

Feyerabendov osvajalski pohod na trdnjavo znanosti

1. Razvoj Feyerabendove misli

Vsekakor lahko trdimo, da je Feyerabend eden izmed »štirih velikanov« filozofije znanosti druge polovice dvajsetega stoletja. Na preostale tri pa ga vežejo določena časovna obdobja: petdeseta leta na Popperja, zgodnja šestdeseta na Kuhna ter preostanek šestdesetih in sedemdeseta na 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, nazadnje pa naj bi po mnenju nekaterih avtorjev (Ule in Hozjan, 1999: 354) dvomil celo v smiselnost same znanosti.

Med avtorji prihaja do razhajanj glede Feyerabendovega odnosa do Popperjeve filozofije po »ločitvi« od njega. Nikakor ni mogoče spregledati močnega vpliva popperjanstva na zgodnja Feyerabendova dela. Poznejša dela, še posebno tista iz poznih sedemdesetih let dvajsetega stoletja, razume Preston (1997) kot

rezultat Feyerabendovega razočaranja nad Popperjevo filozofijo, kar naj bi ga privedlo do tega, da je postal skeptičen in relativističen anarhist. V nasprotju s tem je mnenje Farrella (2000), da Feyerabend v svoji poznejši filozofiji nepopustljivo sledi nekaterim popperjanskim tezam, s čimer pa tudi osvetljuje notranja neskladja Popperjeve filozofije. Tako naj bi ostal zvest popperjanec na metametodološki ravni, kar pomeni, da še vedno soglaša s Popperjem, da je bistvo namena znanosti v kritičnem procesu razlage. Po Popperjevem mnenju je treba metodološke norme in standarde razumeti kot odločitve, kako bo izvedena določena raziskava. Te odločitve naj bi sprejemali v smislu normativnega, aksiološkega sledenja želji po »doseganju najboljšega« oziroma teženja za »dobrim«. Farrell (prav tam) meni, da se Feyerabend ni nikoli odrekel razumevanju metodologije v tem aksiološkem smislu, saj kljub popolnoma drugačni retoriki zagovarja sistem, ki temelji na vrednotnih sodbah. In tako sprejemanje teh popperjanskih idej Feyerabenda privede do tega, da zavrne Popperjevo specifično metodologijo, ki temelji predvsem na principu falsifikacije, in se odloči zagovarjati pluralistično metodologijo. In ravno sprejetje odločitve je tisto, kar zagovarja Popper. Iz tega Farrell sklepa, 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. Obdržal je dva pomembna elementa Popperjeve filozofije; pomembnost kritizma 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. Popperja motivira grožnja totalitarnih političnih sistemov, v katerih vidi grožnjo svobodi in svobodnemu razvoju znanosti. Ta bi moral po njegovem mnenju temeljiti na

modelu kontinuirane znanstvene kritike, ki je ne prekinjajo obdobja dogmatske znanosti, ki z vsemi sredstvi silijo k dogmatskim normam. Znanost naj bi se utemeljevala z nenehnim razvojem kritičnega duha. Feyerabend pa se ni zavzemal za obrambo znanosti pred avtoritarnimi političnimi sistemi, saj mu znanost sama pomeni nevarno obliko avtoritarizma. Tudi zato zavrača modele razvoja znanosti, ki se sklicujejo na stroga metodološka pravila in norme. Motivacija za njegov pristop je aroganca modernih znanstvenih institucij, potem ko je človeštvo že zlorabilo znanost v vojaške namene (Mali, 2006: 7).

Obdobje od sredine sedemdesetih do sredine osemdesetih let je vrhunec Feyerabendove filozofske dejavnosti in je tudi najpomembnejše glede njegovega prispevka k teoriji in filozofiji znanosti. Ravno v tem času je metodološki relativizem in pluralizem dopolnil ter radikaliziral s teoretskim pluralizmom in spoznavnoteoretskim relativizmom. Temu je sledilo obdobje večinoma antropološke, sociološke, tudi politične kritike znanosti. Za Feyerabenda je značilno, da je svojo teoretsko kritiko racionalističnih in empirističnih napotkov za znanstveno raziskovanje zelo spretno povezal s kritiko skrajno privilegirane položaja znanosti v sodobni družbi (Farrell, 2000: 355).

