

## POSTMODERNIZEM IN ZNANOST

Razprava o modernizmu in postmodernizmu je ena od ključnih značilnosti teoretskega življenja minulega desetletja. Diskusije, ki so hotele zaobjeti duhovno situacijo časa, so pričele v umetnosti, teoriji kulture, v filozofiji in imele širok vpliv tudi v posamezne znanstvene discipline, pa tudi družbene prakse kot je to, npr. politika.

Teorem postmoderne je tako širok, da so za analitično kritično mišljenje prisotne številne težave in pasti ob prenosu te sintagme v okvir znanstvenega kategorijalnega aparata. Družboslovno dimenzijo postmodernizma razvijajo v Franciji Baudrillard, Lyotard, Deleuze, Guattari in drugi na temelju Barthovih raziskav mitologij in popularne kulture, Saussurove lingvistike, Lefebvrovih raziskav vsakdanjega življenja, Debordove kritike spektakelske družbe ter poststrukturalistov: Derridaa, Foucaulta in drugih. Hkrati ima postmodernizem že neko zgodovino, ki ga oddaljuje od tiste prvotne delitve na anglosaksonski neokonservativni postmodernizem in kontinentalni poststrukturalistični postmodernizem.<sup>1</sup> To zgodovino v toku sedemdesetih in osemdesetih let odlikuje preizpraševanje filozofskih in znanstvenih paradigem, ki zajema tudi ideološke vsebine teh paradigem. Duh časa je globoko zaznamovan s pluralizmom duhovnih tokov ter od tod močna afirmacija različnosti glede na tradicionalni status identitete. S tem so postavljeni pod vprašaj nekateri temeljni formativni principi novoveške filozofije in znanosti. Radikaliziran ali pa celo radikalno negiran je tradicionalni značaj znanja, ki je utemeljen na spoznavanju razlike bistva in pojava ter opredelitvi udejanjenja bistva v pojavu. Ker pa znanost to shemo dolguje filozofiji kot svoji metateoriji, se zaradi tega zahtevana sprememba značaja znanosti izteka v odklanjanje kakršnekoli filozofske

utemeljenosti znanosti. Znanost - pozneje pa po vzratnem vplivu tudi filozofija - se zato spreminja v znanstvenofilozofski esej, v pripoved.

V neki obči sliki lahko rečemo, da sodobni pogled na znanost ločuje spor med fundamentalizmom in antifundamentalizmom. Na refleksivni ravni je danes najbrž malo tistih, ki se sklicujejo na tradicijo,, ki vodi od Descartesa pa preko Kanta in ki jim bi spoznava morala biti nedvomno utemeljena. Kljub temu je metateorija znanstvenih disciplin, spontana ideologija znanstvenikov ter edukacija študentov še globoko pod vtisom te sheme. Temu nasprotuje anti-fundamentalistični pogled: ni teoretsko nevtralnih dejstev, ni absolutnih kriterijev diferenciacije, ni neposrednih danosti, ni večnih struktur uma in zaradi tega ni nikakršnega absolutno nevtralnega izhodišča znanstvene prakse. Ta antifundamentalizem se, kot to že izhaja iz logike negacije, diferencira v razponu od relativizma do iracionalizma.

Poststrukturalizem, obračajoč se k Nietzscheju, postavlja pod vprašaj pojem resnice, zgodovinski subjekt, možnost odkrivanja logosa ter kakršnekoli tradicionalne vzročno posledične determinacije. Za Derridaa so koncepti resnice metafizika, Foucaultu je resnica tiranija, to kar preostane so jezikovne igre. Že obračanje k Nietzscheju nam kaže, da je v ospredju afirmacija sveta življenja, volje za življenjem, dionizma, zgodovine kot večnega vračanja istega, prevrednotenj vrednot in estetizacija. Vera v resnico je zgolj nadomestek za izgubljenega boga. Resnica kot regulativni ideal je kreacija družbeno inferiornega tipa duha.<sup>2</sup> Nietzsche hoče svet brez resnice, brez podvojitve pojava in bistva, interpretacijo izkušnje brez metateoretske potrditve:

