

Holzbachová, Ivana

Alternativní věda a alternativní společnost u Paula Feyerabenda

In: Holzbachová, Ivana. *Příspěvky k otázkám filozofie vědy*. Vyd. 1. V Brně: Masarykova univerzita, 2003, pp. 69-73

ISBN 8021032243

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/123349>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Alternativní věda a alternativní společnost u Paula Feyerabenda

Pro postmodernismus, který se v posledních letech dostával do popředí zájmu i u nás, je mj. charakteristické popírání sjednocujících schémat vypracovaných v evropské a americké filozofii a vědě zhruba od osvícenství a vzrůstající pozornost věnovaná mimoevropským, popřípadě alternativním formám kultury. To se projevuje ve filozofii, v umění i v chápání společnosti a kultury v nejširším slova smyslu. Ukázat to lze také na názorech Paula Feyerabenda.

Paul Feyerabend se narodil roku 1924 ve Vídni a tam také vystudoval historii, matematiku a astronomii, ve Výmaru dramaturgii a v Londýně a v Kodani filozofii. Již tento výběr studijních předmětů jako by předurčoval jeho další názorový vývoj. K tomu přistupuje ještě skutečnost, že se už ve Vídni seznámil se skupinou marxistů, z nichž W. Holitschera považoval za svého učitele a později i za přítele. Ve Vídni a v Londýně se setkal i s K. R. Popperem, který na něj udělal dojem spíše jako osobnost než jako filozof; Feyerabend odmítl stát se jeho asistentem. Odmítla také být asistentem B. Brechta, ale tohoto odmítnutí - na rozdíl od prvního - později litoval. Tyto události Feyerabendova mládí činí mj. pochopitelným jeho sblížení s frankfurtskou školou i některé další rysy jeho pojetí vědy.

Sám Feyerabend za důležitý zvrat ve svém intelektuálním vývoji (původně tendujícímu spíše k pozitivistické myšlence jednoty vědy) považoval moment, kdy na kalifornské univerzitě, na níž od roku 1958 přednášel o vzdělávací politice, nastoupili indiánští a mexičtí studenti. Bylo to v roce 1964. Tehdy pro sebe prakticky objevil rozdíly mezi jednotlivými kulturami a začal si klást otázku, zda západní kultura má právo vnucovat své stereotypy a hodnoty kulturám jiným.¹ Celým svým dílem pak na ni odpovídal negativně.

Feyerabendovo odmítnutí „kulturního imperialismu“ má v podstatě dva stupně. První z nich se týká oblasti vědy, v níž rozpracovává Kuhnovo pojetí vědecké revoluce, a to zejména tu jeho část, která se týká změny paradigmatu.² Kuhn přišel s myšlenkou nesouměřitelnosti staré a nové teorie, tj. s myšlenkou nemožnosti posoudit jejich spor vědeckými prostředky. Všechna kritéria jsou totiž podle jeho názoru spojena s teorií, a tak tedy není možno na základě jedné teorie poměřovat jinou, která jí konkuruje. Proto Kuhn tvrdí, že při volbě mezi různými paradigmaty přicházejí ke slovu mimovědecké faktory, jako jsou elegance teorie, a tedy také určitý dobový vkus, rozdělení autority uvnitř vědecké-

¹ Feyerabend, P.: *Science in a Free Society*, London 1988, s. 118.

² Kuhn, T. S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main 1973.

ho společenství apod. Feyerabend zdůrazňuje problematiku nesouměřitelnosti a rozvádí ji na množství příkladů vzatých ať už ze sporu mezi geo- a heliocentrismem, nebo z oblasti moderní fyziky. Bere nesouměřitelnost jako fakt a na tomto základě se snaží dokázat, že se při přechodu od jedné teorie ke druhé využívají hypotézy ad hoc (což je postup, který přísně pozitivistická metodologie nedovoluje) a především zcela neteoretické postupy, jako je nátlak, propaganda, zesměšňování protivníků apod. Bere ohled i na poměr sil ve společnosti a na společenskou strukturu a její význam pro přijetí jedné nebo druhé vědecké teorie.

