

MICHEL FOUCAULT IN NOAM CHOMSKY

O ČLOVEŠKI NARAVI:

PRAVIČNOST PROTI MOČI

Razprava med Foucaultom in Chomskim pred televizijskimi kamerami je bila posneta ob njunem edinem srečanju novembra 1971 v Eindhovnu. Predvajali so jo v nekoliko skrajšani obliki. V integralni obliki je z naslovom »Human Nature: Justice versus Power« izšla v knjigi *Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind* (Souvenir Press, London 1974) moderatorja razprave Fonsa Eldersa.

Ker je pogovor potekal v dveh jezikih, francoskem (Foucault) in angleškem (Chomsky, Elders, občinstvo), je tudi tukajšnji prevod sledil dvema izvirnikoma. Foucaultovi posegi so prevedeni po zapisu v Michel Foucault, *Dits et Écrits I*, Gallimard, 2001, str. 1339–1380, posegi Chomskega pa po besedilu, objavljenem na njegovi uradni spletni strani (<http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm>). Obe objavi ohranjata naslov, ki ga je razpravi dal Elders. [Op. ur.]

ELDERS: Gospe in gospodje, lepo pozdravljeni na tretji debati Mednarodnega filozofskega projekta. Nocojšnja razpravljavca sta gospod Michel Foucault s Collège de France in gospod Noam Chomsky z Massachusetts Institute of Technology. Med filozofoma so tako stične točke kot tudi razlike. Morda bi ju še najbolje ponazorila prisposoba dveh kopačev, ki kopljeta predor vsak s svoje strani v isto goro z različnimi orodji, ne da bi se zavedala, da si gresta naproti.

Toda vsak s svojim delom vnašata nove ideje, kopljeta kar se da globoko in z enako zavzetostjo tako na filozofskem kot na političnem področju. To so po mojem mnenju zadostni razlogi, da lahko pričakujemo privlačno diskusijo o vprašanih filozofije in politike.

Zato nočem več izgubljati časa, ampak želim začeti z osrednjim, večnim vprašanjem – vprašanjem človeške narave.

Vse humanistične vede, od zgodovine do jezikoslovja in psihologije, se soočajo z vprašanjem, ali smo ljudje navsezadnje rezultat najrazličnejših zunanjih dejavnikov ali pa imamo kljub vsem našim razlikam nekaj, na podlagi česar zmoremo prepoznati drug drugega kot človeško bitje in čemur bi lahko rekli skupna človeška narava.

Moje prvo vprašanje je namenjeno vam, g. Chomsky, saj pogosto uporabljate koncept »človeške narave« in v povezavi z njim omenjate celo »prirojene ideje« in »prirojene strukture«. S katerimi jezikoslovnimi argumenti lahko utemeljite dejstvo, da dajete konceptu človeške narave osrednje mesto?

CHOMSKY: No, začel bom z nekoliko tehnično razlago.

Kdor se ukvarja s preučevanjem jezikov, se sooča z zelo specifičnim empiričnim problemom. Sooča se z organizmom, z zrelim, lahko bi rekli kar z odraslim govorcem, ki je na neki način pridobil osupljivo pahljačo spretnosti. Te spretnosti mu omogočajo, da izreče, kar misli; da razume, kar mu je rečeno; da vse to stori na način, ki ga po mojem mnenju lahko opišemo kot izredno ustvarjalnega ... Veliko tistega, kar človek izreče v običajnem pogovoru z drugimi ljudmi, je namreč izvirno; veliko tistega, kar človek sliši, je novo in ni videti, da bi bilo posebno podobno tistemu, kar je že izkusil. Gotovo je, da ne gre za slučajno, izvirno vedênje; gre za vedênje, ki ga je težko opredeliti – prilagojeno je situacijam. Dejansko ima številne poteze tega, kar bi po mojem mnenju lahko ustrezno imenovali ustvarjalnost.

Človek, ki je pridobil zapleten, izjemno artikuliran in organiziran skupek spretnosti, ki mu pravimo znanje jezika, je bil izpostavljen določenim izkušnjam. V svojem življenju je bil seznanjen z določeno količino podatkov, pridobil je določeno količino neposrednih jezikovnih izkušenj.

Podatke, s katerimi razpolaga ta človek, lahko raziščemo. Ko to storimo, se soočimo z dovolj jasnim in zamejenim znanstvenim problemom: pojasniti moramo vrzel med dokaj majhno količino podatkov slabe kakovosti, ki so bili ponujeni otroku, in izjemno artikuliranim, sistematičnim in temeljito organiziranim znanjem, ki ga je iz teh podatkov pridobil.

Dodajmo še, da se različni ljudje, ki imajo z nekim jezikom zelo različne izkušnje, vseeno dokopljejo do sistemov, ki se med seboj zelo dobro ujemajo. Sistema, do katerih prideta dva govorca angleščine na podlagi njunih zelo različnih izkušenj, se tako ujemata, da drugi lahko razume, kar reče prvi – in to velja na osupljivo široki ravni.

Še bolj pomenljivo pa je, da so v široki paleti jezikov – pravzaprav to velja za vse jezike, ki so jih resno preučili – presenetljive omejitve glede vrste sistemov, nastalih iz zelo različnih vrst izkušenj, ki smo jim bili izpostavljeni.

Za ta pojav je samo ena možna razlaga, ki jo moram tu podati shematično: posameznik sam prispeva precejšen delež, pravza-

prav poglavitni delež splošne shematske strukture in morda celo specifične vsebine znanja, ki ga govorec pridobi iz te zelo razpršene in omejene izkušnje.

