

PRIKAZI IN OCENE

PAUL FEYERABEND SPOZNAVANJE ZA SVOBODNE LJUDI

Krtina, Ljubljana 2007, 218 str.

Epistemološki kriteriji znanja, znanosti in vednosti so proti popolni svobodi mišljenja. Nenazadnje, so oportunistični, saj znanost zahodnega tipa z več stoletno tradicijo nakažuje enačbo: manj je manj in več je več. *Spoznavanje za svobodne* ljudi zato ni sankrosanktnost o razumu, še manj utilitarizmu. Anarhizmu? Seveda ne, anarhizem Feyerabenda ne zagovarja drugega kot implikacijo obstranskosti v eksplikacijo »prave vednosti«. Feyerabend vpelje pojem demokratičnega relativizma in razlage dilem, ki so nastale v času prve izdaje *Proti metodi* leta 1975.

Tradicija nas duši, naj gre za antropološko-kulturološke vidike resocializacij ali zgolj za rodovno pitje čaja. Realnost se izmuzne že na ravni tu-bitu, medtem ko epistemologija tradicionalno definicijo realnosti poustvarja z različnimi mehanizmi, ki jih Feyerabend slikovito opisuje v *Proti metodi*, ki jo je prevedel Slavko Hozjan leta 1999. Vidiki profesionalne iniciacije so, podobno kot primarna socializacija, totalni; le malo je takih, ki so pogled usmerili onkraj. Kot pravi avtor v knjigi *Spoznavanje za svobodne ljudi*, je v *Proti metodi* skušal

pokazati, »da se postopki znanosti ne podrejajo kakšni skupni shemi – niso racionalni v smislu takšnih shem. Pametni ljudje se ne držijo meril, pravil, metod, niti racionalnih metod; so oportunisti, kar pomeni, da uporabljajo tiste duhovne in materialne pripomočke, za katere je videti, da bi v določeni situaciji najverjetneje vodili do cilja« (*ibid.*, 11). Pogled onkraj je torej redek pojav, in zaradi tega dejstva vreden branja brez vnaprejšnjih predsodkov. Bachelard bi ob tem mestu dejal, da je za oblikovane znanstvenega duha nujna psihoanaliza uma: vnaprejšnjih predstav, samotematizacij, splošnosti in naključnosti. Kdo torej Feyerabenda sploh lahko bere, oz. bere nasploh?

Znanost torej ne sledi resnici, realnemu (po Lacanu se Realnega ne more niti dotakniti), pač pa konformizmu ugodja uma in statusa, saj avtor meni, da so akademiki kljub dobremu plačilu še vedno nezadovoljni. Uvaja se demokratični relativizem z revolucijo humanističnega tipa, ki jo poimenuje relativizem, ki se odreka ugodju in sprejema realno onkraj manipulacij tistega, kar se spleča misliti, in tega, kar je nujno izreči.

Nujnosti ni, nujnost je zgolj v funkciji sistema in obstoja sistemskosti. Vsakokratna nujnost je definicija nujnega v polju meril tradicij: »v svobodni družbi državljan uporablja merila tradicije, ki ji pripada« (*ibid.*, 13). Polanyi ni zaman izrekel, da je logična vrzel sinonimna različnim ogrođjem oz. taksonomijam, v katerih mislijo pripadniki različnih kultur, v našem primeru, paradigem oz. tradicij. Skladno s tem živijo v drugačnih svetovih oziroma miljejih, ki so med seboj nesoizmerljivi, in ko se odpovejo enemu ogrođju in prevzamejo drugega, pride do konverzije oziroma do »nove vere«. Kuhn takšno novo vero opredeli kot revolucijo tipa *Gestalt* tristošestdesetih stopinj, kjer se spremenijo jedrni termini, s čimer se spremeni taksonomija celotne teorije, a narava uma ostaja ista: Hopijec misli skladno z dejstvom, da je sam Indijanec, Hopijec; sekta fundamentalistov nirvano dosega z lastnim izničenjem in po idealnem scenariju z izničenjem čim številnejših. Taksonomije vlada jo posameznemu svetu! Relativizem ima politične posledice –, če želimo odpreti ograjene svetove Indijancev, fundamentalistov, »norcev«, politikov, znanstvenikov, skratka, slehernika, anarhistični poziv iz *Proti metodi v Spoznanju za svobodne ljudi* svetuje le eno: demokratični relativizem, kjer je več manj in manj je več, kjer so meje zgolj taksonomično tradicionalne in nikdar objektivno stvarne. Ta projekt je zahteven; obrat navznoter v samotematizacijo lastne kulture kot lastne biti za znanstvenika zahteva bistveno: samotematizacijo lastnega ugodja in profesionalnih iniciacij, katerim sistematično podlega.

