr. škodljivim učinkom mode, ki usmerja pozornost in zanimanje nestrokovne in strokovne javnosti na zelo ozka, t. i. »prodorna« področja in s tem dobesedno pušča ob strani in celo zavira raziskovalno dejavnost vrste drugih predmetnih področij in celih znanstvenih disciplin ali panog. Drugo vprašanje, ki se postavlja pri tem, zadeva tradicijo, vendar ne v smislu ohranjanja nekakšnih starih ali celo zastarelih pojmovanj, temveč v smislu povezovanja, integriranja znanosti in občo kulturo družbe. Kultura namreč tu ne pomeni nič drugega kot most, ki povezuje preteklost s prihodnostjo. Vsako pretirano poudarjanje modernosti pomeni v tem primeru podiranje tega mostu, to pa je navsezadnje siromašenje tistega, čemur pravimo prav znanstvena kultura. Ta zajema in mora zajemati poznavanje zgodovine vsake znanosti. Zgodovinska rast znanstvenih vednosti ni kumulativna. Ne gre torej za to, da bi npr. fiziki leta 1980 vedeli več kot njihovi predhodniki pred stoletjem, meni Lévy-Leblond, temveč za to, da vedo to »drugače«. Ali povedano drugače: »Veliko je tega, kar vemo, kar znamo spoznati, kar znamo narediti, česar oni niso vedeli. Toda veliko je tudi tistega, kar so vedeli oni in mi ne vemo več. In tako naše pridobivanje znanja vedno spremlja neka izguba.« (Str. 13.) Samo zavest o nujnosti in potrebi integriranja hkratne historične in epistemološke refleksije v znanstveno kulturo lahko to izgubo zmanjša na najmanjšo mero in obenem omogoči uzreti kompleksnost relacij, v katere je ujeta znanstvena dejavnost, s tem pa tudi odpreti možnost družbenega nadzora nad tistim in vpliva na to, čemur pravimo politika znanstvenega raziskovanja.

V prispevku z naslovom »Modilizacija psi in znanstvena pretenzija« (*Modélisation psy et prétention scientifique*) Félix Guattari v bistvu načena stari problem razlikovanja med humanističnimi in

⁵ Cf. M. Fichant, M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, Paris 1973, str. 8–12.

druženimi vedami na eni strani ter naravoslovnimi vedami na drugi, s tem da problem zameji na področje vede o psihičnem, tj. na področje psihologije, in obenem zastavi vprašanje na nekonvencionalen in netradicionalen način. Tako Guattari ne začne najprej naštevati razlogov, zaradi katerih psihološke vede (še) niso znanosti (po vzoru naravoslovnih ved), ali ugotavljati dejstev, zaradi katerih nikoli ne bodo mogle privzeti paradigme naravoslovnih ved, marveč se vprašuje po izvoru in naravi znanstvenih pretenzij v t. i. »območju psi«. Izhodišče za odgovor na zastavljeno vprašanje najde v delitvi korpusa človekovih vednosti na teoretske in znanstvene discipline. Zakaj discipline ali stroke in ne znanosti ali vede? Preprosto zato, zatrjuje Guattari, ker zajema pojem discipline v svojem dragocenem semantičnem ozadju tako specializirano notranje hierarhizirano družbeno skupino, poklic, izobrazbo kot urejen skupek specifičnih vednosti oz. znanj z lastnimi oblikami njihove zgodovinske in družbene transmisije. Na prvi pogled je videti, da Guattari v svojem razločevanju med teoretskimi in znanstvenimi strokami pravzaprav pod drugim imenom ponavlja staro distinkcijo med humanističnimi in naravoslovnimi vedami, pri čemer naj bi bila za slednje značilne pojmovna eksaktnost in strogost, zelo natančna metodologija ter visoka stopnja formalizacije oz. matematizacije teorije, za prve pa, ravno narobe, bolj ali manj nejasni in arbitrarni pojmi, neelaborirana in nenatančna metodologija in razmeroma nizka stopnja formalizacije. Toda Guattarijeva distinkcija se možnosti takšnega očitka izogne s trditvijo ali tezo, »da lahko, da pravzaprav morajo eksistirati teoretske discipline — korpus strukturiranih, organiziranih oziroma celo aksiomatiziranih izjav — ki pa vendarle niso znanstvene« (str. 41).