Človek z znanjem nekega jezika je to znanje uspel pridobiti zato, ker je k učenju pristopil z zelo jasno in podrobno shematičnostjo, na podlagi katere je spoznal, s kakšno vrsto jezika se sooča. Skratka, v grobem je tako: otrok mora začeti z določenim znanjem, seveda ne z znanjem o tem, da posluša angleščino, nizozemščino, francoščino ali kaj drugega – začne z vednostjo, da posluša človeški jezik jasno zamejenega tipa, ki variacijam pušča zelo malo prostora. In prav zato, ker začne s tem visoko organiziranim in restriktivnim shematizmom, je sposoben narediti velikanski skok od razpršenih in popačenih podatkov k izjemno organiziranemu znanju. Poleg tega bi dodal, da je mogoče še podrobneje, po mojem mnenju precej podrobneje, predstaviti lastnosti tega sistema znanja – pravim mu prirojeni jezik ali instinktivno znanje –, ki ga otrok sam prispeva k učenju jezika; precej daleč gremo lahko tudi pri opisovanju sistema, kot si ga miselno predstavlja, ko to znanje usvoji.

Trdim torej, da je to instinktivno znanje – ta shematičnost, če želite –, ki omogoča pridobivanje kompleksnega in zapletenega znanja iz zelo omejenih podatkov, temeljni sestavni del človeške narave. Tako mislim zaradi vloge, ki jo ima jezik v komunikaciji kakor tudi v izražanju misli in medosebni interakciji, in domnevam, da mora obstajati nekaj podobnega tudi na drugih področjih človeškega intelekta, na drugih področjih človeške kognicije in človeškega vedênja.

Ko uporabljam koncept človeške narave, torej mislim na ta zbir, to množico shematizmov, prirojjenih organizacijskih principov, ki usmerjajo naše družbeno, intelektualno in individualno vedênje.

ELDERS: G. Foucault, ko pomislim na vaša dela, kot sta *Zgodovina norosti* in *Les mots et les choses*, imam vtis, da raziskujete na povsem drugi ravni in s povsem nasprotnimi nameni in cilji; če na besedo shematizem pomislim v zvezi s človeško naravo, domnevam, da skušate razčleniti različna obdobja z različnimi shematizmi. Kaj pravite na to?

FOUCAULT: Če vas ne moti, bom odgovarjal v francoščini, kajti moja angleščina je tako slaba, da bi se osramotil, če bi posegel po njej.

Res je, da sem nekoliko nezaupljiv do pojma človeške narave. Razlog je naslednji: menim, da vsi koncepti ali pojmi, ki jih znanost lahko uporabi, niso izoblikovani do iste stopnje in nasploh v znanstvenem diskurzu nimajo ne iste funkcije ne istovrstne rabe. Vzemimo kot primer biologijo. V njej najdemo koncepte s klasifikatorsko funkcijo, koncepte z diferenciacijsko funkcijo in koncepte z analitično funkcijo: nekateri izmed njih nam omogočajo opredeliti določene objekte, na primer koncept »tkivo«; drugi izolirati določene elemente, kot na primer »dedna lastnost«; spet tretji opredeliti razmerja, kot na primer »refleks«. So elementi, ki imajo svojo vlogo v diskurzu in v notranjih pravilih sklepanja. Toda so tudi obrobni pojmi, s katerimi znanstvena dejavnost označuje samo sebe, se loči od drugih praks, omejuje področje svojih predmetov in opredeljuje to, v čemer vidi celoto svojih prihodnjih nalog. V določenem obdobju je imel v biologiji to vlogo pojem življenja.

V sedemnajstem in osemnajstem stoletju so pojem življenja komaj kaj uporabljali pri preučevanju narave. Naravna bitja, tako živa kot neživa, so razvrščali v obsežno hierarhično razpredelnico, ki se je raztezala od mineralov do človeka; ločnica med minerali in rastlinami ali živalmi je bila sorazmerno nedoločena; z epistemološkega vidika je bilo pomembno le nesporno in enkrat za vselej utrditi njihovo mesto.

Na koncu osemnajstega stoletja je raziskovanje in opisovanje teh naravnih bitij z natančnejšimi instrumenti in novejšimi tehnikami pokazalo na celo področje predmetov in na široko raven odnosov in procesov, ki so nam omogočili opredeliti posebnost biologije v poznavanju narave. Mar lahko trdimo, da se je raziskovanje življenja naposled konstituiralo v biološko znanost? Mar je bil koncept življenja tisti, ki je organiziral biološko vednost? Mislim, da ne. Zdi se mi verjetneje, da se je biološka vednost ob koncu osemnajstega stoletja preoblikovala po eni strani zaradi cele vrste novih konceptov znanstvenega diskurza, po drugi strani pa zaradi pojma, kakršen je pojem življenja, ki nam je poleg marsičesa dru-

gega omogočil določiti, zamejiti in umestiti določeno vrsto znanstvenega diskurza. Rekel bi, da pojem življenja ni znanstveni koncept, ampak epistemološki indikator. Njegove funkcije – funkcija klasificiranja, razmejevanja in druge – imajo določen vpliv na znanstvene razprave, ne pa na njihov predmet.

Zdi se mi, da je takšen tudi pojem človeške narave. Jezikoslovci zakonov soglasniške premene niso odkrili s preučevanjem človeške narave; enako velja tudi za Freudovo odkritje načel analize sanj in za strukturo mitov, ki so jo odkrili kulturni antropologi. Zdi se mi, da je imel pojem človeške narave v zgodovini znanja predvsem vlogo epistemološkega indikatorja, ki je označeval določeno vrsto diskurza v razmerju ali v nasprotovanju do teologije, biologije in zgodovine. Težko bi v njem prepoznal znanstveni koncept.

