

PRIKAZI IN OCENE

DOMINIQUE LECOURT

CONTRE LA PEUR

De la science à l'éthique, une aventure infinie

PUF, Pariz 1999, 176 str.

Delo Dominiqa Lecourta *Proti strahu* s podnaslovom *Od znanosti do etike, neskončna pustolovščina* (1999), je zbornik osmih tekstov, ki – kot pove že podnaslov – obravnavajo vrsto vprašanj povezanih z znanostjo (oz. znanostmi). Gre tako za »interna« vprašanja znanosti (razvoj znanosti, metodologija znanosti) kot »eksterna« vprašanja znanosti, tj. razmerja oz. vpetosti znanosti v zunajznanstveno polje (etike, politike) oz. medsebojnega vpliva.

Skupni imenovalec, ki ga Lecourt začrta v predgovoru naslovljenem *Znanost v misli*, je boj proti, na eni strani, scientizmu oz. scientističnemu pogledu na znanost in družbo, in, na drugi strani, proti različnim protiznanstvenim ideologijam, ki imajo za svojo osrednjo temo ekologijo. Tako scientizem kakor protiznanstvene ideologije Lecourt razume kot odgovor na *skriti (nedoločni) strah* [*sourde peur*], ki ga zbuja znanstveno mišljenje v svojem polnem pomenu; tj. mišljenje brez dogem obrnjeno v prihodnost, ki se nenehno podaja v nevarnost, v neskončni igri s svojimi lastnimi mejami, ki napreduje uničujoč svoje gotovosti.

Scientizem – antiscentizem

Jedro »klasičnega« scientizma, katerega historični razvoj je prikazan v poglavju *La rêve du chancelier Bacon* od Bacona, Hobessa, Huma, Condorceeta, Comta, Webra do Marxa, Lecourt opredeli kot prepričanje, da je mogoče s pomočjo naravoslovnih znanosti spoznati in zagotoviti urejenost in napredek družbe. »Koliko filozofov [...] je stremelo, da bi bili Newton svoje družbe!« povzame to namero Lecourt (str. 21). Napačno pa bi bilo reči, da je scientizem vera, da lahko znanost vse pojasni. Ključno zanj je, da znanost *upravičuje/utemeljuje politiko, ki ji služi*.

Danes je klasično obliko scientizma nadomestil *tehnologizem (technologisme)*. Ta nima več etičnih ali političnih pretenzij, kot jih je imel scientizem, lahko se dobro ujema tako s klasično liberalno mislijo kot z »administrativnim mišljenjem«. Ima sicer določen ugled v podobi *managementa*, njegova temeljna hiba pa je, da ni zmožen mobilizirati državljanov.

Ne glede na to, da je »klasični« scientizem mrtev, pa Lecourt opozarja,

da t. i. »baconske sanje« na neki način delujejo še danes. Tako npr. v primeru tistih, ki verjamejo v racionalno organizacijo družbe, za katero naj bi jamčile naravoslovne znanosti, kot tudi tistih, ki verjamejo, da prinašata znanost in tehnika zanesljiv in ireverzibilen propad.

V obeh primerih so posledice pogubne; če imamo v slednjem primeru opraviti tako rekoč z zanikanjem samega mišljenja, pa niso posledice v prvem primeru nič manj usodne: na ravni politike so baconske sanje »najbolj čuječ stražar filozofskega spanca, kjer se odrevenelo nahaja zahodno politično mišljenje« (str. 27). Lecourt to lepo pokaže – opirajoč se na Badiouja – na primeru sodobne politične ekonomije: politični fenomeni so dojeti kot preprost »izraz« ekonomskih procesov, katerih »zakone« naj bi poznali le »izvedenci«. Na ta način ostaja politična misel popolnoma neinventivna, praktična politika pa ostaja v okvirih obstoječega.