Feyerabend také pokračuje v kritice, které se Kuhnovi dostalo od jiných historiků vědy v otázce vztahu normálního a krizového období ve vývoji věd. Obrací totiž jejich časový poměr: zatímco pro Kuhna byla normální věda, tj. období vlády jedné teorie a jejího kumulativního rozvoje, skutečně normální, tj. časově převládající, u Feyerabenda jde téměř o výjimku. Normální, tj. časově převládající, je podle něho stav, ve kterém v dané disciplíně existuje několik vzájemně si konkurujících teorií. Protože tyto teorie pokládá za nesouměřitelné, vzniká ve vědě něco, co bychom mohli trochu zlomyslně označit jako ‚chaos‘.

Druhý stupeň Feyerabendova odmítnutí ‚kulturního imperialismu‘ má daleko širší dosah a netýká se pouze vědy, nýbrž zaměřuje se na kulturu jako celek. Jestliže totiž Feyerabend na jedné straně důsledně propaguje myšlenku konkurence nesouměřitelných teorií ve vědě, na druhé straně odmítá myšlenku demarkace, tj. odlišení toho, co věda je, od toho, co věda není. Lépe řečeno: zavrhne myšlenku demarkace jako takovou. Do určité míry to vyplývá z teze o nesouměřitelnosti: Jestliže neexistuje kritérium, které by umožnilo porovnávat vědecké teorie mezi sebou, a jestliže ani neexistuje možnost převést jednu teorii do jazyka druhé teorie prostě proto, že tento jazyk určuje nejen obsah jednotlivých teoretických pojmů, ale dokonce i způsoby vnímání, pak samozřejmě musí chybět i měřítko, které by umožnilo rozlišit mezi vědou a nevědou a zcela přirozeně neexistuje možnost vzájemného hodnocení jednotlivých kultur.

Důsledky tohoto tvrzení Feyerabend rozpracovává v duchu krajně levicové ideologie. Pokusím se to osvětlit pomocí několika citátů. První z nich může budít dojem, že jde o pouhou snahu podpořit tvůrčí síly vědy samotné, i když prostředky, se kterými by nesouhlasili přinejmenším pozitivisté: „Neexistuje myšlenka, jakkoli zastaralá a absurdní, která není s to zlepšit naše poznání... Nelze odmítat dokonce ani politický vliv, protože může být využit k tomu, aby překonal šovinismus vědy, která se snaží chránit *status quo*.“³ Zde je nutno zdůraznit, že šovinismus vědy nemá podle Feyrabenda bránit pouze nějakou zastaralou vědeckou teorii proti teorii nové, nýbrž postavení vědy a rozumu v současné společnosti. Feyerabend - pravděpodobně oprávněně - upozorňuje na to, že skutečné procesy ve vývoji vědy se liší od toho, co požadují metodologové vědy, a že kdyby se věda těmito požadavky řídila, její vývoj by se asi zastavil. Ve vývoji vědy hrály podle jeho názoru velkou roli mimovědecké a mimorozumové faktory. Z této skutečnosti a z faktu, že moderní společnost zdůvodňuje rozumem jisté zákazy a příkazy týkající se organizace společenského života, však vyvozuje následující tvrzení: „Koneckonců právě Rozum zahrnuje takové abstraktní pří-

³ Feyerabend, P.: *Izbrannye trudy po metodologii nauki*. Moskva 1986, s. 179, zdůraznil P. F.

zraky jako je Povinnost, Morálka, Pravda a jejich konkrétní předchůdce, bohy, kteří byli používáni k zastrašování člověka a omezování jeho svobodného a šťastného rozvoje. Bud' tedy proklet!"⁴