''Odslej se bolj čuvajmo, dragi gospodje filozofi, nevarne stare pojmovne čenčavosti, ki je pritaknila ''čisti, brezvoljni, brezbolni, brezčasni subjekt spoznanja'', čuvajmo se lovka takšnih kontradiktornih pojmov, kot so ''čisti um'', ''absolutna duhovnost'', ''spoznanje na sebi'': - tu se vedno zahteva, da si mislimo oko, ki se ga sploh ne da misliti, oko, ki naj ne bi bilo usmerjeno

nikamor, ki naj bi imelo zaprečene, ki naj bi mu manjkale aktivne in interpretativne moči, s katerimi gledanje šele postane gledanje nečesa, tu se od očesa vedno zahteva nesmisel in neumnost. Obstaja *samo* perspektivično gledanje, *samo* perspektivično "spoznavanje"; in *kolikor več* oči, različnih oči bomo znali zastaviti za isto stvar, toliko popolnejši bo naš "pojem" te stvari, naša "objektivnost".<sup>3</sup>

Odpovedovanje tem tradicionalnim filozofsko znanstvenim normam in vrednotam pa ne pomeni zgolj površne kritike, ampak ker zadre v temelj novoveškega samorazumevanja, bi v bistvu lahko pomenil radikalen razcep z moderno dobo, s projektom razsvetljenstva, kar je tudi osnovna teza postmodernizma. Odpovedovanje ideji zavestnega obvladovanja življenja in racionalnega vpogleda v imenu zanikovanja totalitete in afirmacije razlike je vtoliko problematično, kolikor moderni dobi podtika monoprincip racionalizacije. V tem je ta teorija anti-totalitete totalitarna in v svoji samovolji prav tako teror. Ni razloga, da tudi v moderni dobi, kot je Nietzsche v antiki videl Apolona in Dioniza, odkrijemo določene paralelizme racionalizma in romantizma, razuma in nagona, demokracije in populizma, dialektiko negacije in pozitivne utopije itn.

Postmoderna znanost se inspirira pri Nietzschejevem artistskem opazovanju sveta, ki pa se ne odreka znanstvenih sredstev skeptičnega znanstvenika. Sokrat ni povsem zavržen, skepsa kot arhetip znanosti se ohranja:

"Skeptični znanstvenik, ki bi hotel pervertirane volje za moč, vzpon reaktivnih moči in nastanek subjektivno centriranega uma razkriti z antropološkimi, psihološkimi in zgodovinskimi metodami, najdeva svoje naslednike v Batailleu, Lacanu in Foucaultu, posvečen kritik metafizike, ki uporablja posebno znanje in sledi nastajanju filozofije subjekta do predsokratskih začetkov, pa v Heideggerju in Derridau."<sup>4</sup>

Kakšna naj bi bila postmoderna znanost? Odgovor ni enostaven, kajti tudi tokrat se pokaže, da je kritika jasna in večinoma

upravičena, da pa so rešitve nedorečene. Ta zgolj deklarativnost in manifestna narava, ki se nahaja na nekem relevantnem problemskem terenu in, ki dejansko kliče po neki novi znanosti, je razvidna ob koncu Lyotardovega spisa "Odgovor na vprašanje, kaj je postmoderna?":

"Končno mora biti jasno, da naš posel ni v tem, da ustvarjamo realnost, ampak v tem, da delamo aluzije na pojmljivo, ki se ne da prezentirati. Ni pa za pričakovati, da bo ta naloga prinesla končni mir jezikovnim igram ... in samo transcendentalna iluzija (tista Heglova) lahko upa, da jih bo totalizirala v resnično enotnost. Vendar, tudi Kant je prav tako vedel, da je cena takšne iluzije teror. To in prejšnje stoletje sta nam prinesla toliko terorja, kot smo mogli prenesti. Dovolj veliko cen smo že plačali za nostalgijo celote in enega, za spravo pojmovnega s čutnim, za transparentno in sporočljivo izkušnjo. Za splošno zahtevo po spravi in popuščanjem se lahko sliši momlanje želje za povrnitvijo terorja, za uresničenje fantazije o zapopadanju realnosti. Odgovor je: pričnimo vojno proti totaliteti; pričajmo neprisotnemu; aktivirajmo razlike in rešimo čast imenu":<sup>5</sup>

