

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Pina Gabrijan

EPISTEMOLOŠKI ANARHIZEM
PAULA FEYERABENDA

diplomsko delo

Ljubljana, 2007

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Pina Gabrijan

Mentor: izr. prof. dr. Franc Mali

EPISTEMOLOŠKI ANARHIZEM

PAULA FEYERABENDA

diplomsko delo

Ljubljana, 2007

Pač pretiravam.

- Paul Feyerabend

EPISTEMOLOŠKI ANARHIZEM PAULA FEYERABENDA

Znanstveno znanje postaja s časom vse bolj univerzalno znanje celotnega človeštva. V imenu svobodne družbe, ki je seveda relativistična, je potrebno demistificirati avtoriteto moderne znanosti. Znanost, ki je v preteklosti imela moč osvobajanja, se je spridila v zgolj še eno ideologijo. Znanstveni racionalizem ni več samo njeno vodilo, temveč agresivno upravičuje njen položaj v družbi. Glede na dejstvo, da je znanost človeško delo, je antropološka metoda najprimernejša za njeno raziskovanje. Metodološki in teorijski pluralizem, inkomenzurabilnost, proliferacija znanstvenih teorij in »protipravila«, ki so nasprotje normativnih metodologij, tvorijo ogrodje Feyerabendovega pojmovnega sistema. Poudarja pomembno vlogo izobraževanja, ozaveščanja in državljskih iniciativ, če se ne želimo spremeniti v svojo lastno karikaturu. Potreben je sanjski svet, da bi spoznali lastnosti sveta, ki ga dojemamo kot dejanskega. Feyerabend velja danes za enega najbolj kontroverznih sodobnih mislecev, vendar ne zgolj na račun svoje osebnosti, temveč tudi zaradi svežih idej, ki jih je vnesel v spoznavno teorijo. Vprašanje življenja je konec koncev vprašanje stila.

KLJUČNE BESEDE:

epistemološki anarhizem, *anything goes*, raciofašizem, svobodna družba.

EPISTEMOLOGICAL ANARCHISM BY PAUL FEYERABEND

Scientific knowledge is with time getting more and more universal knowledge of the whole mankind. In the name of the free society, which is of course relativistic, it is necessary to demistificate the authority of modern science. In the past science had the power of liberation but today it became depraved into one of the ideologies. Scientific rationalism is not just its motto anymore - it is an aggressive justification of its position in the society. Regarding the fact that science is a result of human work, it is obvious that the anthropological method is the most appropriate one for its research. Methodological and theoretical pluralism, incommensurability, proliferation of scientific theories and »antirules«, which are the opposition of normative methodologies, constitute Feyerabend's conceptual frame. He emphasizes the role of upbringing, education and the civil initiatives if we do not want to become our own caricatures. We need a dream-world to perceive the characteristics of the world which we comprehend as the actual one. Today Feyerabend is held for one of the most controversial contemporary thinkers, but not just because of his personality, but also because of the fresh ideas he brought into cognitive theory. The question of life is actually the question of style.

KEYWORDS:

epistemological anarchism, *anything goes*, raciofascism, free society.

Kazalo

1. UVOD.....	6
2. OSEBNOST PAULA FEYERABENDA.....	9
3. RAZVOJ FEYERABENDOVE MISLI.....	11
4. KAKO PRISTOPITI K ZNANOSTI IN JO POSKUŠATI OSVOJITI	16
5. KLJUČNI POJMI.....	19
5.1 <i>ANYTHING GOES</i>	19
5.2 METODOLOŠKI IN TEORIJSKI PLURALIZEM.....	22
5.3 INKOMENZURABILNOST	25
5.4 ABSTRAKCIJA.....	31
5.5 SPOZNAVANJE	34
6. ZNANOST KOT UMETNOST	37
7. ALI BI LAHKO FEYERABENDA OZNAČILI ZA SOVRAŽNIKA ZNANOSTI?	41
8. DEJANSKA UPORABNOST FEYERABENDOVEGA PRISTOPA ALI »DRŽAVLJANSKE INICIATIVE NAMESTO FILOZOFIJE!«.....	45
9. ZAKLJUČEK.....	50
10. LITERATURA.....	53

1. Uvod

V pričujočem diplomskem delu posvečam pozornost misli Paula Feyerabenda, čigar pozicija se je v zgodovino zapisala kot epistemološki anarhizem. Postavim naslednje tri teze:

1. Um mora biti preglasovan, da bi prišli do novega spoznanja.
2. Epistemološki anarhizem ne vodi v kaos, temveč v izobilje.
3. Znanost je zgolj ena izmed »ideologij«, ki gibljejo družbo.

Ne gre torej za strogo zastavljeno raziskovalno vprašanje oziroma hipoteze, ki bi jih dejansko poskušala dokazati. Cilj diplomskega dela je prek obravnavane tematike pokazati, zakaj se je smiselno strinjati s postavljenimi tezami, hkrati pa tudi, kako se skozi razvoj Feyerabendove misli kaže njegovo upoštevanje teh tez. Namen naloge je tako prikazati znanost kot človeško dejavnost in s tem predstaviti njene negativne strani, vendar pa tudi prednosti, ki izhajajo iz tega, in morda še niso izkoriščene.

Uporabljena metoda je tako kritično-analitično proučevanje primarnih in sekundarnih virov. Poudarek je na literaturi, ki je izšla med *Against Method* (1975) in posthumno objavljeno *Conquest of Abundance* (1999).

Struktura dela je naslednja:

V drugem poglavju preletim Feyerabendove osebnostne značilnosti.

Tretje poglavje je namenjeno umestitvi Feyerabendovega dela v polju filozofije znanosti in opredelitvi njegovega odnosa do ostalih treh »velikanov« tega področja, torej Karla Popperja, Thomasa Kuhna in Imreja Lakatosa. Posebna pozornost je seveda namenjena Feyerabendovemu najbolj znamenitemu delu *Proti metodi* in osvetlitvi anarhistične pozicije.

V četrtem poglavju se ukvarjam z naravo znanosti in z vprašanjem, zakaj je antropološka metoda bolj primerna za raziskovanje znanosti od logične rekonstrukcije,

ter z vprašanjem, katere vrline dejansko omogočajo in vzpodbujajo napredek spoznanja ter kje iskati izvor znanstvenega napredka.

V petem poglavju obravnavam pojme, ki so ključni za razumevanje Feyerabendovega dela. (Nekaterim pojmom, ki so vsekakor tudi ključni (kot na primer relativizem), sem se namenoma ognila in jih ne obravnavam posebej – bodisi ker je bilo na njihov račun prelitega že dovolj črnila bodisi ker presegajo domet tega dela.)

- Prvo podpoglavje namenjam sloganu *anything goes*; zakaj bi ga bilo napak razlagati kot normativno načelo in na katero podobo znanosti se nanaša; zakaj je oportunitizem v znanosti nepogrešljiv za njen napredek; kdaj je koristno racionalno raziskovanje ter zakaj potrebujemo anticipativne raziskave in kaj je njihova šibkost; zakaj je treba razumeti metodološka pravila kot stvar konkretnega znanstvenega raziskovanja.

- V drugem podpoglavju se ukvarjam z metodološkim in teorijskim pluralizmom; z njuno opredelitvijo in utemeljitvijo potrebe po njej ter z vprašanjem, zakaj se je treba posluževati kontraindukcije in zakaj se ne sme pozabiti na sanjski svet.

- V tretjem podpoglavju se posvečam pojmu inkomenzurabilnosti, ki je skupaj s principom proliferacije in s Feyerabendovimi »protipravili« dolgo tvoril ogrodje njegovega pojmovnega sistema; kako se njegovo razumevanje tega pojma razlikuje od razumevanja drugih; katere so glavne značilnosti odnosa med inkomenzurabilnimi teorijami; kakšni rezultati se lahko pričakujejo od instrumentalistične in kakšni od realistične interpretacije teorij; inkomenzurabilnost na področju zaznavanja; raziskovanje znotraj realistične paradigme nasproti raziskovanju znotraj paradigme, ki ni realistična; jezikovno-teoretski koncept inkomenzurabilnosti nasproti ontološkemu; teorijski holizem in možnost primerjanja teorij; Feyerabendova oddaljitev od koncepta inkomenzurabilnosti.

- V četrtem podpoglavju obravnavam pojem abstrakcije, ki je v ospredju Feyerabendove knjige *Conquest of Abundance: A tale of Abstraction versus the Richness of Being*; svet kot izobilje in pomen abstrakcije.

- V petem podpoglavju se lotim pojma spoznanja; racionalizem kot tradicija, ki ima monopol na področju spoznanja; spoznatnost sveta v Feyerabendovi misli; kako obogatiti spoznanje; pomen epistemološkega anarhizma za spoznanje.

V šestem poglavju predstavim idejo znanosti kot umetnosti, kar je tudi naslov enega izmed Feyerabendovih del – *Wissenschaft als Kunst*. Ukvarjam se z vprašanjem, kaj pomeni odvrčanje od opisa sveta kot avtomata in vračanje h grški paradigmi sveta kot umetniškega dela. Predstavim še Feyerabendovo idejo, zakaj znanost in umetnost nista dve ločeni področji, ter njegov koncept znanstvenega stila.

Sedmo poglavje namenjam vprašanju, ali je bil pogosto slišan očitek, da je Feyerabend sovražnik znanosti, sploh upravičen. To osvetljujem prek prikaza, zakaj je znanost nekoč imela moč osvobajanja, medtem ko je danes situacija drugačna, saj se je znanost izkazala za zgolj še eno ideologijo. Tako znanstveni racionalizem ni samo njeno vodilo, temveč tudi upravičilo njenega položaja v družbi. Dotaknem se še dejstva, da Feyerabend ne predlaga ne alternative znanosti ne alternativne znanosti.

Temelj osmega poglavja, torej poglavja o dejanski uporabnosti Feyerabendovega pristopa, je slogan »državljske iniciative namesto filozofije!« iz knjige *Spoznanje za svobodne ljudi*. Beseda teče o pomembnosti obravnavanja znanstvenega spoznanja kot družbene in kulturne kategorije, o ideji laičnega nadzora strokovnjakov in o vprašanju, kako na praktični ravni doseči ločitev države od znanosti. Izpostavim ključnost izobraževanja, pomembnost praktične ravni, odprtega relativizma in možnosti sprejemanja odločitev.

2. Osebnost Paula Feyerabenda

Paul Feyerabend ... se je rodil 1924 na Dunaju; je bil čudaški otrok, čigar aktivnosti so bile v celoti osredotočene zgolj na lastno družino; je med tretjim in šestim letom preživel večino časa v stanovanju nekje med kuhinjo in spalnico; je bil bolehen otrok; je bil odrezan od drugih otrok, sosedov in zunanjega sveta; je odsotnost otroških prijateljstev nadomestil z občasnimi obiski kinoteke; pri starosti šestih let, ko je stopil v šolski sistem, ni vedel, kako živijo drugi ljudje, ali kaj naj sploh počne z njimi; je potreboval nekaj časa, da se je navadil na šolo, zaradi katere je prvotno zboleval; je že v srednji šoli študiral matematične, fizikalne in knjige o astronomiji na univerzitetnem nivoju; je bil znan po tem, da je vedel več od svojih učiteljev; je dojemal samega sebe kot relativno nestabilen karakter, na katerega je bilo mogoče precej enostavno vplivati; po mnenju najboljšega prijatelja Lakatosa pa sploh ni imel svojega lastnega karakterja - in so ga zato imeli vsi radi; je oboževal glasbo in gledališko igro ter je bil tudi sam odličen pevec; je trdil, da je užitek, ki se poraja ob uporabi treniranega glasu, neprimerljivo večji od užitka, ki ga prinaša katerokoli intelektualno delo; je zavrnil ponujeno delovno mesto na *Minnesota Center for the Philosophy of Science*, ki ga je sicer zelo cenil, saj drugače ne bi mogel obiskovati pevskih vaj v San Franciscu; je v svojih spisih dajal vtis, da ima manire nekakšne primadone - da je aroganten pogosto že onstran dobrega okusa; je v sferi osebnih stikov dajal popolnoma drugačen vtis, kot ga je človek lahko dobil na podlagi njegovih del; je bil prijeten, ironičen, poln humorja, vedno razpoložen za prijateljsko zbadanje; ni prenašal avtoritarizma in formalne discipline; je bil takoj pripravljen zapustiti nadvse interesantne in razburljive debate, če je bila na televizijskem sporedu kakšna »kriminalka«, ki jo je želel videti; je poskusno predavanje v Zuerichu končal tako, da je nad glavo vrtel svoj šal kot laso in oznanil, da je lačen in zaspan ter da odhaja domov; je pogosto v zadnjem trenutku odpovedal kakršnakoli predavanja, česar razlog so poleg njegovega razpoloženja lahko bile tudi močne bolečine, ki jih je trpel; je eno izmed predavanj odpovedal, češ, da ga je neka kritična racionalistka z argumenti prepričala v posteljo in da je sedaj popolnoma nemogoče, da bi prišel predavat; je bil nekaj časa v akademskih krogih zaradi svojih del tako osovražen, da se je zavedal, da bi

priporočilo z njegovega naslova enostavno pomenilo konec vseh perspektiv za študenta; se je v burnem letu 1968 seveda postavil na stran študentov, zaradi česar (in tudi zaradi svojih nenavadnih metod poučevanja) bi bil skoraj ob profesuro na univerzi Berkley; velja danes za enega najbolj kontroverznih sodobnih filozofov, kar ne temelji zgolj na njegovih osebnih potezah, saj obstaja v sodobni filozofiji veliko ekscentričnih osebnosti, ki pa so filozofsko bistveno manj kontroverzne; ostaja eden redkih filozofov znanosti, ki ni imel že vnaprej oblikovanega afirmativnega odnosa do uspeha moderne znanosti, vendar pa je hkrati posedoval izredno veliko znanja o njej; je polnil svoja dela z elementi, ki niso značilni za način podajanja snovi v akademskih traktatih, s čimer je želel tudi signalizirati, da se nahaja v določeni distanci do tradicije, v kateri pa se še vedno giblje; je umrl 1994 v Zuerichu.

Paul Feyerabend ... je pač pretiraval.

