

Izlaganje na znanstvenom skupu
UDK 1 (091) Feyerabend: 329.12

Feyerabendova kritika liberalnog totalitarizma

ZORAN KURELIĆ

Fakultet političkih nauka, Zagreb

Sažetak

Autor pokazuje kako je Feyerabendovo mišljenje inspirirano Millovim liberalizmom, podvrglo kritici sam liberalizam, prepoznajući u njemu totalitarne crte. Feyerabend je od kritičara filozofije znanosti postao kritičar znanosti same, a u jednom razdoblju i čitave zapadne racionalnosti. Objekt misaonog napada bio je filozofski rad Karla Poppera. U početku je odbačena njegova teorija opovrgljivosti, a kasnije i cjelokupni nacrt liberalne zajednice. Ishodište Feyerabendove kritike bio je spoj epistemološkog anarhizma i nesumjerljivosti koji u filozofsko-političkim nastojanjima prerasta u politički relativizam. Autor prikazuje domete i granice Feyerabendova pokušaja ograničenja dominacije racionalističke tradicije.

Kad je netko od svojih kritičara i interpreta ocijenjen kao anarhist, konzervativac, ekstremni liberter, lenjinist, pop-filozof, konzekventni radikalni liberal i anarho-dadaist kao što je to slučaj s Feyerabendom, nije potrebno isticati nepodvedivost, neodredivost, pa i originalnost njegove pozicije. Ovdje će biti riječi o misaonom putu, na kraju kojeg je zaključio da je liberalizam totalitaran.

Na Dan Svetog Trojstva u gradu N 1828. prihvaćen je čovjek kasnije nazvan Kaspar Hauser. Jedva je hodao i znao je samo jednu rečenicu. Kad je naučio govoriti, ispričao je kako je svo vrijeme bio zatvoren u mračnom podrumu nemajući pojma o vanjskom svijetu i drugim ljudima. Hranu su mu ubacivali dok je spavao. Nije znao što je kuća, drvo, jezik. Zagonetka njegova porijekla nikad nije riješena. Tim rečenicama započinje klasično ostvarenje njemačke i evropske kinematografije, film Wernera Herzoga »Tajna Kaspara Hausera«. U filmu se pojavljuje sljedeća sekvenca: u prostoriji se nalaze profesor filozofije koji je u grad N došao kako bi ispitao sposobnost logičkog mišljenja Kaspara Hausera, Kaspar i pedesetogodišnja žena kod koje Kaspar živi. Profesor postavlja zagonetku: »Kaspare, zamisli dva sela. U jednom ljudi uvijek govore istinu, a u drugom lažu. Ti se nalaziš na križanju puteva što vode od tih sela. Dolazi neki putnik. Kako ćeš samo jednim pitanjem ustanoviti iz kojeg je sela?« Žena zabrinuto: »To je tako komplicirano, on to ne može znati, ni ja ne bih znala«.

»Priznajem, nije lako«, nastavlja profesor, jer ako jednostavno pita — Da li si iz sela gdje govore istinu? — potvrdno bi mu odgovorili i onaj koji je iz tog sela i lažac. Ako ne znaš, Kaspere, ja ću ti reći«. Kako Kaspar ne odgovara, profesor nastavlja uzvišenim predavačkim tonom: »Pitanje je: Ako bi dolazio iz drugog sela da li bi odgovorio »ne« kad bih te pitao dolaziš li iz sela gdje lažu. Dvostrukom negacijom lažljivac je prisiljen reći istinu te se određuje njegov identitet. To ja nazivom logikom. Putem argumenta do apsoluta«. Kaspar udara šakom o stol i kaže: »Znam drugo pitanje«. Profesor: »Nema drugog pitanja. Po zakonima logike, nema drugog pitanja«. Kaspar: »Ipak, znam drugo pitanje. Pitao bih ga da li je on žaba. Onaj iz sela gdje govore istinu rekao bi 'nisam žaba', jer on govori istinu, onaj iz sela gdje lažu rekao bi 'jesam žaba', jer on laže, pa bih znao da je iz sela gdje lažu«. Žena se sa zadovoljstvom osmjehuje i kima glavom, a profesor uzbuđeno protestira: »Ne, to nema veze s logikom. Logika je rješavanje, a ne opisivanje. To tvoje je samo opis, nije logika«. Bez obzira na nervozu profesora filozofije i Kaspar i žena, a i svi gledaoci u kinosvorani znaju da je Kaspar riješio zagonetku.

