

Znanost v postmoderni dobi

Če pristanemo na to, da živimo v postmoderni dobi, ostane glede znanosti naslednje temeljno vprašanje: Smemo govoriti o postmoderni znanosti ali pa govorimo lahko le o znanosti v postmoderni dobi! V vprašanju se skriva naslednji razložek: Če obstaja postmoderna znanost, potem se mora ta že v svojem bistvu razlikovati od moderne znanosti; če pa gre le za položaj znanosti v postmoderni dobi, namreč za položaj znanosti, kakršno poznamo od začetka novega veka dalje, potem se glede bistva znanosti ni nič spremenilo, kar pomeni, da imamo tudi v postmoderni dobi opravka zgolj in samo z moderno znanostjo. V tem primeru bi se v postmoderni dobi spremenil pač *položaj*, ne pa samo *bistvo* novoveške, t. j. moderne znanosti.

Med najvidnejše teoretike znanosti, ki govorijo o postmoderni znanosti, spada Stephen Toulmin. V knjigi *Vrnitev h kozmologiji, postmoderna znanost in teologija narave*¹ izhaja iz predpostavke o razkroju tradicionalne astrokozmoške podobe sveta, ki se je začel z moderno znanostjo (Kopernik, Galilei). Kozmopolis kot lepo urejena skupnost narave in ljudi je razpadel. Pride do ločitve človeškega od naravnega, duha od materije, umnosti od vzročnosti. Tako da svet Descartesa in Newtona ni več kozmos.

V moderni znanosti glede na tradicionalno vednost ne pride le do vsebinskih sprememb, ampak tudi do metodoloških; predvsem pa do sprememb v organizaciji znanstvene dejavnosti. Tradicionalna kozmologija je bila s historičnega vidika preddisciplinarna, s funkcionalnega vidika transdisciplinarna, s psihološkega vidika pa antidisciplinarna. Na začetku moderne dobe in moderne znanosti še veliko znanstvenikov (Newton, Boyle, Priestly) zre na svoje delo kot na prispevek znotraj religiozne sfere. Ne le Sveto pismo, tudi knjigo narave naj bi namreč pisala in napisala ista, t. j. božja roka. V drugi polovici 19. stoletja znanstveniki na to izhodišče povsem pozabijo; tako imenovanih naravnih zakonov nimajo več za postavbo Boga, marveč za izraz pravilnosti naravnega samogibanja. Napredujeta znanstvena delitev dela in birokratska racionalizacija znanstveno-raziskovalne dejavnosti.

Moderni znanstvenik je na svojem višku specialistični teoretik, objektivni opazovalec, ki išče razlago za posamezne dogodke, na celoto pa se ne ozira. Kartezijski pogled je pogled duha, ki od zunaj gleda na telo in ga neprizadeto opazuje oziroma preučuje. Ideal moderne znanosti je veliki opazovalec, Preučevalec, ki kot vsevedni matematik z vso natančnostjo opisuje svet, sam pa je zunaj njega in nad njim. Dandanes postaja vidik čistega Opazovalca po Toulminu idol v Baconovem pomenu. Sicer je že nemški klasični idealizem položaj izoliranega Opazovalca postavil pod vprašaj; že v 19. stoletju je ob nemožnosti združitve Newtonove mehanike in Maxwellove elektrodinamike v enotno podobo sveta postal vprašljiv navedeni položaj tudi znotraj same fizike, vendar ta vprašljivostna naravnost dobi svoj odgovor šele v 20. stoletju. Gre za postavke kvantne mehanike, predvsem za Heisenbergovo načelo (relacijo) nedoločenosti, ki onemogoča, da bi hipotetični vsevedni Opazovalec prišel do preciznega spoznanja začetnih pogojev, se pravi do

¹ Stephen Toulmin: *The Return to Cosmology, Postmodern Science and the Theology of Nature*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, London 1985.

zadostnega izhodišča v smislu matematične univerzalne znanosti in njenih algoritmov. To, kar je postalo očitno v fiziki in drugih naravoslovnih znanosti, je še bolj razvidno v družboslovju in humanističnih znanostih. Po analogiji z Nietzschejevo sintagmo *Bog je mrtev* Toulmin zato zatrdi, da je mrtev tudi znanstvenik kot (objektivni, neprizadeti, izolirani) Opazovalec. V znanosti, ki sledi smrti Opazovalca, v postmodernej znanosti morajo zato veljati drugačni kriteriji racionalnosti in objektivnosti, tj. znanstvenosti.