3. Razvoj Feyerabendove misli

Vsekakor lahko trdimo, da je Feyerabend eden izmed »štirih velikanov« filozofije znanosti druge polovice dvajsetega stoletja. Na ostale tri pa ga vežejo določena časovna obdobja: petdeseta leta na Karla Popperja, zgodnja šestdeseta na Thomasa Kuhna ter preostanek šestdesetih in sedemdeseta na Imreja Lakatosa (Hoyningen-Huene 1997: 5). Po začetni fazi pripadnosti logičnemu pozitivizmu in empirizmu, je bil vnet popperjanec, po srečanju s Kuhnom (in njegovo *Strukturo znanstvenih revolucij*) pa je postal odločen nasprotnik falzifikacionizma in sploh vsakršne normativne metodologije. Sledilo je obdobje preusmeritve v zgodovinsko analizo znanstvenega razvoja, dopolnitev epistemološkega relativizma in anarhizma s kulturnim relativizmom, nato obdobje nasprotovanja filozofiji (teoriji) znanosti, na koncu pa bi naj po mnenju nekaterih avtorjev (Ule in Hozjan 1999) dvomil celo v smiselnost znanosti same.

Med avtorji prihaja tudi do razhajanj glede Feyerabendovega odnosa do Popperjeve filozofije po »ločitvi« od njega. Nikakor ne gre spregledati močnega vpliva popperjanstva na zgodnja Feyerabendova dela. Kasnejša dela, še posebej tista iz poznih sedemdesetih let dvajsetega stoletja, razume John Preston (1997) kot rezultat Feyerabendovega razočaranja nad Popperjevo filozofijo, kar bi ga naj privedlo do tega, da je postal skeptični in relativistični anarhist. V nasprotju s tem je mnenje Roberta Farrella (2000), da Feyerabend v svoji kasnejši filozofiji nepopustljivo sledi nekaterim popperjanskim tezam, s čimer pa tudi osvetljuje notranja neskladja Popperjeve filozofije (prav tam: 257). Tako bi naj ostal zvest popperjanec na metametodološki ravni, kar pomeni, da še vedno soglaša s Popperjem, da je bistvo namena znanosti v kritičnem procesu razlage (prav tam: 264). Po Popperjevem mnenju je treba metodološke norme in standarde razumeti kot odločitve, na kakšen način bo izvedena določena raziskava. Te odločitve bi se naj sprejemale v smislu normativnega, aksiološkega sledenja želji po »doseganju najboljšega« oziroma teženja za »dobrim«. Farrell meni, da se Feyerabend ni nikoli odrekel razumevanju metodologije v tem aksiološkem smislu, saj kljub popolnoma drugačni retoriki zagovarja sistem, ki temelji na vrednostnih sodbah. In tako sprejemanje

teh popperjanskih idej Feyerabenda privede do tega, da zavrne Popperjevo specifično metodologijo, ki temelji predvsem na principu falzifikacije, in se odloči zagovarjati pluralistično metodologijo (prav tam: 258). In ravno sprejetje odločitve je tisto, kar zagovarja Popper. Iz tega Farrell (prav tam: 264) povleče zaključek, da Feyerabend ni sprejel relativizma in anarhizma, zato ker bi bil razočaran popperjanec, temveč da ga je ravno predanost nekaterim osnovnim idejam popperjanstva pripeljala do tega koraka. Tako vidimo, da je obdržal je dva pomembna elementa Popperjeve filozofije; pomembnost kriticizma in pluralizma ter aksiološko teženje po doseganju »najboljšega«.

Tako vidimo, da Feyerabend s svojim epistemološkim anarhizmom in Popper s svojim kritičnim realizmom sicer res zagovarjata dve različni poziciji, vendar ju povezuje kritika pretiranega znanstvenega normativizma in dogmatizma (Mali 2006: 7). Popperja motivira grožnja totalitarnih političnih sistemov, v katerih vidi grožnjo svobodi in svobodnemu razvoju znanosti. Ta bi moral po njegovem temeljiti na modelu kontinuirane znanstvene kritike, ki je ne prekinjajo obdobja dogmatske znanosti, ki z vsemi sredstvi silijo k dogmatskim normam. Znanost bi se naj utemeljevalo z neprestanim razvojem kritičnega duha. Feyerabend pa se ni zavzemal za obrambo znanosti pred avtoritarnimi političnimi sistemi, saj mu znanost sama predstavlja nevarno obliko avtoritarizma. Tudi zato zavrača modele razvoja znanosti, ki se sklicujejo na stroga metodološka pravila in norme. Motivacijo za njegov pristop mu predstavlja aroganca modernih znanstvenih institucij, potem ko je človeštvo že zlorabilo znanost v vojaške namene (prav tam: 8).

Treba je razumeti, da je vsebina mnogih njegovih del v bistvu reakcija na aktualno situacijo, ki je vsakokrat vladala v filozofiji znanosti. Zabavali so ga polemika, ironične opazke, izzivanje pozornosti z navajanjem šokantnih stališč, šale, zvijačna uporaba retorike itd. Včasih lahko ti provokativni elementi celo zameglijo bistvo argumentov v njegovih tekstih. Njegovi argumenti so pogosto *ad hominem* (Hoyningen-Huene 1997).

Obdobje od sredine sedemdesetih do sredine osemdesetih let predstavlja vrhunec njegove filozofske dejavnosti in je tudi najpomembnejše glede njegovega prispevka k

teoriji in filozofiji znanosti. Ravno v tem času je metodološki relativizem in pluralizem dopolnil, pa tudi radikaliziral še s teoretskim pluralizmom in spoznavnoteoretskim relativizmom. Temu sledi obdobje večinoma antropološke, sociološke, tudi politične kritike znanosti. Zanj je značilno, da je svojo teoretsko kritiko racionalističnih in empirističnih napotkov za znanstveno raziskovanje zelo spretno povezal s kritiko skrajno privilegiranega položaja znanosti v sodobni družbi (Farrell 2000: 355). Pogosto govori s stališča radikalne ideje svobodne oziroma odprte družbe, ki po njegovem še ni odprta (Šarčević 1987: 308). Formulirati želi relativistično teorijo spoznanja, ki bi korespondirala z njegovo teorijo svobodne družbe. Vendar lahko ideja ločitve znanosti od države v današnjem času - kjer je vse podvrženo dogmatizmu zahodne znanosti, kjer znanost neomejeno vlada, kjer strokovnjaki ne dopuščajo in tudi niso sposobni razumeti drugih ideologij itd. - deluje pretirano idealistično. Vsebuje nekaj revolucionarnega. Epistemološki anarhizem, ki je tudi podlaga te ideje, tako predstavlja radikalni napad na tabu teme današnjega časa (prav tam: 310).

Ko ima spoznavnoteoretski anarhist svojo doktrino dognano, jo bo nemara poskusil prodati (druga možnost, utegne jo obdržati zase, upoštevajoč, da celo najlepše ideje postanejo oguljene in revne, ko pričnejo krožiti). Njegova metoda prodaje je odvisna od občinstva. Če se sooči z znanstvenim občinstvom ali s filozofi znanosti, bo predložil niz trditev z nalogo, da jih prepriča, kako so bile stvari, ki jih v znanosti najbolj cenijo, dosežene na anarhistični način (Feyerabend 2001: 137).

Ni odveč, če se dotaknemo načina nastanka *Proti metodi*, saj ta predstavlja njegovo temeljno in najbolj znano delo. Z Lakatosem sta načrtovala skupno objavo materiala, ki je nastal med leti njune korespondence, vendar je Lakatos nepričakovano umrl. Tako Feyerabend v predgovoru pravi, kako je ob plazu kritik po objavi angleške izdaje pogosto z otožnostjo pomislil na svoje razprave s tedaj že pokojnim Lakatosem. »Kako bi se vendarle oba smejala, če bi nama bilo dopuščeno, da bi te kritike skupaj študirala« (Feyerabend 1999a: 6). Upoštevati je treba torej dejstvo, da delo *Proti metodi* ni bilo mišljeno kot knjiga, temveč kolaž (Mali 2006: 179).

Njegova zasluga je, da so teoretske razprave o spoznavni teoriji znanosti postale predmet javnih razprav in polemik. Radikalno in brezkompromisno vleče svoje zaključke iz navidez obče sprejemljivih premis, s čimer ponuja nov pogled na znanost in znanstveno prakso. »Na tej poti je Feyerabend ob vsem spotikanju ob čeri relativizma in občasnem izničenju razlik med znanostmi in ideologijami sam naredil nekaj pomembnih korakov« (Ule in Hozjan 1999: 388). Feyerabend ostaja za teorijo znanosti večni izziv. Vendar pa so nekateri njegovi koncepti in zamisli bistveno bolj aplikabilni pri raziskovanju področij človekove prakse, kjer je osnovno praktično (dispozicijsko) znanje, in teoretsko (propozicionalno) znanje ni poglobitno. V nekaterih pogledih pa je največja vrednost njegovega dela množica detajlnih zgodovinskih, metodoloških in pojmovnih analiz posameznih primerov iz zgodovine znanosti. Te njegove študije primerov vsebujejo veliko uporabnega gradiva in jih je teoretično mogoče izpeljati v različne smeri, kar je seveda sam ne le počel, temveč tudi priporočal (prav tam).

Epistemološki anarhizem se razlikuje tako od skepticizma kot tudi od političnega (religioznega) anarhizma. Medtem ko ima skeptik vsak pogled za enako dober ali enako slab ali pa se popolnoma odvrne od takega presojanja, epistemološki anarhist brez obžalovanja brani tudi najbolj banalne ali najbolj nezaslišane trditve /.../ Podobno kot dadaist (kateremu je podoben v številnih ozirih) ne le, da nima programa, temveč je proti vsem programom (Feyerabend 2001: 136).

Feyerabendova misel je morda celo ena redkih, ki tudi dejansko upošteva ideje, ki jih goji. To se kaže v njegovem prehodu od strogo znanstvenih vprašanj k epistemološkim in od teh k vprašanjem družbene problematike, kar pa vse izhaja iz temeljitega poznavanja predmeta in na spoznanjih, ki izhajajo iz njega. V Feyerabendovi kritiki vsega je tako zaznati prehod od abstraktno-distanciranega k subjektivno-konkretnemu pristopu k stvarim in ljudem, torej k pristopu, ki pripada umetniškemu umu in senzibilnosti. Lahko trdimo, da je stalno poudarjanje svobode vseh obstoječih individualnih praks že preraslo v pravi liberalistični fetiš. Tako je njegova misel na ravni apologije subjektivnega sveta, svobode odločanja in samostojnosti posameznikov. Zato

tudi njene rešitve ne morejo biti zadovoljive. Lahko trdimo tudi, da imajo naravo iluzije, ki je prisotna v pretehtavanju možnosti, da se rešimo vsakovrstne moči, ki je v pehanju za resnico vpisana v naš kulturni kod.

4. Kako pristopiti k znanosti in jo poskušati osvojiti

K znanosti je treba pristopiti kot antropolog, saj ni nikakršno božje razodetje, temveč zgolj in samo človekovo delo. Zato jo je treba proučevati v obliki, v kateri se človekovo delo pojavlja – to pomeni, da je treba proučevati zgodovinska pričevanja: učbenike, izvorna dela, pisma, protokole zasedanj in podobno. Ko si torej priznamo, da je znanost ena izmed življenjskih oblik, lahko soglašamo s Feyerabendom (1999a: 290), da je antropološka metoda ustrezna za raziskavo strukture znanosti. Človek je na svoj način razvil pojme, s katerimi operira, in jih tudi na svoj način strukturiral v določene modele. Lahko se seveda pojavi očitek, da je raziskovanje smisla stavkov in odnosov med pojmi naloga logike, in ne antropologije.

Logična raziskava znanosti pomeni raziskavo množice formul tega sistema, njihove strukture, možnih modelov ipd. V primeru, da logična raziskava znanosti ne odkrije potez, ki jih je našel antropolog, bi vnet logik sklepal, da ali znanost vsebuje napako ali pa antropolog ne razume logike. Vendar je v takšni situaciji treba pomisliti na možnost, da imajo lahko te »nepopolnosti« pomembno funkcijo in bi dejansko lahko bile pomembne za napredek znanosti. Za logika je »znanost aksiomatika plus teorija modelov plus korespondenčna pravila plus jezik opazovanja« (prav tam: 292). Glavni problem je, da logični pristop »ne odstrani zgolj nebistvenega lišpa, temveč tudi bistvene sestavine, potrebne za napredek znanosti« (prav tam). Tako so lahko torej »nepopolnosti«, ki se razkrijejo skozi antropološko metodo, simptom nečesa novega, česar ne znamo oziroma ne moremo umestiti v obstoječi sistem – in se nam ravno zato kažejo kot »nepopolnosti«.

Nemogoče je postavljati predpostavke o tem, ali je določen problem znanstveno rešljiv ali ne, ker ne spada v začrtane okvirje dane znanosti. Iz tega sledi, da tudi ne moremo zamejiti znanosti vnaprej. Hribar (1991: 95) meni, da tako tudi ni mogoče izpolniti zahtev funkcionarjev s področja znanstvene politike, ki pravijo, da bi morali teoretiki znanosti vnaprej operacionalizirati klasifikacijo znanstvenih disciplin, kar pomeni napovedati nastanek novih znanstvenih disciplin. Seveda tudi ne moremo

napovedati, kaj bo sama znanost v prihodnosti odkrila, kaj šele, česa ne bo odkrila. (prav tam: 94).

Smiselno je priznati, da smo nevedni, opustiti rekonstrukcije in z analizo znanosti začeti od začetka. K njej je torej treba pristopiti kot antropolog, ki se je odločil raziskovati »duhovne akrobatike vračev kake novo odkrite skupine plemen« (Feyerabend 1999a: 291). Ne pozabimo, da ena izmed mnogih definicij pojma kulture pravi, da je ta ena izmed oblik kolektivne norosti (Godina 1998). Nikakor pa ne smemo pričakovati, da bomo odkrili lepo urejen logični sistem - prav nasprotno. Pripraviti se moramo, da bo odkritje verjetno razkrilo, da je ta duhovna akrobatika, gledano s stališča določenega logičnega sistema, dejansko povsem nelogična in navsezadnje takšna tudi mora biti, če naj ustvarja rezultate, ki jih bomo lahko cenili, in ki jih od nje še vedno pričakujemo (Feyerabend 1999a: 291).