Pozicija Paula Feyerabenda vrlo je bliska ovoj Herzogovoj, jer jedno od ishodišta njegove filozofije je stav da je mišljenje nesvedivo na zakone logike te da nešto takvo kao logika s velikim L i ne postoji. »Ne postoji jedan subjekt — LOGIKA — ... Postoji Hegel, postoji Brouwer, postoje formalisti«, piše Feyerabend u svojoj knjizi *Protiv metode* (str. 251). Zato je ambicija logičara da logički rekonstruiraju razvoj čitave znanosti od Aristotela i Ptolomeja do Einsteina i naših suvremenika arogantna besmislica. Ono što logičari rade je ahistorijska potraga za logičkom jezgrom, crvenom niti što povezuje Ptolomeja i Einsteina. Njihov postupak je, tvrdi Feyerabend, nekorektna redukcija i dekontekstualizacija znanstvenih teorija. Teorije bivaju istrgnute iz svog povijesnog svijeta i nasilno logički sravnjivane.

Jednako tako kao što ne postoji nešto kao nadtradicijska i nadteorijska logika, ne postoji ni racionalnost. Ne postoji mogućnost racionalnog objašnjenja prelaza s jedne znanstvene paradigme na drugu, niti mogućnost racionalne rekonstrukcije znanosti u cjelini. Feyerabend parafrazira Lenjina: »Povijest općenito a osobito povijest revolucija, uvijek je bogatija po sadržaju raznolikija, višestranija, živahnija i ingenioznija nego što najbolji povjesničar i metodičar mogu zamisliti«. (PM 9) Za Feyerabenda je povijest nesredivo vrelo, »zbrka interakcija« koja se ne može razjasniti »naivnim i prostodušnim pravilima« što ih nude filozofi znanosti. Sama povijest znanosti neusporedivo je složenija od bilo kojeg metodološko-rekonstrukcijskog nacrtu i uvijek mu se opire. Analiza povijesti znanosti pokazuje promašenost filozofije znanosti.

Glavni objekt Feyerabendova misaonog napada je Popperova filozofija znanosti, a filozofsko oružje kojim se u toj raspravi služi jesu epistemološki anarhizam i kategorija nesumjerljivosti. Popper je, tvrdi Feyerabend, i logičar i racionalist, a metodološki okvir koji je domislio (teorija opovrgljivosti — falsifikacije) sačinjen je kako bez sluha za povijesnog tako i bez razumijevanja znanstvenog duha. Primjena Popperovih pravila ugušila bi samu znanost. Prigovor upućen Popperovoj metodologiji proširen je na kritiku metode općenito, pa je odbačen