Kako je torej z modelizacijo, tj. z razvijanjem in oblikovanjem spoznavnih modelov v območju psihičnega, in kaj je z epistemološko paradigmo te modelizacije? Z odgovorom na drugi del vprašanja, ki ga da Guattari, je seveda odgovorjeno tudi na prvi del: epistemološka paradigma, ki dominira v območju psihičnega, je paradigma eksaktne, naravo-

slovne znanosti in ves teoretski korpus ved o psihičnem, vse njegove eksperimentalne in pedagoške prakse posnemajo spoznavne modele teh znanosti, da bi v kar največji meri zadostile znanstvenim pretenzijam. Guattari loči tri modalitete instituiranja razmerja med območjem psi in znanstveno referenco, znotraj katerih se giblje (ali se je v določenem zgodovinskem obdobju gibala) večina ved o psihičnem, od različnih vej psihologije pa do različnih psihiatričnih in psihoanalitskih praks. Prvi način ali prvo pot vzpostavljanja znanstvene reference imenuje Guattari »asketska pot«: bistvo tega načina je, da se postavimo v pozicijo, ki si jo zamišljamo kot pozicijo znanstvenika eksaktnih naravoslovnih ved. V ozadju tega načina je bilo konec 19. stol. živo prepričanje, da je območje psi eno zadnjih, ki ga bodo zavzele matematizirane znanosti, in da je treba le fiksirati dovolj ostro in ozko opredeljene in omejene predmete in nanje aplicirati znanstveno metodo, da bi tako postopoma osvojili prostor za vzpostavitev znanstvenih temeljev v območju psi. Guattari navaja kot zgled Fechnerjevo psihofiziko, omenja pa, da je ta scientistična tendenca, ki se zdaj opira na sistemske teorije, še vedno živa in precej množična v okviru t. i. družinske terapije zlasti v ZDA.

Drugi način je po Guattariju pot »histerične identifikacije«. Pri tem ne gre več za postopno osvajanje terena v prepričanju, da nam bo trdna Arhimedova točka slej ko prej omogočila pogled na celoto, če ne že njenega zaobjetja, temveč gre za gib, s katerim se globalno afirmiramo kot znanost. Temu sledi, kot pravi Guattari, »nekakšen slepilni manever nasproti samemu sebi in okolici, da bi si prisvojili celoto, denimo, vedenjskih ravnanj učenjaka nekega znanstvenega korpusa in da bi ravnali, kot da je zdaj dejansko neko območje psi pod nadzorom znanstvenih referenc, kot sta na primer kemija, fizika itd.« (str. 43) Najbolj značilen zgled te poti je po Guattarijevem mnenju Freudova psihoanaliza, ki je privzela nekatere Fechnerjeve in Helmholtzove fizikalistične poglede, se oprla na elemente, ki jih je ekstrahirala iz nevrologije, biologije, termodinamike, jih

inkorporirala in se začela vesti, kot da premore enako znanstveno konsistenco.