CHOMSKY: Če bi lastnosti človeške kognitivne strukture, ki otroku omogočajo pridobiti te zapletene sisteme, lahko izrazili – recimo z opisom živčevja –, potem se nikakor ne bi obotavljal in bi te lastnosti opredelil kot konstitutivni element človeške narave. To je namreč nekaj biološko danega, nespremenljivega – temelj za vse, kar lahko storimo s svojimi duhovnimi sposobnostmi.

Vendar bi rad sledil nekoliko dlje razvojni liniji – ki ste jo nakazali in s katero se dejansko popolnoma strinjam – razvojni liniji koncepta življenja kot organizacijskega koncepta v bioloških znanostih.

Zdi se mi, da bi lahko razmišljali še nekoliko dlje, saj govorimo o prihodnosti, ne pa o preteklosti. Vprašajmo se, ali koncept človeške narave – ali prirojenih mehanizmov organiziranja, ali notranjih mentalnih shematizmov, ali kakorkoli že to stvar imenujemo; med temi izrazi ne vidim velike razlike, zato recimo temu preprosto človeška narava – ne bi mogel biologiji kazati naslednjega vrha, do katerega naj bi priplezala, potem ko je – vsaj v glavah biologov, čeprav bi se lahko vprašali tudi o tem – zadovoljivo odgovorila na vprašanje, kaj je življenje.

Z drugimi besedami in določneje povedano: je mogoče podati biološko ali fizikalno razlago ... Je mogoče s pojmi fizičnih konceptov, ki so nam zdaj na razpolago, opisati otrokovo sposobnost, da usvoji kompleksne sisteme znanja in da poleg tega – in to je

bistveno – to znanje po usvojitvi uporablja na načine, ki so svobodni, ustvarjalni in pomenljivo raznovrstni?

Lahko z biološkimi in navsezadnje s fizikalnimi pojmi pojasnimo tako pridobivanje znanja kakor tudi njegovo uporabo? Pravzaprav ne vidim razloga za verjetje, da to zmoremo; hočem reči, da gre tu za verovanje znanstvenikov, da bo znanost razložila tudi to, saj je razložila že marsikaj.

V nekem smislu bi lahko rekli, da je to različica problema razmerja med telesom in duhom. Toda če se ozremo nazaj na pot, po kateri je znanost prišla do nekaterih dosežkov, in na to, kako je znanost končno usvojila koncept življenja, potem ko je bil ta dolgo časa zunaj njenega vidnega polja, po mojem mnenju v mnogo zgodovinskih trenutkih opazimo – in dejansko sta sedemnajsto in osemnajsto stoletje glede tega posebej jasen primer –, da so bili znanstveni napredki možni prav zato, ker se je področje naravoslovja razširilo. Newtonove gravitacijske sile so klasičen primer. Za kartezijance je bilo delovanje na daljavo še mistični koncept in dejansko je bilo tudi za Newtona nekaj okultnega, nekakšna mistična entiteta, ki ne spada k znanosti. V dojetju naslednje generacije pa je bilo delovanje na daljavo že sestavni del znanosti.

Spremenilo se je namreč dojemanje telesa, dojemanje fizičnega. Če bi se med nami znašel kak kartezijanec, pravi kartezijanec, si sploh ne bi znal razlagati vedénja nebesnih teles. Gotovo ne bi imel razlage na primer za pojave, ki jih razlagamo z elektromagnetno silo. Toda z razširitvijo območja naravoslovja, ki je tako vključilo v svoje področje raziskovanja dotlej neznanе koncepte in popolnoma nove ideje, je bilo mogoče ustvariti vedno bolj zapletene strukture, ki so lahko zajele večji spekter pojavov.

Na primer: kartezijanska fizika gotovo ne bi mogla razložiti vedénja najmanjših delcev, prav tako kot ne more razložiti koncept življenja.

Podobno se lahko po mojem mnenju vprašamo, ali naravoslovje, kakršnega poznamo danes, z biologijo vred, razpolaga z načeli in koncepti, s katerimi bi lahko opisali prirojene človekove umske zmožnosti in – kar je še globlje – opisali sposobnost uporabe teh zmožnosti v pogojih svobode na tak način, kot jih ljudje dejansko uporabljajo. Ne vidim kakšnega posebnega razloga za



verjetje, da bi zdajšnja biologija ali fizika že vsebovala te koncepte. Morda se bosta morali – da prideta do naslednjega dosežka, da storita naslednji korak – osredotočiti na ta organizatorski koncept in čisto mogoče je, da bosta morali razširiti svoji področji, da bi se lahko spoprijeli z njim.

FOUCAULT: Da.

ELDERS: Poskušal vama bom postaviti določnejše vprašanje, ki bo izhajalo iz vajinih odgovorov, kajti bojim se, da bi razprava utegnila postati preveč tehnična. Moj vtis je, da ena izmed najpomembnejših razlik med vama izvira iz razlik v vajinih pristopih. Vas, g. Foucault, posebej zanima način, kako v določenem obdobju deluje(jo) znanost ali znanstveniki, medtem ko g. Chomskega bolj zanimajo tako imenovana vprašanja o kajstvu: zakaj imamo jezik; ne le kako jezik deluje, temveč kaj je razlog, da ga sploh imamo. To lahko skušamo pojasniti bolj na splošno: vi, g. Foucault, racionalizem osemnajstega stoletja zamejujete, medtem ko g. vi, g. Chomsky, povezuje s pojmi, kot sta svoboda in ustvarjalnost.

Morda bi to lahko predstavila nekoliko širše s primeri iz sedemnajstega in osemnajstega stoletja.