Tudi ne moremo računati na zanesljivo napoved o tem, kaj nam bo prinesla antropološka raziskava. Znanost je dejansko polna vrzeli in protislovij. Pojmi, kot so nevednost, trmoglavost, predsodek in laž, v resnici ne predstavljajo ovir, temveč so, morda za koga presenetljivo, predpogoj za napredek spoznanja. Ta pa bi lahko bil resno ogrožen in celo zaustavljen z uporabo običajnih vrlin eksaktnosti, neprotislovnosti, poštenosti, upoštevanja dejstev, maksimiranja znanja pod danimi pogoji (prav tam: 298).

Proučevanje znanosti je treba umestiti tako prostorsko kot tudi časovno. Hribar (1991: 40) meni, da lahko pri tem pomaga scientografija, kot ena izmed poddisciplin znanosti o znanosti. Gre za proučevanje znanosti znotraj različnih kulturnih prostorov oziroma civilizacij in za proučevanje delno z zgodovinskega, delno z aktualnega vidika. Pri proučevanju pojma in vloge znanosti v različnih kulturno-civilizacijskih kontekstih, bi naj moderni, tj. evropocentrični model znanosti funkcioniral le kot komparativno izhodišče. Torej nikakor ne kot absolutni kriterij presoje. Vendar se tukaj postavlja vprašanje, kako to udejanjiti v konkretni situaciji. Kako se torej postaviti nad lastno kulturo in jo narediti zgolj za komparativno izhodišče. Tudi, če vključimo pripadnike

različnih kultur, se pojavi vprašanje, kako bi bilo možno narediti nekakšen nevtralni presek med temi različnimi kriteriji presoje.

Zavedati se moramo, da izvor znanstvenega napredka ni v abstraktnih pravilih falzificiranja, niti ni v induktivnem sklepanju in zaključkih, ki jih to daje, temveč ga lahko najdemo v celotni duhovni in zgodovinski situaciji, v kateri znanstvenik deluje. Trdimo lahko torej, da znanstvenik ravno na podlagi te situacije postavlja svoje apriorne predpostavke, hkrati pa s svojo dejavnostjo povratno vpliva na celotno situacijo (Šarčević 1987: 323). Čeprav po klasični, predholistični scientologiji velja, da se spreminjajo le interpretacije proučevanih stvari, pa holistična teorija trdi, da se z novo paradigmo spremenijo tudi opazovana dejstva oziroma, da se spremeni svet okoli nas. Tako ob novi zastavitvi vprašanj postanejo stari problemi irelevantni (Hribar 1991: 80).

Ne gre verjeti, da bi lahko naivna in poštena pravila, katerim sledijo oziroma se jim pustijo voditi mnogi filozofi in tudi mnogi znanstveniki, razrešila labirint človekovega obstoja (Feyerabend 1999a: 8). Če se ozremo na zgodovino znanosti, opazimo, da je ne sestavljajo zgolj dejstva in sklepanja iz njih. Polna je tudi idej, interpretacij dejstev, problemov, ki so izšli iz teh interpretacij, napak itd. Tudi vsa dejstva, ki vstopajo v naše spoznanje, niso »gola dejstva«, temveč so že videna na določen način in so zato bistveno idejna (prav tam: 9).

In zato je zgodovina znanosti tako kompleksna, kaotična, polna napak in tako zabavna kot v njej vsebovane ideje, in te so spet tako kompleksne, kaotične, polne napak in tako zabavne kot zavest tistih, ki so jih iznašli. In obratno, nekaj pranja možganov naredi zgodovino znanosti veliko bolj enodimenzionalno, preprostejšo, bolj enolično, dostopnejšo »objektivnim« in strogim, nespremenljivim pravilom (prav tam: 9)

5. Ključni pojmi

5.1 *Anything goes*

V filozofiji znanosti velja prepričanje, da slogan *anything goes* razlagamo kot misel, ki predpostavlja, da je oziroma bi naj bilo dovoljeno vse, če le ne vodi k skrčitvam števila konkurenčnih teorij. Gre torej za dopuščanje obstoja in sobivanja različnih raziskovalnih smeri, postopkov in metod, ki omogočajo stalno medsebojno spopadanje in medsebojne kritike obstoječih teorij. Le takšno stanje omogoča teorijam njihovo lastno notranjo izostritev, hkrati pa s tem tudi pridobivajo vsebino in formo (Ule 2006: 169).

Sam slogan *anything goes* je refren pesmi Colea Porterja in naslov neke gledališke igre. Glede na to, da je bil Feyerabend velik ljubitelj glasbe in gledališča, se seveda ne gre čuditi, da je segel po inspiraciji na področje umetnosti. V *Proti metodi* beremo, da *anything goes* ni njegovo temeljno načelo, saj ne verjame »da je »načela« mogoče postavljati in o njih razpravljati neodvisno od konkretnih raziskovalnih problemov, in takšna načela se spreminjajo od enega primera do drugega« (Feyerabend 1999a: 5). *Anything goes* je torej prestrašeni vzklik, ki se izvije iz ust tradicionalnih racionalistov ob pogledu na Feyerabendovo zbrano evidenco. Ti dojemajo podobo znanosti, ki temelji na historičnem raziskovanju in nadomešča njihove »rekonstrukcije«, kot da je brez pravil in razuma in vse, kar lahko o tej podobi povedo, je: *anything goes*. *Anything goes* je torej način, na katerega bodo morali tisti, ki verjamejo v univerzalna merila in pravila razuma, opisati Feyerabendovo analizo in predstavitev tradicij, njihovo interakcijo in spreminjanje (Feyerabend 2007: 81).

Anything goes je treba razumeti tudi v odnosu do ideje o predpisani metodi ali o dognani teoriji razumnosti. V kolikor se ozremo na svoje nizkotne (vendar povsem človeške) strasti, kot so sla po duhovni varnosti v obliki jasnosti, preciznosti, »objektivnosti«, »resnice«, nam je kaj hitro jasno, da so te pogosto razlog razredčitve bogatega materiala, ki nam ga nudi zgodovina. Vsak znanstvenik bi naj bil torej nekakšen metodološki oportunist, ki se ni pripravljen povsem vezati na neko pravilo, in sama

znanstvena dejavnost bi naj bila anarhistično početje, saj je svet, ki ga hočemo raziskati, nam nekaj neznanega in ga ne moremo v naprej omejiti (Feyerabend 1999a: 21). Kako torej vedeti s čim naj stvari »zgrabimo«, če pa sploh ne vemo, kaj je tisto, kar bomo »zgrabili«? Feyerabend (2007: 85) trdi, da metodološki oportunizem omogoča izumljanje principov in diskusijo o njih od primera do primera. To poteka seveda v povezavi z rešitvijo konkretnih problemov - se pravi znanstvenih, etičnih, političnih itn. – in nikakor ne ločeno od historičnega procesa – se pravi od konkretnega raziskovanja, konkretnega političnega delovanja.

Pogosto so postopki, ki jih tradicionalni racionalisti lahko opišejo le z *anything goes*, vodili do rezultatov, ki jih sedaj ti isti racionalisti vidijo kot največje dosežke človeštva. To nas uči, da je »racionalno raziskovanje koristno samo prehodno in da anticipativne raziskave in svobodne raziskave sodijo k temeljnim sestavinam znanosti in plodnega človeškega mišljenja« (prav tam: 82). Kot anticipativne raziskave (kritike, opise, pobude) razumemo tiste, ki se izvajajo na podlagi meril, ki še ne obstajajo – nasprotne pa so seveda tiste, ki zadostijo obstoječim merilom, torej konservativne. Vendar so anticipativne raziskave lahka tarča za konservativce, ki z racionalnimi argumenti zlahka dokazujejo njihovo nesmiselnost, saj so zmeraj nenavadne (prav tam: 41).

Vendar raziskovalec, ki išče novo teorijo ali novo podobo sveta sredi nepojasnjenih težav in nerazumljenih rezultatov merjenj, lahko najde zelo dobre razloge za svoje nove predloge. Ti razlogi pa seveda ne ustrezajo vedno strogim in togim merilom racionalnosti, včasih jih kršijo celo na zelo opazen način, vendar so »smiselni v okviru novih kozmoloških idej in nam pomagajo, da bi kaos, ki obdaja raziskovalca, videli kot bolj ali manj jasno manifestacijo tega okvira (nepreverjene in nepreverljive domneve o aproksimacijah, motnjah, interakcijah igrajo pri tem pomembno vlogo)« (prav tam: 81). Na takšne razloge se opirajo dialektični argumenti, ki se ne poslužujejo togih meril, temveč venomer spreminjajočo se racionalnost. Na ta način tudi sicer ravnajo inteligentni osebk pri reševanju vsakdanjih problemov – lotijo se jih z določenimi pravili in pomeni ter končajo s popolnoma drugimi pravili in pomeni. Pogosto so to prvi koraki

na poti k povsem novi obliki racionalnosti. Ne gre se čuditi dejstvu, da je šla velika večina revolucionarjev v znanostih po neobičajnih razvojnih poteh. In velika večina se jih je imela za diletante, ne za strokovnjake (prav tam: 82).

Celo vnaprej dani principi se morajo najprej v konkretnih okoliščinah upravičiti, to pomeni, da se jih na vsak način legitimira ob posebnostih teh okoliščin in ne abstraktno. Moji argumenti za ta oportunistični dvojni. Najprej pokažem, da najbolje ustreza tistim delom raziskovanja, ki jih danes večina racionalistov prikazuje kot vzore, vredne posnemanja. /.../ Drugič pokažem, da to edino zagotavlja enakopravnost tradicij v svobodni zvezi. Razum, ki zagotavlja pri filozofih tako cenjene splošne principe, ni neko pravilo, ki bi bilo izvzeto iz vseh tradicij; sam je neka tradicija. /.../ Samo nepoznavanje, samovšečnost ali neomikani raciofašizem mu lahko pripisujejo drugačno funkcijo (prav tam: 85).

Treba je upoštevati, da Feyerabendove demonstracije in uporabljena retorika ne izražajo nobenega »globokega prepričanja«. »Kažejo zgolj, kako lahko je ljudi v imenu razuma voditi za nos. Teoretski anarhist je kot tajni agent, ki preigrava igro razuma, da bi pokopal avtoriteto razuma (resnico, poštenost, pravičnost itd.)« (Feyerabend 1999a: 27). Njegov motiv je torej boj proti Razumu, kar pomeni boj proti ideologiji razuma, ne pa proti razumu - v smislu človeške sposobnosti za kritično presojo, načrt ali razumen dogovor.

Iznajdba, preverjanje, uporabljanje metodoloških pravil in meril nikakor ni stvar filozofskega sanjarjenja, saj filozofi v metodologiji nimajo kaj iskati, razen če tudi sami sodelujejo v znanstvenem raziskovanju. Metodološka pravila so stvar konkretnega znanstvenega raziskovanja (Feyerabend 2007: 81). Seveda ni Feyerabendov namen, da bi znanost vzpostavil kot dejavnost, v kateri lahko ravnamo glede na razpoložanje in po lastni želji. Veliko bolj bistveno je, da pokaže na to, da je ne gre karakterizirati zgolj kot dejavnost, ki bi sledila absolutno zavezujočim pravilom. S tem ne zanika smiselnosti obstoja metodoloških napotkov, kot tudi ne (sicer omejenega) znanstvenega napredka. Poudarja zgolj, da se dejansko v znanosti tem napotkom sploh ne sledi toliko, kot se to

morda prikazuje, in da se jim tudi naj ne bi hlapčevsko sledilo (Hoyningen-Huene 1999: 4). Kot je že bilo povedano, bi bilo slogan *anything goes* napak interpretirati kot normativno načelo, kakor so to počeli njegovi kritiki. S tem se zgreši njegovo poglavitno namero, saj nima v svoji abstraktni obliki nobenega smisla. Ponavljam, da ga je treba raziskati in pojasniti na konkretnih posameznostih pri opazovanju konkretnih pojavov.

5.2 Metodološki in teorijski pluralizem

V *Proti metodi* Feyerabend (1999a: 375) postavi tezo, da preverjanje neke znanstvene teorije in njen izbor ne potekata prek primerjanja te teorije z dejstvi, ki pa tako ali tako niso nikoli zares »gola«, temveč prek primerjanja z drugimi teorijami. Tako bi naj bile formalne lastnosti neke teorije določene prek kontrasta z drugimi teorijami, ne pa z racionalno rekonstrukcijo, ki po njegovem mnenju nujno vodi v normativizem in s tem duši svobodo raziskovanja (Ule in Hozjan 1999: 372). To pomeni, da bi naj znanstvenik ves čas vpeljeval druge ideje, če želi čim bolj povečevati empirično vsebino svojih idej in jih tudi čim boljše razumeti. Uporabil bi naj pluralistično metodologijo. Ker bi naj bila vsa pojmovanja, ki so v konkurirajočem odnosu, enakovredna, bi jih naj znanstveniki poskušali izboljšati in ne opustiti ob prvih znakih pomanjkljivosti, kar je mogoče označiti za načelno neovrgljivost teorij (Feyerabend 1999a: 24).

Metodološki in teorijski pluralizem sta glavni sestavini epistemološkega anarhizma. Metodološki pluralizem zahteva različne raziskovalne metode, saj bi naj bile v znanostih dovoljene vse raziskovalne smeri, postopki, metode, v kolikor ne vodijo k skrčitvam števila konkurenčnih teorij (prav tam: 24). Teorijski pluralizem pa zahteva, da se v znanosti (in tudi sicer v spoznavni dejavnosti) ne poskuša slediti le eni teoriji ali teorijski tradiciji, temveč se upošteva več alternativnih teorij (Ule in Hozjan 1999: 371). »V zgodovini znanosti nikjer nimamo opraviti enoličnimi metodološkimi pravili, ki bi ljudi racionalno vodila k vedno boljšim teorijam ali razlagam« (prav tam: 374).

Feyerabendova misel predstavlja poizkus radikalne, dadaistične demistifikacije položaja znanosti v družbi, znanstvene prakse in znanstvene metode. Zadnji, torej znanstveni metodi, odreka status edine osnove za napredek znanosti, status ahistoričnega elementa znanstvenega raziskovanja (Šarčević 1987: 318). Ideje, ki se jih strokovnjaki poslužujejo, da bi predstavili znano in napredovali v spoznavanju neznanega, le redko popolnoma odgovarjajo strogim predpisom logike ali čiste matematike. Nasilno prilagajanje takšnim principom pa bi znanost dokončno prikrajšalo za elastičnost, brez katere ni napredka (prav tam: 319). Vendar napredka v znanosti ne predstavlja postopno približevanje k »resnici«, ne predstavlja ga sosledje v sebi neprotislovnih teorij, ki bi konvergirale proti neki idealni teoriji. Pluralizma teorij ne gre razumeti kot nečesa začasnega v znanosti, kot nečesa, kar bo z napredkom znanosti izginilo, ko bo nadomeščeno z »eno pravo teorijo« (Ule in Hozjan 1999: 372).