Tretja pot je t. i. »podprtje«. To je srednja pot in po Guattarijevem prepričanju v mnogočem zdajšnji način vzpostavljanja znanstvenosti v vedah o psihičnem. Bistvo tega načina je, da si za to, da bi lahko izkoristili avtoriteto in prestiž znanosti, delno ali v celoti izposodimo znanstvene metode — npr. statistično metodo, metodo matematičnega zapisa — ali pa se globalno opremo na korpus kake znanstvene discipline. Tudi tu služi Guattariju za zgled psihoanaliza. Jasno je, da se to prizadevanje za »poznanstvenje« območja psi ni moglo dogajati brez reakcij in odporov, ki pa so prihajali večinoma s strani filozofije. Guattari omenja Bergsona in zlasti fenomenologijo, saj je zlasti ta ostro nastopila proti takemu načinu znanstvene modelizacije območja psi, češ da s sabo nujno pripelje redukcionizem, poenostavljanje in univerzalizacijo. Iz Guattarijevih pogledov je očitno, da sprejema fenomenološko kritiko in poudarja primordialnost doživljajskega sveta kot tistega prasneta, iz katerega je prestop v sfero znanstvenosti sploh šele mogoč. Ta svet pa je svet ireduktibilne subjektivnosti, je arhi-eголоško urejen svet, ki ga ni mogoče ujeti v okviru (znanstvene) modelizacije, kajti zanj veljajo procesi singularizacije in avtoorganizacije, procesi, v katerih se subjekt konstituira kot neka entiteta, ki ni zvedljiva na serijo in ki je ni mogoče zajeti v analitični vzorec.

Ni torej mogoče sprejeti nobenega od treh modusov identifikacije znanstvene reference v območju psi, marveč je, ravno nasprotno, treba jasno doumeti in spraviti v zavest spoznanje, da se je domena znanosti kot takšna organizirala in radikalno etabilirala v nasprotju s tistim, kar je bistvo območja psi. »To pomeni,« piše Guattari, »da lahko teoretske discipline, discipline kartografiranja tistega, kar so psihična dejstva, ,pojasnjujejo', da so lahko avtentične samo toliko, kolikor se — na radikalno antagonističen način — vzpostavljajo proti znanstvenim metodologijam.« (Str. 50.) K procesom v območju psihičnega, katerih bistvo so ravno singularizacija, konstitucija in formiranje subjekta, torej ni možen znanstveni

pristop, marveč pristop, ki zahteva formiranje z askezo in angažmajem, to pa pomeni radikalno odpoved znanstvenemu duhu; pomeni privzeti določen smisel odgovornosti in etičnosti, odgovornosti, ki jo Guattari imenuje politična, mikropolitična, socialna. S tem se Guattarijevo razmišljanje približa tistemu teoretskemu prostoru, katerega politične razsežnosti je kot mikrofiziko moči oz. oblasti tako natančno analiziral Michel Foucault.

Pri sestavku Edgarja Morina z naslovom »Spoznavanje znanstvenega spoznavanja in podoba znanosti v družbi« se ne bomo ustavljali, saj je zgolj nekakšna bilanca zdaj že popolnoma populariziranih dognanj anglosaških analitičnih filozofij znanosti, ki jih označujejo imena Popperja, Kuhna, Lakatosa, Feyerabenda itd. Zato se mimo Morinovega sestavka napotimo k prispevku Isabelle Stengers z naslovom »Zgodovina znanosti in kako jo uporabljati« (*L'histoire des sciences et comment s'en servir*). Avtorica se loteva teme, ki je že dolgo časa predmet diskusij v filozofiji in teoriji znanosti. V okviru francoske tradicije je bil problem zgodovine znanosti predmet najglobljega in najstrožjega premisleka v epistemologiji (od G. Bachelarda in Canguilhema pa vse do Foucaulta in Althusserjeve šole), v okviru anglosaške filozofske tradicije pa je postal izborna tema zlasti po objavi Kuhnove *Strukture znanstvenih revolucij*. Videti je, da se razmišljanja in pogledi I. Stengers gibljejo bliže tradiciji francoske epistemologije, čeprav tudi ni mogoče reči, da ostajajo strogo v njenih okvirih. Stengersova začne svoj prispevek s kratko navedbo klasičnih dilem in nasprotij, ob kateri nujno zadene sleherno razmišljanje o problemu zgodovine znanosti: kje so meje zgodovine znanosti? ali sodi v zgodovino znanosti tudi zgodovina znanstvenih institucij, zgodovina znanstvenih instrumentov ipd.? ali so materialni predmet zgodovine znanosti zgolj znanstvena poročila in objavljeni rezultati ali pa tudi drugi bolj individualni (literarni) dosežki znanstvenikov (npr. tipa Newtonovih alkemističnih spisov)? ali je zgodovina znanosti zgolj zgodovina racionalnosti ali pa je tudi zgodovina vsega tistega, kar je zunaj racionalnosti, pred njo, poleg nje ali za njo; ali