Zato Lyotard zahteva novo znanost, ki ne bi bila niti performativna niti kritična. Performativno znanje, ki temelji na konceptu totalitete, stremlji k skrajni redukciji nepredvidljivosti, zapletenosti in tveganja. To znanje, kot je to že pokazala Frankfurtška šola, je enako moči oziroma gospostvu, ki se legitimizira v razvoju tehnologije in ekonomičnosti. Znanje pa ni zgolj moč, temveč tudi ta moč odpira dostop znanju kot lastni legitimiteti. Lyotard iz tega stališča ne sledi Horkheimeru, Adornu in Marcuseu v kritično znanost o odtujeni družbi. Tudi ta je zaznamovana z grehom metapripovedi emancipacije, konsenza, totalitete.

Pri Lyotardu je mogoče izluščiti temeljno naravnost zoper uniformirano sistematično vedenje in inavguracijo novega tipa vedenja, ki predpostavlja radikalno pluralistični svet. Zaradi heterogenosti elementov so legitimne različne jezikovne igre. Nezaupanje do metapripovedi, do znanosti kot instrumenta ob-

lasti, do upravljanja "oblakov družbenosti v maticah input/output po logiki, ki predpostavlja somerljivost elementov ter določljivost celote". Veliki junaki, popotovanja in cilji so zamenjani s senzibilnostjo za razliko, s sposobnostjo, da prenesemo nesomerljivost. V nasprotju s filozofskim pokroviteljstvom nad znanostmi Lyotard iz pragmatike znanosti homologiji strokovnjakov in konsenzu v znanosti zoperstavlja paralogijo iznajditeljev, nepredvidljivost odkritij, diskontinuiranost, katastrofičnost in paradoksalnost. V nasprotju z Luhmanom je takšna znanost antimodel vsakemu stabilnemu sistemu, ki se gradijo z metajeziki, ki so merilo vsem ostalim jezikom ter zato v konsekvenci predstavljajo terorizem. Vsak jezik, ustvarjanje idej, pravil, je legitimen za postmoderno znanost, če je le primeren za kakršnokoli igro argumentacije. Gre za narativno znanje, ki ne pozna vseobsegajočega koncepta resnice in se potrjuje v pragmatiki lastne transmisije, ne da bi za svojo legitimiteto potrebovalo trdno argumentacijo in dokaz. Je predvsem diferencirajoča, imagitivna in paraloška dejavnost, tako da je razmejitev med umetnostjo in znanostjo zabrisana.

Epistemologija postmodernizma se vključuje v kritiko klasičnega kartezijskega znanja, ki se je že v prejšnjem stoletju razvejala v tri smeri: v kritiko epistemološkega subjekta, kritiko modernega epistemološkega objekta in kritiko modernega razumevanja znaka.<sup>6</sup>

Kritika kontemplativnega subjekta gre od nemškega idealizma prek Marxa in Freuda k Habermasu in na mesto distance subjekta postavlja aktivno, ustvarjalno prakso človeštva. Subjekt je vpleten v proces emancipirajoče samospoznave nasproti nezavednim okovom zgodovine, družbe in psihe. Druga smer izhaja od Nietzscheja in vodi k Heideggerju ter "Dialektiki razsvetljenstva" Horkheimerja in Adorna. Moderno znanje se dojame kot znanje dominacije. *Pojem* je tista celica zahodnega toka mišljenja, ki vsiljuje homogenost in identiteto heterogeni materiji. Epistemološki tok, na katerem sloni Lyotardovo dojemanje znanosti začne s Saussurom, Piercem, Wittgensteinom in vodi v danes

splošno prisoten "linguistic turn". V sodobni analitični filozofiji, hermenevtiki in poststrukturalizmu je zavest kot izhodišče zamenjala paradigma jezika.