Feyerabend je zapisal nevarne misli, ki so se pokazale v kvaliteti njegovega življenja. Bilo je nevarno, a polno pustolovščin. Bilo je zanimivo in navdih mnogim: od odmaknjene ga življenja do spodbujanja študentskih uporov in spopada z oblastmi, od dobre hrane in pijače do oboževanja lepih žensk in čutnih užitkov, od matematike in fizike do astrologije, vuduja in magije.

Kdo ali kaj je tisto, kar določa naš lastni uvid?

Demokratični relativizem zagovarja naslednje: odpiranje lastnim potencialom z raziskovanjem in sprejemanjem mejnih stvari, področij in ljudi, kjer so še posebej cenjeni izlivi »norcev«, kjer se epistemološki kriterij znanja popolnoma sesuje, saj znanosti vstopajo v argument zgolj in povsem na notranjem robu »normalne znanosti« logične konsistence. O pomenu nekonsistence Feyerabend pravi sledeče: »Toda mistika, ki lahko z lastno močjo zapusti svoje telo in se sooči s samim bogom, bo komajda prevzelo to, da je dvema skrbno zapakiranima in ne posebej pametnima človeškima otrokoma uspelo, s pomočjo tisočih znanstvenih sužnjev in milijard dolarjev, izvesti nekaj nebogljjenih skokov na nekem suhem kamnu – Luni ...« (*ibid.*, 15). Gre torej za spopad tradicij, konsistence s konsistenco. Mistična izkušnja je nekonsistentna z obstoječo tradicijo, in Feyerabend zagovarja stališče, da je tradicija racionalnosti otročja in oddaljena od bistva stvari: kot idealni tip zožuje življenjske oblike in avtentičnost izkušnje, zlasti, kadar

gre za izkušnjo z epistemološkimi vprašanji. Podana shema je luknjičava, a udobje zahteva, da te luknje sprejmemo in sledimo logični konsistenci. Zahteva, da se opremo bodisi na naturalizem bodisi na idealizem in da se, skladno z ortodoksijo racionalnega, obrnemo v stran od izzivov »naivnega anarhizma«, kot so kritiki poimenovali Feyerabendove premise. Avtor imenuje kritike, skladno s svojim stilom pisanja, ki je kratko malo ingeniozen, nedeljske bralce, analfabete ali propagandiste: sledijo videzu in kot površni bralci v svojem čaščenju stila ocenijo živo vodo za mrtve rečne rokave vprašljive vrednosti. A ne gre za to. Mnenja so mnenja, tradicije oblikujejo »prava« mnenja: Feyerabend ne zagovarja iracionalnosti in mistike; svoj pristop v *Proti metodi* utemelji tako ontološko (alternativni možni ontološki svetovi), metodološko (pluralna metodologija, proliferacijski princip) in epistemološko (inkomenzurabilnost tradicij vednosti). Kot mnogo njegovih sodobnikov je trdil, da ne obstaja ena sama racionalnost –, in postal je izjemno skeptičen do ambicij in dosežkov zahodnega tipa racionalizma, ki ga je razlagal kot orodje zahodnega tipa imperializma. Z izjavo, da objektivno ni razlike v odločanju med znanostjo in astrologijo, vudujem in alternativno medicino, je postavil temelje novi znanosti. Kot pravi: »Kaže, da se metodologija povečevanja vsebine ali približevanja resnici ne ujema vsepovsod z znanostmi« (*ibid.*, 27). Znanosti kot imperializmi zagovarjajo vse tisto, kar je normalno v prevladujoči psihozi, kjer velja, da se razum in praksa razlikujeta v bistvu, s čimer se kažeta kot dva različna tipa tradicij.