Filozofija in znanost

Lecourt v *L'aventure contre la méthode* ostro napade »legendo«, da je začetek konstituiranja moderne znanosti tudi začetek ločitve znanosti od filozofije. V nasprotju s tem Lecourt dokazuje – pri tem se močno opira na Koyréja – da je resnica prav nasprotna: znanstvene revolucije so vedno angažirale mišljenje v celoti, s tem pa so vedno tudi filozofske.

Legenda ločitve filozofije in znanosti ima dve škodljivi posledici: na eni strani izkrivlja videz znanosti, na drugi strani pa – Lecourt se tu močno opira na Renéja Thoma – prinese »eksperi-

mentalno inflacijo«, ki ima za posledico stagnacijo in sterilnost današnje znanosti. Namesto, da bi znanstveniki postavljali nove drzne teorije, so zadovoljni z izvajanjem novih in novih meritev v okviru obstoječih teorij in metodologij. To pa prinese le iluzijo napredka znanosti.

Znanost se sicer ponavadi povezuje z »racionalno napovedjo«, npr. iz zgodovine znanosti znana napoved planeta Neptuna na osnovi Newtonovih teorij. Toda Lecourt meni, da ta značilnost znanosti temelji na drugi značilnosti: odprtosti v nepredvidljivo, v postavljanje novih, drznih teorij: »Lahko rečemo, da se znanstveno predvidevanje vselej opira na drzno spekulacijo!« (str. 80). Zato je tudi nesmiselno govoriti o nekakšni univerzalni »znanstveni metodi«, saj sprememba v znanstvenem mišljenju pripelje do spremembe metode, ki so posledica njenih novih teorij in njenih novih objektov.

Nemara je prav *odprtost za nepredvidljivo* (str. 31, 79), ki se izvrši v »*neukročeni drzni spekulaciji*« (str. 72), kot ponavlja Lecourt za Einsteinom, eden osrednjih Lecourtovih zastavkov v boju proti scientizmu. Z njim želi »pobiti« tako ustaljeno scientistično podobo znanosti, njenega »avtomatičnega« napredka, ki ga zagotavlja univerzalna metoda, kot tudi »prebiti« polje današnje politike, ki – tako na teoretični kot praktični ravni – ostaja znotraj okvirov obstoječega.

Odprtost za nepredvidljivo je torej tisti »nauk«, »ključ«, ki ga lahko današnja politika dobi od moderne znanosti; odprtost moderne znanosti za nepredvidljivo odpira pot iz zagat današnje politike: »Takšno je moje pričanje, takšna bo moja stava. Ta pot je filozofska, kajti v elementu filozofije

se različne forme mišljenja, kot smo videli, odpirajo druga drugi. Sicer pa se v tem smislu zavzemamo za enotnost mišljenja: ne za homogenost narave, temveč enotnost gibanja, ali, če uporabim včasih precej priljubljen termin, ki je danes močno razvpit, 'dialektično' enotnost brez sinteze«. (str. 151) Lecourt se tako ne pomišlja, da ne bi v premislek o znanosti vključil tudi Hegla, tega »crknjenega psa« in njegovega vprašanja *enotnosti mišljenja*. »Naša usoda je odvisna od tega!« pribije Lecourt. (str. 13)

Filozofija (v) znanosti

Filozofija nastopa pri Lecourtu v treh oblikah.

Prvič, filozofija nastopa v eksplicitni obliki, npr. v »esejih« različnih specialistov, npr. biologov, astrofizikov, fizikov, matematikov. In četudi imajo »profesionalci«, tj. »pravi« filozofi, te »eseje« za naivne, je filozofija v njih navzoča, zatrjuje Lecourt. Skratka, gre za »divjo«, »spontano« filozofijo samih znanstvenikov.