svaki pokušaj rekonstrukcije, uključujući i najliberalniji Lakatosev. Filozofi znanosti su svodnici znanosti, piše Feyerabend, oni su od prekrasne djevojke napravili krezubu babu. Jedini djelotvorni i nenasilni pristup razumijevanju znanosti je epistemološki anarhizam. Riječ anarhizam sviđa se Feyerabendu zbog njezina antiautoritarnog prizvuka. On kreativnost i originalnost znanstvenika suprotstavlja metodologiji i autoritetu zakona — i — reda filozofa znanosti. Istraživačima mora biti dopušteno da čine što im je volja, a jedini princip koji ne koči napredak je ANYTHING GOES. Međutim, epistemološki anarhizam nije usko znanstveno određen. »Epistemološki anarhizam razlikuje se od skepticizma i od političkog (religijskog) anarhizma. Dok skeptik misli da je svako gledište ili jednako dobro ili jednako loše, ili se pak uzdržava od svakog suda, epistemološki anarhist ne usteže se braniti najtrivijalnije ili najneumjernije iskaze. Dok politički ili religiozni anarhist želi ukloniti određeni oblik života, epistemološki anarhist može poželjeti da ga brani, budući da on ne gaji trajnu odanost, niti trajnu averziju prema nekoj instituciji ili ideologiji.« (PM 179) Epistemološki anarhist bliži je dadaistu nego svom političkom imenjaku. On je gotovo potpuno neozbiljan i spreman je mijenjati ciljeve i gledišta iz dosade ili želje za produciranjem. Zajedno s Hansom Richterom Feyerabend zaključuje kako i um i antium, i smisao i besmisao, i svijest i nesvijet zajedno čine cjelinu. Zabava dadaistički nastrojenog epistemološkog anarhista je zbnunjanje racionalista obranom najotkačenijih doktrina; on ne pravi razliku između psihodeličnih iskustava Carlosa Castanede, susreta rabina Akibe s bogom ili stroge znanstvene diskusije. Moglo bi se reći da epistemološkom anarhistu načelo *anything goes* postaje životni stil. Oba aspekta epistemološkog anarhizma, i unutarznanstveni i dadaistički, imaju, kako to s ponosom ističe Feyerabend, svoj duhovni uzor u filozofiji politike J. S. Milla. Riječ je prvenstveno o spisu *O slobodi*, koji Feyerabend nikad ne spominje bez ukrasnog pridjeva besmrtn. Po Feyerabendovu mišljenju, Mill je tvorac pojma proliferacije, koji ima dvije funkcije; prva je potraga za istinom, a druga razvoj individuuma. Čitav Millov esej razmatra granice uplitanja države i društva u slobodu pojedinca koja, ukoliko je osigurana, povratno donosi korist cijeloj zajednici, jer u prostoru individualne slobode nastaju nova dostignuća. U skladu sa svojim produhovljenim utilitarizmom, Mill zagovara različitosti čije ukrštanje plodonosno djeluje na razvoj pojedinaca i ukupni povijesni napredak.

Kad raspravlja o znanosti, Feyerabendov *anything goes* nadahnjuje se užim na potragu za istinom orijentiranim pojmom proliferacije, dok širi dadaistički epistemološki anarhizam preuzima Millov zahtjev za pluralizmom stilova, teorija, nazora, vođen idejom usavršavanja pojedinca.

Drugo uporište Feyerabendove kritike logičko-racionalističkih rekonstrukcija filozofije znanosti jest nesumjerljivost. Pojam se najčešće vezuje uz Thomasa Kuhna i njegovu knjigu *Struktura naučnih revolucija*, u kojoj zauzima gotovo ključno mjesto. Po Kuhnovu mišljenju znanstvena revolucija zbiva se u jednom trenutku. Taj tren naziva se *gestalt-switch* ili *gestalt prebacivanje*. U njemu se zbiva svojevrsno otvaranje novog svijeta, novi dotad nevideni način susreta s prirodom. Stara i nova teorija su nesumjerljive jer pripadaju različitim svjetovima, a prelaz iz jedne u drugu je nemoguće racionalno ili logički rekonstruirati,

stoga što novi svijet postavlja nove standarde, a nerijetko i novu logiku. Ne postoji nešto treće, »neutralni algoritam« koji bi omogućavao proračunavanje vrijednosti paradigmi. Znanstvenici različitih teorija, tvrdi Kuhn, nalik su na članove različitih jezično-kulturnih zajednica. Oni se mogu međusobno priznati kao pripadnici različitih jezičnih skupina te postati prevodioci i u procesu prevodenja približiti nesumjerljiva gledišta. Naravno, i samo prevodenje istinski je moguće tek ako se prevodeći »sklizne« u tradiciju koju se prevodi.

Feyerabend o nesumjerljivosti piše u nekoliko navrata. Najopširnije u *Protiv metode* gdje pojam objašnjava prikazujući nesumjerljivost jezika, zatim u domeni opažanja nesumjerljivosti »mentalnih sklopova«, te nesumjerljivost različitih kozmologija. Upotreba pojma ista je kao i kod Kuhna (to je u početku usko filozofsko-znanstveni termin), ali u vezi s Millovim utilitarizmom inspiriranim dadaističkim djelom epistemološkog anarhizma dobiva novo značenje i omogućuje Feyerabendu elegantnu uspostavu veze filozofije znanosti i filozofije politike. O čemu je riječ?