Šovinismus vědy podle Feyerabenda mocensky vyřadil všechna tzv. nevědecká pojetí světa, čímž nejenom omezil svobodný rozvoj člověka, ale zamezil mu také přístup k činnostem a výkonům, k nimž věda nemůže vést. Přitom šovinismus vědy je pro Feyerabenda zároveň šovinismem moderní evropské nebo spíš atlantické kultury. Ve Feyerabendovi se setkáváme s jedním z nezapálenějších kritiků (posokratovského) evropocentrismu v současném světě, ač tohoto termínu (evropocentrismus⁵) sám nepoužívá. Obsah jeho kritiky je však jasný. Reprezentantem evropocentrismu je mu především rozum a věda v pro nás klasickém smyslu. Proti ní Feyerabend staví nejenom postupy tradiční, řeba čínské medicíny, s níž má osobně velmi dobré zkušenosti, ale také např. mystické výlety do jiných světů. Píše: „Naši předkové a naši ‚zaostalí‘ současníci měli a i nyní mají vysoce vyvinuté teorie, které jsou daleko adekvátnější a dávají lepší výsledky než jejich západní konkurentky a také popisují jevy, které jsou pro ‚objektivní‘ laboratorní postupy nedostupné.“⁶ Nebo: „Nejlepší ekologická filozofie byla v době kamenné.“⁶

Feyerabend zkrátka důsledně postupuje metodou, kterou - jak se domnívá - odhalil už v souvislosti s přechodem od jedné vědecké teorie ke druhé, např. v Galileově díle: Pro rozšíření teorie, ve kterou věřím, je dobrý každý postup, včetně přehánění a demagogie. Tento postup uplatňuje nejenom proti svým protivníkům v oblasti teorie vědy, ale i v souvislosti s pojetím společnosti samé. Je nutno uznat, že některé z jeho argumentů jsou - zejména v souvislosti se sporem o evropocentrismus - zcela logické, alespoň tam, kde Feyerabend mluví o soužití v oblasti tradic: „*Tradice nejsou ani dobré ani špatné, prostě jsou.*“⁷ „*Tradice obsahuje žádoucí nebo nežádoucí vlastnosti, jen když je srovnávána s jinou tradicí.*“⁸ Tyto názory Feyerabenda logicky vedou k důslednému relativismu a ke zdůraznění historičnosti norem a standardů.

Feyerabend výše uvedené výroky zcela samozřejmě aplikuje na evropskou tradici. Z tohoto hlediska je evropská tradice jen jednou z mnoha a její hodnoty jsou pouze hodnotami pro nás, ale ne hodnotami o sobě. Jestliže se snažíme postupy evropského racionalismu ‚vnutit‘ i ostatním kulturám, dopouštíme se kulturního imperialismu. Víc než to: tohoto hříchu se v době sjednocování světa dopouštíme i na Evropanech a Severoameričanech, zejména na dětech a mládeži. Existují-li v naší době a v naší kultuře znalosti o (v nejširším smyslu slova) myšlenkových postupech cizích kultur, potom Feyerabendovu pojetí demokracie odpovídá právo každého člověka vybrat si z tohoto repertoáru ty, jimiž se bude řídit. Z tohoto hlediska pak definuje svobodnou společnost: „*Svobodná společnost je společnost, ve které mají všechny tradice stejná práva a stejný přístup k mocenským centrům* (to se odlišuje od běžné definice, v níž mají jedinci

⁴ Tamtéž, s. 322.

⁵ Tamtéž, s. 514-515.

⁶ Tamtéž, s. 515.

⁷ Feyerabend, P.: *Science in a Free Society*, s. 27, zdůraznil P. F.

⁸ Tamtéž, s. 27, zdůraznil P. F.

stejná práva na přístup k pozicím *definovaným speciální tradicí* - tradicí západní vědy a racionalismu). Tradice získává práva ne kvůli významu (...) pro lidi stojící mimo, nýbrž protože dává smysl životům těch, kteří na ní participují.⁹ Z této definice pak přímo plyne Feyerabendův požadavek, aby ve svobodné společnosti byla od sebe oddělena věda a společnost¹⁰, podobně jako je nyní odloučena církev od státu. Povinností výuky je dát mladým lidem v raném věku adekvátní informaci o všech známých tradicích, aby se pak mohli sami rozhodnout, kterou budou studovat hlouběji a podle které budou žít. O obsahu studia na univerzitách nemají rozhodovat experti, nýbrž občané.