Temeljna značilnost postmoderne znanosti je po Toulminu ponovna združitev dejstev in vrednot, indikativnosti in normativnosti. Konec naj bi bilo z aksiološko nevtralnostjo znanosti, ki je tvorila temelj moderne znanosti. Ker že na ravni kvantne mehanike ni mogoče izključiti medsebojnega vpliva med subjektom in objektom, med opazovalcem in opazovanim, je to na »višjih« ravneh dejanskosti moč napraviti še manj. Temu epistemološkemu argumentu se pridružuje etični argument; z razširitvijo znanstvenega preučevanja na človeka je postalo neogibno, da se znanstvenik poslovi od kartezijanske dihotomije. Ponovno moramo v svet narave vpeljati »humanost«, ki jo je moderna znanost z izključitvijo antropomorfizma zavrgla. Namesto da na naravo gledamo kot mimobežne priče, se moramo zavedati svoje vključenosti v naravo in poskušati razumeti, kako je naše življenje vpeto vanjo. Kako se človekov svet umešča v svet narave, v svetu, iz katerega je tudi vzniknil. Spet moramo priti do enotnega sveta.

Posloviti se moramo od ideala čistega znanja, čiste teorije. Postmoderna znanost mora znova združiti teorijo in prakso in vzpostaviti koherentno podobo sveta. To sicer ne bo tradicionalna statična, marveč postmoderna dinamična koherentnost. Koherentnost, za katero ni bistvena harmonija, temveč sta bistveni evolucija in adaptacija. Treba je priti do produktivne sinteze ekološkega gibanja, se pravi filozofije zelenih (svoj izvir ima pri stoikih) in psihoanalitičnega gibanja, se pravi filozofije belih (svoj izvir ima pri epikurejcih). Prvo gibanje skrbi za zdravje in ohranitev zunanje, drugo pa za ohranitev in zdravje naše notranje narave. Ne gre več za dekonstrukcijo, marveč za rekonstrukcijo kozmosa, kozmosa kot evolucijske celote človeka in narave. Enotnost teorije in prakse pomeni, da se moramo izviti ne samo iz čiste teorije, ampak tudi iz umazane prakse, golega političnega pragmatizma brez etike in politiko transcendirajoče orientacije.

S takšnim konceptom postmoderne znanosti in postmoderne dobe se Toulmin navezuje na holistično paradigmo, ki jo na podlagi kvantne fizike kot »nove fizike« (»nove znanosti«) skušajo izpostaviti holisti, kakršni so Bohm, Davis, Prigogine, Capra, Rifkin, itn. Za vse skupaj je značilna težnja po znanstvenosti, po predstavitvi holističnega pogleda na svet kot znanstvenega svetovnega nazora. Zato govorijo o transformaciji oziroma metamorfozi (moderne) znanosti, o novi znanstveni paradigmi, Toulmin pa že kar o postmodernej znanosti.

Znanost, npr. fizika naj bi se prav kot posebna znanost spraševala tudi po svojih predpostavkah. Naj bi bila kot znanstvena teorija obenem tudi svoja lastna meta-teorija. To pa ne pomeni nič drugega, kakor da naj bi bila fizika kot postmoderna znanost že tudi svoja lastna meta-fizika. Fizika naj bi bila istočasno tako specialna kot univerzalna znanost.

Toda takšne zahteve poznamo že od razsvetljenstva dalje. Gre za tipično moderno, celo modernistično težnjo. Pod vplivom romantike so jo holistično reformulirali Holderlin, Schelling in Hegel na začetku 19. stoletja s svojim programom *nove mitologije*, programom, katerega temeljni projekt je združiti znanost in umetnost, etiko in estetiko, fiziko in metafiziko. Že ta program je nastal v uporabi zoper demitologizacijo, odčaranje sveta, se pravi kot projekt remitologizacije, ponovnega

začaranja sveta. Seveda ne na podlagi magije, marveč na podlagi filozofskega pračudenja čudežnosti sveta. Na podlagi očaranosti s svetom, vključno z naravo.