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. 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, 1999(a): 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 naj bi delovala tako, da spoznanja

ne spreminja v prisilni jopič, temveč v pripomoček za svoboden razvoj vseh ljudi. Tako seveda tudi omeni, da ni nikakršna razloga za bojazen, da bi takšen anarhizem vodil v kaos, saj je človekov živčni sistem previsoko organiziran (Feyerabend, 1999(a): 12). Tukaj se pokaže paradoks, če ne že morda kar nezmožnost Feyerabendovega anarhizma – morda je človekov živčni sistem celo toliko previsoko organiziran, da bi ta anarhizem sploh lahko sprejel in bi ga človeštvo s tem lahko tudi udeležilo. To seveda ne pomeni, da se nima smisla truditi. Anarhizem je mogoče sprejeti tudi kot vrednoto, h kateri naj bi težili.

2. Abstrakcija

Po Feyerabendovem mnenju sta skozi zgodovino znanstvene misli igrala pomembno vlogo predvsem dva pogoja – abstraktni pojmi in strogi postopki preverjanja (Feyerabend, 1984: 49). Čeprav ne spregleda upoštevanja vrednih prednosti abstrakcije v znanosti in vsakdanjem 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 številnih vidikov izkustva, ki bogatijo – oziroma bi lahko bogatili – naša življenja. Abstrakcija odstrani posebnosti, ki ločijo eno stvar od druge. Omejevanje totalitete, ki nas obdaja, je res koristno, vendar je zanimivo, da ravno »ostanke« abstrakcije pojmujejo kot »realno«, kar pomeni, da jih dejansko pojmujejo kot pomembnejše od same totalitete. Položaj je v zahodni filozofiji in znanosti še slabši, če totaliteto razumemo kot sestavljeno iz dveh delov – iz tistega skritega, torej »realnega« sveta, ter iz prikrijavačega in motečega pajčolana, ki ga zakriva (Feyerabend, 1999(b)).

Vendar nekateri avtorji (Clark, 2002) Feyerabendu očitajo, da se je preveč zanašal zgolj na svoje lastno branje tekstov in premalo na konverzacijo s sodobnimi strokovnjaki, saj

so bile številne spremembe v smislu prehoda od »lokalnega« k »univerzalnemu« tudi posledica predrugačnega socialno-ekonomskega in materialnega položaja 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 (1999(b): 12) pravi, da ni mogoče obtoževati tistega, ki želi osmisliti položaj, 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 neki 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 eni uspe 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 (prav tam). Zato menimo, čeprav naivno, 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 predvsem da to dosežejo prek uspešnih socialno-kulturnih sprememb.

3. *Anything goes*

V filozofiji znanosti velja prepričanje, da slogan *anything goes* razlagamo kot misel, ki predvideva, da je oziroma naj bi 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 nenehno 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 ni mogoče 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, 1999(a): 5). *Anything goes* je torej prestrašeni vzklík, 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 ter 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. Če 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 gradiva, ki nam ga daje zgodovina. Vsak znanstvenik naj bi bil torej nekakšen metodološki oportunist, ki se ni pripravljen povsem vezati na neko pravilo, in sama znanstvena dejavnost naj bi bila anarhistično početje, saj je svet, ki ga hočemo raziskati, nam nekaj neznanega in ga ne moremo vnaprej omejiti (Feyerabend, 1999(a): 21). Kako torej vedeti, s čim naj stvari »zgrabimo«, če pa sploh ne vemo, kaj je tisto, kar bomo »zgrabili«?

Številni postopki, ki jih tradicionalni racionalisti lahko opišejo le z *anything goes*, so

vodili do rezultatov, ki jih zdaj ti isti racionalisti vidijo kot največje dosežke človeštva. Pogosto so to prvi koraki na poti k povsem novi obliki racionalnosti (prav tam: 82). Seveda ni Feyerabendov namen, da bi znanost vzpostavil kot dejavnost, v kateri lahko ravnamo glede na razpoloženje in po lastni želji. Veliko pomembnejše je, da pokaže na to, da je ni mogoče karakterizirati zgolj kot dejavnost, ki sledi 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, 2007: 4).

4. Metodološki in teorijski pluralizem

V *Proti metodi* Feyerabend (1999(a)) 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 naj bi bile formalne lastnosti neke teorije določene po kontrastu z drugimi teorijami, ne pa z racionalno rekonstrukcijo. Metodološki in teorijski pluralizem sta najpomembnejši sestavini epistemološkega anarhizma. Metodološki pluralizem zahteva različne raziskovalne metode, saj naj bi bile v znanostih dovoljene vse raziskovalne smeri, postopki, metode, če ne vodijo k skrčitvam števila konkurenčnih teorij. Teorijski pluralizem pa zahteva, da se v znanosti (in tudi sicer v spoznavni dejavnosti) ne poskuša slediti le eni teorijski tradiciji, temveč se upošteva več alternativnih teorij. Da je mogoče preveriti ali najbolj vzvišene teorije in metode ali naše najbolj splošne domneve, ki tako rekoč konstruirajo celoten 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). Zato Feyerabend v svoji kritiki znanosti izzove tako močno zakoreninjene ideje, kot so racionalizem, scientizem, empirizem itd.