Lytard se v svojih poskusih odprave distance med znanstvenim in narativnim znanjem pridružuje produktivni kontradikciji odpravljanja razlike med resnico in retoriko, ki ustvarja Nietzschejeve aforizme, Heideggerjevo poetiko, Adornove stilistične konfiguracije in Derridajeve dekonstrukcije. Ta produktivnost pa vendar nima statusa klasičnega spoznanja, je obkrožanje življenja kot se ga loteva umetnost, je zbirateljstvo, ki ne more biti strast predmeta samega, je "stališče čuvaja etnološkega muzeja preteklosti". Zato narativno znanje ne more biti alternativa moderni znanosti in od tod ambivalenten status narativnega znanja, ki je enkrat dojeto kot sediment, kot premoderno znanje, drugič pa kot sodobno, kot "drugost" diskurzivnega znanja. Če pa je narativno znanje "drugost" prvemu, kaj preprečuje možnost komunikacije, interakcije in soočanja? Lyotard zatrjuje, da je nemogoče soditi o obstoju ali veljavnosti narativnega znanja na osnovi znanstvenega in obratno. Relevantni kriteriji so povsem različni, vzpostavljen je paralelizem oziroma dualizem. Vendar: ali ni s tem dualizmom vzpostavljena metadiskurzivna shema? In, ali ni sama kritika metadiskurzov protislovna? Če metadiskurzi resnice, enega in emancipacije vodijo v fanatični terorizem, je po drugi strani odprto vprašanje, kdaj lokalni diskurz prerašča meječasne legitimnosti? Kdo postavlja meje, kdo določa čas, kdo preprečuje pogled udeleženca? Zaradi tega je Lyotard nedosleden. Da bi se izognil nekoherenci, daje eni vrsti znanja privilegij kriterija. Ta kriterij je nekakšen epistemološki model diskontinuirane, fraktalne in samodestabilizirajoče znanosti, ki jo s precejšno mero poljudnosti prisodi sodobni matematiki in naravoslovju.

Če predstavlja postmoderna neko vrsto eksplozije moderne episteme, kjer se um in njegov subjekt razletita, potem se odpira tudi vprašanje, za kakšen značaj epohalne spremembe gre? Gre za konec, prehod ali tisto kvalitativno novo? Ker lahko to zadnje

kot tudi tisto prvo hitro zavrnilo, je zanimiva teza Frederica Jamesona, ki odpira možnost novega, dialoškega, postmoderne- ga pojma totalitete.

V tej točki je najbolj znan Habermasov poseg v razpravo, ki pa mu zaradi polemične zoperstavljenosti Lyotardovemu postmodernizmu neupravičeno podtikajo zagovarjanje tradicionalnega univerzalizma uma. Habermas je bil predestiniran za razpravo s postmodernisti, saj je v središču njegovega dela problem racionalnosti, ki ne nastopa v tradicionalnem okviru, temveč problematizira racionalnost kot tesnobno breme, ki sta ga ob tem vprašanju zapustila Adorno in Horkheimer. Dialektika razsvetljenstva jima je odkrila pesimističen proces iracionalizacije ratia zahodne civilizacije. Habermas poskuša rešiti pojem in dostojanstvo racionalnosti z oblikovanjem multidimenzionalnega koncepta racionalnosti. Polemika med Habermasom in Lyotardom je gotovo eno od središčnih mest, okoli katerega se je koncentriralo filozofsko življenje preteklega desetletja, četudi so pogosti Lyotardovi pseudologični očitki o Habermasovi metadiskurzivnosti, ter na drugi strani Habermasove karakterizacije o neokonservativizmu Lyotarda s čezmerno emotivno-politično konotacijo.<sup>7</sup>