CHOMSKY: No, najprej moram povedati, da h klasičnemu racionalizmu ne pristopam kot zgodovinar znanosti ali zgodovinar filozofije, ampak z drugačnega gledišča, z gledišča človeka, ki poseduje določen nabor znanstvenih pojmov in želi spoznati, kako so se na neki zgodnejši stopnji ljudje dotipali do teh pojmov in se pri tem morda sploh niso zavedali, čemu se bližajo.

Lahko bi torej rekel, da na zgodovino ne gledam kot starinar, ki želi natančno odkriti in opisati, kako so ljudje razmišljali v sedemnajstem stoletju – te dejavnosti ne želim podcenjevati, pravim le, da ni moja –, ampak z gledišča, recimo, ljubitelja umetnosti, ki si želi ogledati sedemnajsto stoletje, da bi v njem našel stvari, ki imajo posebno vrednost in ki jo imajo deloma prav zaradi gledišča, s katerega jih opazuje.

Mislím, da je moj pristop legitimen, pri tem pa ne nasprotujem drugačnemu pristopu; mislim torej, da se je k zgodnejšim

stopnjam znanstvene misli mogoče vračati in pri tem izhajati iz našega sedanjega dožemanja in da je mogoče spremljati, kako so veliki misleci v mejah njihovega časa tipali proti konceptom, idejam in uvidom, ki se jih sami še niso mogli jasno zavedati.

Mislím, da se vsakdo na enak način ozre na svoja razmišljanja. Vsak človek lahko, ne da bi se skušal primerjati z velikimi misleci preteklosti ...

ELDERS: Zakaj ne?

CHOMSKY: ...

ELDERS: Zakaj ne?

CHOMSKY: No, prav. Vsak lahko pomisli na to, kaj ve sedaj, se vpraša, kaj je vedel pred dvajsetimi leti, in lahko ugotovi, da je nejasno že težil k nečemu, kar šele zdaj razume ... Če ima to srečo.

Mislím, da je na podoben način mogoče gledati na preteklost, ne da bi izkrivljali videno; in na ta način se želim ozreti na sedemnajsto stoletje. Ko se torej oziram na sedemnajsto in osemnajsto stoletje, name naredi poseben vtis na primer to, kako so Descartes in njegovi nasledniki postulirali duha kot mislečo substanco, ki je neodvisna od telesa. Če si ogledate njihove razloge za postuliranje te druge substance, duha, misleče stvari, ugotovite, da je Descartes uspel prepričati samega sebe – pravilno ali napačno, v tem trenutku to ni pomembno –, da je dogodke fizičnega sveta in celo veliko vedênjskega in psihološkega sveta, na primer velik del zaznav, mogoče razložiti s fiziko, kakor jo je sam pojmoval – napačno, kot verjamemo mi zdaj – tj. kot trke med stvarmi, vrtenja in gibanja itd.

Menil je, da lahko s temi pojmi, s pojmi mehanskih načel, razloži določeno področje pojavov; nato je ugotovil, da obstaja drugo področje pojavov, za katere je trdil, da jih ni mogoče razložiti z istimi pojmi. In zato je postuliral ustvarjalno počelo, da bi z njim razložil to področje pojavov – duhovno počelo z njemu lastnimi značilnostmi. Njegovi nasledniki, med katerimi se mnogi niso imeli za kartezijance – na primer številni, ki so se imeli za

stroge protiracionaliste – so kasneje razvili koncept ustvarjalnosti v okviru sistema pravil.

Ne bom dolgočasil s podrobnostmi, toda raziskovanje tega predmeta me je privedlo k Wilhelmu von Humboldt, ki se gotovo ni imel za kartezijanca, a je v nekoliko drugačnih okvirih, v drugačnem zgodovinskem obdobju in z drugačnim uvidom na zanimiv in domiseln način, ki ima po mojem mnenju trajen pomen, tudi sam razvil koncept ponotranjene forme – v osnovi gre za koncept svobodnega ustvarjanja v okviru sistema pravil –, da bi se tako spoprijel z nekaterimi zagatami in problemi, s katerimi so se na svoj način ukvarjali že kartezijanci.

Menim pa, in v tem se razlikujem od številnih kolegov, da je bilo Descartesovo postuliranje druge substance pravi znanstveni korak, ne pa metafizični korak ali korak, ki bi bil v nasprotju z znanostjo. Dejansko je bil v marsičem podoben intelektualnemu koraku, s katerim je Newton postuliral učinkovanje na daljavo: stopil je, tako rekoč, v območje okultnega. Stopil je v območje nečesa onkraj utrjene znanosti in ta nekaj skušal pridružiti znanosti tako, da je razvijal teorijo, ki bi ustrezno pojasnila in razložila nova pojmovanja.

S postuliranjem obstoja druge substance je Descartes po mojem mnenju naredil podoben intelektualni korak. Seveda, Newtonu je uspelo, njemu pa ne; ni mu namreč uspelo postaviti temeljev za matematično teorijo duha, medtem ko je Newtonu in njegovim somišljenikom uspelo položiti temelje za matematično teorijo fizičnih entitet, ki je vključevala takšna okultna pojmovanja, kot je delovanje na daljavo, kasneje elektromagnetne sile itd.

Toda naloga, ki je po mojem mnenju pred nami, je nadaljevanje in razvijanje te – če se tako izrazim – matematične teorije duha: mislim na natančno razčlenjeno, jasno formulirano abstraktno teorijo, ki bo imela empirične posledice, s pomočjo katerih bomo lahko vedeli, ali je pravilna ali napačna, ali gre po pravi ali po napačni poti; hkrati pa bo imela lastnosti matematične znanosti, tj. doslednost, natančnost in takšno strukturo, da bomo iz podmen lahko izpeljevali sklepe itd.