Napredka v znanosti ne pomeni postopno približevanje »resnici«, ne pomeni ga sosledje v sebi neprotislovnih teorij, ki bi konvergirale proti neki idealni teoriji. Pluralizma teorij ne gre razumeti kot nekaj začasnega v znanosti, kot nekaj, kar bo z napredkom znanosti izgini- lo, ko bo nadomeščeno s »pravo teorijo« (Ule in Hozjan, 1999: 372). Po Feyerabendovem mnenju temeljni odnos med teorijami pome- ni inkomenzurabilnost. Zagovarjal je idejo, da v znanosti ne obstajajo nikakršna pra- vila, ki bi bila zavezujoča pri izbiri med seboj konkurenčnih teorij (Mali, 2006: 178). Razumevanje tega koncepta, ki pa se je skozi zgodovino njegove misli seveda tudi spremin- jalo, nekoliko odstopa od ustaljenega, kjer gre ponavadi za to, da se teorije oziroma dve teoriji medsebojno izključujeta. Po njego- vem mnenju je prisotno tudi medsebojno dopolnjevanje. Vendar se je Feyerabend z leti oddaljil od inkomenzurabilnosti. V *Conquest of Abundance* (Feyerabend, 1999(b)) se celo zoperstavi pojmovanju zagovornikov tega pojma. Treba je upoštevati, da je že v preteklosti trdil, da je inkomenzurabilnost predvsem problem filozofov, ki se oklepajo stabilnosti nekega pomena skozi argumentacijo, medtem ko so številni znanstveniki pravi strokovnjaki za argumentacijo tudi prek omejitev, ki jih filozofi lahko vidijo kot nepremostljive meje določenega diskurza (Munevar, 2002: 530).

5. Znanost

Miti, religije, mistični postopki niso izginili zato, ker bi bile znanosti dejansko boljše, temveč gre vzrok iskati v odločnosti belih osvaja- lcev, ki so najprej materialno, nato še s poli-

tičnimi, 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 znanost hvalimo zaradi njenih 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 spremenjili, 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. (prav tam).

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 naše življenje. Dandanes vse deluje v smislu znanstvene organizacije. Vendar tudi znanost ne daje jamstva, da je vsak problem rešljiv in da je mogoče vsako ovrženo teorijo zamenjati s takšno, ki bo v vseh pogledih boljša. Zato Feyerabend 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 karikaturu, v beden, neprijazen stroj brez privlačnosti in humorja (Šarčević, 1987). Razmislek razode ne tudi, za kaj se dejansko zavzemajo številni moderni zagovorniki svobode – gre za dogmatizem prepričanja, da so demokratični principi, kot se prakticirajo 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 aliansa znanosti, racionalizma (in kapitalizma)« (Feyerabend, 2007: 105). Vendar to pomeni tudi, da če 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 drugimi ideologijami, in postanejo dolgočasne in doktrinarne, če njihova merila vodijo v odstranitev vseh nasprotnikov. Znanosti bi bilo treba odrediti mesto v družbi, ki bi jo sicer vzpostavljalo kot zanimivo, vendar ne edino obliko spoznanja (Feyerabend, 1999(a)). Pomembna je kritika subjekta, ki sprevača smisel znanosti, ki iz nje dela najmočnejše sredstvo vladanja. Tak subjekt je podlaga za samoreprodukcijo družbe z lastno samohipnozo in samoreklamo (Šarčević, 1987: 337). Rešitev – čeprav utopična – se kaže v socialni, politični, psihološki in epistemološki spremembi. Vendar pred vsem tem je nujna sprememba v vzgoji in izobraževanju.

S Feyerabendovega naslova ne prihajajo zahteve po kakšni alternativni znanosti in tudi ne po alternativni znanosti. V osnovi privoli v 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.

6. Kako torej 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 zgo-

dovinska pričevanja: učbenike, izvorna dela, pisma, protokole zasedanj in podobno. Ko si torej priznamo, da je znanost ena življenjskih oblik, lahko soglašamo s Feyerabendom (1999(a)), da je antropološka metoda ustreza 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 očitok, da je raziskovanje smisla stavkov in odnosov med pojmi naloga logike, in ne antropologije.

Če logična raziskava znanosti ne odkrije potez, ki jih je našel antropolog, bi vneti logik sklepal, da ali znanost vsebuje napako ali pa antropolog ne razume logike. Vendar je v takšnem položaju treba pomisliti na možnost, da imajo lahko te »nepopolnosti« pomembno funkcijo in bi dejansko lahko bile pomembne za napredek znanosti. Glavni problem je, da logični pristop »ne odstrani zgolj nebistvenega lišpa, temveč tudi bistvene sestavine, potrebne za napredek znanosti« (prav tam: 292). 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«.

Znanost je sicer storila veliko, vendar so tudi druge ideologije storile veliko. Znanost je zgolj ena izmed ideologij, ki vodijo družbo, in kot tako jo je treba tudi obravnavati. Še posebno 20. stoletje nam je predočilo, 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, katerega poglobljena lastnost je zatiranje in uničevanje svojih nasprotnikov. Triumf idej in institucij pogosto pomeni tudi njihov konec. Razvoj znanosti je še posebno po drugi svetovni vojni šel v tej smeri. Tako kot je na začetku posamezniku dajala moč, da se osvobodi prisile tiranske religije, je danes ona sama služabnica »tiranske religije« teh ali onih interesov, totalitarnih meril. Tako kot je

Feyerabend proti metafizični utvari »resnice« kot ideologije, kot totalitarizma, tako zavrača tudi šovinizem znanosti, njeno fetišiziranje, mitologiziranje. Vsekakor je smiselno sumiti o sposobnosti moderne znanosti za avtorefleksijo, samokritiko in samokorekturo (Šarčević, 1987).

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 kakšne na novo odkrite skupine plemen« (Feyerabend, 1999(a): 291). Znanost je dejansko polna vrzeli in protislovij. Pojmi, kot so nevednost, trmoglavost, predsodek in laž, v resnici ne pomenijo ovir, temveč so, morda za koga presenetljivo, temeljni pogoj 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. Ni mogoče verjeti, da bi lahko naivna in poštena pravila, katerim sledijo oziroma se jim pustijo voditi številni filozofi in tudi številni znanstveniki, razrešila labirint človekovega obstoja. Upoštevati je treba tudi, da vsa dejstva, ki vstopajo v naše spoznanje, niso »gola dejstva«, temveč so že videna na določen način in so zato bistveno idejna (prav tam).

Seveda Feyerabendova ideja o uporabi antropološke metode kot primerne za raziskovanje znanosti ni čisto neproblematična. Jedro njegove argumentacije je analogija med občimi znanstvenimi paradigmi in kulturami (kozmozemskimi, jeziki). Tako naj bi bilo ponotranjenje dveh teorij, ki sta inkomenzuralni, identično delu antropologa, ki raziskuje kulturo kakšnega plemena. Kot eno izmed šibkosti te ideje bi lahko poudarili dejstvo, da ne obstaja ena sama antropološka metoda in da se Feyerabend ne opredeli za ta ali oni pristop. Seveda mu je najbližji relativizem, vendar tudi tega ni mogoče razumeti kot monolitni korpus spoznanj. Kot naslednja šibkost se navaja ideja, da ker zaznavni aparat na podlagi skupnih dražljajev in različnih teorij

proizvede kot rezultat različne objekte, naj ne bi obstajal način, s katerim bi lahko nevtralnno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta. Tako preostanejo le še estetske sodbe, presoje okusa, metafizični predsodki, religiozne želje oziroma naše subjektivne preference. Za Feyerabenda to pomeni, da se posamezniku tako vrne svoboda, in po mnenju nekaterih avtorjev, da to zanj pomeni enakovrednost vseh konstrukcij sveta. To bi seveda bilo skrajno problematično, saj bi tako bila na primer fašizem in ideja o strpnosti enakovredna koncepta (Adam, 2000). Vendar čeprav se za Feyerabenda pogosto meni, da ne upošteva nobenega merila v postopkih vrednotenja znanstvenih teorij, pa sam trdi, da se teorije naj ne bi ocenjevale glede na njihovo resničnost oziroma napačnost, temveč glede na njihovo praktično uporabnost (Mali, 2006: 178).