Kljub temu imamo opraviti prav s pro-gramom in s pro-jekti, torej z izrazito moderno zadevo. Z zadevo, katere generator je moderni človek kot subjekt. S to zadevo se srečujemo in to, kakor sta pokazala Hansfried Kellner in Frank Heuberger v tekstu *O racionalnosti »postmoderne« in njenih nosilcih* (Zur Rationalität der »Postmoderne« und ihrer Träger), v čedalje večji meri tudi v vsakdanjem življenju. Avtorja izhajata iz Webrovega razločka med formalno in materialno racionalnostjo in se opirata na Plessnerjevo eksplikacijo kulture (»druge narave«) kot posredovane neposrednosti. Znamenja »postmodernosti« vidita v naporih, da bi si »materialno racionalnost življenjskega sveta podredili na način eksplicitnega oblikovanja s pomočjo formalno racionalnih ali njim analognih sredstev.«² Na proces racionalnosti, racionaliziranja in moderniziranja se že od vsega začetka navezujejo tudi procesi, ki so usmerjeni proti moderniziranju, tj. racionalnosti. Proti »jekleni kletki« birokratizma in drugim oblikam »formalne racionalnosti«. Gre za poskus, da bi pred socialno in kognitivno presijo formalno racionalnih form življenja v modernem družbenem življenju zaščitili in ohranili trdnost nevprašljive samoumevnosti oblik življenja znotraj materialno racionalnega življenjskega sveta. Čim močnejša je formalna racionalizacija in čim bolj narašča regulativnost njene institucionalizacije, tem večji so kontramoderni pritiski in tem glasnejše zahteve po demodernizaciji.

Prihaja do bega v zasebno sfero, do notranje emigracije in v težnji po ohranitvi individualnosti do ekskluzivnega obnašanja. Da bi individuum izrecno poudaril svojo individualnost, svojo posebnost, se na poseben način oblači, itn. Se, povedano na kratko, dizajnira. To počno kajpada tudi drugi in tako se znajdemo v paradoksalnem krogu, ko se iz težnje po specifičnosti poraja specifična uniformiranost in unifikacija. Prihaja do dekonstrukcije tradicionalnih elementov, do umetnega razpolaganja z elementi kulture kot »posredovane neposrednosti« in s tem do radikalnega ukinjanja neposrednosti kot neposrednosti. Namesto spontanosti vsepovsod srečujemo afektiranost. V temelju vsega tega pa je vsesplošna razpoložljivost. Postmoderni stil je stil mešanja stilov. Celotno področje vsakdanjega eksistiranja zadobiva naravo eksistencialnega dizajna oziroma dizajnirane eksistence. V temelj življenjskega sveta se je umestilo in utrdilo samoinsciniranje postmodernega individua. Ne vrača se neposrednost, marveč napreduje moduliranje, tj. simulacija neposrednosti.

Kolikor izhajamo iz Webrove formule, da smotrnostna racionalnost (Zweckrationalität) pomeni tisto smotrno dejavnost, ki se orientira po smotru, sredstvih in stranskih posledicah ter jih racionalno presoja glede na njihovo intencionalnost, prav to pa je jedro »formalne racionalnosti«, potem, menita Kellner in Heuberger, dizajniranje eksistence in vsakdanjega sveta ne pomeni nič drugega kot ekspanzijo »formalne racionalnosti«. Materialna racionalnost življenjskega sveta se spreminja v konstrukt. Pred opcijo različnih življenjskih možnosti individuum nima več možnosti, da bi briskiral te možnosti. Čeprav ima skoraj brezmejno izbiro, glede tega nima (svobodnega) izbora.

Konstruktibilnost življenjskih možnosti, »načrtovanje življenja« terja na naslednji ravni ekspertizo, logika ekspertiz in ekspertov pa vodi do poznanstvenenja vsakdanjega življenja, tj. do scientiziranja življenjskega sveta. Torej smo se znova znašli pod obnebjem logike okcidentalne racionalnosti.