Problem prenosa znanja je vprašanje bistva stari: ali gre za svobodni prenos, katerega zagovornik je Feyerabend, ali za prenos »idiosinkratičnih« tendenc nadzorovane menjave: »Temelj družbe ni religija ali filozofija, četudi je še tako odlična in človekoljubna, temveč zaščitna struktura. Ta temelj skupnemu življenju ne daje nikakršne vsebine, varuje pa ga pred motečimi vplivi. Deluje kot železna rešetka, ne kot prepričanje« (*ibid.*, 61).

Demokratski relativizem ni zgolj manifest svobode; je politični manifest: na strani 63 Feyerabend postavi napotek, naj svobodna družba loči državo in znanost ter državo od katerekoli druge tradicije. Problem postmodernih družb je seveda v tem, da z manipuliranjem raznorodnih tradicij ustvarja nove zgodbe, ki jih politika – zanimivo – servira po principu logične nekonsistence, v kolikor govorimo o politikah umetnikih in ne o politikah imitatorjih. Seveda je ne-obhodno zavedanje, da imajo vsa pravila svoje meje in »da celo znotraj znanosti ni obširne racionalnosti« (*ibid.*, 68). Racionalnost je ena od možnih tradicij, propaganda je močnejša, bodisi v politiki, ekonomiji, znanost ali življenju slehernika. Razum ne evocira, razum zgolj medlo provocira. In teza o »anything goes«? Ne gre za tezo, da pač vse gre, gre za poziv k odpiranju umovanja; gre za anticipativna in ne za konservativna vrednotenja, kjer pridemo do nespornega zaključka, da je vsaka tradicija elitizem za sebe in da je tradicija racionalizma le ena izmed mnogih elitizmov.

»Znanost za svobodne ljudi« v prvi vrsti pretresa tri vprašanja: kaj

so znanosti, katere posebne prednosti imajo znanosti in kako naj znanosti uporabimo? Odgovori so, razumljivo, kritični. Avtor pravi, da se odlična kakovost znanstvenih metod in rezultatov predpostavlja, ne pa prikaže; znanosti zagovarjajo politično primernost in so dvojčice državi: davkoplačevalski denar mora biti legitimiziran, kar je nadaljnji razlog Feyerabendovega poziva k svobodni družbi, kjer je edino merilo sodba javnosti, ne pa ekspertize. Nadalje, prevladovanje znanosti ogroža demokracijo, saj poziv k racionalnosti kolonizira žive svete neprimernih in obstranskih. Strah pred relativizmom je torej jasen in očiten – kritiki relativizma to polje vednosti prikazujejo v luči *Malleusa maleficaruma*, kjer je sistematika slednjega jasnejša od kritik razumnikov. Pomen relativizma je jasen: »relativizem hoče odstraniti vse ideološke sestavine (razen tistih, ki se predhodno izkažejo za koristne) – in to se ne more zgoditi brez padca v kaos« (*ibid.*, 121). Strah pred relativizmom je torej strah za lastno ontološko varnost, za urejenost sveta v izogib psihoanomalijam. »Norost« seveda ni cilj relativizma, »norost« je presek prevladujoče psihoze. Svobodna družba je skladno z zapisanim definirana: »V svobodni družbi ima posameznik pravico prebirati, pisati, zagovarjati, karkoli ima za dobro. Če človek zboli, potem bi moral imeti pravico do zdravljenja v skladu z njegovimi lastnimi željami – do polagalca rok, če verjame v polaganje rok, znanstvenih zdravnikov, če bolj zaupa znanosti« (*ibid.*, 133).