To je gledišče, s katerega se torej skušam ozirati na sedemnajsto in osemnajsto stoletje in iz njiju potegniti posameznosti, za

katere menim, da obstajajo, čeprav seveda priznavam in dejansko tudi želim poudariti, da omenjene osebnosti morda na stvari niso gledale enako.

ELDERS: G. Foucault, predvidevam, da se boste na to odzvali z ostro kritiko?

FOUCAULT: Ne ... Samo z eno ali dvema drobnima zgodovinskima pripombama. Ne morem ugovarjati vaši analizi, toda nekaj bi vendarle rad dodal. Ko govorite o ustvarjalnosti, kot jo pojmuje Descartes, se sprašujem, če na Descartesa ne prenašate ideje, ki jo najdemo pri njegovih naslednikih in celo pri nekaterih njegovih sodobnikih. Po Descartesu duh ni tako zelo ustvarjalen: vidi, zaznava, razsvetljuje ga razvidnost.

Poleg tega je bilo vprašanje, ki ga Descartes ni nikoli razrešil ali v celoti obvladal: dojetje tega, kako lahko človek od ene izmed teh jasnih in razločnih idej, od enega izmed teh uvidov, preide k drugim in kakšen status je treba dodeliti razvidnosti prehoda med njimi. Resničnega ustvarjanja ne morem uzreti niti v trenutku, ko duh po Descartesu dojame resnico, niti takrat, ko od ene resnice preide k drugi.

Nasprotno pa je v istem času pri Pascalu in Leibnizu po mojem mnenju mogoče najti nekaj, kar je veliko bližje tistemu, kar iščete; z drugimi besedami, pri Pascalu in v vsej avguštinski struji krščanske misli najdemo idejo globine duha, ki je zgrnjen sam vase, ki se ga dotika nekakšno nezavedno in ki lahko razvije svoje zmožnosti s poglobljanjem vase. Zato menim, da je slovnica Port Royale, na katero namigujete, veliko bolj avguštinska kot kartezijska.

Poleg tega pri Leibnizu najdete nekaj, kar vam bo gotovo všeč: idejo, da je v globini duha vsebovana celotna mreža logičnih relacij, ki v nekem smislu tvori racionalno nezavedno zavesti, še nerazjasnjeno in nevidno formo samega uma, ki ga monada ali posameznik postopoma razvija in s pomočjo katerega razume ves svet.

Na tej točki bi rad izrekel čisto majhno kritiko.

ELDERS: G. Chomsky, trenutek, prosim.

Mislím, da ni potrebno podajati zgodovinskih kritik. Radi bi slišali vaše mnenje o teh temeljnih konceptih ...

FOUCAULT: Toda lastna temeljna mnenja je mogoče pokazati prav s takšnimi natančnimi analizami.

ELDERS: Da, prav. Toda spominjam se nekaterih odlomkov iz vaše *Zgodovine norosti*, ki opisujejo sedemnajsto in osemnajsto stoletje s pojmi represije, izločevanja in izključevanja, medtem ko je to obdobje za g. Chomskega polno ustvarjalnosti in individualnosti.

Zakaj se tedaj prvič pojavijo zaporne ustanove? Mislím, da je to zelo temeljno vprašanje ...

FOUCAULT: ... glede ustvarjalnosti, da!

Toda, ne vem, morda bi o tem rad spregovoril g. Chomsky ...

ELDERS: Ne, ne, ne, prosim, nadaljujte, nadaljujte.

FOUCAULT: Ne ... Rad bi povedal, da sem v zgodovinskih raziskavah, ki sem jih opravil ali skušal opraviti, brez dvoma odmeril zelo malo prostora ustvarjalnosti posameznikov, njihovi ustvarjalni sposobnosti, njihovi pripravljenosti, da sami izumljajo in oblikujejo koncepte, teorije ali znanstvene resnice.

Toda mislím, da se z g. Chomskim lotevava različnih problematik. G. Chomsky se je boril proti jezikoslovnemu behaviorizmu, ki ustvarjalnosti govorečega subjekta ni pripisoval skoraj nobenega pomena, saj je bil govoreči subjekt zanj nekakšna površina, na kateri so se polagoma zbirale informacije, ki jih je nato sestavljal.

Na področju zgodovine znanosti ali, splošneje, zgodovine mišljenja pa je bila težava povsem drugačna.

Zgodovina znanja je dolgo skušala ugoditi dvema zahtevama. Prva je zahteva po pripisovanju avtorstva: ne zadostuje, da je vsako odkritje časovno in prostorsko opredeljeno, biti mora tudi nekomu pripisano; odkritje mora imeti izumitelja, nekoga, ki je

zanj odgovoren. Splošni ali kolektivni pojavi, ki jih po definiciji ni mogoče »pripisati« nikomur, so običajno razvrednoteni: še vedno so tradicionalno označeni z besedami, kot so »tradicija«, »miselnost«, »običaji«, in jim je dodeljeno, da v odnosu do »izvirnosti« izumitelja odigrajo negativno vlogo zavore. Skratka, gre za nekaj, kar se povezuje z načelom suverenosti subjekta, apliciranega na zgodovino znanja. Druga zahteva pa nam ne dovoljuje reševanja subjekta, ampak nam nalaga reševanje resnice: da zgodovina ne bi ogrozila resnice, ni potrebno, da se resnica v njej konstituira, ampak je pomembno zgolj to, da se v njej razkrije. Skrita človeškim očem, začasno nedosegljiva, tiči v temi in čaka, da bo odkrita. Zgodovina resnice bi bila tako pravzaprav njeno lastno zamujanje, sesutje ali odstranjevanje ovir, ki so doslej preprečevale, da bi prišla na dan. Zgodovinska razsežnost znanja je vedno negativna v razmerju do resnice.