Gre za stalno naraščajoče morje med seboj nespravljivih (in morda celo inkomenzurabilnih) alternativ; vsaka posamezna teorija, vsaka pravljica, mit, ki spada zraven, druge sili k jasnejšemu razcvetu, in vsi s svojo konkurenco prispevajo k razvoju naše zavesti. Nič ni nikoli dokončno določeno, nobenega pojmovanja sploh ni mogoče izpustiti iz te predstavitev (Feyerabend 1999a: 24).

Da je mogoče preveriti ali najbolj vzvišene teorije in metode ali naše najbolj splošne domneve, ki tako rekoč konstruirajo celotni svet, je potrebno zunanje merilo kritike, sistem alternativnih domnev. »Potreben je sanjski svet, da bi spoznali lastnosti dejanskega sveta, za katerega verjamemo, da v njem živimo (in ki je v dejanskosti samo drugi sanjski svet)« (prav tam: 26). Iznajti je treba nov pojmovni sistem, ki nasprotuje najboljšim rezultatom opazovanja in razveljavlja najprepričljivejša teoretska načela. Gre seveda za »protipravilo« indukcije, tj. kontraindukcijo, ki znanstvenikom torej nalaga, da znanost podpirajo z izgradnjo in vpeljavo hipotez, ki nasprotujejo dobro potrjenim teorijam in / ali eksperimentalnim dejstvom (prav tam: 23). Ideja, da mora znanost slediti čvrstim in univerzalnim pravilom, je torej pogubna za znanost samo, saj zanemarja kompleksne fizikalne in zgodovinske pogoje znanstvenega razvoja. Zato Feyerabend v svoji kritiki znanosti izzove tako močno zakoreninjene ideje, kot so racionalizem,

scientizem, empirizem itd. V svojem stilu do skrajnosti preizprašuje celotno novoveško znanost. Vsekakor je smiselno sumiti v sposobnost moderne znanosti za avtorefleksijo, samokritiko in samokorekturo. Vidi jo samo kot eno izmed mnogih tradicij.

Seveda ni nič presenetljivega, če ni raziskovanje zmeraj uspešno. Vendar je mogoče majhne zmote na omejenih področjih korigirati od znotraj, kar pa ne velja za obsežne zmote, ki slonijo na temeljnih principih celotnega strokovnega področja. Za korekcijo teh lahko računamo zgolj na obstrance ali znanstvenike, ki imajo za seboj nekoliko neobičajno razvojno pot, saj so ostali sposobni opaziti le lokalne probleme, ne pa sanjskega značaja celotnega sveta (Feyerabend 2007: 155). Razvoj dobre znanosti je odvisen od svežih idej in intelektualne svobode, zato je razumljivo, da gre tudi velika odkritja pogosto pripisati obstrancem. Vendar večina znanstvenikov živi v pomanjkanju idej, v strahu, v nameri ustvarjanja delnih rezultatov, tako da lahko prispevajo k poplavi nesmiselnih objav, kar se dandanes na mnogih področjih dojema kot »znanstveni napredek« (Feyerabend 1999b). Tako je vprašanje tudi, ali je smiselno zaupati znanstvenikom v okviru njihovega raziskovalnega področja, v kolikor izven njega počnejo nemoralne stvari: škodijo svojim bližnjim in manj bližnjim, kradejo, povzročajo krivico, žalijo itd. Razumeti je treba, da imajo tudi znanstveniki svoja narcisoidna nagnjenja, egomanijo, da skrbijo za svoj prestiž in uspeh med kolegi. V tem kontekstu se pokaže pomembnost etičnih vprašanj glede znanosti, še posebej, če se želimo ogniti izkušnji popolne katastrofe (Šarčević 1987: 328).

V kolikor poznamo Feyerabendovo delo, ne gre spregledati, da njegova misel vsebuje tudi filozofijo narave, narave človeka, kar obravnava s spontanostjo, z zavračanjem vsake nuje po absolutiziranju. Lahko trdimo, da pomen njegove anarhistično-dadaistične epistemologije ne leži samo v njegovem prispevku k sodobni filozofiji, s kritiko stopnje abstrakcije pojmov, še prav posebej pojma »končne resnice«, temveč v njegovem razumevanju človeške narave, narave spoznanja in svobode (prav tam: 324). Zavedati se je treba, da metoda vsebuje »metafizični impetus«, torej željo, da se odkrijejo nespremenljivi principi in dejstva (prav tam: 318). Bistvo argumentacije je,

da je za razumevanje narave in obvladovanje našega fizičnega okolja treba uporabiti vse ideje in vse metode, ne samo majhnega izbora (prav tam: 324).

Lahko bi torej dobili vtis, da zagovarjam novo metodologijo, ki indukcijo zamenjuje s kontraindukcijo in namesto tradicionalnega para teorije in opazovanja uporablja množico teorij, metafizičnih predstav in pravljic. Ta vtis bi bil gotovo napačen. Moj namen ni nadomestiti množice splošnih pravil z drugimi; moj namen je, nasprotno, bralca prepričati o tem, da imajo vse metodologije, tudi najprepričljivejše, svoje meje (Feyerabend 1999a: 26).

5.3 Inkomenzurabilnost

Pojem inkomenzurabilnosti oziroma nesorazmernosti izvorno prihaja iz matematike in pomeni nezmožnost priti do univerzalnega kriterija merjenja (Mali 2006: 174). Inkomenzurabilnost je po Feyerabendovem mnenju temeljni odnos med teorijami. Goreče je zagovarjal idejo, da v znanosti ne obstajajo nikakršna pravila, ki bi bila zavezujoča pri izbiri med seboj konkurenčnih teorij (prav tam: 178). Njegovo razumevanje tega koncepta, ki pa se je skozi zgodovino njegove misli seveda tudi spreminjalo, nekoliko odstopa od običajnega, kjer gre ponavadi za to, da se teorije oziroma dve teoriji medsebojno izključujeta. Po njegovem je prisotno tudi njihovo medsebojno dopolnjevanje. Tako ne velja, da bi dve inkomenzurabilni teoriji nujno negirali ena drugo in obratno, temveč velja, da njuni termini in stavki nimajo skupnega smisla, saj vsaka izmed obeh teorij kot celota določa smisel in referenco svojih ključnih teorijskih in empirijskih pojmov. Vendar pa Feyerabend dopušča skupno referenco posameznih pojmov. Kot primer se običajno navajata Newtonova in Einsteinova mehanika, za kateri ne bi mogli trditi, da se medsebojno negirata, vendar njuni pojmi in stavki nimajo skupnega pomena. Tako se torej lahko nanašata na iste pojave, toda s povsem različnim smislom (Ule 2006: 170).

Inkomenzurabilnost je v znanostih tesno povezana s smislom stavkov. Tako vodi raziskava inkomenzurabilnosti do izjav, ki vsebujejo pojme o smislu. Vendar se je treba

teh izjav lotiti z antropološko metodo, saj je ta, kot smo že povedali, najprimernejša za proučevanje strukture znanosti – kot seveda tudi drugih življenjskih oblik (Feyerabend 1999a: 289). Hoyningen-Huene (2002: 65) navaja štiri glavne značilnosti odnosa med inkomenzurabilnimi teorijami, kot jih razume Feyerabend:

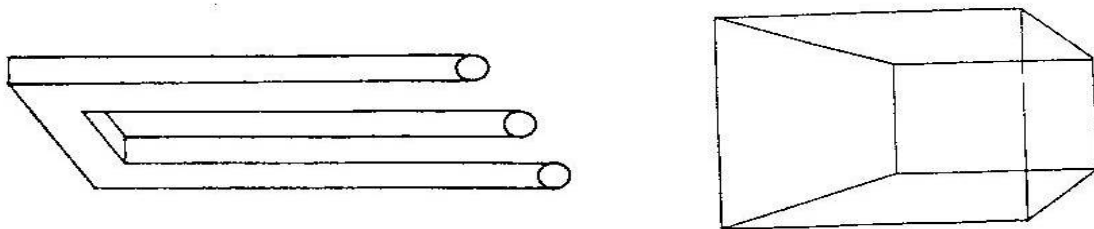
1. Inkomenzurabilne teorije so inkompatibilne, vendar se tega odnosa ne da opredeliti kot logično nasprotje – vsaj ne s sredstvi obstoječe logike. To je tudi eden izmed razlogov, zakaj je Feyerabend zagovarjal antropološki pristop in zavračal logično analizo kot ekskluzivno metodo epistemologije.
2. Inkomenzurabilne teorije podajajo različne izjave o tem, kaj obstaja v svetu oziroma radikalneje povedano, kaj svet je. S spremembo teorije, se tudi svet spremeni.
3. Inkomenzurabilne teorije so medsebojno neprevedljive, kar pomeni, da z izrazi ene teorije ne moremo popolnoma izraziti druge. Obvladovanje obeh teorij tako zahteva, da smo na nek način »dvojezični«, kar pa nam še vedno ne omogoči, da bi lahko inkomenzurabilni teoriji medsebojno prevajali, saj »dvojezičnost« ni isto kot sposobnost prevajanja.
4. Ugotavljanje uspešnosti je pri inkomenzurabilnih teorijah veliko bolj zahtevno kot pri komenzurabilnih. V primeru komenzurabilnih teorij, torej tistih, ki v osnovi uporabljajo isti pojmovni aparat, primerjamo njihove predpostavke glede na njihovo empirično točnost. Pri inkomenzurabilnih teorijah pa to ni mogoče zaradi različne konceptualizacije predmeta raziskovanja, kar onemogoča vzporedno primerjavo predpostavk.

Obstajajo znanstvene teorije, ki so inkomenzurabilne, čeprav imajo na videz isti predmet. Vendar se trditev ne nanaša na vse konkurenčne teorije. To velja samo za splošne in na višjo instanco nevezane teorije, v kolikor jih interpretiramo brez sklicevanja na »neodvisni jezik opazovanja«. In pravilna interpretacija je tukaj ključnega pomena.

Zaradi nezavedne zamenjave dveh različnih vrst interpretacije lahko pride do iluzije, da imamo opravka z enim in istim predmetom. V primeru »instrumentalistične« interpretacije, kjer razumemo teorije zgolj kot sredstvo za klasifikacijo določenih »dejevstev«, pride do vtisa, da obstaja skupni predmet. Z »realistično« interpretacijo, ki pa poskuša teorije razumeti iz njihovih lastnih pojmov, pa pridemo do spoznanja, da takšnega skupnega predmeta ni več, čeprav imamo močan občutek (tukaj je na delu nezavedni instrumentalizem), da bi moral obstajati (Feyerabend 1999a: 310).

Gre za neprimerljivost v smislu, da med različnimi teorijami pogosto ne moremo vzpostaviti običajnih logičnih zvez - kot so vključitev, izključitev in presek. Res je, da lahko tudi inkomenzurabilni sistemi pokažejo strukturne podobnosti, vendar to ne spremeni dejstva, da univerzalni principi enega sistema razveljavljajo univerzalne principe drugega. In to je tisto, kar vodi do inkomenzurabilnosti, kljub vsem podobnostim, ki se jih še utegne najti (prav tam: 314).

Inkomenzurabilnost je prisotna tudi na področju zaznavanja. Različni klasifikacijski sistemi človeškega zaznavnega aparata lahko iz enakih dražljajev tvorijo predmete, ki jih ne gre zlahka primerjati. Možno je le oba predmeta primerjati v spominu, vendar ne med tem, ko opazujemo eno in isto sliko (glej sliko 5.3.1).



slika 5.3.1

Neposredna primerjava torej ni možna. Zaznani predmet je odvisen od klasifikacijskih sistemov oz. »naravnosti«, ki jih je mogoče poljubno spremeniti - brez drog, hipnoze ali celo pranja možganov. Vendar pa lahko te naravnosti tudi okamnijo, predvsem kot posledica odraščanja v določeni kulturi (prav tam: 262). Žal smo kot

odrasli osebki večinoma priklenjeni na stabilen svet zaznav in tako za vedno izključeni iz višjih stopenj spoznanja in zavesti. In kot trdi Feyerabend, bi morale biti prizadevanje, da se prebijejo meje danega pojmovnega sistema, bistven del vsakega zanimivega življenja (prav tam: 265).

Ko primerjamo dve teoriji, se moramo vprašati, kaj bi naj sestavljalo to primerjavo, saj ni dovolj, da teoriji zgolj postavimo »bok ob bok« in točko po točko primerjamo njune predpostavke. V kolikor raziskujemo v okviru realistične paradigme, je takšna primerjava sicer mogoča, vendar hudo omejena, saj uporaba realističnih predpostavk ovira kritično rekonstrukcijo pojma inkomenzurabilnosti (Hoyningen-Huene in drugi 1996: 133). To nikakor ne pomeni, da realizem ni spoštovanja vredna pozicija ali da z realističnim pristopom nima nobenega smisla raziskovati inkomenzurabilnosti.

Vendar se je treba zavedati, da imajo nekateri pomembni koncepti znotraj realistične paradigme povsem druge pomene kot znotraj paradigme, ki ni realistična. Tako imajo ravno koncepti, kot so »realnost«, »svet«, »primerjava teorij«, »dejstvo« in »referenca« za realistično stran drug pomen kot za nerealistično, saj temeljijo na različnih metafizičnih domnevah, ki jih vsaka izmed strani prinese v debato (prav tam: 139). Koncepti dobijo povsem drug pomen, kolikor se premaknemo z intrateoretske na interteoretsko raven (Mali 2006: 173). Po realističnem pojmovanju na primer je za dejstva značilno, da se jih odkriva, po nerealističnem pa se dejstva nahajajo nekje med iznajdbo in odkritjem. Tako se za realista tudi »svet« nanaša na nekakšno absolutno realnost. Nasprotno pozicijo pa najlažje opišemo s Kuhnovimi besedami, da čeprav se s spremembo paradigme svet ne spremeni, znanstvenik kljub temu nato dela v drugačnem svetu (Hoyningen-Huene in drugi 1996: 139). Lahko bi dejali tudi, da znanstveniki sveta ne vidijo le na novo, temveč zagledajo pravzaprav nov svet (Hribar 1991: 80).