² Hansfried Kellner, Frank Heuberger: *Zur Rationalität der »Postmoderne« und ihrer Träger*; v *Soziale Welt* (5. posebna številka), Göttingen 1988, str. 333.

Če pogledamo pobliže, se nam to, kar Kellner in Heuberger imenujeta »postmoderno«, pokaže pravzaprav kot ultramoderno. Gre tedaj za dejstva ali vrednotenje? Za deskripcijo ali interpretacijo? Nimamo morda opravlja celo s povsem določeno, znano interpretacijo? Za interpretacijo z vidika poudarjenega tradicionalizma? Z vidika tradicionalizma, na katerega naletimo npr. pri Jeanu Baudrillardu? Ta postmoderni svet, kakor ga vidi, opisuje kot postkatastrofični svet. Kaj so po njem joggerji? »Joggerji so nedvomno pravi svetniki poslednjih dni in protagonisti tihe apokalipse. Nič bolje ne spominja na konec sveta kot človek ki teče sam na plaži, zavrt v zvok svojega walkmana, zasidran v samotno žrtvovanje svoje energije in ravnodušen do katastrofe, ker pričakuje destrukcijo le še od samega sebe, od izčrpanja nekoristne – vsaj v njegovih očeh – energije telesa. Primitivci, če so bili obupani, so se ubili tako, da so plavali tako dolgo, dokler niso omagali; jogger pa se ubije tako, da teka sem in tja po bregu, z divjimi očmi in s peno na ustih – ne ustavlja te ga, udaril bi vas ali pa bo poplesoval pred vami kot kakšen obsedenec.«³ Telo je po Baudrillardu danes postalo nekakšen higienski scenarij, ki ga ne pišejo le individualni joggerji, ampak ga obdelujejo v neštetih studijih za rekulturacijo, muskulacijo, stimulacijo in simulacijo. Negujejo ga s perversno gotovostjo o njegovi nekoristnosti, s popolno gotovostjo o njegovem ne-vstajenju. Kajti telo, ki si zastavlja vprašanja o svojem obstoju, je že napol mrtvo. Njegov sedanji kult, mešanica ekstaze in joge, je tako rekoč pogrebna zadeva. Ali to, kar velja za telo, ne velja za naravo sploh? Se pravi za obstoječe, »postmoderno« človekovo vračanje k naravi? Za vračanje k naravi s pomočjo »postmoderne znanosti« in njene »nove paradigme«?

Preden lahko karkoli odgovorimo na ta vprašanja, moramo razrešiti že poprej zastavljeno vprašanje o razmerju med deskripcijo in interpretacijo. Ker smo po naravi večinoma lena bitja, nam je Baudrillardov sarkastični »opis« groteskni tekačev zasebno bržkone všeč. Marsikdo pa bo ogorčen. Zagotovo se bodo našli tisti, ki menijo, da ti tekači nikakor niso reprezentativni za »ameriški način življenja«. A četudi so, po katerem kriteriju njihovo eksistenco lahko interpretiramo bodisi kot moderno bodisi kot postmoderno ali ultramoderno? S katerega stališča sploh lahko razlikujemo med temi kategorijami?

Bomo to dosegli s pomočjo avtorefleksije? Ulrich Beck v knjigi *Družba tveganja* (Risikogesellschaft, 1986) razlikuje med dvema stopnjama modernizacije, med preprosto in refleksivno modernizacijo. Med modernizacijo predmoderne, tradicionalne in modernizacijo industrijske, tj. moderne družbe. Modernizacija moderne družbe je kajpada drugostopenjska modernizacija, modernizacija, utemeljena na drugostopenjski racionalizaciji. Vodilna ideja refleksivne modernizacije industrijske družbe je ideja o prehodu od proizvajanja bogastva k proizvajanju tveganja. Tveganje terja zaupognitev k lastnim izhodiščem. K izvoru nevarnosti, ki izhajajo iz tveganja kot izzivanja. Na izvoru moderne, kartezijanske znanosti je metodični dvom in zato institucionalizacija znanosti v industrijski družbi pomeni po Becku tudi institucionalizacijo tega dvoma, sekularizacijo znanosti, itn. Vendar je ta dvom omejen na objekte raziskovanja, medtem ko sam subjekt raziskovanja ne zajame; ravno tako ne temeljev in posledic znanstveno-raziskovalne dejavnosti. Zaradi posledic znanstveno-tehničnega razvoja se dvom razširi tudi na temelje in tveganja znanstvenega dela. Vera v znanost je zgubljena.