Feyerabend si uvědomuje praktické potíže spjaté s jeho návrhem, domnívá se však, že je možno vytvořit jakési enklávy, v nichž by skupiny lidí žily podle pravidel (nebo podle tradic), které jim vyhovují.¹¹ O to, aby tyto způsoby života nebyly přenášeny navenek, do jiných enkláv řídících se jinými pravidly, by se starala policie nebo jiný druh státní moci. Feyerabend už neřeší otázku, v jaké tradici by žila policie a jí odpovídající státní moc. Intelektuální dadaismus - jak Feyerabend někdy svůj názor nazývá v opozici proti názvu „intelektuální anarchismus“, který je mu podle jeho mínění neoprávněně připisován - tedy intelektuální dadaismus zde ukazuje jednu ze svých závažných slabín. Pokud se tu ovšem nesetkáváme s jedním z Feyerabendových žertíků. Energie, kterou výkladu tohoto názoru věnoval, však neodpovídá představě, že jde o žert.

Oba výše uvedené Feyerabendovy názory zapadají do rámce určitých vývojových trendů, které můžeme ve vývoji západní filozofie sledovat již alespoň od šedesátých let a jejichž kořeny bychom pravděpodobně mohli najít i dříve. První z nich vychází z tradice historické větve ve filozofii vědy, která se postavila proti pozitivistické představě o kumulativním vývoji vědeckého poznání. Mezi předchůdce této větve můžeme zařadit už K. R. Poppera, do ní samé pak patří T. S. Kuhn, I. Lakatos a další. Všichni tito myslitelé reagují zejména na vývoj v moderní fyzice, ale jejich názory mají velký význam i pro oceňování vztahů mezi přírodními a společenskými vědami, pro otázku hodnocení role vnějších společenských faktorů pro vývoj vědy a pro další problémy spojené s filozofií vědy.

Druhý z rozebíraných názorů souvisí - jak bylo vidět i z citované epizody Feyerabendova života - s problematikou kulturně antropologickou. Její moderní kořeny můžeme hledat např. v americké kulturní antropologii, která se už před druhou světovou válkou vypořádávala s problémem méněcennosti ras (např. Franz Boas), v Evropě pak v názorech těch levicových intelektuálů, kteří v souvislosti s rozpadem koloniální soustavy v šedesátých letech zdůrazňovali svébytné hodnoty mimoevropských kultur.¹² Určité prvky těchto názorů můžeme nalézt - byť v modifikované podobě - i v teoriích tzv. postindustriální společnosti.¹³ Daleko starší myšlenkové kořeny má pak tato myšlenková tendence

⁹ Tamtéž, s. 9, zdůraznil P. F.

¹⁰ Tamtéž, s. 31.

¹¹ Tamtéž, s. 132.

¹² Kritiku do extrémů přehnaných názorů této skupiny viz např. J. Ellul: *Trahison de l'Occident*, Paris 1975, s. 11-46 aj.

¹³ Viz např. Toffler, A.: *Trzecia fala*, Warszawa 1986, s. 367-377 aj.

v osvícenském hodnocení asijské kultury (Montesquieu, Voltaire) nebo primitivního života (Rousseau).

Zatímco se tedy dogmatický marxismus v podobě praktikované v tzv. socialistických zemích ubíral vlastně pozitivistickou cestou představy o koneckonců jednotné vývojové tendenci všeho lidstva, a tím si uzavíral cestu k pochopení jevů, které této tendenci odporují, na Západě se tato cesta otevřela. Neznamená to, že s ní všichni musíme souhlasit. Domnívám se, že cena, kterou by lidské vědění muselo zaplatit za zrušení problému demarkace, je příliš vysoká a už jsem upozornila na nedůslednost Feyerabendova pojetí společnosti. Na druhé straně, připustíme-li si myšlenku, že i ideové a společenské formy, které nejsou formami našimi, mohou mít alespoň pro své nositele vysokou hodnotu, okamžitě tím zvýšíme svou vlastní schopnost tolerance. A té je nám v dnešní době třeba jako soli!