Z realistične pozicije se lahko vprašanje inkomenzurabilnosti, bolj kot vprašanje metafizike, kaže kot vprašanje jezika. Raziskovanje znotraj teorije reference postavlja vprašanja o razmerju med svetom in določenim objektom. Takšno obravnavanje je mogoče le, če pristopimo k debati, brez da bi podvomili o metafizičnih predpostavkah

realistične paradigme (Hoyningen-Huene in drugi 1996: 137). Zato gre tukaj zgolj za predpostavlanje, da nek objekt obstaja neodvisno od naše zavesti. Vprašanje inkomenzurabilnosti je vsekakor širše kot vprašanje jezika. Res gre za vprašanje razmerja med svetom in objektom (vprašanje reference), vendar se je treba, da bi prišli do smiselnih odgovorov, vprašati o statusu teh objektov. To pa so vprašanja metafizike in nikakor ne zgolj jezika (prav tam: 138).

Vse do knjige *Proti metodi* je bil v ospredju jezikovno-teoretski pomen teze o inkomenzurabilnosti, ki temelji na kontekstualni teoriji pomena. Gre za to, da je pomen vsakega izraza odvisen od teoretskega konteksta, v katerem se pojavlja. Izrazom torej ne gre pripisati nobenega pomena izven določenega teoretskega konteksta. Vsaka sprememba v teoretskem kontekstu povzroči tudi spremembo pomena izraza, ki je del tega konteksta. O jezikovno-teoretski varianti inkomenzurabilnosti lahko govorimo, če so pomeni glavnih izrazov teorije, ki je rezultat spremenjenega konteksta, utemeljeni na principih, ki so za prvi in drugi kontekst inkonsistentni ali protislovni. Tako se izrazi iz prvega konteksta v drugem ne pojavljajo ali pa se ne pojavljajo v točno istem pomenu. Sinonimov v teh dveh teorijah torej ne moremo najti. Za Feyerabendovo misel je značilno stalno prepletanje in terminološko prehajanje med teorijami in jeziki. Množica gramatikalnih pravil, ki vzpostavljajo jezik, določa uporabo nekega izraza in s tem tudi delno konstituira njegov pomen. S spremembo pravil se spremeni tudi pomen izrazov, katerih uporaba je odvisna od teh pravil, zaradi česar je nov jezik s starim inkomenzurabilen (Ule in Hozjan 1999: 380).

V knjigi *Proti metodi* pa je inkomenzurabilnost že »ontološko« koncipirana, kar pomeni, da po Feyerabendovem prepričanju obstaja neposredna povezava med spremembo pomena in spremembo reference. To pomeni, da zamenjava ene teorije z drugo inkomenzurabilno teorijo povzroči tudi popolno nadomestitev ontologije prve teorije z ontologijo druge teorije. Ne gre več za spremembo teoretskih predpostavk ali gramatikalnih pravil (teorija ali jezik), temveč se spremenijo »univerzalni principi« (ontologija), ki so temelj vsake sestavine sveta (teorije), vsakega dejstva (pojma). Če torej z vzpostavitvijo nove teorije ukinemo nek univerzalni princip stare teorije, vodi to v

»ontološko« varianto inkomenzurabilnosti. In tukaj ostajata odprti dve možnosti; ali spremembe ontologije izhajajo iz spremembe pomena ali pa spremembe ontologije vodijo v spremembo pomena (prav tam: 381).

Za Feyerabenda so teorije organizirane kot zaključene celote, v katerih ne gre jasno ločevati teorijske in empirijske vsebine. Njegovo prepričanje - teorijski holizem - je neposredno nasprotje »standardnega modela znanstvenih teorij«, ki se je razvil pod okriljem logičnih pozitivistov in je prevladoval v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Tako Feyerabend meni, da se nikoli ne moreta soočiti teorija in golo izkustvo. Soočimo lahko zgolj dve nasprotujoči si teoriji, ki se nanašata na nek del realnosti, kar pomeni, da gre zgolj za spopad koncepcij. Tudi »realnost« ni nikoli dosegljiva sama po sebi, temveč vedno v luči konceptov, ki jih ponuja ta ali ona teorija. V primerjanju nasprotujočih si teorij se »zanašamo le na množico bolj ali manj zanesljivih priročnih pravil in domnev, pri tem pa na znanstvenike delujejo tudi zunajznanstvene okoliščine in merila (na primer interesi, pričakovana korist od odkritij itd.). Notranjih in zunanjih meril za ocenjevanje znanstvenih domnev in teorij ne moremo strogo ločevati med seboj« (prav tam: 364). Teorije so semantične celote, ki si prilagodijo določen pogled na svet ali na določene vrste pojavov, si ustvarijo določeno ontologijo in včasih celo logiko. V takšnih teorijah teorijsko dominira nad empirijskim, torej.

Znanosti so po Feyerabendovem pojmovanju le del širše celote teorij in teorijskih osnutkov. Ta celota je nenehno podvržena spreminjanju, novemu proizvodjanju, branjenju ali napadanju. Tako lahko razvoj znanosti pojmuje kot stalno naraščajoče morje alternativ, ki so medsebojno nezdržljive ali celo neprimerljive. Poleg inkomenzurabilnosti Feyerabend vpelje še en spoznavnoteoretski princip - princip proliferacije - da bi podprl to pojmovanje. Princip proliferacije je teza o stalnem razraščanju alternativnih hipotez in znanstvenih teorij (prav tam: 368). Gre za proizvodjanje in razvijanje teorij, ki so nekonsistentne z obstoječimi, tudi če so te potrjene in splošno sprejete (Achinstein 2004: 389). Feyerabend omenja ta princip predvsem v kontekstih razraščanja znanja, pridobivanja objektivne vednosti, preverjanja teorij in možnosti, da nam razkrije dokaze, s katerimi bomo lahko zavrgli kakšno teorijo in tako

odkrili določeno napako, ki obstaja v znanosti (prav tam: 391). In dejansko ima odkrivanje napak za enega izmed pomembnih ciljev znanosti (prav tam: 355). Ogradje njegovega pojmovnega sistema tako tvorita principa inkomenzurabilnosti in proliferacije - skupaj s »protipravili«, ki jih je razvil kot nasprotje normativnih metodologij in s katerimi je napadel princip indukcije in pogoj konsistence (Ule in Hozjan 1999: 368).

Vendar se je Feyerabend z leti oddaljil od inkomenzurabilnosti. V *Conquest of Abundance* se celo zoperstavi pojmovanju zagovornikov tega pojma, saj ti po njegovem predpostavljajo, da so različni jeziki in svetovni nazori zaprti, v smislu, da priznavajo ali celo predstavljajo določna delovanja, misli, percepcije, medtem ko drugi niso le delno izključeni, temveč so s to izključenostjo narejeni za neobstoječe. To bi lahko bilo slišati kot Feyerabendov napad na lastno pozicijo. Vendar je treba upoštevati, da je že v preteklosti trdil, da je inkomenzurabilnost predvsem problem filozofov, ki se oklepajo stabilnosti nekega pomena skozi argumentacijo, medtem ko so mnogi znanstveniki pravi strokovnjaki za argumentacijo tudi prek omejitev, ki jih filozofi lahko vidijo kot nepremostljive meje določenega diskurza (Munevar 2002: 530).

5.4 Abstrakcija

V *Conquest of Abundance* Feyerabend izhaja iz trditve, da bi svet, ki nas obdaja, predstavljal za naše čute in naš um preveliko izobilje, če ti ne bi bili sposobni poenostavljanja. Seveda pomenijo vse abstrakcije in poenostavitve izkrivljanje našega izkustva, vendar se cena ne zdi previsoka, če pomislimo na dejstvo, kako uporabne so. Gre skorajda za blagoslov in ne za zgubo, da vpliva zgolj majhen delček tega izobilja na nas. Organizem z ekstremno sposobnostjo zavedanja ne bi bil ekstremno moder, temveč bi bil enostavno paraliziran. Nuja po poenostavitvah in abstrakcijah je vse od njenih začetkov v antiki najdlje prignana v zahodni znanosti (Feyerabend 1999b: 3).

Pojma »razuma« in »prakse« sta dva različna tipa tradicij. Tako se lahko tradicije, pri katerih izstopa logični vidik, pojmuje kot abstraktne. Tiste, ki imajo lokalne zakone,

ki jih pogosto prelamljajo izjeme in so skriti za slučajnostmi, pa se lahko pojmuje kot historične. Predsokratiki so prvi v zahodnem svetu vpeljali abstrakcijo, kar zelo poenostavljeno povedano pomeni, da so zbirne pojme, ki naštevajo od situacije do situacije spreminjajoče se posebnosti predmeta, nadomestili s pojmi, ki ne nosijo takšne odvisnosti od situacij in ki imajo tudi bistveno manjše število obeležij. V osnovi je šlo za »otroško« poenostavitev, ki se je dobro obnesla na primer na področjih nebesnih teles in števil (Feyerabend 2007).

Toda na drugih področjih novi pojmi niso imeli enakega uspeha. Odpovedali so v geografiji, vodili so do problemov v medicini. V filozofiji se je ta neuspeh kazal v vrsti težav, ki so jih potem poskušali rešiti s pomočjo nove tradicije, in sicer spoznavne teorije: spoznavna teorija je tradicija, katere naloga je prikriti usodno omejenost abstraktnih (t.j. »racionalnih«) tradicij in neprestano ponavljajočih se problemov (prav tam: 54).

Tako imajo abstraktne tradicije jasne in zlahka reproduktibilne formalne aspekte, kar povzroča pozabo kompleksnih in komaj razumljenih procesov, ki (prek izkrivljanja) omogočajo to enostavnost in reproduktibilnost. S tem, ko so se splošni pojmi prilagodili tem izkrivljanjem, se ne pojavljajo več kot človeško delo, temveč dajejo vtis, kakor da bi izhajali iz narave stvari samih (prav tam: 51). Čeprav Feyerabend tudi ne spregleda upoštevanja vrednih prednosti abstrakcije v znanosti in vsakodnevnem življenju, opozarja na težave, ki nastopijo, ko znanstveniki in filozofi razumejo kot »realen« ravno ta osiromašeni svet, ki je rezultat abstrakcije, kar gre v škodo mnogih aspektov izkustva, ki bogatijo – oziroma bi lahko bogatili – naša življenja (Feyerabend 1999b: 5).

Abstrakcija odstrani posebnosti, ki ločijo eno stvar od druge. Eksperiment gre še dlje, saj odstrani povezave, ki vežejo vsak proces z njegovimi okoliščinami, in tako ustvari umetno in do neke mere osiromašeno okolje. Omejevanje totalitete, ki nas obdaja, je res koristno, vendar je zanimivo, da se ravno »ostanke« abstrakcije pojmuje kot »realno«, kar pomeni, da se jih pojmuje kot bolj pomembne od same totalitete. Situacija je v zahodni filozofiji in znanosti še slabša, v kolikor se totaliteto razume kot sestavljeno

iz dveh delov – iz tistega skritega, torej »realnega« sveta, ter iz prikrivajočega in motečega pajčolana, ki ga zakriva (prav tam).

Mnoge probleme se ustvarja predvsem s tem, ko intelektualci reificirajo rezultate sicer občutljivega procesa. Navada je, da se enostavna pravila in merila opazuje s stališča udeleženca, kompleksno prakso pa s stališča opazovalca. S tem se seveda spet povečuje razkorak med stvarmi, ki so dejansko med seboj tesno povezane. »In tako imamo končno naši dve instanci, strogi in urejeni razum na eni strani ter plastični, toda ne povsem neupirajoči se material na drugi, kot tudi vse tiste »probleme racionalizma«, ki so jih filozofi od »vzpona racionalizma v zahodnem svetu« oskrbovali z intelektualno (in kasneje tudi finančno) hrano« (Feyerabend 2007: 52).

Vendar nekateri avtorji (Clark 2002) Feyerabendu tukaj očitajo, da se je preveč zanašal zgolj na svoje lastno branje tekstov in premalo na konverzacijo s sodobnimi strokovnjaki, saj so bile mnoge spremembe, v smislu prehoda od »lokalnega« k »univerzalnemu«, tudi posledica predružačene socialno-ekonomske in materialne situacije in ne zgolj rezultat dela filozofov. Obtožiti ga je mogoče ravno te napake, ki jim jo on sam očita – pretiranega abstrahiranja in posploševanja (prav tam: 251). Vendar Feyerabend (1999b: 12) pravi, da ne gre obtoževati tistega, ki želi osmisliti situacijo, ki ga obkroža, saj je s tem prisiljen vpeljati ideje, ki ne ležijo v dogodkih samih. Torej ni mogoče ubežati temu, da če želimo razumeti nek predmet raziskovanja, ga moramo transformirati, ga dvigniti iz naravnega okolja in ga vključiti v model ali teorijo. Vendar niso vse transformacije enako dobre, saj lahko uspe eni predstaviti ali celo razložiti nekaj, kar za drugo ostaja nerešljiva sestavljanka.

Kot realne nekako razumemo stvari, ki igrajo pomembno vlogo v načinu življenja, ki ga preferiramo, vendar obstajajo tudi alternativne predstave realnosti, ki nas ne silijo v tako iluzorno kategoriziranje, kot smo mu priča v zahodnem svetu. Zato menim, da če očitno ne gre drugače, kot da se z abstrakcijo v nekem smislu gradi vzporedni svet, zakaj potem ta svet ne bi bil raje drugačen. Seveda se tukaj spet trči ob

človeško situacijo, kjer imajo nekateri moč, ne le da vsilijo svoje pojmovanje stvari, temveč da to dosežejo tudi prek uspešnih socialno-kulturnih sprememb.