V kontekstu tu obravnavanega razmerja postmodernizma in znanosti se v polemiki odpira vprašanje *konsenza*. Lyotardu je konsenz v znanosti začasen in omejen, povsem v nasprotju s tistim, kar si pod njegovo vlogo predstavlja Habermas, ki rešuje *smisel* pred postmodernizmom prav v intersubjektivni delovni soodvisnosti raziskovalnega občestva. Na ta način se ohrani vsaj en standard za razlago popačenja vseh razumnih standardov in s tem tudi anomalij moderne. Če ni takšnega standarda, ki bi se izognil totalizirajoči samoreferenčni kritiki, potem izgubljajo na moči distinkcije med teorijo in ideologijo. S tem se odrečemo razsvetljskemu poudarku racionalne kritike obstoječih institucij, kajti "racionalno izpade". Preostane samo praksa negacije. Habermas s tem pokaže na resnico, ki jo postmodernisti zamolčijo s svojim poudarjanjem krivde uma in sicer: pojem uma

je bil v zahodni civilizaciji, od razsvetljenstva dalje pa še posebej, vedno zvezan s pojmi svobode, avtonomije, samoudejanjenja, ustvarjalnosti. Ali nam Habermas, kot to trdi Lyotard, res ponuja samo še eno metapripoved, metapripoved emancipacije? Kaj nam v zameno ponuja postmoderna teorija? Ponuja nam kritiko kulture, ki se spet navezuje na do sedaj najhujšo kritiko zahodne kulture s strani Friedricha Nietzscheja. Kot je to še posebej videti pri Foucaultu, je to intelektualno aristokratska kritika brez prizadetosti, sočutja, solidarnosti. Je npr. suha teorija kaznovanja, ki je ne zanimajo reforme sistema. Mogoče pa je kritiki potreben vzvod, ki je meta- in transteoretski, ni pa metadiskurziven? Brez tega vzvoda ostane teorija suha, brez motiva emancipacije. Marcuse pravi Habermasu:

„Vem, kje korenini večina naših temeljnih vrednostnih sodb - v sočustvovanju, v našem občutku za trpljenje drugih.“<sup>8</sup>

Ob vprašanju znanosti in emancipacije pa se lahko strinjamo z Rortyem, da pri Habermasu ni problem, da nam ponuja metapripoved emancipacije, kot to, da čuti potrebo po legitimiranju, da ne pristaja na dejstvo, da pripovedi, ki tvorijo našo kulturo, same opravljajo svoje.<sup>9</sup> Če transcendentalna filozofija ni mogla zagotoviti univerzalističnega kriterija, čemu bi to potem teorija komunikativne kompetence? Ali imajo filozofski intelektualci res tako usoden vpliv na družbo, da ne rišejo zgolj sivo v sivem? Ali ne deli Habermas s postmodernisti isto intelektualistično prevzetnost, ki se pri teh kaže v nasprotju med deklariranimi malimi pripovedmi in fundamentalistično maniro razglaševanja svete vojne proti umu in moderni? Argument, da Habermas uvaja samo še eno novo metapripoved, metapripoved emancipacije, pa je problematičen tudi na "suhi" ravni, ker je psevdologičen. Problematična je namreč identifikacija metajezika z univerzalnim jezikom. Če ne bi bile možne niti sprejemljive različne ravni znotraj jezika in med jezikovnimi igrami, kjer hierarhija in sistem še nimata avtoritarnega pomena, potem ne bi bil možen tudi najbolj enostaven stavek. Po drugi strani pa je kritika metadiskurza smiselna toliko, kolikor pomeni kritiko spekulacije. To pa



bi jo vključevalo v tisto tradicijo, ki je spekulacijo povezala z ideologijo, kar je spet v nasprotju s postmodernističnim razumevanjem znanosti.

Ob Habermasovem konceptu konsenza pa se veže tudi problem neprotislovne konsistence. Konsenz oziroma konsistenca mu ne pomeni popolne enotnosti, temveč zgolj nekakšno provizorično pripravljenost strinjati se na osnovi procesa preizkušanja veljavnosti, ki se lahko pozneje korigira. Ni osnove za očitke, ki vsak poskus obrambe konsistence identificirajo s preostanki tradicionalne filozofije refleksije.