U završnim poglavljima *Protiv metode* Feyerabend od zaštitnika znanosti i znanstvenika postaje kritičar znanstvenog racionalizma i povlaštenog položaja koji znanstvenici imaju u društvu. Obrat je izveden pomakom akcenta s potrage za istinom na usavršavanje individuuma. Nesumjerljivost u novom kontekstu više nije nesumjerljivost znanstvenih teorija, već znanosti i neznanstvene racionalnosti, te ostalih načina susretanja svijeta. Po Feyerabendovu mišljenju, u suvremenim je državama uspostavljena veza znanosti i države koja se ni po čemu ne razlikuje od srednjovjekovne veze države i religije.

Kao što je nekad religija dominirala sviješću građana, tako danas dominira znanost. Nekadašnji povlašteni položaj popova, u našem svijetu preuzeli su znanstvenici. Feyerabend zajedno s Millom tvrdi kako uniformnost ugrožava razvoj jedinice, a to ga vodi zaključku da prevlast znanosti jednako negativno djeluje na društvo kao što je metoda djelovala na znanosti. Znanost je postala središnji društveni problem. Njom su gotovo svi očarani, čak i takvi kritičari i umni ljudi kao što su bili Bakunjin, Ibsen, Kropotkin, Marx i Levi-Strauss. Znanost ih je impresionirala, piše Feyerabend, prividom objektivnosti, znanstvenom metodom. Oni nisu primijetili da je priča o metodi bajka, i to lažna. Ako se znanost u 19. stoljeću još i mogla nekom činiti spasonosnim izlazom, ona to u 20. nikako ne može biti. Društvo u kojem dominiraju znanost i znanstvenici ne može biti slobodno, zato što je građanima nametnut uski način razumijevanja svijeta; nametnut im je znanstveni svijet. To po Feyerabendovu mišljenju najočitije dolazi do izražaja u obrazovanju. Obrazovni programi zapadnih zemalja, ali ne samo njih, jednodimenzionalno su sastavljeni, nema gotovo niti jednog u kojem predmeti, fizika, kemija i biologija nisu obavezni. Na fakultetima se može učiti astronomija, ali ne može astrologija, može kemija, ali ne alkemija. Ovo, drži Feyerabend, nedvojbeno potvrđuje vezu jednog tipa racionalnosti i države. Znanstvena racionalnost, koristeći se privilegiranim položajem, potpuno potiskuje sve drugo. Magija, legende, kišni ples, šamanizam, travarstvo, vudu, tantra, Hopi medicina, te mnoge druge vještine i znanja nemaju pristup obrazovnom sistemu. Čime opravdati takvu nepravdu, pita Feyerabend. Nije li izbacivanje najrazličiti-

jih tipova razumijevanja svijeta i života iz obrazovnog procesa svojevrsno ušutkivanje diskusije? Feyerabendov je odgovor, dakako, potvrđan. Obrazovni sistem ovakav kakav je danas za njega je gori od dresure cirkuskih životinja i policijskih pasa jer upropaštava djecu i mlade ljude postupno zatirući njihovu maštu.

Drugo što otkriva blisku vezu znanosti i države jest zdravstvo. Dominacija zapadne poznanstvljene medicine neupitna je gotovo na čitavom planetu, s izuzetkom Kine, koja je dekretom oživjela akupunkturu i time, što sa zadovoljstvom ističe Feyerabend, znatno poboljšava kvalitetu zdravstvenih usluga. Nedodirljivi položaj znanstvene medicine može biti još pogubniji od dominantnog položaja znanosti u obrazovanju. Liječnici pacijente buše, režu, truju neprovjerenim lijekovima, zrače X zrakama, a nerijetko i trajno sakate.

Slobodno društvo nastaje razdvajanjem države i znanosti, što bi rezultiralo otvaranjem obrazovnog i znanstvenog sustava. Kišni ples i alkemija postali bi ravnopravni predmeti u školama i na fakultetima, a akupunktura, Hopi medicina ili herbalizam ravnopravne tehnike liječenja. Znanost i tako bila svedena na jednu od duhovnih sposobnosti za koju bi se građani mogli slobodno odlučivati. Svjesni građani, iako laici, sposobni su odlučivati o smjeru i sudbini znanosti, oni to nikako ne bi smjeli prepustiti stručnjacima, jer ovima je interes zajednice posljednja briga. Znanstvenici, upozorava Feyerabend, obmanjuju ljude pričama o svojoj važnosti, nedodirljivosti i nezamjenjivosti uživajući u dobrobitima svoje povlaštenosti. Tome treba stati na kraj. Znanost i znanstvenike treba kontrolirati javnim djelovanjem, a društvo koje to ne učini, ne može se smatrati slobodnim.