5.5 Spoznanje

Na vprašanje, ki si ga Feyerabend zastavlja v *Proti metodi*, ali je zaželeno podpirati tradicijo, ki jo skupaj držijo stroga pravila in ki ima tudi določen uspeh, seveda odgovori z odločnim in jasnim ne. Je proti temu, da izključimo vse ostalo in zgolj tej tradiciji »priznavamo edino pravico zastopanja na področju spoznanja, tako da vsak rezultat, ki je bil dosežen z drugimi metodami, že vnaprej ni dovoljen niti kot konkurenca« (Feyerabend 1999a: 10). Navede dva razloga:

1. Svet, ki ga imamo namen raziskati, je za nas v glavnem nekaj neznanega, tako da moramo ostati odprti in se ne smemo vnaprej omejiti. Morda res določeni spoznavnoteoretski predpisi blestijo v primerjavi s kakšnimi splošnimi načeli, vendar ali smo lahko prepričani, da so to najboljše metode, ki nam razkrivajo tudi temeljne skrivnosti narave – in ne zgolj nekaj izoliranih »dejstev«.
2. Znanstvena izobrazba (tega se bomo kasneje še dotaknili) je do človeka sovražna, saj nasprotuje kultiviranju individualnosti in ustvarja ljudi brez izrazitega značaja. Odvreči bi bilo treba vsa trdna merila in vse okostenele tradicije, če želimo »svobodo razširiti in živeti izpolnjeno in zadovoljno, če bi radi dodatno razkrili skrivnosti človeka in narave« (prav tam: 11).

Glede spoznatnosti sveta pri Feyerabendu opazimo, da ni nikoli zavrgel objektivne dejanskosti. Tudi je ni spremenil v čisti socialni ali jezikovni konstrukt. Ule in Hozjan (1999: 378) menita, da je to posledica dediščine njegovega »mladostnega« realizma in materializma. Pri njem tako obstaja »svet po sebi«, za katerega lahko rečemo, da je neodvisen od naše zavesti, vendar za nas ni spoznat. Spoznamo lahko zgolj določene vidike, kjer je objektivna stvarnost nerazrešljivo zmešana s »subjektivnimi«

pojmovanji, pogledi, uvidi in pomeni (prav tam). In kolikor bolj se oklepamo togih in okostenelih pristopov, toliko manj lahko računamo na to, da bomo prišli do zares novega spoznanja. Novo spoznanje dosežemo skozi raznolikost gledanj in nikakor ne z izrecno uporabo prednostne ideologije, za katero se pričakuje, da jo človeštvo ponotranji ravno v času izobraževanja.

Strokovnjaki in laiki, profesionalci in diletanti, obsedenci z resnico in lažnivci – vsi so povabljeni na tekmovanje, vsi naj prispevajo svoje za obogatitev naše kulture. Toda naloga znanstvenika ni več »iskanje resnice« ali »hvalnica boga« ali »sistemiziranje opazovanja« ali »izboljšava napovedi«. To so samo stranski rezultati dejavnosti, na katero je usmerjena njegova poglavitna pozornost, namreč »napraviti šibkejšo stvar močnejšo«, kot so se izrazili sofisti, in tako držati celoto v gibanju (Feyerabend 1999a: 25).

Skozi študije primerov pride Feyerabend tudi do ugotovitve, da mora biti včasih raznolikost izsiljena z zunajznanstvenimi instancami, ki morajo imeti dovolj moči, da se lahko postavijo nasproti načelom, ki veljajo v mogočnih znanstvenih institucijah. Kot primere navede cerkev, državo, politične stranke, javno nezadovoljstvo in - daleč najmočnejši posamični predmet, ki je sposoben znanstvenika odvrniti od tega, kar mu narekuje njegova »znanstvena vest« - denar. »Demokracija ni odgovorna samo za kvaliteto svojih tankov, bomb in televizorjev, temveč tudi za kvaliteto svojih idej« (prav tam: 53).

Razum in znanost hodita pogosto po različnih poteh. Vendar anarhizem je tudi človeško prijaznejši in ustrežnejši za spodbujanje napredka kot koncepcije »reda in zakona«. /.../ Pričujoči esej je bil napisan v prepričanju, da anarhizem morda ni ravno najprivlačnejša politična filozofija, toda gotovo je odlično zdravilo za znanosti in filozofijo (prav tam: 7).

Vendar Hribar (1991: 223) opozarja, da je Feyerabendova anarhistična metodologija zgolj pogojno, relativnostno anarhistična. Meni, da njegova skica

anarhistične metodologije ni le protislovna sama v sebi, kar bi si sicer kot taka lahko tudi privoščila, temveč da v osnovi sploh ni anarhistična. To je seveda res. Ponovno moramo imeti v mislih, da je Feyerabenda dejansko Lakatos iz šale imenoval za anarhista, in zato se je tudi sam nato predstavljal kot anarhist (Feyerabend 1999a: 5). Osnovno geslo, ki ga Hribar (1991: 223) navaja po nemški izdaji *Proti metodi* iz leta 1976, je, da um ne more biti vseobsegajoč in neum ne izključen. Tako Feyerabend tudi zastavi skico svoje metodologije, ki bi naj delovala v smeri, da spoznanja ne spreminja v prisilni jopič, temveč v pripomoček za svobodni razvoj vseh ljudi. Takoj seveda tudi omeni, da ni nobenega razloga za bojazen, da bi takšen anarhizem vodil v kaos, saj je človekov živčni sistem previsoko organiziran (Feyerabend 1999a: 12). Tukaj se pokaže paradoks, če ne že morda kar nezmožnost Feyerabendovega anarhizma, ker morda je človekov živčni sistem celo toliko previsoko organiziran, da bi ta anarhizem sploh lahko sprejel, in bi ga človeštvo s tem lahko tudi udejanjilo. Kar seveda ne pomeni, da se nima smisla truditi. Anarhizem je mogoče sprejeti tudi kot vrednoto, h kateri bi se naj težilo. Vendar pa verjetno res ni realno pričakovati, da je človeštvo sploh sposobno zaživeti v izobilju in zato tudi vsaj v možnosti za slogo.

6. Znanost kot umetnost

V prejšnjem stoletju so se vse bolj pogosto začele pojavljati zahteve po alternativni znanosti, ki bi se naj razlikovala od novoveške (tj. moderne) antropocentrične znanosti. Iz te zahteve izhaja radikalna kritika obstoječe znanosti – znanosti, ki je utemeljena na racionalizmu (naravoslovje) in razsvetljenstvu (družboslovje). To stanje bi naj bilo mogoče preseči le s spremembo logike, ki je imanentna raziskovalno-znanstveni dejavnosti, s korekturo znanstvenega zasnutka narave kot predmeta spoznavanja in s korekturo pojma znanstvenega spoznavanja. Z epistemološkega vidika sta glavni točki kritike postala objektivizem in univerzalnost, ki pa jo je treba strogo ločiti od holističnosti. Seveda je ideja »alternativne« znanosti večinoma negativno pojmovana kot zavračanje določenih značilnosti etablirane znanosti, katere paradigmo tvorijo na primer klasična fizika, kemija in molekularna biologija (Hribar 1991: 124). S temi zahtevami se znajdemo »pred novo podobo sveta, ki se odvrta od opisa sveta kot avtomata in se vrača h grški paradigmi sveta kot umetniškega dela. Zdi se, da bi morala biti znanost, ki naj bi ustrezala tej paradigmi, predvsem umetnost« (prav tam: 150).

Po Feyerabendovem prepričanju ni popolnoma znanstvenih področij niti področij, ki bi popolnoma pripadala umetnosti. Zato tudi ne moremo podpreti ideje o prehajanju in prepletanju, saj nimamo dveh različnih področij. Zavrača tudi idejo o jasni razdelitvi strok, ki nam jo vsiljujejo mnogi filozofi, sociologi in tudi mnogi strokovnjaki, tako iz umetnosti kot iz znanosti, saj ta nikakor ne ustreza praksi teh strok. S tem, ko izhaja iz znanosti kot umetnosti relativizira obstoječo znanost in njeno paradigmo. Vendar pa s tem, ko jo enači z drugimi oblikami človeškega duha, ne postavlja izhodišč za kakšno konkretno alternativno znanost. Tudi umetnosti nima za alternativo znanosti (prav tam: 167).

Feyerabendovih pogledov ne moremo imeti niti za znanstveno teorijo niti za teorijo znanosti. Tudi sam noče biti niti interdisciplinarec niti intradisciplinarec. Zato njegove teze ne morejo imeti nikakršnega neposrednega vpliva na

posamezne znanosti in njihov razvoj. Celo v obzorju transznanosti ne želi ostati. Torej nima predlogov za alternativne znanosti. Tako glede na vsakdanje kot glede na versko ali umetniško izkustvo. Vsa ta izkustva naj bi bila v temelju enakovredna. Vprašanje življenja je vprašanje stila (prav tam: 159).

Po Feyerabendovem mnenju sta skozi zgodovino znanstvene misli igrala pomembno vlogo predvsem dva pogoja – abstraktni pojmi in strogi postopki preverjanja (Feyerabend 1984: 49). Prvi pogoj predpostavlja, da se je treba za smiselni prikaz znanstvene misli posluževati abstraktnih pojmov in misel privedi do dokazov oziroma argumentov, ki temeljijo na zakonih, ki veljajo za te pojme. Pogoj torej ne vpeljuje »Dejanskosti« oziroma »Resnice«, temveč zgolj neko novo pojmovanje dejanskosti oziroma resnice, vpeljuje torej zgolj nek nov stil, ki pa je seveda s strani strokovnjakov določenega področja le redko pozitivno sprejet (ker je nov, seveda). Drugi pogoj pa pravi, da različnim miselnim stilom odgovarjajo tudi različni stili preverjanja. Skozi čas prihaja do razvoja novih miselnih stilov v znanosti in s tem do premikov, ki spremenijo izraz določenega stila oziroma strukturo po njem zgrajenega vedenja (Hribar 1991: 156) in njegovo metodologijo, in jih zato lahko obravnavamo kot čiste stilske premike, ki so posledica novih stilskih tendenc (Feyerabend 1984: 71).

Koncept znanstvenega stila, nov koncept, ki ga Feyerabend vpelje po zgledu umetniških stilov, predpostavlja torej spremembe in zamenjave stilskih paradigem v znanosti (Hribar 1991: 155). Tako Feyerabend (1984: 76) na podlagi povedanega postavi devet sklepov:

1. umetniški stili so v temelju enakovredni;
2. tudi znanstveni stili so v temelju enakovredni – tudi tukaj je prišlo do razvoja množice stilov in vključitve različnih stilov preverjanja, tako da lahko trdimo, da je razvoj od aristotelovske do galilejevske fizike analogen razvoju od antike do gotskega stila;

3. tako umetniki kot znanstveniki si pri izoblikovanju umetniškega oziroma znanstvenega stila domišljajo, da gre ravno pri tem stilu za interpretacijo in s tem predstavitev prave »resnice« oziroma »dejanskosti«;
4. stili v umetnosti in znanosti sovpadajo z miselnimi stili;
5. to se izraža v mnogopomenskosti besed »resnica« in »dejanskost«, ki nista nekaj, kar bi bilo onstran miselnega stila, ampak pomenita to, kar vsakokrat pač pomenita le znotraj njega, izhajajoč iz njegovih predpostavk (resnica je to, kar pravi miselni stil, da je resnica) – nekoč se je verjelo, da grški bogovi zares obstajajo, danes pa je za mnoge to navaden nesmisel;
6. nek miselni stil se lahko ponaša z uspehom le tedaj, če že razpolagamo s kriteriji, ki določajo, kaj je uspeh (za gnostike je materialni svet videz, dejanska je le duša, torej je uspešno le tisto, kar koristi duši);
7. dandanes veliko ljudi prisega na miselni stil znanosti, ker jih nadnaravni svet ne zanima več, ker jim posvetna slava pomeni veliko več kot duševno zdravje (v smislu odrešitve duš) in ker menijo, pa čeprav večinoma na podlagi govoric in ne na podlagi kakršnegakoli raziskovanja, da znanost pač izboljšuje in povečuje zemeljske dobrine;
8. izbira stila - torej dejanskosti, oblike resnice, kriterijev realnosti in racionalnosti - je človeška izbira, družbeno dejanje in je odvisna od zgodovinske situacije. Ta izbira je včasih relativno zavesten proces (premislimo različne možnosti in se odločimo za eno izmed njih), večinoma pa gre za delovanje, ki sledi močni intuiciji - tako tudi »objektivnost« pomeni stilno oznako (primerjajmo pointilizem z realizmom ali naturalizmom);
9. znanosti so umetnosti;

Vendar je treba zadnji poudarek razumeti v smislu njegove relativnosti, kajti če bi živeli v svetu, kjer bi naivno verjeli v »objektivnost« in zdravilno moč umetnosti, kjer umetnost in država ne bi bili ločeni, kjer bi se umetnost izdatno financirala iz državnega proračuna, kjer bi bila umetnost eden izmed glavnih šolskih predmetov in kjer bi znanost razumeli kot zbirko iger, iz katere udeleženci izberejo zdaj to zdaj ono igro, potem bi

nastal položaj, v katerem bi trdili, da so umetnosti znanosti (prav tam: 78). Vendar žal ne živimo v takšnem svetu. Od njega se celo oddaljujemo.

Kot deseto točko lahko dodamo prisile trga, ki določajo delovanje tako znanstvenikov kot tudi umetnikov. Tako je znanost danes mogoče dojemati predvsem kot »znanstveni »posel«, ki se hrani z davkoplačevalskim denarjem in ki pod plaščem sladkobnega liberalizma krepi totalitarne tendence družbe. /.../ tudi poučevanje je zdaj postalo posel in se ravna po vseh zakonih takšne institucije. V takšnih okoliščinah pomeni »akademska svoboda« samo še denarne prilive brez odgovornosti« (Feyerabend 2007:156).

7. Ali bi lahko Feyerabenda označili za sovražnika znanosti?

Od sedemnajstega in do začetka dvajsetega stoletja je znanost veljala za zgolj eno izmed mnogih ideologij. Ni še bila najmočnejša, najbolj agresivna in nikakor ni bila totalitarna, saj takrat še ni stala država za njo. Takrat je znanost imela moč osvobajanja, ne samo zato ker je iskala resnico, temveč ker je tudi pomenila omejitev za druge ideologije, in s tem posameznikom odpirala svoboden prostor za razmišljanje. Zavzemati se za znanost, je pomenilo zavzemati se za svobodo. Pomenila je boj zoper avtoriteto in vraževerje. Njej se gre zahvaliti za osvoboditev človeštva izpod davnih in rigidnih oblik mišljenja. Dandanes je situacija seveda drugačna. Jasno je, da ne obstaja ena ideologija, ki bi popolnoma in edino ona sama vsebovala skrivnost svobode.