je zgodovina znanosti zgodovina nepretrganega napredka ali pa morda tudi zgodovina »stranpoti«, »zablod«, »zmot«, »zastojev«, »ovir« itd.? ali je prava zgodovina znanosti interna zgodovina znanstvene resnice ali morda tista, ki razvoj znanosti in njihove dosežke gleda skozi optiko eksternih socialnih in ekonomskih razmerij, znotraj katerih se znanost razvija? Stengersova vseh teh opozicij, ki bi se, če bi jih natančno proučili, nemalokrat izkazale za navidezna, umetna nasprotja, niti ne razčlenjuje niti ne razrešuje, marveč ugotavlja, da gre pri zgodovini znanosti, ali bi vsaj moralo iti, za odločitev o mejah njenega predmeta. Odločitev zato, ker odgovor na vprašanje, kaj je znanost, ni dan že vnaprej, marveč je ravno »stil zgodovine znanosti, stil argumentiranja, ki ga zgodovinar zahteva za to, da pojasni in opiše znanstveno, sam na sebi neki zastavek odgovora na vprašanje ,kaj je znanost?« (str. 120). Zgodovino znanosti torej vselej vodi neki interes ali je, kar je isto, pisana z natančno določenih stališč, to pa ima za končno posledico tudi očitno kontroverzna sklepanja in razlage ob nekaterih ključnih, prelomnih dogodkih in imenih v zgodovini znanosti (najbolj znan zgled je Galilei). V nasprotju z obćim prepričanjem (obćim brčkone vsaj med samimi zgodovinarji) Stengersova v tem ne vidi nič slabega, marveč ravno nasprotno: produkt zainteresirane zgodovine je interesantna zgodovina, ali kot pravi sama: »... za obćajne zgodovinarje znanosti je vrednost kakega zgodovinskega dela zlasti funkcija ravnodušnosti (detachment) zgodovinarja, njegove objektivnosti, načina, kako skuša ne projicirati lastnih vprašanj na zgodovino preteklega, torej distance, ki jo vzpostavlja. Moj vtis pa je, da pridejo zgodovinarji, ki jih lahko imenujemo »ravnodušni«, do detajliranih opisov in pogledov, ki so dosti bolj profesionalni v smislu poklica, ki zahteva erudicijo, natančnost itd., toda neskončno manj zanimivi od tistih, ki jih žene neka teza in ki bodo šli v zgodovino znanosti iskat snov zanjo.« (Str. 121.) Zgodovina, ki jo vodi neki interes, ki jo usmerja neko pereče, vodilno vprašanje, torej ne ostaja preprosto pri natančnosti rekonstrukcije, marveč poskuša videti izviri-

nost pozicije kakega znanstvenika ali šole v odnosu do drugih znanstvenikov. Tako daje zainteresirana zgodovina znanosti, ki je interesantna v instruktivnem smislu besede, v primerjavi z obćajno eruditivno zgodovino, ki natančno zasleduje kronologijo dejstev in s tem ponuja snov za zgodovinarje znanosti, snov za mišljenje. Samo takšna zgodovina ali, morda bolje rečeno, takšen zgodovinski stil riše zgodovino znanosti, kakršna dejansko je, z vsemi njenimi izgubami, izbirami in spori, meni Stengersova. Pri tem pa se odpre vprašanje funkcionalnosti zgodovine znanosti, katero zajema več aspektov. Najprej in predvsem je tu tisti vidik funkcionalnosti, ki izhaja iz pozicije samega znanstvenika in ki od njega zahteva na eni strani, da si pojasni oz. najde lastno pozicijo v polju znanstvenega vedenja, in na drugi, da skozi zgodovino lastne znanosti racionalizira svoj interes, da bi lahko prikazal objektivno nujnost znanstvene dejavnosti in njeno zakoreninjenost v zgodovinskem napredovanju spoznanja. Temu vidiku je soroden tisti vidik, ki v zgodovini znanosti vidi zgolj sredstvo utemeljevanja odločilnosti določenega napredka, ki torej služi zgolj utemeljevanju evidence.