Dosad navedene ideje i rješenja Feyerabend je formulirao i izložio u svojoj knjizi *Protiv metode* (1975). U njoj je prvenstveno izložena kritika filozofije znanosti i obrana znanosti od njenog, po Feyerabendovu mišljenju, pogubnog djelovanja, da bi se odmah potom na meti kritike našla sama znanost. Liberalizam uopće nije bio kritiziran. To će Feyerabend učiniti u slijedećoj knjizi *Science in a Free Society* (1978).

Još pišući *Protiv metode*, Feyerabend je zaključio kako je kritički racionalizam zajednički temelj kako filozofije znanosti tako i filozofije politike Karla Poppera. Popper je, kaže Feyerabend, tražio rješanje problema koji su se javili znanstvenim šokom što ga je izazvala teorija relativiteta. Nakon pada Newtonove paradigme, koja je desetljećima bila nedodirljiva, postalo je očigledno da prirodne znanosti ne posjeduju konačne istine. Popper je poteškoću riješio teorijom opovrgljivosti i tvrdnjom da je znanost stalno sebenadmašujuća djelatnost. Zadobivene uvide prenio je na filozofiju politike, a ono što je u epistemologiji predstavljala metoda u politici su postale demokratske institucije. I u temelju znanosti i u temelju liberalnog društva nalazi se kritički racionalizam. Feyerabend u svojoj kritici postupa slično, jer uvide kojima je napadao metodu sada proširuje na drugo područje. Tada je okosnicu kritike činio spoj nesumjerljivosti i epistemološkog anarhizma, a u filozofsko-političkom manevru ulogu preuzima relativizam. Nesumjerljivost je pokazala vezu teorija i svjetova iz kojih ove proi- zlaze i ukazivala na nemogućnost racionalne rekonstrukcije toka znanosti; poli- tički relativizam inspiriran tim uvidom zahtijevat će uspostavu zajednice kojoj

racionalizam neće biti u temelju. Na mjesto nesumjerljivih teorija dolaze nesumjerljive tradicije. Feyerabend je odlučio Popperovu filozofiju odbaciti u cjelini, a to će pokušati kritikom zapadnog racionalizma iz kojeg su proizašli i znanost i liberalno društvo.

Relativizam tvrdi slijedeće: »Tradicije nisu ni dobre ni loše, one naprosto jesu« (SFS 27) »Objektivno« govoreći, neovisno o sudjelovanju u nekoj od tradicija, nema velike razlike između humanizma i antisemitizma. Rasizam će se činiti odvratnim humanisti, a humanizam »bljutav« rasisti. U usporedbi indijskog razumijevanja dobra i zla s kršćanskim razumijevanjem nema nečeg trećeg što bi ih moglo spravljivati. Jedna se tradicija drugoj može gaditi, ali nema objektivnog kriterija ustanovljavanja ispravnosti i istinitosti. Ne postoji neovisno o ljudskom razumijevanju neko objektivno prirodno dobro i zlo. Čak ni znanosti više ne uobražavaju da imaju posla s objektivnom istinom.

Ono do čega je Feyerabendu prvenstveno stalo jest interakcija različitih tradicija. U tom međutradicijskom susretu dolazi do neočekivanih spojva, otkrića i genijalnih rješenja. Nije teško prepoznati zahtjev za proliferacijom teorija koji sada funkcionira na široj društvenoj razini. U susretu s najrazličitijim svjetovima i rješenjima profitira i znanost, ali i svi drugi tipovi ljudske djelatnosti, a što je najvažnije, obogaćuje se i usavršava sâm čovjek. Feyerabend razlikuje dva načina međutradicijske razmjene. To su: vodena razmjena i otvorena razmjena. Vodena razmjena je ona u kojoj neki ili svi učesnici usvajaju točno određenu tradiciju i nastoje one koji to još nisu učinili uvjeriti i odgojiti. Racionalna debata predstavlja poseban slučaj vodene razmjene. Problemi se ne pojavljuju u slučaju kad su svi sudionici racionalisti, međutim ako su samo neki racionalisti i ako imaju moć, posebno ističe Feyerabend, tad će se oni potruditi da svi postanu racionalisti. Iz toga slijedi zaključak — društvo utemeljeno na racionalizmu ne može biti potpuno slobodno. Nasuprot vodenoj razmjeni, otvorena razmjena nema unaprijed određena pravila međutradicijskog susreta. Tradicije u uzajamnom uranjanju i ispreplitanju izgrađuju interakcijske standarde i same se mijenjajući u susretu s još nedoživljenim. Sudionici otvorene razmjene mogu se u njoj potpuno promijeniti, a rezultat može biti nov čovjek ili nova tradicija.