Drugič, filozofija oz. filozofski vidik znanstvenih revolucij. Lecourt to prikaže – opirajoč se močno na Koyréja – na primeru Galileja, Newtona in Einsteina. V prvem primeru ne gre po Lecourtu za Galilejevo odkrivanje Arhimeda, temveč za povratek k svojevrstnemu platonizmu, ki je Galileju omogočil, da dojame matematiko ne samo preprosto kot orodje za urejanje pojavov, temveč kot ključ za razumevanja narave. Ta teoretični uvid je po svoji »naravi filozofski«. Podoben sklep potegne tudi iz Newtonovega dela: v nasprotju z mnogimi interpreti – in tudi samim Newtonom –, ki so v njegovem delu vi-

deli poglobitev empirizma, Lecourt na osnovi analize Newtonovih konceptov absolutnega časa in prostora ter gravitacije dokazuje, da nimajo ti koncepti nič opraviti s kakršnimkoli čutnim zaznavanjem. Nasprotno, ti koncepti so popolni matematični konstrukti, gre za »matematični realizem«. Tudi v primeru Einsteinovega zavračanja Newtonovih konceptov absolutnega časa in prostora gre za filozofijo. Če je Kant ta koncepta postavil kot apriorni formi čutnosti, jim Einstein, na katerega je imela odločilen vpliv Machova kritika teh konceptov, nasproti postavi čas, ki je povezan s prostorom. To mišljenje, ki je po Lecourtu naredilo naravo za merilo stvari, kakršne so, ima »eminentno filozofski karakter«. (str. 73)

Lecourtov sklep je, da je nauk vseh velikih znanstvenih revolucij, da je znanstveno mišljenje, ko se je izvijalo iz spon starega, angažiralo mišljenje v celoti. S tem pa je, po Lecourtu, znanstveno mišljenje po svoji naravi tudi že filozofsko.

Tretjič, filozofija je navzoča tudi v času med znanstvenimi revolucijami, v času, ko znanstveniki razmišljajo v brazdah te, »poslej neme filozofije«, ki je »strjena brez njihove vednosti v jezikovnih gotovostih, prepričanjih in ustaljenih navadah, ki si jih delijo« (str. 74). V tem primeru je ta – nezavedna – filozofija strjena v nekakšen »transcendentalni apriorij«, ki določa osnovne »koordinate« znanstvenikovega mišljenja in ravnanja (jezik, prepričanja, navade).

Toda ne glede na različne oblike se zdi filozofija v vseh primerih nezadostna: v prvem primeru je lahko »naivna« filozofija znanstvenikov vzrok za nove nesporazume tako glede znanosti, kot glede filozofije. V drugem pri-

meru ne gre za filozofijo, temveč le za filozofske vidike znanstvenih revolucij. V tretjem primeru nastopa filozofija nezavedno v svojih »strdinah« kot resna ovira za razvoj znanosti.

Ob teh različnih pojmovanjih filozofije se postavi vprašanje, kakšna je konec koncev vloga/naloga »profesionalnih« filozofov ob vsem tem. So poklicani, da v prvem primeru, v pedagoški maniri, opominjajo znanstvenike na njihove filozofske zablode? Ali pa da znanstvenikom razkrivajo njihove »nezavedne« predpostavke mišljenja, prepričanij in navad – in s tem morda celo omogočajo napredek znanosti? Filozofija kot voditeljica znanosti? Ali pa bi nemara lahko – ali celo morali – razmerje obrniti in se vprašati, kaj se lahko filozof nauči npr. iz premen filozofije v znanstvenih revolucijah?

Znanost misli!

Toda osnovna poanta Lecourta ni samo, da je v znanosti, v treh navedenih primerih na delu filozofija, temeljni zastavek njegovega dela bi lahko strnili v geslo: Znanost misli! Kot se ne utruje ponavljati, gre v znanosti za mišljenje, za znanstveno mišljenje, katerega temeljna značilnost je odprtost v nepredvidljivo, tj. »drzna spekulacija«. S tem se seveda neposredno zoperstavlja Heideggerju in njegovemu stavku: Znanost ne misli. (str. 32)

Ker je ta stavek mnogokrat navajan, a le malokrat podrobneje obravnavan, si nemara velja ogledati, kako Heidegger sam interpretira ta razvpiti stavek. V pogovoru z Wissertjem (1969) pravi:

»...stavek 'Znanost ne misli.', ki je vzbudil veliko pozornosti, ko sem ga izrekel v enem izmed freiburških predavanj,

pomeni: znanost se ne giblje v dimenziji filozofije. Je pa, ne da bi se tega zavedala, odvisna od nje.