Ni težko uvideti, kako sta bili ti dve načeli prilagojeni eno drugemu: fenomen kolektivnega reda, običajno mišljenje, predsodki, miti določene dobe so posebjali težave, ki jih je spoznavni subjekt moral premagati ali prestati, da bi končno dosegel resnico; da bi lahko »odkrival«, je moral biti v ekscentričnem položaju. Na neki ravni se zdi, da to kliče po nekakšnem romanticizmu zgodovine znanosti: osamljenost človeka, zapisanega resnici, izvirnost, ki najde izvor prek zgodovine in kljub njej. V osnovi mislim, da gre tu za sopostavitev teorije znanja in spoznavnega subjekta ter zgodovine znanja.

Kaj pa če je dojemanje odnosa med subjektom in resnico le učinek znanja? Kaj če je dojemanje kompleksna, mnogotera, neindividualna tvorba, ki ni podvržena subjektu in sproža učinke resnice? V tem primeru bi morali predstaviti pozitivni vidik razsežnosti, ki jo je zgodovina znanosti v celoti zavrnila: analizirati bi morali produkcijsko sposobnost spoznavanja kot kolektivno prakso in, posledično, posameznike z njihovim znanjem vred na novo umestiti v spoznavni proces, ki poteka v danem trenutku v skladu s pravili, ki jih lahko razberemo in opišemo.

Rekli boste, da so to že dolgo počeli vsi marksistični zgodovinarji znanosti. Toda ko pogledamo, kako ravnaajo s temi dejstvi in zlasti kako pojma zavesti in ideologije postavljajo kot znanosti

nasprotna, ugotovimo, da so večinoma precej oddaljeni od teorije znanja.

Sam si predvsem prizadevam nadomestiti zgodovino spoznavnih odkritij s transformacijami dojetanja. Zato imam, tako je vsaj videti, do ustvarjalnosti popolnoma drugačen pristop od g. Chomskega, saj je meni do tega, da se izbriše vprašanje spoznavnega subjekta, medtem ko je njemu do tega, da znova pokaže na vprašanje govorečega subjekta.

Toda če ga je znova izpostavil in opisal, je to storil, ker je bilo to zanj možno. Jezikoslovci že dolgo raziskujejo govorico kot sistem, ki ima kolektivno vrednost. Dojetanja kot kolektivne celote pravil, ki v določenem obdobju omogočajo nastanek takšnega ali drugačnega znanja, pa doslej ni raziskoval skoraj nihče. Toda to početje ponuja opazovalcu nekaj zelo pozitivnih lastnosti. Vzemimo na primer medicino ob koncu osemnajstega stoletja: preberite dvajset medicinskih del, ni pomembno katerih, iz obdobja med letoma 1770 in 1780 in nato dvajset iz obdobja med letoma 1820 in 1830. Če posplošim, bi lahko rekel, da se je v štiridesetih ali petdesetih letih vse spremenilo: predmet obravnave, način obravnave – ne le zdravlila, bolezni in njihova klasifikacija, ampak sam pogled na stvari. Kdo je bil odgovoren za to spremembo? Kdo je bil njen avtor? Mislim, da bi bilo povsem neprimerno reči, da je bil to Bichat ali, nekoliko širše, da so bili to prvi klinični patologi. Gre za kolektivno in kompleksno preoblikovanje prakse in normativov zdravniških dojetanj. In to preoblikovanje nikakor ni bilo negativen pojav, ampak je pomenilo odpravljanje negativnosti, odstranitev neke ovire, razpršitev predsodkov, opustitev starih mitov, umik neracionalnih verovanj in uveljavitev pristopa, ki je bil končno prepuščen izkustvu in umu. Pomenilo je uporabo povsem nove mreže izbir in izključitev; šlo je za novo igro z lastnimi pravili, odločitvami in omejitvami, z lastno notranjo logiko, lastnimi merili in lastnimi slepimi ulicami, kar je vodilo k spremembi izhodišča. Dojetanje je prav ta proces. Kdor torej preučuje zgodovino znanja, ugotovi, da obstajata dve raziskovalni usmeritvi širokega zamaha. V skladu s prvo je treba pokazati kako, pod kakšnimi pogoji in zaradi katerih razlogov se formativna pravila dojetanja spreminjajo,

ne da bi se to zgodilo v kakem izvornem »izumitelju«, ki odkrije »resnico«. V skladu z drugo pa je treba pokazati, kako delovanje pravil nekega dojemanja lahko proizvede v posamezniku čisto novo, neobjavljeno znanje.

Tu se moja prizadevanja – z nepopolnimi metodami in v inferiorni obliki – pridružujejo projektu g. Chomskega: razložiti dejstvo, da lahko posamezniki s peščico določenih elementov izrazijo nove celote, ki pred tem še niso bile ustvarjene. Za razrešitev tega vprašanja mora g. Chomsky v raziskovanje slovnice ponovno vpeljati vprašanje subjekta. Za razrešitev analognega vprašanja na področju zgodovine, s čimer se ukvarjam jaz, pa moram v nekem smislu narediti prav nasprotno: vpeljati moram vidik dojemanja, njegovih pravil, sistemov, preoblikovanja totalitet v igri individualnih spoznav. V teh dveh primerih vprašanja ustvarjalnosti ni mogoče razrešiti na isti način ali, bolje, glede na položaj znanstvenih disciplin, v katerih se zastavlja, tega vprašanja ni mogoče formulirati na enak način.