A spet smo pred paradoksom. Demistifikacija scientizma se dogaja prek poobčenja znanosti. Prek tega, da postane predmet znanosti tudi znanost. Dobimo znanost o znanosti kot kritično, natančnejše avto-kritično znanost.

³ Jean Baudrillard: *Priključitev na možgane*; v *Dnevnik* (20. junija 1989), str. 13.

Če so v industrijski družbi, ki jo ima Beck za polmoderno družbo, v ospredju spremembe, doživljamo v postindustrijski družbi, ki temelji na refleksivni racionalnosti, na drugostopenjski modernizaciji »spremembo temeljev spremembe«,⁴ s tem pa seveda tudi spremembo spreminjevalcev sveta.

Tako opazovanje kot spreminjanje sveta sta legitimni sestavini moderne dobe. Enako velja za spreminjanje spreminjevalcev (»vzgajanje vzgojiteljev«) in opazovanja opazovalcev. Refleksije, opazovanje druge stopnje, ki je naravnano tako na opazovanje kot na spreminjanje, zato v tej svoji določnosti še v ničemer ne zapušča okvirov modernosti. Z vidika moderne subjektivitete, tj. transcendentalne subjektivitete, zahteva takšno opazovanje npr. Husserl v predavanju *Kriza evropskega človeštva in filozofije* (Die Krisis des europäischen Menschentum und die Philosophie, 1935). Arhimedova točka, s katere se moramo opazovati kot opazovalci, je po Husserlu um, natančneje Um, um kot vnaprejšnji telos zgodovine človeštva.

Wolf Lepenies v eseju *Ideja nemške univerze – z vidika preučevanja znanosti* (Die Idee der deutschen Universität – Aus der Sicht der Wissenschaftsforschung) primerja refleksijsko stopnjo znanosti z brechtovskim teatrom: »Medtem ko pododovano dojemanje znanosti ustreza principom aristotelovske dramatike, lahko alternativno videnje znanosti predstavimo s principi nearistotelovske dramatike, torej z epskim teatrom Bertolta Brechta«. ⁵ Gre za samokritičnost, zmožnost ironije, skratka, za sposobnost gledati na lastno znanstveno delovanje z razdalje, kakor od zunaj, prek potujitve.

Tudi v tem primeru Arhimedova točka gledišča še zmerom ostaja Um, radikalizirana moderna racionalnost. V središču vztraja človek kot subjekt, поближе, Um kot subjektiviteta subjekta. Ideal, cilj slej ko prej ostaja samoprozornost, tj. samorazvidnost. To konstelacijo Niklas Luhmann v intervjuju, ki ga je imel z njim leta 1987 Franco Volpi, osvetli takole:

»Obstaja razlika med teorijami, ki so asimetrične in teorijami, ki so zasnovane cirkularno. Univerzalna teorija motri svoje predmete znotraj samoreferencialne relacije. Menim, da je ta figura samoreference, se pravi vključitev opazovalca in instrumentov opazovanja med same predmete opazovanja, specifična lastnost univerzalnih teorij, ki je v staroevropski tradiciji ni bilo videti. V tej gre vselej za opisovanje od zunaj, ekstra, na primer s posredovanjem subjekta. Reči hočem: klasična logika ali klasična ontologija sta vselej predpostavljali eksternega opazovalca, ki je bil v položaju, da opazuje napačno ali pravilno, se pravi dvovalentno; nista pa pomislili, da se mora ta opazovalec, da bi lahko opazoval dejanskost, tudi sam opazovati. V tem smislu prelamljam s staroevropsko tradicijo. Vendar pa ne pristajam na zahtevo po fragmentaciji sovisij, horizontov, paradigem, raziskovalnih in deskriptivnih instrumentov, ki je uperjena proti idealu enotnosti v evropski moderni, kajti tedaj nam problem sovisja in enotnosti povsem uide spred oči. Po drugi plati kajpada lahko opazujemo vsako univerzalno teorijo ter jo po potrebi dopolnimo ali nadomestimo z alternativnimi zasnutki.«⁶