Znanost je sicer storila veliko, vendar so tudi druge ideologije storile veliko. Znanost pogosto napreduje sistematično, vendar to počnejo tudi druge ideologije – samo pomislimo na sistematičnost doktrinarnih debat znotraj Cerkve. Znanost je zgolj ena izmed ideologij, ki vodijo družbo, in kot tako jo je treba tudi obravnavati. Še posebej 20. stoletje nam je predločilo, da se ideologije zelo pogosto izrodijo, neredko celo v svoje lastno tragično nasprotje. Ne gre spregledati njihovega razvoja od prvih znakov uspeha in triumfa do dogmatizma ter nazadnje popolnega totalitarizma, čigar poglobljena lastnost je zatiranje in uničevanje svojih nasprotnikov. Triumf idej in institucij pogosto pomeni tudi njihov konec. Razvoj znanosti je še posebej po drugi svetovni vojni šel v tej smeri. Tako kot je na začetku posamezniku dajala moč, da se osvobodi prisile tiranske religije, tako je danes ona sama služabnica »tiranske religije« teh ali onih interesov, totalitarnih meril (Šarčević 1987: 321). Zato se je treba zavedati, da najtežje naloge potrebujejo »najnežnejšo roko«, saj drugače lahko njihova izpolnitev ne vodi v svobodo, temveč v še hujšo tiranijo kot tisto, ki se jo nadomešča.

Miti, religije, mistični postopki niso izginili zato, ker bi bile znanosti dejansko boljše, temveč gre vzrok iskati v odločnosti belih osvajalcev, ki so najprej materialno, nato še s političnimi, institucionalnimi in vojaškimi ukrepi pritiska zatrli pripadnike

alternativnih kultur. Njihove načine življenja je zamenjalo najprej krščanstvo in nato religija znanosti. »Znanosti danes ne prevladujejo zaradi svojih zaslug, temveč zato, ker je celoten *show* organiziran v njihov prid« (Feyerabend 2007: 158). In če znanosti hvalimo zaradi njihovih dosežkov, bi bilo treba mit hvaliti še veliko bolj, saj so bili njegovi dosežki, kar se pogosto pozablja, bistveno večji. Mit oziroma njegovi iznajditelji so bili tisti, ki so uvedli kulturo, medtem ko so jo racionalisti in znanstveniki samo spreminjali, kar pa ne pomeni nujno, da so jo tudi vedno izboljševali. Iznajditelji mita so iznašli tudi ogenj, udomačili živali, ustvarili nove tipe rastlin, iznašli poljedelstvo s kolobarjenjem itd. Neobremenjenost s specializacijo, kar je seveda v velikem nasprotju z današnjo situacijo, jim je omogočila, da so odkrili in razvili makropovezave med človekom in človekom ter med človekom in naravo ter jih nato uporabili za izboljšanje svojih znanj – se pravi svoje »znanosti« in svoje družbe (prav tam: 161).

V današnji družbi, še posebej v taboru »omikanih« liberalcev, vladajo tri osnovne domneve glede znanstvenega racionalizma: velja za boljšega od ostalih tradicij; ne da se ga izboljšati s povezavo z ostalimi tradicijami; treba ga je sprejeti in ga zaradi njegovih prednosti narediti za osnovo družbe in vzgoje. Vendar tudi, če bi racionalisti in znanstveniki imeli kakršnekoli racionalne argumente za privilegirani položaj te ideologije, to še ne bi pomenilo, da jo je že kar upravičeno vsiliti vsakomur (prav tam: 106). In razmislek razodene tudi, za kaj se dejansko zavzemajo mnogi moderni zagovorniki svobode – gre za dogmatizem prepričanja, da so demokratični principi, kot se jih prakticira danes, nezdržljivi z nemotenim obstojem, razvojem in z nemoteno rastjo posebnih kultur. »Takšne kulture lahko prenaša le kot sekundarne izrastke osnovne strukture, ki je sama zla alijsa znanosti, racionalizma (in kapitalizma)« (prav tam: 105).

Šarčević (1987: 317) navaja dve trditvi, ki ju postavi Feyerabend - seveda na svoj oster in radikalni način – glede statusa znanosti v današnji družbi:

1. Moderna znanost, ki temelji na racionalizmu, je postala moč. Ta moč se kaže v metodah obvladovanja narave, učenja in izobraževanja,

oblikovanja in preživljanja prostega časa, prehranjevanja, v videzu okolja, v organizaciji in načinu proizvodnje.

2. Takšen status ji omogoča prepričanje, da če je znanost uvedla metodo, ki ideološko kontaminirane ideje pretvarja v resnice in koristne teorije, potem ona sama ni zgolj ideologija, temveč objektivno merilo za vse ideologije.

Vendar to pomeni tudi, da v kolikor bi znanost nadomestili z neko drugo (morda tudi bolj priljudno in prijaznejšo) ideologijo, bi ta kaj hitro postala šovinistična in totalitarna, če bi dobila moč, da sama vodi družbo. Ideologije so lahko čudovite, če sobivajo v družbi z ostalimi ideologijami, in postanejo dolgočasne in doktrinarne, če njihova merila vodijo v odstranitev vseh nasprotnikov (Feyerabend 1986: 7). Znanosti bi bilo treba odrediti mesto v družbi, ki bi jo sicer vzpostavljalo kot zanimivo, vendar ne edino obliko spoznanja (Feyerabend 1999a: 256). Tako kot je Feyerabend proti metafizični utvari »resnice« kot ideologije, kot totalitarizma, tako zavrača tudi šovinizem znanosti, njeno fetišiziranje, mitologiziranje (Šarčević 1987: 320).

Teoretska avtoriteta znanosti je veliko manjša, kot se domneva. Nasprotno je njena družbena avtoriteta medtem dobila tako premoč, da so potrebni politični posegi za vnovično vzpostavitev uravnoteženega razvoja /.../ Znanost je le eno od mnogih sredstev, ki jih je človek iznašel, da bi bil kos svojemu okolju. Ni edina, ni nezmotljiva in je preveč mogočna, preveč vsiljiva in prenevarna, da bi jo mogli prepustiti sami sebi (Feyerabend 1999a: 253).

Da bi presodili učinke takšnih političnih posegov, je treba proučiti primere iz preteklosti, kjer je znanost naredila hude napake, in primere, kjer so politični posegi izboljšali situacijo. Feyerabend se torej zaveda, da situacija ni črno-bela, in da bi uravnotežena predstavitev takšnih primerov utegnila ljudi celo prepričati, da je čas prezrel, da bi sedanji ločitvi države od cerkve lahko sledila ločitev države od znanosti (prav tam: 254).

Okus, ne argument, vodi našo izbiro za znanost; okus, ne argument, nas pripravi, da izpeljemo določene poteze v okviru znanosti (kar pa ne pomeni, da odločitve na podlagi okusa niso obdane in popolnoma zakrite z argumenti, prav kakor utegne biti okusen kos mesa obdan in popolnoma zakrit z muhami). Ni razloga, da bi bili pobiti zaradi tega izida. Znanost je navsezadnje naše orodje in ne naš vladar; ergo, morala bi biti sužnja naših kapric in ne trinog naših želja (Feyerabend 2001: 138).

Vendar s Feyerabendovega naslova ne prihajajo zahteve po kakšni alternativni znanosti in tudi ne po alternativni znanosti. V osnovi pristaja na obstoječe znanosti, ki pa jih želi deglorificirati oziroma demitologizirati sam položaj znanosti v družbi. To počne na dva načina; prvič, skozi analizo relativizira zgodovinsko znane paradigme znanosti in drugič, relativizira oziroma izenači znanost z drugimi oblikami človeškega duha (Hribar 1991: 160). Verjetno s Feyerabendovega naslova tudi ne bi bilo smiselno pričakovati zahteve ali ideje o izoblikovanju kakršnekoli alternative, saj se zaveda, da bi ta lahko bila le sekundarni izrastek naše liberalno-racionalne družbe.

Gre za prisotnost zavesti, da ni realno pričakovati, da bi bilo mogoče neposredno spremeniti obstoječo znanost. Veliko bolj smiselno je vlagati trud v spremembo njenega položaja ter seveda tudi v spremembo same družbe skozi vzgojo in izobraževanje, saj potem je morda celo mogoče upati na znanost, ki bi imela več posluha za človeško naravo. Tako so Feyerabendove grobe skice antropoloških raziskav določenih epizod pokazale, da logična načela nimajo le bistveno manjšega pomena pri argumentativnih in drugih korakih, ki pripeljejo znanost do novih spoznanj, temveč da bi poskus njihove vsesplošne uveljavitve razvoj znanosti resno oviral. In odgovor na izhodiščno vprašanje je tako odvisen od tega, kako krčevito se oklepamo neke določene podobe znanosti in njenega položaja v družbi.

8. Dejanska uporabnost Feyerabendovega pristopa ali »državljske iniciative namesto filozofije!«

Znanstveno znanje s časom, predvsem z novimi tehnologijami, vse bolj postaja univerzalno znanje celotnega človeštva. Vendar vedno bolj prihaja tudi do stapljanja znanstvenega znanja z novimi oblikami dela in kapitala ter tako do njegove preobrazbe v neposredni produkcijski dejavnik. S tem pa se naša družba spreminja v t.i. družbo znanja. Ravno v primeru takšnih procesov se še prav posebej pokaže pomembnost človeškega faktorja. Torej bolj kot vpliv same znanosti na te spremembe, je ključno, kako človeštvo uporablja in obvladuje svoje lastne stvaritve. Tako znanstveno znanje vsekakor presega zgolj epistemsko dimenzijo, saj sistematično in načrtno vstopa naravnost v vse sfere človeškega in družbenega življenja. S tem se poleg nujnosti vprašanj o strukturi in genezi znanstvenega spoznanja pokaže ključnost obravnavanja znanstvenega spoznanja kot družbene in kulturne oblike (Ule 2006: 9).

Vprašanja etične odgovornosti znanosti in etične refleksije v znanosti postajata vse pomembnejši. Seveda obstaja razlika med sfero znanstvenih razlag in vrednotenjskih tendenc, saj v kolikor tega dvojega ne ločimo, se lahko približamo nevarni ideologizaciji znanosti. Vendar pa tudi ni mogoče z nobenim absolutnim korakom ločiti vrednotne vezanosti od vrednotne nevtralnosti znanosti, saj pri vprašanjih etike in vrednot ne gre zgolj za vprašanja metafizične sfere. Sploh pa v primeru raziskovanja interakcije med družbo in znanostjo je treba znanstveno znanje obravnavati kot družbeno kategorijo (prav tam: 10).

Feyerabend znanosti priznava pomembno mesto v sodobni kulturi. Ne zanika dejstva, da z njeno pomočjo prodiramo v skrivnosti sveta, našega duha in telesa, in da so njena odkritja bistveno spremenila naša življenja. Dandanes vse funkcionira v smislu znanstvene organizacije. Vendar tudi znanost ne nudi jamstva, da je vsak problem rešljiv, in da je mogoče vsako ovrženo teorijo zamenjati s takšno, ki bo v vseh pogledih boljša. Feyerabend zato meni, da bi bilo treba v imenu svobodne družbe, ki je relativistična,

demistificirati avtoriteto moderne znanosti. Zato naslavlja na pristaše zahodnega racionalizma vprašanje, ali ni nemogoče, da se znanost popači, da se obrne proti človeku, da ga substancialno prikrajša in ga poniža, mu odvzame svobodo in dostojanstvo, da človeka pretvori v lastno karikaturo, v beden, neprijazen stroj brez privlačnosti in humorja. Vprašanje in odgovor nanj se nikakor ne nahajata v območju možnosti in strahov, temveč sta stvar dejstev (Šarčević 1987: 333).

Feyerabend zagovarja idejo Protagore, da imajo člani družbe, direktne demokracije, v kateri informacije predstavljajo občo dobrino, in lahko nemoteno potujejo v vseh smereh, moč, da odkrivajo, kar je dobro in slabo pri delu strokovnjakov. Moč, da odkrivajo, da znanstveniki precenjujejo pomembnost svojega dela, da različni strokovnjaki prihajajo do različnih spoznanj, da so dobro informirani na svojem ozkem področju, vendar izven njega ničesar ne vedo, da skrivajo svoje neznanje oziroma se ga, kar je celo pogostejši pojav, niti ne zavedajo. Bistvo te ideje je, da v vprašanih dobrobiti ljudi, svobode, pravičnosti, usode moderne civilizacije odločajo državljani (prav tam: 330). Pozvani so, da odločajo, kakšno moč naj se da določenim stališčem, da odločajo o vprašanih racionalizem / iracionalizem, znanost / mit, znanost / religija, da odločajo o vlogi znanosti v vzgoji (prav tam: 347). V osnovi naj ne bi obstajala bistvena razlika v postopku, ki vodi do objave novega znanstvenega zakona, in postopku, ki vpelje nov zakon v družbo. Vendar pa Feyerabend meni tudi, da medtem ko demokracija poskrbi za to, da lahko vsi razumejo ta postopek, bi ga naj znanstveniki prikrivali ali izkrivljali, z namenom zadovoljitve svojih sektaških interesov (prav tam: 318). Vendar bi lahko dodali, da morda res lahko v današnji demokraciji vsi razumemo postopek vpeljave novih zakonov, ampak da pa ga vse prepogosto ne gre razumeti drugače kot zadovoljitev sektaških interesov vodij.

»Enakost«, vključno z enakostjo žensk in rasno enakostjo, ne pomeni enakosti tradicij; pomeni enakost dostopa do neke določene tradicije – tradicije belega moža. Beli »liberalci«, ki zahtevo po enakosti tako hrupno podpirajo, so odprli obljubljeni deželo – toda to je obljubljeni dežela, ki je bila zgrajena po njihovih

lastnih načrtih, napolnjena z njihovimi priljubljenimi disciplinami; in vanjo se sme stopiti samo z njihovim dovoljenjem (Feyerabend 2007: 16).