Stengersova je prepričana, da tako razumljena funkcionalnost zgodovine znanosti pravzaprav razveljavlja zgodovino kot zgodovino in dela iz nje zgolj neko diagnostiko napredka. Ali to pomeni, da zgodovina znanosti sama na sebi nima druge namembnosti kot to, da je orodje ali strateško orožje? Ne, ugotavlja Stengersova, poleg t. i. pedagoške funkcionalnosti, v kateri pa vse preveč prevladuje eruditivna zgodovina nad t. i. interesantno zgodovino znanosti, obstaja še funkcionalnost z vidika kulture. Stengersova se na koncu svojega prispevka zavzema za to, da se znanost motri kot del kulture oz. kot kulturno dejavnost človeka, to pa pomeni, da je treba v zgodovini znanosti bolj kot dognane znanstvene resnice in spoznanja iskati in poudarjati izvornost in inovativnost, da je treba znanost dojemati bolj kot področje vprašanj, problemov, težav in ovir kakor pa kot do kraja racionalno, v sebi sklenjeno oz. zaprto polje doseženih znanstvenih vednosti in rezultatov.

Z razpravo Jean-Pierra Dupuya »Logike avtoorganizacije v družbenih vedah: spoznanje in sprevid« (*Logiques de l'auto-organisation dans les sciences sociales: connaissance et méconnaissance*) se od problemov zgodovine znanosti selimo k epistemološkim problemom družbenih ved, natančneje k vprašanju migracije in kroženja metafor, konceptov in modelov med t. i. »trdimi« in »mehkimi« znanostmi. Kot že naslov pove, zanimajo avtorja predvsem teorije avtoorganizacije in z njimi povezani pojmi, ki so po njegovem mnenju v ospredju zlasti v sodobnih naravoslovnih vedah in znanostih o življenju, pa tudi v teoretičnih problemih v zvezi z umetno inteligenco. Gre za koncepte kompleksnosti, reda, nereda, morfogeneze, evolucije, avtonomije, ki jih sodobne znanosti teoretsko razvijajo in razdeljujejo ter poskušajo z njimi misliti in eksplicirati procese, ki uhajajo enostavni deterministični logiki linearne, tranzitivne in ekspresivne vzročnosti na eni strani, pa tudi globalnejšemu modelu strukturalne determinacije na drugi strani. Dupuy ugotavlja, da so ti koncepti očitno dobili domovinsko pravico prav v osrčju naravoslovnih znanosti, tako da zdaj omogočajo, da postavljamo probleme morfogeneze, evolucije in avtonomije v okviru mehanicizma (resda razširjenega in obogatene) in da obenem problem prehoda od enostavnega h kompleksnemu, od nediferenciranega k diferenciranemu, od nereda k redu ne dojemamo več kot neko nasebno protislovje, ki ga lahko pojasni samo neko parateoretsko, izkrivljeno mišljenje. Seveda pa je Dupuy jasno, da ni mogoč nikakršen linearni prenos teh teorij in konceptov, ki obetajo razrešiti veliko vprašanj v sodobnih znanostih o naravi in življenju, v teorijo družbenega prav zaradi narave družbenega dejstva. Misel o družbenem se namreč ne sme ustaviti samo na fenomenalni ravni dejstva obnašanja (kot pri naravnih fenomenih), marveč mora upoštevati tudi dejstvo vrednote in dejstvo zavesti, ki sta nerazdružljivo povezana oz. vpeta v dejanskost družbenega in jo s tem delata za neko totaliteto. Ravno to dejstvo pozabljajo mnogi moderni aplikativni modeli npr. prostorsko-časovnega razvoja mest, ki slonijo na uporabi