Ni arhimedovske točke, s katere bi lahko zajeli in opisali celoto. Niti religija niti umetnost, niti filozofija niti politika nimata tistega privilegiranega položaja, s katerega bi lahko govorili v imenu drugih delov družbe oziroma v imenu vse družbe. Tudi kaka znanost, npr. sociologija, nima takšnega položaja. Ima pa

⁴ Ulrich Beck: *Družba tveganja*; v *Družboslovne razprave* 7, Inštitut za sociologijo, Ljubljana 1989, str. 107.

⁵ Wolf Lepenies: *Die Idee der deutschen Universität*; v *Gefährliche Wahlverwandtschaften*, Reclam, Stuttgart 1989, str. 152.

⁶ Niklas Luhmann: *Archimedes und wir*, Merve, Berlin 1987, str. 164–165.

možnost reflektiranja takšne konstelacije (situacije) in natančno opisati družbo kot funkcionalno diferencirani sistem. Obenem mora svoj pogled na družbo reflektirati kot samoreferencialni opis, kot znanstveni opis. Če politika tega opisa ali njegovih posledic ne sprejme, se bo to zgodilo, ker gre za drug, drugačen sistem (delni sistem družbe kot sistema), ki je avtonomen in predstavlja drugačno perspektivo, druga stališča. Sociologija kot znanost opazuje (preučuje) politiko, toda tudi politika opazuje sociologijo, itn.

Vse, kar je, je hkrati opazovalec in opazovanec: opazovani opazovalec. »Opazovalec in opazovani sta potemtakem nekaj cirkularnega, definirana s svojo vlogo, ravno tako kot kontrolor in kontroliranec.«⁷ V najširšem pomenu: kot subjekt in objekt. Tudi odnos med subjektom in objektom ni nekaj substancialnega, marveč nekaj funkcionalnega. Zadeva vloge.

Ni Subjekta, ki bi imel kontrolo nad vsemi subjekti in objekti. Luhmann na ravni sistemov, v okviru sistemske teorije pripoveduje isto, kar pripovedujeta S. N. Eisenstadt ali J. F. Lyotard, ko govorita o koncu »velikih teorij« oziroma »velikih zgodb«. Bog, namreč Bog v pomenu Vrhovno Bivajočega, je mrtev na vseh ravneh. Morda še obstaja v religiji, tu je še morda »Subjekt«, toda že z vidika sociologije kot znanosti je le objekt znanstvenega preučevanja. Mrtev je Bog in mrtev je Človek, človek kot Subjekt samega sebe, družbe in zgodovine. Zgodovina ni več eshatološki proces, proces s Ciljem, zato tudi modernizem ne more več obveljati kot tak cilj, kot Cilj, h kateremu naj bi se razvijale vse družbe, vse civilizacije, človeštvo kot tako in v celoti. Seveda tudi postmodernizem ni takšen eshatološki Cilj.

Tu nastaja največ nesporazumov. Razlagalci, kakršni so Toulmin, Baudrillard in celo Odo Marquard s svojo Teorijo »poslovitve od principielnega«,⁸ skušajo v postmodernizmu odkriti novo Zgodbo, čeprav apokaliptično. Toda za postmodernizem je tipična ravno koeksistenca različnih zgodb. V potmoderni dobi modernizem ne izgine, ampak koeksistira s tradicionalizmom, z ultramodernizmom, paramodernizmom in obmodernizmom. S tega vidika govori W. Welsch v knjigi *Naša postmoderna moderna* (Unsere postmoderne Moderne)⁹ o *transverzalnem umu*, ki naj bi omejil na razumne meje tako instrumentalni kot cinični um. Enotna podoba sveta je preminula, toda zaradi tega ni treba, da smo žalostni (melanholični v smislu fin-de-siecla), marveč smo tega lahko le veseli. Na koncu tega tisočletja bo človekova prostost (svoboda) večja, kot je bila kdajkoli doslej. Toda, lahko dodamo, tudi strah pred svobodo še ni bil nikdar tolikšen, kot bo tedaj.