Od Nietzscheja dalje sega v naš čas (De Man) prepričanje, da sta konsistenca in protislovnost zgolj subjektivni projekciji na svet, čigar kompleksnosti človek ni nikoli sposoben dojeti. To nedoumljivost delno izraža tudi Adorno, ko zatrjuje, da konceptualne reprezentacije ne morejo biti nikoli popolno adekvatne lastnim objektom. Zelo "post-istično" zveni tudi njegovo opozarjanje pred hipostaziranjem ne-kontradiktornosti kot popolnim preseganjem vseh napetosti in razlik v nekakšni heglovski veliki sintezi. Vendar, za razliko od sodobnih postprepričanj, ohranja za marksizem značilen ontološki status protislovja, ki ga izkuša dialektični um.

Habermas premakne problem na drugo raven. Zanj so protislovja manj stvar družbene ontologije kot je to pri heglovskih marksistih in bolj stvar intersubjektivne komunikacije. Logika, ki bi lahko sodila o "družbenih protislovjih", bi morala biti logika uporabe propozicionalnih vsebin v govorici in akciji. Habermas poveže protislovje s komunikacijo in ga premakne iz polja logike v področje svojega nauka **univerzalne pragmatike**. V ospredju je performativna dimenzija jezika, uporaba argumentov v komunikativni interakciji in ne logična konsistenca izjav. Zato pri Habermasu nastopa kot antipod komunikativnega konsenza **performativno protislovje**, ki ni izraz antitetičnosti izjav, marveč rezultat tega, da je tisto, kar se izjavlja, v nasprotju s predpostavkami in implikacijami samega akta izjavljanja.

To performativno protislovje pa se razkriva v jedru postmodernističnega diskurza, ki uporablja metode argumentacije, ki molče priznavajo možnost intersubjektivnega preskusa veljavnosti, hkrati pa eksplicitno zanika legitimnost komunikativne racionalnosti.

#### **Opombe:**

1. Hal Foster: (Post)moderna polemika, Marksizam u svetu 4-5, Beograd 1986.
2. Friedrich Nietzsche: H genealogiji morale, Tretja razprava, par.25, str.336, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
3. *ibid.*, str.305.
4. Juergen Habermas: Filozofski diskurs moderne, str.96, Globus, Zagreb 1988.
5. Jean Francois Lyotard: Reponse a la question: qu'est-ce que le Postmoderne?, Critique, 419, Apr. 1982.
6. Seyla Benhabib, Epistemologije postmodernizma, MUS 4-5, Beograd 1986.
7. Richard Rorty: Habermas and Lyotard on Postmodernitz, v Habermas and Modernitz, Politz, Cambridge 1988.
8. Juergen Habermas, Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity, v Habermas and Modernitz.
9. Richard Rorty, *ibid.*, str.164.

#### **Literatura:**

- ed. Backe Dieter: Am Ende - postmodern?, Juventa Vlg., Winheim 1985.
- ed. Bernstein J. Richard: Habermas and Modernity, Polity, Cambridge 1988.
- Debeljak Aleš: Postmoderna sfinga, Wieser, Celovec 1989.
- ed. Honneth Axel, McCarthy Thomas, Offe Claus, Wellmer Albrecht: Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklarung, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989.
- Kellner Douglas: Jean Baudrillard from Marxism to Postmodernism and Beyond, Polity, Cambridge 1989.
- Habermas Juergen: Filozofski diskurz moderne, Globus, Zagreb 1988.

- Lovibona Sabina: *Feminism and Postmodernism*, *New Left Review* 178, London 1989.
- Lyotard J.F.: *The Postmodern Condition*, Manchester 1984.
- Nietzsche Friedrich: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- ed.Ivo Paić: *Rasprave o modernizmu i postmodernizmu*, MUS 4-5, Beograd 1986.
- Poster Mark: *Foucault, Marxism and Hystory, Polity, Cambridge* 1984.
- Roderick Rick: *Habermas und das Problem der Rationalitaet, Argument Vlg., Hamburg* 1989.
- Wellmar Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.