Nakon ovog, potpuno je jasan smjer kritike liberalizma. Liberalna država je svojevrsna institucionalizacija, vodene razmjene i dominacije jedne, racionalističke tradicije nad svima ostalim; tradicije, koja gledano Feyerabendovim relativističkim očima, nije ni bolja ni gora od bilo koje druge. Liberalna država je kočnica ozbiljenju punine ljudskih mogućnosti. »Demokracija onako kako je shvaćena od strane sadašnjih intelektualnih prvaka nikada neće dopustiti potpuno preživljavanje posebnih kultura. Liberalno-racionalna demokracija ne može sadržavati Hopi kulturu u punom smislu riječi. Ona ne može sadržavati crnu kulturu u punom smislu riječi. Ona ne može sadržavati židovsku kulturu u punom smislu riječi. Ona može sadržavati ove kulture samo kao drugorazredne nakalemljene kulture na temeljnu strukturu koja je sastavljena od nesvete alijanse znanosti, racionalizma i kapitalizma«. (SFS 136) Tipičan je i sljedeći citat: »Kad su se Crnci, Indijanci i druge potčinjene rase prvi put pojavili na svjetlu pozornice građanskog života, njihovi lideri i simpatizeri među bijelcima zahti-

jevali su jednakost. Ali jednakost, uključujući i »rasnu« jednakost, tada nije značila jednakost tradicija, već je značila jednak pristup jednoj posebnoj tradiciji-tradiciji bijelog čovjeka«. (SFS 76). Potrebno je naglasiti da Feyerabend kad govori o kapitalizmu, najčešće misli na imperijalizam. Sam kapitalizam kao način proizvodnje ostaje izvan njegova interesa. U imperijalizmu on, međutim, vidi nasilnu ekspanziju zapadnog racionalizma, koja je rezultirala pljačkom dobara neevropskih naroda, a naposljetku i gušenjem njihovih svjetonazora i duhovnih vrednota. Imperijalizam je izvršio međunarodni duhovni kriminal nasilnim proširivanjem jednog tipa racionalnosti i jednog doživljaja svijeta. Kristijaniziran je i poznanstvljen čitav planet. I u okvirima liberalne države i na razini cijelog svijeta dominira jedna tradicija, i to silom. To je, po Feyerabendovu mišljenju, totalitarno.