CHOMSKY: Mislim, da se smeri tega, kar govoriva, deloma križata, ker različno uporabljava pojem ustvarjalnosti. Reči moram, da je moja uporaba pojma ustvarjalnosti pravzaprav nekoliko nenavadna in zato je v tem primeru odgovornost moja, ne vaša. Ko govorim o ustvarjalnosti, temu konceptu namreč ne pripisujem tiste vrednostne opredelitve, ki jo običajno pripisujemo ustvarjalnosti. Ko teče beseda o znanstveni ustvarjalnosti, se običajno govori o dosežkih kakega Newtona. Ko sam spregovorim o ustvarjalnosti, govorim o normalnem človeškem dejanju.

Govorim o ustvarjalnosti, ki jo kaže vsak otrok, ko se spopada z novo situacijo, jo ustrezno opiše, se nanjo ustrezno odzove, nekemu pripoveduje o njej, razmišlja o njej na način, ki je zanj nov itd. Po mojem mnenju lahko ta dejanja ustrezno označimo kot ustvarjalna, seveda pa o njih ne mislimo, da so podobna dosežkom kakega Newtona.

Pravzaprav je najverjetneje res, da ustvarjalnost v umetnosti ali znanosti, ki presega običajno ustvarjalnost, vsebuje lastnosti – sam bi rekel človeške narave –, ki morda niso polno razvite pri vseh ljudeh in ne spadajo k običajni vsakdanji ustvarjalnosti.



No, po mojem mnenju si znanost lahko obeta, da bo vprašanje običajne ustvarjalnosti vključila v področje svojega raziskovanja. Ne verjamem pa – in slutim, da se boste strinjali –, da bi se znanost lahko – vsaj v razmeroma bližnji prihodnosti – spoprijela z vprašanjem resnične ustvarjalnosti, z dosežki velikih umetnikov in znanstvenikov. Znanost ne more upati, da bi te edinstvene fenomene vključila v okvire svojega dojetja. Predvsem sem torej govoril o nižjih stopnjah ustvarjalnosti.

Kar ste povedali o zgodovini znanosti, je po mojem mnenju pravilno, razsvetljujoče in zlasti pomembno v soju nalog, ki jih vidim razgrnjene pred nami na področjih psihologije, jezikoslovja in filozofije duha.

Mislím namreč, da so bile med znanstvenim napredkom zadnjih stoletij določene teme utišane ali odrinjene.

Za ustvarjalnost nižje stopnje, o kateri govorim, se je na primer zanimal tudi Descartes. Denimo, ko govori o razliki med papigo, ki je sposobna posnemati, kar izrečemo, in človekom, ki zmore izreči nove stvari v skladu s situacijo. In ko pravi, da je to razločevalna lastnost, ki označuje meje fizičnega in nas prestavlja v znanost o duhu – če uporabim sodoben izraz –, po mojem mnenju govori o tisti ustvarjalnosti, ki jo imam v mislih tudi sam. Zelo pa se strinjam z vašimi pripombami o drugih virih teh pojmovanj.

Ti koncepti – pravzaprav tudi celotna ideja organizacije stavčne strukture – so bili v obdobju velikih korakov naprej, ki je sledilo delu sira Williama Jonesa in drugih ter celotnemu razvoju primerjalne filologije, odrinjeni na stran.

Toda zdaj lahko po mojem mnenju pustimo za seboj dobo, ko je bilo treba na te fenomene pozabiti, ravnati, kot da jih ni, in se posvečati drugim stvarjem. V današnji dobi primerjalne filologije – po mojem mnenju tudi strukturalnega jezikoslovja in velikega dela behavioristične psihologije ter tega, kar je zraslo iz empiristične tradicije preučevanja duha in vedénja – je mogoče tiste omejitve pustiti ob strani in se posvetiti temam, ki so oživljale velik del razmišljanja in razglabljanja v sedemnajstem in osemnajstem stoletju: mogoče jih je vključiti v veliko širšo in – tako mislim – globljo znanost o človeku, ki bo pripisovala večjo vlogo – čeprav gotovo ne pričakujemo, da bo zanje ponudila popolno

razlago – pojmom, kot so inovacija, ustvarjalnost, svoboda, ustvarjanje novih entitet, novih elementov misli in vedënja v okviru poljubnega sistema pravil in shematizmov. S temi koncepti se po mojem mnenju lahko spoprimemo.

ELDERS: Dobro, vaju smem najprej prositi, naj vajini odgovori ne bodo tako dolgi?

Eden izmed nesporazumov – če je do njih sploh prišlo – v vajinem razpravljanju o ustvarjalnosti in svobodi je po mojem mnenju povezan s tem, da je izhodišče g. Chomskega omejeno število pravil, ki jih je mogoče uporabiti na neskončno različnih načinov, medtem ko vi, g. Foucault, poudarjate neizogibnost »mreže« naših zgodovinskih in psiholoških determinizmov, ki imajo svojo vlogo v načinih, po katerih prihajamo do novih zamisli.

Verjetno bi lahko to dvojje bolje razlikovali, vendar ne z analiziranjem znanstvenega postopka, ampak z analiziranjem našega lastnega miselnega procesa.

G. Foucault, ali verjamete, da se – če govorimo o vaši osebni ustvarjalnosti –, ko odkrijete kakšno novo temeljno idejo, dogaja nekaj, kar vam daje čutiti, da ste se osvobodili, da se je porodilo nekaj novega? Kasneje morda odkrijete, da le ni šlo za tako novost. Toda ali vi – čisto osebno – verjamete ali ne, da ustvarjalnost in svoboda delujeta skupaj?

FOUCAULT: Oh, veste, ne verjamem, da je osebna izkušnja tako zelo pomembna ...