Vprašanje relativizma je torej veliko bolj vprašanje znanstvenosti. Ali se nekoga, ki zagovarja relativizem

(četudi argumentirano?) priznava za resnega znanstvenika z vsemi nagradami? Argumenti za znanstveni relativizem namreč ne izhajajo iz jedra taksonomije znanstvenosti, pač pa je ta taksonomija taksonomija mejnega razuma in vednosti, ki se meja tradicij dotika obrobno. Primernost definira odličnost, in ne obratno: soglasnost med znanstveniki je pogosto stvar politične odločitve in niti najmanj ujemanja med teorijo in dejstvi. Kot pravi avtor »strokovnjak predmeta ne razišče iz vseh plati, da ima njegovo znanje velike vrzeli, ki jih zakriva z nelegitimnim vnašanjem rezultatov z drugih področij ali preprosto z govoricami, da se mu nikakor ne ljubi slediti neobičajnim raziskovalnim potem [...]« (*ibid.*, 141). Disidenti so seveda vir krpanja lukenj znanstvenega, kar so dokazali Bohr, Einstein in Born, ki so sebe dojemali kot diletante in s posegom v lastno profesionalno iniciranost odprli vednost na področjih, ki so bila za večino izven dosega. Lome v znanstvenih paradigmah vedno rešujejo obstranci: majhne zmote je možno korigirati od znotraj (*ad hoc*), večje zmote pa lahko korigirajo zgolj znanstveniki z neobičajno razvojno potjo. Problem znanstvene avtoritete, zlasti na področjih analfabetizma strokovnjakov specializacij, je v knjigi podan v poglavju »Nenavadna zgodba o astrologiji«, ki je duhovit opis prenosa kriterijev ene taksonomije na drugo, kjer se dejanskost inkomenzurabilnosti prešije z avtoriteto in argumentom moči; kot pravi avtor, »je narava neke zmote odvisna od tradicije, ki jo presoja« (*ibid.*, 155). Tradicija torej ustvarja objektivno sliko sveta, kar je glavni poziv in opomnik relativizma.

Vprašanje znanosti sodobnega sveta je vse bolj zahtevno, saj znanost postaja velik posel, še zlasti naravoslovna znanost, ki izgublja stik s humanim. Poziv Feyerabenda ni zgolj poziv proti racionalizmom, je prav tako poziv k humani znanosti, ki se zaveda živega in živečih. Pluralna metodologija kot klic po interdisciplinarnosti, kjer se meje, robovi in vrzeli prikažejo jasneje, s čimer jih je moč misliti in dolgoročno omiliti, se kot princip razlaga v proliferaciji, ki ji metodološko delno ustreza triangulacija. Gre za poziv k novi znanosti, ki išče odgovore iz narave stvari samih in se ne zadovolji s predpisanimi raziskovalnimi (nacionalnimi) programi, ki vednosti definirajo v polju družbeno-politične korektno-

sti. Je poziv k humanistiki oblikovanja znanstvenega duha, s čimer je Feyerabend močno aktualen; na impliciten način namreč dokazuje, da je bistvo vednosti v kontemplaciji dvoma v pravila in načela; da je za pravo znanost nujna humanistika. Avtonomija nasproti heteronomiji. Feyerabend je aktualen kot dobro branje, polno duhovitih opomb in opisov prigrad, ki posamezniku dajo vedeti, da so znanosti zgolj ena od oblik vednosti, omejena in prazna, tako kot so omejeni enostranski pogledi na svet, človeka in duha; da obstaja nešteto možnih interpretacij, ki določajo vse tisto, kar naj bi bilo stvarno, možno in realno.

Lucija Mulej