Nostalgija po enotni podobi sveta je znamenje tradicionalizma. Če gre za nostalgijo po enotnem *znanstvenem svetovnem nazoru*, ta nostalgija, četudi je do modernizma še tako »kritična«, pomeni nostalgijo po modernističnem scientizmu, pri nekaterih, npr. pri Capri, celo po fizikalizmu. Pojem »*znanstvenega svetovnega nazora*« je sicer že sam na sebi protisloven pojem. Svetovni nazor kot celovit pogled na svet oziroma kot pogled na celoto sveta ne more biti znanstven. Kajti Znanost, velika znanost v singularu ne obstaja. Znanost kot Znanost ni znanost, ampak znanstveniška ideologija.

Kvantna fizika ni nikakršna »nova znanost«, nikakršna utemeljiteljica nekakšne postmoderne znanosti, marveč je zakoniti dedič in nadaljevalec moderne,

⁷ Ranulph Glanville: *Objekte*, Merve, Berlin 1988, str. 204.

⁸ Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1981.

⁹ Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, VCH, Weinheim 1987.

novoveške znanosti. Znanosti, utemeljene na teoriji in eksperimentu, se pravi na metodično preverjenih dejstvih. Z vidika moderne znanosti to zato ni le alternitiva. Tudi sodobna kozmologija, kakor lahko razberemo iz obsežne študije B. Kanitscheiderja z naslovom *Kozmologija* (Kosmologie),¹⁰ ostaja npr. pri pojmi časa in prostora kot parametrih v modernem, newtonskem pomenu besede. In Stephen Hawking se v svoji *Kratki zgodovini časa*,¹¹ ki je sicer polna novih pogledov na vesolje in njegovo zgodovino, epistemološke dimenzije pojmov časa, prostora in zgodovine sploh ne dotakne.

Doslej nismo dobili še nobene postmoderne znanosti, znanosti, ki bi se po svoji metodi razlikovala od moderne znanosti. Nimamo postmoderne znanosti, pač pa imamo znanost (v kognitivnem, ne socialnem pomenu) v postmoderini dobi; in ta znanost je moderna znanost. Znanost se v postmoderini dobi ne spremeni. Spremeni se le njena vloga. Spremeni se pogled nanjo. Ta ni več modernističen, marveč postmoderen. S tem pa se je spremenila tudi znanstveniška mentaliteta, tj. mentaliteta znanstvenikov, ki se ne morejo imeti več za moderne svečenike. Kajti znanost ne igra več nadomestka religije. Ne igra več eshatološke in soteriološke vloge. Ta igra je končana.

Po Toulminu naj postmoderna znanost ne bi bila več aksiološko nevtralna, marveč naj bi »spet« zduževala dejstva in vrednote. Toda nostalgija je tu zgrešena, kajti samo razlikovanje med dejstvi in vrednotami, med *Sein* in *Sollen* je modernega, novoveškega porekla. Zahteva po združevanju dejstev in vrednot predpostavlja moderno vedenje o tem, kaj je dejstvo in kaj je vrednota; predpostavlja, čeprav se tega ne zaveda, še naprej razloček med njima. In prav pri tem razločku je vztrajal Weber; upiral se je nemoralnemu zamegljevanju in brisanju tega razločka, ponarejanju znanstvenih dejstev v luči te ali one ideologije, ne pa etičnemu obnašanju znanstvenikov.¹²

Problem aksiološko nevtralne znanosti je v takšni obliki, s kakršnim se običajno srečujemo, izmišljen problem. Dejanski problem je problem epistemološke podlage znanstvene metodologije. Ta problem se pojavi prav tedaj, če resno vzamemo zahtevo po aksiološko angažirani znanosti. Se pravi, pri povezovanju dejstev in vrednot, indikativnosti in normativnosti, diskripcije in interpretacije. Če namreč tezo o združevanju dejstev in vrednotenja, deskripcije in interpretacije vzamemo zares, znanosti kot znanosti ni več. Spremeni se, kakor z navdušenjem prikazuje P. Feyerabend v knjigi *Znanost kot umetnost* (Wissenschaft als Kunst),¹³ v umetnost in umetelnost. Vprašanje resnice se pretvori v vprašanje stila, tj. všečnosti ali nevšečnosti.