ELDERS: Zakaj ne?

FOUCAULT: ... pri vprašanju, kakršno je to. Ne ... Mislim, da je v resnici podobnost med tem, kar pravi g. Chomsky, in tem, kar sem skušal podati jaz, kar močna. Z drugimi besedami, v resnici so samo možne stvaritve, možne inovacije. V redu govorice ali znanja lahko proizvedemo nekaj novega le tako, da v igro vključimo nekaj pravil, ki bodo opredelila sprejemljivost ali slovnično pravilnost izjav oziroma – v primeru vednosti – znanstveno naravo izjav.

V grobem lahko rečemo, da so jezikoslovci pred g. Chomskim poudarjali predvsem pravila konstrukcije izjav, manj pa so se posvečali inovativnosti posamezne nove izjave ali temu, da bi novim izjavam sploh prisluhnili. V zgodovini znanosti ali v zgodovini mišljenja pa smo bolj poudarjali individualno kreacijo, ob strani in v senci pa smo puščali ta skupna, splošna pravila, ki se nejasno kažejo v vsakem znanstvenem odkritju, vsaki znanstveni iznajdbi in celo v vsaki filozofski inovaciji.

In zato se, ko brez dvoma zmotno verjamem, da govorim nekaj novega, vseeno zavedam, da so v moji izjavi prisotna pravila, ne le jezikovna, tudi epistemološka – pravila, ki dajejo pečat sodobni vednosti.

CHOMSKY: No, morda se na te pripombe lahko poskusim odzvati v svojem konceptualnem okviru, da bi to nekoliko osvetlil.

Pomislimo znova na človeškega otroka: v njegovem duhu je shematizem, ki določa vrsto jezika, ki se ga je sposoben naučiti. Dobro. Nato se bo s pomočjo izkušenj zelo hitro naučil jezika, katerega del so te izkušnje oziroma so vanj vključene.

Gre za običajno delovanje, za običajno dejanje intelekta, pa vendar je to zelo ustvarjalno delovanje.

Če bi kak maršovec opazoval ta proces pridobivanja obsežnega, kompleksnega in zapletenega sistema znanja na osnovi smešno majhne količine podatkov, bi ga imel za velikansko iznajditeljsko in ustvarjalno delo. Mislim, da bi maršovec ta dosežek cenil veliko bolj kot pa na primer iznajdbo kateregakoli vidika fizikalne teorije na osnovi podatkov, ki jih je imel fizik na razpolago.

Če bi ta hipotetični maršovec nato ugotovil, da vsi normalni človeški otroci to ustvarjalno dejanje izpeljejo nemudoma in da ga na enak način brez težav izpeljejo vsi, medtem ko so potrebna stoletja duhovnega naprežanja, da se ustvarjalni proces od empirične razvidnosti počasi uresniči do znanstvene teorije, tedaj bi ta maršovec – če bi bil razumen – iz tega naredil sklep, da je struktura jezikovnega znanja v osnovi notranja človeškemu duhu in da to ne velja – vsaj ne tako neposredno – za strukturo fizike. Naš duh ni zgrajen tako, da bi se nam ob pogledu na pojave v svetu pokazala

teoretična fizika, ki bi jo morali nato samo še zapisati. Naš duh preprosto ni zgrajen na ta način.

Vendarle mislim, da je neka možnost povezave in da bi jo bilo morda koristno raziskati. Kako to, da smo sploh sposobni zgraditi neko znanstveno teorijo? Kako je sploh mogoče, da ob majhni količini podatkov, ki jih imajo dolga časovna obdobja na voljo različni znanstveniki, celo različni geniji, ti pridejo do kakšne teorije, ki je vsaj v nekaterih primerih bolj ali manj pronicljiva in ki bolj ali manj ustreza empiričnemu svetu.

To dejstvo je vredno pozornosti.

Zares, če ti znanstveniki, vključno z geniji, ne bi začeli zelo ozko omejevat razreda možnih znanstvenih teorij, če v svojem duhu ne bi imeli nekako zgrajene očitno nezavedne določitve tega, kaj je možna znanstvena teorija, ta induktivni preskok zagotovo ne bi bil mogoč. Prav tako kot bi bil za vsakega otroka nemogoč induktivni preskok od podatkov k znanju jezika, če v svojem duhu ne bi imel zgrajenega zelo restriktivnega koncepta človeškega jezika.

Proces pridobivanja fizikalnega znanja iz podatkov je torej za organizem, kakršen je naš, veliko zapletenejši in težji, veliko dolgotrajnejši, zahteva delo genijev itd. Pa vendar odkritje fizikalne znanosti ali biologije ali česarkoli drugega temelji na nečem, kar je dokaj podobno dosežku navadnega otroka, ko odkriva strukturo jezika: do odkritja lahko pride le na osnovi začetne omejitve, začetne restrikcije glede vrste možnih teorij. Če ne začnemo z védnostjo, da vse ne more biti teorija, ni mogoča nikakršna indukcija. Od podatkov greš lahko kamorkoli, v katerokoli smer. In samo dejstvo, da se znanost kopiči in napreduje, kaže na to, da takšne začetne omejitve in strukture res obstajajo.

Če hočemo razviti teorijo znanstvenega ustvarjanja ali pa umetniškega ustvarjanja, moramo po mojem mnenju osredotočiti pozornost prav na ta niz pogojev, ki po eni strani omejuje in oži obseg našega možnega znanja, hkrati pa na osnovi majhne količine podatkov omogoča induktivni skok k zapletenim sistemom znanja. Zdi se mi, da bi se po tej poti lahko približali teoriji znanstvene ustvarjalnosti in kateremukoli epistemološkemu vprašanju.