Na primer: fizika se ukvarja s prostorom, časom in gibanjem. A o tem, kaj je prostor, kaj je čas in kaj je gibanje, znanost kot znanost ne more odločiti. Znanost torej ne misli; s svojimi metodami v tem smislu sploh ne more misliti.

S pomočjo fizikalnih metod na primer ne morem reči, kaj je fizika. O tem, kaj je fizika, lahko mislim le na način filozofskega vprašanja. Stavek 'Znanost ne misli.' ne pomeni očitka, marveč je le konstatacija o notranji strukturi znanosti: k njenemu bistvu spada, da je po eni plati odvisna od tega, kar misli filozofija, po drugi plati pa sama na to, kar naj se misli, ni pozorna in nanj pozablja.«¹

Heidegger tu in na drugih mestih vzpostavlja načelno ločnico med znanostjo in filozofijo, npr. tako »lahko neskritost, po kateri se kaže narava kot izračunljiva medsebojna povezanost učinkujočih sil, sicer omogoči *pravilne* ugotovitve, vendar prav s temi uspehi ostane nevarnost, da se vsemu pravilnemu odtegne *resnično*«. [poudarili mi] Drugače rečeno; *znanost računa bivajoče, filozofija misli bit*.

Znanost torej potrebuje filozofijo za utemeljitev svojega početja, svojih temeljnih kategorij (prostor, čas, gibanje...), znanost potrebuje filozofijo za refleksijo svojega početja, kot pravi Heidegger, »sama fizika ne more postati predmet fizikalnega eksperimenta«.²

¹ Martin Heidegger, »Heideggerjevi odgovori (1969)«, *Phainomena* 13–14 IV, Ljubljana 1995, str. 139.

² Martin Heidegger, »Znanost in osmislitev«, *Phainomena* 13–14 IV, Ljubljana 1995, str. 29.

Tu se najlepše vidi »razdalja«, ki loči Lecourta od Heideggerja: za Lecourta *znanost je mišljenje in s tem vedno že filozofska, četudi se znanstveniki te filozofske razsežnosti misli ne zavedajo, čeprav nastopa v svojih »strdinah« ta misel/filozofija nezavedno, čeravno imajo znanstveniki o svojem delu morda še tako zgrešene »kvazi-filozofske« predstave.* Za Lecourta je povsem nemogoče, da znanost *ne bi* mislila, »kaj je prostor, kaj je čas in kaj je gibanje«. Osnovni zastavek znanosti je, da v »divjih spekulacijah« gradi nove teorije in s tem objekte svojega proučevanja ter njim ustrezajoče metodologije, zato je povsem nesmiselno tudi Heideggerjevo instrumentalistično obravnavanje znanosti temelječih na tehniki. In če nas kaj učijo znanstvene revolucije, katerih primere navaja Lecourt, je to, da so bili osnovni zastavki teh revolucij prav novo formuliranje časa, prostora in gibanja ter njihovih medsebojnih odnosov.³

Kljub tej razdalji pa se ponovno postavlja vprašanje, kakšna je naloga filozofije/filozofov. Za Heideggerja so tu zadeve jasne:

»Vsaka znanost počiva na temeljih, ki njej sami, in sicer prek vprašanj in metod njenega načina raziskovanja, že v principu niso dostopni. Toda vsak raziskovalec se tem temeljem lahko približa prek osmišljanja, ob predpostavki, da je odprtega duha in se s pomočjo njega odloči, da se bo prepustil razgovoru s filozofijo.«⁴

³ Seveda bi heideggerjanski odgovor na te očitke bil, da so to »menjave paradigem« samo na ravni bivajočega/pravilnosti, ne pa na ravni biti/resničnega.