modela disipativnih struktur, ipd. Če torej enostaven transfer pojmov ni možen ali pa je lahko celo škodljiv, se je treba po Dupuyu vprašati: »Ali v mišljenju družbenega ni konceptov in modelov oz. temu mišljenju lastne tradicije, ki bi nastala iz nujne razreševanja problemov, ki so formalno analogni tistim, ki sem jih tu označil z besedama kompleksnost in avtonomija? Potemtakem bi bila koristnost novih idej v znanostih o naravi in življenju v tem, da bi pomagale humanističnim in družbenim vedam, da bi se zavedale potencialnosti tistih modelov in konceptov, ki so jim lastni.« (Str. 151.) Ravno koncepta avtonomije in kompleksnosti, ki ju združuje teorija avtoorganizacije, pa sta pojma, ki v misli o družbenem že obstajata, le da nista dominantna, marveč dominirana epistemološka paradigma. Dominantna paradigma je po Dupuy namreč strukturalizem, ki pa misel o družbenem sili v neko oscilacijo med dojetjem družbenega kot produkta kolektivne volje in dojetjem družbenega kot aktualizacijo neke (predeksistentne) strukture, kar ustreza temeljni ekvivokciji, ki zadeva naravo simbolnega, tj. dvema nasprotujočima si definicijama simbolnega. Če hočejo družbene vede uiti kletki strukturalizma,« pravi Dupuy, »je treba misliti družbeno v okvirih avtoorganizacije, se pravi v okvirih procesov, ki delno uhajajo volji, zavesti ljudi in ki se, na drugi strani, ne reducirajo na branje neke že obstoječe strukture.« (Str. 153.) Toda ti modeli avtoorganizacije, kompleksnosti, avtonomije v misli o družbenem takoj sprožijo neko epistemološko vprašanje, ki se kot tako v naravoslovnih vedah sploh ne postavlja in ki izhaja iz temeljne hipoteze, da se procesi odvijajo toliko, kolikor akterji ne razumejo, kaj se dogaja. »Obstaja torej temeljni sprevid akterjev, ki je nujen pogoj teh avtoorganiziranih procesov v družbenem.« (Str. 154.) Epistemološko vprašanje, ki se pri tem zastavlja, zadeva torej problem spoznanja tega sprevida, tj. problem učinka tega spoznanja: ali spoznanje sprevida zadošča za odpravo sprevida in, drugič, ali spoznanje sprevida onemogoči proces totalizacije? Mesto v družbenem, to je namreč v tem sprevidu zamegljeno, je za akterje druž-

benega eksogene točka, na kateri je simbolizirana družbena enotnost in celovitost (npr. sveto, družbena moč oz. oblast), in je endogena le za teoretike družbenega. Dupuy v nadaljevanju na zgledih Freudove teorije panike iz *Množične psihologije in analize jaza* in Bourdieujeve kritike Lévi-Straussove kritike Maussa podrobno ilustrira svojo trditev, da »sprevid ni manko spoznanja, marveč institucija, ki implicira spoznanje, ki ga je treba prikriti« (str. 163), da torej ni spoznanje sprevida tisto, ki je nezdržljivo s totalizacijo, marveč je to njegovo eksplisitiranje, njegovo razvitje, njegovo javno prikazovanje.

Svoj prispevek sklene s kratkim pregledom nasledkov teorije avtoorganizacije za moderno politično filozofijo in očitno je, da se zavzema za liberalne teorije Adama Smitha in F. von Hayeka.

Naslednji prispevek Philippa Roquepla »Misliti tehniko« (*Penser la technique*) razgrinja pretežno sociološke poglede na problem razmerja družba—tehnika. Pri tem ostaja avtor bolj pri goli deskripciji relacij in se ob sicer dokaj aktualni temi ne spušča v globljo analizo implikacij hitrega razvoja sodobnih tehnologij z vidika njihovega usmerjanja in obvladovanja, pa tudi z vidika praktičnih učinkov na samo strukturo sodobne družbe.