7. Sklep

Feyerabendova misel je morda celo ena redkih, ki tudi dejansko upoštevajo ideje, ki jih goji. To se kaže v njegovem prehodu s strogo znanstvenih vprašanj na epistemološka in od teh k vprašanju družbene problematike, kar pa vse izhaja iz temeljitega poznavanja predmeta in na spoznanjih, ki izhajajo iz njega. Feyerabendova »kritika vsega« se lahko po eni strani res kaže kot skrajno naiven poskus rešitve družbe izpod jarma vsakovrstne moči. Vendar ni mogoče verjeti, da bi Feyerabend – kot očitno dober poznavalec človeške narave – zares tako slepo verjel v to možnost. Tudi dejstvo, da ne ponudi niti alternativne znanosti niti alternative znanosti, kaže na to, da se zaveda, da je vsak fenomen, ki ga 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 koheren-

ten 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 ni mogoče pričakovati.

Nič presenetljivega ni, da se vse začne pri vzgoji in izobraževanju. Tukaj se lahko tudi vse konča, saj vzorce, ki jih ponotranjimo kot otroci, pozneje le stežka spremenimo. Lahko jih poskušamo predrugčiti tudi v imenu razuma in nevtralnosti, ki pa sta se že zdavnaj pokazala kot pojma, ki sta lahko celo bolj nevarna kot druga verovanja. Nevarna tudi zato, ker ponujata posamezniku lahkoverno možnost, da samozadovoljno gleda nase kot na nevtralnno izhodišče, iz katerega lahko presoja, obsoja in ocenjuje druge tradicije. Nikakor ni nepomembno, kako človeštvo uporablja in ali sploh obvladuje svoje lastne umotvore. Tega ni mogoče 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 sta tudi seznanjenost z umetnostjo in posluš za druge sfere človekovega udejnjanja. Pomemben je večji posluš za človeško naravo in za njeno neločljivo povezanost s položajem, v katerem smo. Pomembno je, da so znanstveniki nekonvencionalni, kreativni, avantgardni, svobodni ter s tem pripravljeni improvizirati in eksperimentirati zunaj obstoječih okvirov. Kažemo se 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 naj bi 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 podrejeno umu, ki pa je zdaj – po tem novem spoznanju – tudi že spremenjen.

Literatura

- ADAM, A. (2000): *Analiza Feyerabendove argumentacije antropološke metode kot pravilne metode za proučevanje ustroja znanosti*. Časopis za kritiko znanosti, št. 200/201, 211–242.
- CLARK, S. L. R. (2002): *Feyerabend's Conquest of Abundance*. Inquiry: št. 45, 249–268.
- FARRELL, R. 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, št. 14, 257–266.
- FEYERABEND, P. (1984): *Wissenschaft als Kunst*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- FEYERABEND, P. (1999(a)): *Proti metodi*. Ljubljana, Studia humanitatis.
- FEYERABEND, P. (1999(b)): *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction Versus The Richness of Being*. Chicago, The University of Chicago Press.
- FEYERABEND, P. (2007): *Spoznanje za svobodne ljudi*. Ljubljana, Krtina.
- HOYNINGEN-HUENE, P. (1997): *Paul K. Feyerabend*. Journal for General Philosophy of Science, št. 28, 1–18.
- HOYNINGEN-HUENE, P. (2007): *Paul Feyerabend - ein postmoderner Philosoph?* <http://www.information-philosophie.de/philosophie/feyerabendportrait.html>
- HRIBAR, T. (1991): *Teorija znanosti in organizacija znanstvenega raziskovanja*. Ljubljana, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- MALI, F. (2006): *Epistemologija družbenih ved: razlaga in razumevanje*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- MUNEVAR, G. (2002): *Critical Notice: Conquering Feyerabend's Conquest of Abundance*. Philosophy of Science, št. 69, 519–535.
- PRESTON, J. (1997): *Feyerabend: Philosophy, Science, Society*. Cambridge, Polity press.
- ŠARČEVIĆ, A. (1987): *Znanost, čovjek i slobodno društvo: Feyerabendova teorija znanosti i kritika zapadnog racionalizma*. V: FEYERABEND, P.: *Proti metode*. Sarajevo, Veselin Masleša, 305–354.
- ULE, A., HOZJAN, S. (1999): *Za in proti metodi: Paul Feyerabend ali dopuščanje razlik*. V: FEYERABEND, P.: *Proti metodi*. Ljubljana, Studia humanitatis, 353–388.
- ULE, A. (2006): *Znanost, družba, vrednote*. Maribor, Aristej.