⁴ Martin Heidegger, »Znanost in osmišlitev«, *op. cit.*, str. 33 in Martin Heidegger, »O vprašanju določitve stvari mišljenja«, *Phainomena* 13–14 IV, Ljubljana 1995, str. 52.

Skratka, znanstvenik mora postati filozof-znanstvenik, filozofirajoči znanstvenik, »popoldanski« filozof. In ironija je, da (pre)mnoški znanstveniki danes prav to počno v svojih »filozofskih« esejih, ki jih omenja Lecourt.

Toda ne glede na to, da sta si Lecourt in Heidegger v marsičem najdlje, pa nemara obstaja tudi točka, na kateri je Lecourt Heideggerju bliže, kot se zdi na prvi pogled. Kljub vsemu Lecourtove mu – upravičeno – ostremu nasprotovanju Heideggerju, njegovi pozitivistični, tehnicistični in »preroški« podobi znanosti (prim. str. 139–145), ki vključuje filozofijo kot utemeljiteljico znanosti, pa filozofija tudi za Lecourta ohranja neko privilegirano mesto, vkolikor se »v elementu filozofije različne forme mišljenja odpirajo druga drugi« (str. 151)

Strah

Prav z afirmacijo znanosti kot mišljenja se želi Lecourt boriti tudi proti strahu pred znanostjo. Čeprav nastopa boj proti temu strahu že v naslovu njegovega dela, pa Lecourt presenetljivo ne pove o njem nič več kot to, da je to *skrit (nedoločen) strah [sourde peur]*. Zdi se celo, da Lecourt s takšno opredelitvijo na nek način zapira obravnavo fenomena; če je ta strah nekaj skritega/nedoločnega – je o njem sploh mogoče karkoli povedati?

Seveda se na tem mestu odpira kočljiva situacija, ko je bralcu hkrati dan in odtegnjen »ključ« za rešitev osrednjega problema. Zdi se, da se odpirata vsaj dve možni interpretaciji.

Prvič, strah lahko razumemo kot psihološko kategorijo, a v tem primeru ni povsem jasno, zakaj je za Lecourta

ta strah skrit, nedoločen: znanost je namreč od začetka in na zelo očiten način zbujala mešanico strahu in upanja, entuziazma in groze, pri čemer je razumevanje nihalo med znanostjo kot »nevtralnim« inštrumentom, ki je le zlo-rabljen v različnih grozodejstvih, ali pa znanostjo kar kot neposredno »krivko« za različna grozodejstva.

Možno je tudi drugačno branje, v katerem je znanost prav kot področje čiste misli kar najbolj neposredno povezana z dimenzijo entuziazma, groze in strahu. Lecourtov skriti, nedoločni strah je treba v tem primeru navezati na to, čemur pravi Freud *das Unheimliche* kot tisto, kar je hkrati domače, znano in

grozljivo, tuje. Znanost je sicer področje največje svobode, divjih spekulacij, nenehno presega svoje meje itd., a prav zaradi tega je vseskozi v razmerju z *das Unheimliche*. »Razsvetljenski projekt se je lahko v svoji znanstveni in tehnični upodobitvi sčasoma polastil vse realnosti, jo napravil razpoložljivo (če uporabim heideggerjanski jezik), toda *das Unheimliche* je tista dimenzija, ki se je ne more polastiti, čeprav je v zadnji instanci njegov proizvod.«⁵ S tem pa smo že na terenu neke druge znanosti – psihoanalize, ki nam nudi drugačen spoprijem s strahom, ki ga poraja znanost.

Matej Ažman

⁵ Mladen Dolar, »Strah hodi po Evropi«, v: *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 83. Prim. tudi Mladen Dolar, *O glasu*, Analecta, Ljubljana 2003, str. 18, op. 10.