Nedvomno je zanimivejši prispevek znanega francoskega medievista Jacquesa Le Goffa, ki na primeru imaginarija srednjeveške fevdalne družbe pojasnjuje »Kaj je to zgodovina imaginarnega?« (*Qu'est-ce que l'histoire de l'imaginaire?*), kot se glasi tudi naslov njegove teme.

Odkar je zlasti francoska zgodovinska šola Analov načela in, lahko rečemo, tudi »odkrila« ali »izumila« celo vrsto novih tem, področij in predmetov zgodovinskega raziskovanja, ne da bi se pri tem odpovedala projektu globalne, totalne zgodovine, je ena od teh postalo tudi imaginarno ali imaginarij neke zgodovinske družbe. Vključitev nove teme v območje zgodovine oz. zgodovinske znanosti za seveda ni poljubna in samoumevna, saj je treba prej razjasniti oz. odgovoriti vsaj na dve vprašanji: prvo zadeva pojasnitev načelnega teoretskega razloga vključitve no-

vega objekta, drugo pa je epistemološke narave in se nanaša na epistemični status tega zgodovinskega predmeta v razmerju do drugih mejnih in stičnih predmetov in območij. Na prvo vprašanje odgovarja Le Goff s kritiko tako imenovane problematike infrastruktura/superstruktura, ki pa ni bila značilna samo za zgodovinarje marksistične usmeritve. Le Goffu se zdi ideja, po kateri obstaja najprej določeno število temeljnih dogajanj, ki naj bi bila najpogosteje ekonomske narave in potem epifenomeni mentalnega ali ideološkega značaja, ne samo teoretsko revna, marveč tudi hromeča. Nasprotno: »Dobro poznavanje struktur zgodovinskih družb in njihovega funkcioniranja privede do spoznanja, da se realitete, ki jih zapopademo, in načini, po katerih jih lahko najboljše analiziramo, kažejo drugače: realno in imaginarno sta pomešana. Imaginarno je vrst realnosti kot druge; družbena realnost, ki je produkt in zastavek zgodovine«. (Str. 219.) Če je cilj zgodovinopisja še vedno globalna ali totalna zgodovina, potem pomeni vključitev območja imaginarnega v horizont zgodovinskega raziskovanja napredek, saj omogoča odkrивati neraziskana polja v družbenih in političnih zgodovinskih bojih, na področju kulture in ideologije. »Ko proučujemo območje imaginarnega,« piše Le Goff, »obenem bolje vidimo, iz česa je narejena zgodovina (narejena pa je tako iz podob in sanj kot iz tistega, kar imenujemo realitete)«. (Str. 221.) Imaginarno torej še zdaleč ni, vsekakor pa ne več, marginalen pojav v zgodovinskem dogajanju, marveč je konstitutiven in značilen del zgodovinske strukture družb, kar je Le Goff na nekem drugem mestu⁶ izrazil takole: »Če bi radi poskusili razumeti, kako deluje kakšna družba in — to je naloga, ob kateri se zgodovinar vselej izpostavi — kako se spreminja in se transformira, si moramo ogledati imaginarij.« Ta imaginarij ali imaginarno določene družbe, ki sicer daje vtis docela amorfnega skupka iracionalnih podob in predstav, pa vendarle vsebuje neko logiko, preko katere je pravzaprav sploh dosegljiv racionalnim metodam.

⁶ Za drugačen srednji vek, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1981, str. 17.

Ker je zgodovinsko imaginarno po Le Goffu širši (in zato tudi bolj nejasen) pojem, kot je v novi zgodovini že uveljavljeni pojem mentalitete, ga skuša natančneje opredeliti in s tem tudi epistemološko umestiti v razmerju do dveh bližnjih, če že ne sorodnih pojmov, tj. do ideološkega in simbolnega. Bistveno določilo imaginarnega je, da se izraža v podobah: [ni imaginarnega brez podob, pa naj bodo to realne, konkretne podobe, ki jih predstavljajo figurativna dela, ali pa naj gre za govorico metafor ali pri individualnih psihologijah za podobe, ki jih najdemo le — kadar hočemo izraziti tisto, kar imamo v glavi — če smo ravno prisiljeni zateči se k podobam« (str. 225). Predmet zgodovine imaginarnega je torej mišljenje s podobami.