S tem bi bilo, ker se ne bi več razlikovala od drugih področij človekovega duha, konec znanosti kot znanosti. To, kar terjata Toulmin, je na znanstveni ravni nedosegljivo, torej presega znanost. Tudi to, kar se danes dogaja z znanostjo, znanost presega. Z znanostjo se dogaja nekaj, kar ni v njeni moči. In morda je prav to tisti bistveni premik postmodernega položaja znanosti. Zgubljena je vera v vsemogčnost znanosti. Vse jasneje se kaže, da znanost ne obvladuje sveta. Da ga ne bo nikoli mogla obvladati. In da je zato vprašljivo tudi njeno samo-upravljanje.

¹⁰ Bernulf Kanitscheider: *Kosmologie*, Reclam, Stuttgart 1984.

¹¹ Stephen W. Hawking: *A brief history of time*, Bantam Books, London 1988.

¹² Ena zadnjih razprav o Webrovi »vrednotnostni nevtralnosti« je študija *Wertfreiheit* (Zeitschrift für Philologie, Enke, Stuttgart 1989, št. 1, str. 4–15), ki sta jo napisala Gerhard Wagner in Heinz Zippryan: avtorja za založbo *Suhrkamp* sicer pripravljata zbornik *Vrednotnostno filozofski in kulturnoteoretski temelji sociologije* (Mertphilosophische und kulturtheoretische Grundlagen der Soziologie), ki bo izšel v tem letu.

¹³ Paul Feyerabend: *Wissenschaft als Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1984.

Ni vprašljiva avtonomija znanosti, marveč njena suverenost nad drugimi področji človekovega bivanja. Znanost se lahko upravlja po svojih notranjih kriterijih, mora biti avtonomna glede njih, če hoče ostati znanost, ne more pa v imenu teh kriterijev posegati na področje etike in druga področja. Na teh področjih mora znanstvenik (ne znanost) upoštevati interese, avtonomne kriterije teh področij. Z vidika družbe kot sistema torej kriterije delnih družbenih interesov.

Kolikor znanost v okviru univerzitetne oziroma raziskovalne dejavnosti tvori del družbe ali se prepleta z njenimi delnimi sistemi (gospodarstvom, kulturo, ...) bi zato pogojno lahko govorili o postmoderni znanosti. Drugače rečeno: z vidika internih kriterijev znanosti ne moremo govoriti o postmoderni znanosti, lahko pa govorimo o postmoderni znanosti z vidika eksternih kriterijev znanosti. Z vidika interpretacije znanosti z drugimi sistemi. Ni postmoderna znanost, marveč je postmodern znanstveniški kompleks.¹⁴

¹⁴ »Ohranjenim kriterijem disciplinarnih formacij vedenja – intersubjektivnosti, neprotislovnosti, serioznosti – se pri tem ni treba na vrat na nos odpovedati. Kljub temu lahko v zaostrenih razmerah postane potrebno postopoma suspendirati razumljivost, stavek o izključenem tretjem in ostale kalupe vse do temeljev: resnosti znanstvenega dela. Kdor bi rad pokazal na stanje stvari, kakršno se je za hrbtom vzpostavilo tudi znanosti, se mora naučiti *misli* »proti« *mišljenju* ... Končno so poti vsakodnevnega znanstvenega dela že tako uvožene, da lahko le še ironija, travestija, inscenirani posmeh dosežejo prekinitv oziroma pripomorejo k skrenitvi s poti. Odkritje na podlagi jezika, da svet ni obvladljiv, se lahko izraža tudi v jezikovnih igrar, ki jih nihče več ne more brzdati. – Pri suspendiranju kriterijev je torej, strogo vzeto, vse odvisno od konteksta.« (Dietmar Kamper: *Razsvetljenje – kaj pa drugega?* v *Literatura*, Ljubljana 1989, št. 2, str. 108).