Postavlja se, naravno, zahtjev za izmjenom liberalnog institucionalnog okvira. Ovo Feyerabenda stavlja u specifičan položaj, jer za razliku od ranijih kritičara liberalizma koji su gotovo svi, od anarhista do komunista i fašista, izgradili kakve-takve modele neliberalne zajednice i pisali kako bi ona trebala proizvoditi i politički djelovati, Feyerabend, slijedeći zahtjeve vlastite filozofije, nije u mogućnosti predložiti čak ni obrise novog institucionalnog okvira. On samo može reći da će relativistička, slobodna zajednica priznavati ista prava svim tradicijama, a kako će ona izgledati, to se ne može znati prije međutracijskog susreta iz kojeg će tek izrasti nove institucije. Problem je očigledan — u okvirima liberalne države jednakost tradicija ne postoji, ona će biti ozbiljena u novom slobodnom društvu, za čiju izgradnju je potrebno određeno vrijeme. Postavlja se pitanje: što u međuvremenu? Priznavati puna prava svim tradicijama znači priznavati im pravo da u skladu s vlastitim razumijevanjem prava kažnjavaju prekršioce. Indijanci po indijanskoj, Muslimani po muslimanskoj, a Anglosaksonci po anglosaksonskoj pravdi. Tradicije dolaze na mjesto pojedinaca i one imaju pravo činiti unutar sebe što im je volja sve dok ne zadiru u prava drugih tradicija. Međutim, nameće se pitanje; što ako Anglosaksonac siluje Muslimanku na indijanskom teritoriju? Po kojem pravu će biti suđen? Po kojem pravu će uredovati policija štiteći nepovredivost prava tradicija? Politički relativizam se sada pokazuje nedjelatnim. Ako znanost možda i može funkcionirati u duhu epistemološkog anarhizma, o čem prvenstveno trebaju raspraviti znanstvenici i filozofi znanosti, teško je pretpostaviti kako bi funkcionirala zajednica u duhu Feyerabendova relativizma. Kako relativistički pronaći ono jedno pluralističke zajednice. Prije no što bi tradicijskom razmjenom bio pronađen nadtradicijski temelj zajednice, ona bi funkcionirala u svojevrsnom prijelaznom, institucionalno nedefiniranom razdoblju. Feyerabend se u njemu ne boji kaosa, jer vjeruje u ljudske prirodne kvalitete, prvenstveno u visoku organiziranost živčanog sustava koji i u najneodređenijim situacijama brzo postiže uniformnost djelovanja.

Još je nešto specifično za Feyerabendova razmišljanja o slobodnom društvu. Zagovarajući novu relativističku zajednicu on istodobno nastavlja govoriti o potrebi da građani demokratski obuzdaju znanost, ili, kao nekoliko godina ranije u *Protiv metode*, o razdvajanju države i znanosti. Riječ je o istovremenom kombiniranju dva modela koji se međusobno isključuju. Ne može se govoriti o zajednici u kojoj će postojati puni pluralizam tradicija i u istom dahu hvaliti

svjesnog građanina. Građanin pripada jednoj od tradicija koje su u igri kao uostalom i demokracija. Nečisti, kombinirani model je neizvediv. Priznati puno pravo indijskim imigrantima u Engleskoj znači dopustiti im da usred Londona spale ženu koja nije donijela dovoljno veliki miraz. Takvo što Feyerabendu se dakako nikako ne sviđa. On bi htio susret s čudesnim duhovnim dostignućima indijske civilizacije, bez negativnih popratnih efekata. On bi htio i odbaciti liberalizam i sačuvati njegove vrednote, a to mu ne polazi za rukom. Odatle i tolika zbrka u procjeni žanra kojem pripada Feyerabendovo mišljenje. Feyerabend na trenutke zvuči kao čisti liberal, a zatim liberalizam podvrgava kritici te nekim interpretima i kritičarima više izgleda kao lenjinist, drugima kao anarhist, politički dadaist ili nešto treće. On nije ni jedno od toga. Temeljna misao čitava Feyerabendova opusa jesu čovjekova nepodvedivost i neukalupljivost (gotovo isto misli i pokazuje Werner Herzog u »Tajni Kasparsa Hausera«), čovjeka koji je uvijek u stanju proizvesti novo. Proizvodnja novog ne da se metodomski regulirati niti institucionalizirati. U to novo koje bi trebalo proizaći iz međutradicijske interakcije uzdaje se Feyerabend, nadajući se da će njime biti prevladan zapadnoracionalistički svijet koji je sebe i sve ostale doveo na rub uništenja. Feyerabend je slobodni strijelac, zabrinut za sudbinu čovječanstva, iako to neće otvoreno priznati.

Zoran Kurelić

FEYERABEND'S CRITIQUE OF LIBERAL TOTALITARIANISM

Summary

The author demonstrates how Feyerabend's thinking, inspired by Mill's liberalism, subjects liberalism itself to criticism as it recognizes some totalitarian features in it. From a critic of the philosophy of science Feyerabend became a critic of science itself and, during one period, a critic of all Western rationality. The object of his intellectual attack was the philosophical work of Karl Popper. In the beginning he rejected his theory of refutability and later extended this to his complete design of a liberal community. The starting point of Feyerabend's criticism was a conjunction between epistemological anarchism and incommensurability that, subjected to the efforts of political philosophy, grows into a political relativism. The author outlines the achievements and the shortcomings of Feyerabend's attempt to restrict the domination of the rationalist tradition.