V nasprotju z imaginarnim ima ideološko oporo v pojmi, v konceptih in se navezuje na neki sistem razlage sveta. Zanj je torej značilna težnja k sistematičnosti in urejenosti v nasprotju z imaginarnim in metalitetami, za katere je značilna določena nekoherentnost in težnja k neredu.

Tretji pojem v tej mreži je simbolno. Čeprav obstaja določena sorodnost ali podobnost z imaginarnim, če stvari zelo poenostavimo, meni Le Goff, tj. da se oba nanašata na mentalne realitete, pa je za simbolno vendarle bistveno to, da napotuje na neki skriti sistem, o katerem se misli, da je prava, resnična realnost, sicer prikrita, a notranje urejena.

Preostane še en pojem, utopično, o katerem Le Goff misli, da bi ga bilo mogoče spraviti v zvezo z imaginarnim, ki pa ga od tega vendarle ločuje ravno njegova u-topičnost (v izvirnem pomenu besede). Za imaginarno je po Le Goffu značilna prav vezanost na neko mesto, neka lokalizacija.

V drugem delu svojega prispevka nato Le Goff razgrne pred nami nekaj primerov ali zgledov iz bogate palete imaginarnega, značilnih za srednji vek, ki pa jih je moč odkriti tudi v poznejših zgodovinskih razdobjih.

Zadnji sestavek v zborniku ima naslov »Znanstvena retorika: kaj je to moč argumenta?« (*La rhétorique scientifique: qu'est-ce que la force d'un argument?*) Bruno Latour, avtor prispevka niza v

njem razmišljanja v podkrepitev svoji trditvi, da je znanost politika z drugimi sredstvi. Ne ukvarja se torej z vprašanjem argumentacije, v ožjem pomenu besede, z argumentacijo znotraj znanosti, marveč ga zanima vprašanje argumentacije v njeni politični razsežnosti, oziroma natančneje, moč znanstvene argumentacije navzven, v družbenem prostoru. Latour namreč ugotavlja, da znanost razpolaga s superiornimi sredstvi mobiliziranja retorike in to ji zagotavlja v razmerju sil določeno premoč, ki se navsezadnje kaže v političnem prostoru, v opiranju politike na argumente znanosti in tehnologije oz. v dejstvu, da se politika predstavlja kot govornik, glasnik znanosti. Dogaja se torej zamenjava »šibke« avtoritete »šibke« politične retorike z »močno« avtoriteto »močne« znanstvene retorike, oziroma povedano drugače, znanstvena argumentacija kontinuirano prehaja v območje politične argumentacije. Iz Latourovega razmišljanja sledi, da ima to dogajanje v vsakem primeru globoke (ne samo pozitivne) implikacije za življenje družbe. V omenjenem kontinuumu se namreč skriva tudi nevarnost izrabe zgolj velike argumentativne moči znanstvene retorike kot take, pri čemer se sama pozitivna vsebina znanstvenih izjav pušča ob strani ali celo prikriva. Zato se Latour zavzema za epistemologijo ali sociologijo znanosti, ki slednje ne bi ločevala in izolirala od družbe, marveč bi v svoj teoretski horizont privzela spoznanje o omenjenem kontinuumu z vsemi nasledki, ki izhajajo iz tega.

*

Kaj bi lahko na koncu rekli o celoti tega zbornika? Avtorji seveda v razmehu kratkih prispevkov niso mogli podati enciklopedične podobe stanja posameznih ved, lahko pa so ponazorili nekatere aktualne probleme in teme in opozorili na odprta teoretska vprašanja. Morda bi lahko kot skupno točko, kljub vsej razlikosti pristopov in pogledov, ki jih je videti v objavljenih prispevkih, označili spoznanje, da je za preučevanje in celovito pojasnjevanje dogajanja v sodobnih znanostih nujna določena konvergenca epistemološke in sociološke teorije.

V. Likar