»Svoboda neke družbe narašča natanko v tej meri, v kateri upada omejitve svobode gibanja v njej zajetih tradicij« (prav tam: 14). V svobodni družbi so edino državljani tisti, ki nadzirajo delo znanstvenikov, odločajo o naravi nalog in načinu njihovega izvajanja. In državljani sami odločajo, skladno s svojimi tradicijami, kaj bodo od znanstvenikov »kupili« in česa ne. V primeru formalne ločitve znanosti od države bi se seveda upoštevalo mnenja znanstvenikov, vendar bi končne odločitve sprejemala demokratično izvoljena svetovalna telesa, v katerih bi laiki predstavljali večino. Po Feyerabendovem (prav tam) prepričanju so ti sposobni sprejemati pravilne odločitve, saj je stopnja zapletenosti, sposobnosti in uspešnosti, ki se znanosti pripisuje, močno pretirana. Znanost ni zaprta knjiga, ki bi jo bilo mogoče razumeti šele po letih učenja. Zapletena deluje zaradi sistematične kampanije zameglitve, ki jo izvajajo, sicer ne vsi, vendar mnogi znanstveniki. Razumeti jo je mogoče kot intelektualno disciplino, ki jo lahko raziskuje in presoja vsak, ki ima interes.

Kako na praktični ravni doseči ločitev države od znanosti; kako razrahljati obstoječe mehanizme – kako jih torej odtrgati od tradicij, ki jim ti mehanizmi sami dajejo neupravičeno prednost pred ostalimi tradicijam? Feyerabendov (prav tam: 20) odgovor se glasi, da o uporabljenih metodah ni mogoče razpravljati neodvisno od tradicij, ki se trudijo doseči enakost, niti ne neodvisno od situacije, v kateri začenjajo s svojimi prizadevanji. Bistveno je, da se spremembe ne uvajajo *od zgoraj*, recimo preko skupine radikalnih intelektualcev, temveč *od znotraj* - torej preko ljudi, ki *hočejo* neodvisnost, in na način, ki se jim zdi najudobnejši. Tukaj ne igrajo pomembne vloge intelektualni načrti, temveč želje, pritožbe, sredstva in temperament tistih, ki stremijo k spremembi.

Potrebujemo korenite spremembe v izobraževanju. Metode izobraževanja pogosto temeljijo na učenju nekega določenega mita. Namen tega je, da se uvede podmladek v življenje, kar pomeni dvoje; v družbo, v katero so rojeni, in v fizično okolje, ki obdaja družbo. Tako lahko potem odrasla oseba s poznavanjem mita razloži skoraj vse (ali se

obrne na strokovnjake za natančnejše informacije) - postane vladar narave in družbe, ju razume in ve kako ravnati v interakciji z njima. Vendar tisto česar ne ve, je, da ni vladar mita, ki vodi njegovo razumevanje. Potrebna je izobrazba, ki naredi ljudi zmožne kljubovanja, brez da bi jih naredila nesposobne za nadgradnjo posameznih pogledov. To je mogoče doseči le, če se pri otrocih zavarujeta in razvijata domišljija in duh nasprotovanja, ki bivata v njih. Konec koncev so otroci bistveno bolj inteligentni kot njihovi učitelji (prav tam: 8).

Iz tega izhaja, da igra vsekakor važno vlogo ozaveščanje ljudi, osvobajanje izpod scientokracije, vladavine strokovnjakov, ki so v stanju ignoriranja ignorance (Šarčević 1989: 330). Feyerabend meni, da bi morali v primeru političnih in družbenih vprašanj imeti člani družbe zadnjo besedo, vendar tudi pri vprašanjih o izbrani poti raziskovanja, o uporabi ali neuporabi doseženih rezultatov ipd. (prav tam: 348). Zahtevani sta toleranca in svoboda, da lahko vsak posameznik pridobi sposobnost, da v konkretnih situacijah sprejema odločitve. To bi naj bil bistven del vzgoje in izobraževanja (prav tam: 347). Zaznati je mogoče veliko fascinacijo nad predstavo o odnosu človeškega uma in prakse, ki ni teorijska - ki ni rešljiva s konstruiranjem teorije, temveč praktično, kar pomeni s posredovanjem svobodnih odločitev svobodnih državljanov.

Čeprav se za Feyerabenda pogosto meni, da ne upošteva nobenega kriterija v postopkih vrednotenja znanstvenih teorij, pa sam trdi, da se teorij naj ne bi ocenjevalo glede na njihovo resničnost oziroma napačnost, temveč glede na njihovo praktično uporabnost (Mali 2006: 178). Namesto dogmatičnega racionalizma se uvede odprt relativizem, namesto normativizma se uvede možnost sprejemanja odločitev in namesto teorije se uvede praksa (Šarčević 1987: 337). Zaznati je torej veliko fascinacijo nad idejo svobodne družbe. Vendar morda le ni realno pričakovati, da bi zgolj demokratizacija znanosti dejansko spremenila naše vedenje o svetu. Pomembna je kritika subjekta, ki sprevrča smisel znanosti, ki iz nje dela najmočnejše sredstvo vladanja. Tak subjekt je podlaga za samoreprodukcijo družbe z lastno samohipnozo in samoreklamo (prav tam: 337). Rešitev - čeprav utopična – se kaže v socialni, politični, psihološki in epistemološki

spremembi. Vendar pred vsem tem je nujno potrebna sprememba v vzgoji in izobraževanju.

9. Zaključek

Velika večina posameznikov želi biti pomembna. In želi, da drugi to opazijo. In želi, da drugi to tudi priznavajo. Verjetno bi bilo krivično zgolj znanstvenike obtoževati egomanije, vendar je orožje (tj. »Resnica«), ki je bilo položeno - oziroma smo jim ga položili - v njihove roke, močnejše od ostalih. Celó brez pretiravanja bi lahko dejali, da smo v bistvu tudi ostali nekako krivi za njihovo manijaško stanje. Kažemo se lahko kot civilizacija, ki je vse svoje upe vložila v sposobnosti svojega razuma. Vendar smo pozabili na razne pošasti, ki bivajo v našem nezavednem, in tako mimo naše vednosti določajo dosežke, ki bi naj bili posledica uporabe razuma. Kolikor slabše razumemo same sebe, toliko večja bo škoda nezavednih tendenc. Um seveda mora biti preglasovan, da bi prišli do novega spoznanja. Vendar pa to ne izključuje možnosti, da je to novo spoznanje nato spet podvrženo umu, ki pa je sedaj – po tem novem spoznanju – tudi že spremenjen.

Feyerabendova misel vsebuje svojevrsten utopični in romantični motiv. Njegova »kritika vsega« se lahko po eni strani res kaže kot skrajno naiven poizkus rešitve družbe izpod jarma vsakovrstne moči. Vendar ne gre verjeti, da bi Feyerabend kot očitno dober poznavalec človeške narave zares tako slepo verjel v to možnost. Tudi dejstvo, da ne ponudi alternativne znanosti niti alternative znanosti, kaže na to, da se zaveda, da je vsak fenomen, s katerim upravlja človeštvo, obsojen na to, da postane predmet hudih izkrivljanj. Tako so tudi minili časi, ko je bilo še mogoče razsvetljenstvo predavati s slepim zanosom in navdušenjem. Pomembno je, da je Feyerabend zaradi svoje neobremenjenosti, da bi zgradil koherenten sistem misli, saj ne gre v smeri iskanja »končne resnice«, bil sposoben zelo spretno pokazati na civilizacijske zablode. Nekoliko ironično bil lahko dejali, da gre za pomembno zmanjševanje škode, ki je že bila narejena, saj revolucionarnih sprememb tako ali tako ne gre pričakovati. In rešitve?

Nič presenetljivega ni, da se vse začne pri vzgoji in izobraževanju. Tukaj se lahko tudi vse konča, saj vzorce, ki jih ponotranjimo kot otroci, kasneje le stežka spremenimo. Razen, če eno pranje možganov zamenjamo z drugim, vendar tudi potem ne gre za spremembo vzorcev, tudi če si to želimo verjeti. Lahko jih poskušamo predrugačiti tudi v imenu razuma in nevtralnosti, ki se konec koncev pokažeta kot pojma, ki sta lahko celo bolj nevarna od ostalih verovanj. Nevarna tudi zato, ker ponujata posamezniku lahkoverno možnost, da samozadovoljno gleda nase kot na nevtralno izhodišče, iz katerega lahko presoja, obsoja in ocenjuje ostale tradicije. Potrebujemo torej izobraževanje, ki temelji na reševanju problemov - in ne zgolj na golem ponotranjenju že tako ali tako prevelike mase snovi. Potrebujemo izobraževanje, ki vzpodbuja kreativnost in zdrav razvoj individualnosti. Potrebujemo izobraževanje, ki bo omogočalo spremembe družbe tudi »od spodaj navzgor«. Bistvenega pomena je seveda tudi izobraženost in razgledanost zaposlenih v šolstvu, zato ne bi bil odveč dvig izobrazbene ravni te stroke in seveda tudi predrugačenje njihovega izobraževanja. Na slovenskih tleh gre vsekakor pozdraviti uvedbo vzgoje za medije kot izbirnega predmeta za osnovnošolce. Ta uvedba predstavlja prisotnost zavesti o situaciji, v kateri se nahajamo, in daje otrokom znanje, kako se čim bolj spretno gibati v njej.

Kar se tiče izobraževanja znanstvenikov, bi bila nujna sprememba specializacije, ki je danes vse preveč in vedno bolj ozko omejena. Seveda je specializacija nujen pogoj napredka, vendar poznavanje zgolj omejenega področja povzroča nezmožnost uvida v posledice, ki jih prinaša naše delovanje. Nikakor ni nepomembno, kako človeštvo uporablja in sploh obvladuje svoje lastne umotvore. Situacije ne gre rešiti zgolj s spoznavanjem teorij s področja etike, kaj šele z moraliziranjem o »Človeku«. Pomembno je poznavanje zgodovine in miselnosti časovno ter prostorsko oddaljenih kultur. Pomembna je tudi seznanjenost z umetnostjo in posluš za ostale sfere človekovega udejanjanja. Pomemben je večji posluš za človeško naravo in za njeno neločljivo povezanost s situacijo, v kateri bivamo. Pomembno je, da so znanstveniki nekonvencionalni, kreativni, avantgardni, svobodni ter s tem pripravljeni improvizirati in eksperimentirati izven obstoječih okvirjev.

Potrebujemo čim večje število *ad hoc* raziskovalnih skupin, katerih člani pripadajo čim bolj različnim strokovnim področjem, vendar pa se vzpodbuja tudi vključevanje otrok in laikov. Potrebna je manjša obremenjenost z zablodami, kot je na primer gospodarska rast. Potrebujemo voditelje, ki bi ekološke probleme upoštevali že prej in ne šele, ko ti pomenijo grožnjo za gospodarstvo. Potrebno je skrajšanje delovnika, kar prinese več prostega časa, kar torej nadalje omogoči posvečanje dejavnostim, ki vzpostavljajo ljudi kot resnične posameznike, ne le kot kolešček v našem neutrudno delujočem mehanizmu. Potreben je prost pretok informacij in neobremenjen medijski prostor.

Vprašanje življenja je pač vprašanje stila.

10. Literatura

- Achinstein, Peter, ur. (2004): *Science Rules: a Historical Introduction to Scientific Methods*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Couvalis, George (2001): *Recent Feyerabendiana*. Oxford: AAHPSSS.
- Clark, Stephen L. R. (2002): Feyerabend's Conquest of Abundance. *Inquiry* (45), 249–268.
- Farrell, Robert P. (2000): Will the Popperian Feyerabend Please Step Forward: Pluralistic, Popperian Themes in the Philosophy of Paul Feyerabend. *International Studies in the Philosophy of Science* 14 (3), 257–266.
- Farrell, Robert P. (2001): Feyerabend's Metaphysics: Process-Realism, or Voluntarist-Idealism? *Journal for General Philosophy of Science* (32), 351–369.
- Feyerabend, Paul Karl (1984): *Wissenschaft als Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Feyerabend, Paul Karl (1995): *Die Torheit der Philosophen. Dialoge ueber Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Feyerabend, Paul Karl (1975/1999a): *Proti metodi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Feyerabend, Paul Karl (1999b): *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction Versus The Richness of Being*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Feyerabend, Paul Karl (2001): Teze za anarhizem. *Analiza, časopis za kritično misel* (1/2), 135–139.
- Feyerabend, Paul Karl (2007): *Spoznanje za svobodne ljudi*. Ljubljana: Krtina.
- van Fraassen, Bas C. (2000): Paul Feyerabend, Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being. *Times Literary Supplement* (23), 10–11.
- Godina, Vesna V. (1998): *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Hoyningen-Huene, Paul, Eric Oberheim in Hanne Andersen (1996): On Incommensurability. *Stud. Hist. Phil. Sci.* (27), 131–141.
- Hoyningen-Huene, Paul (1997): Paul K. Feyerabend. *Journal for General Philosophy of Science* (28), 1–18.

- Hoyningen-Huene, Paul (2002): Paul Feyerabend und Thomas Kuhn. *Journal for General Philosophy of Science* (33), 61–83.
- Hoyningen-Huene, Paul (2007): *Paul Feyerabend - ein postmoderner Philosoph? Information Philosophie im Internet*. Dostopno na <http://www.information-philosophie.de/philosophie/feyerabendportrait.html> (27. maj 2007).
- Hribar, Tine (1991): *Teorija znanosti in organizacija znanstvenega raziskovanja*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- Maldonato, Mauro (2005): The Unknown before Discovery. *World Futures* (61), 174–180.
- Mali, Franc (1994): *Znanost kot sistemski del družbe*. Ljubljana: Znanstvena knjižnica Fakultete za družbene vede.
- Mali, Franc (2002): *Razvoj moderne znanosti: socialni mehanizmi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Mali, Franc (2006): *Epistemologija družbenih ved: razlaga in razumevanje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Munevar, Gonzalo (2002): Critical Notice: Conquering Feyerabend's Conquest of Abundance. *Philosophy of Science* (69), 519–535.
- Preston, John (1995): Frictionless Philosophy: Paul Feyerabend and Relativism. *History of European Ideas* (20), 963–368.
- Preston, John (1997): *Feyerabend: Philosophy, Science, Society*. Cambridge: Polity press.
- Sruck, Vlado (1995): *Filozofija*. Leksikoni Cankarjeve založbe. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Šarčević, Abdulah (1987): *Znanost, čovjek i slobodno društvo: Feyerabendova teorija znanosti i kritika zapadnog racionalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Ule, Andrej in Slavko Hozjan (1999): Za in proti metodi: Paul Feyerabend ali dopuščanje razlik, 353–388. V Paul Feyerabend: *Proti metodi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Ule, Andrej (1992): *Sodobne teorije znanosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, Andrej (2006): *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej.