

Analiza Feyerabendove argumentacije antropološke metode kot pravilne metode za proučevanje ustroja znanosti

1. Uvod

Vprašajmo se najprej, kaj je glavni sklep Feyerabendove knjige *Proti metodi* oziroma, v kaj nas njen avtor prepričuje. John Preston pravi, da je poglobljena teza omenjene knjige iz leta 1975 zanikanje znanstvene metode. Po Feyerabendu so veliki znanstveniki metodološki oportunisti in se ne ravna po kanonih empiristične metodologije.¹

Sam Feyerabend postavlja glavni sklep svoje knjige v 15. poglavje.² Tamkaj lahko preberemo, da je znanost mnogo bolj iracionalna, kot to kaže njena metodološka slika, izgrajena na principih /predvsem Popperjevega/ kritičnega racionalizma. Napredek znanosti je povezan s tem, da se znanstveniki, ki so največ prispevali k napredku, niso držali racionalnih pravil znanstvenega postopanja. Njihove oportunistične deviacije in zablude celo predstavljajo predpogoj napredka. To pomeni, da brez pogostega zavračanja uma napredka ni. Še več, ideje, ki danes predstavljajo temelj znanosti, obstajajo zgolj zato, ker so se znanstveniki v imenu predsodkov, nečimrnosti in strasti zoperstavili umu /racionalnim kriterijem/. Zaradi tega moramo dopustiti, da um ne obsega vsega v znanosti, da mora pogosto biti preglasovan v korist številnih drugih dejavnikov. In naprej, sprejeti moramo, da ne obstaja eno samo pravilo, ki bi bilo veljavno v vseh okoliščinah in tudi ne en sam aktivni dejavnik, na katerega bi se vselej lahko sklicali.

Z enim stavkom bi lahko Feyerabendov glavni sklep knjige *Proti metodi* zapisali takole: "V znanosti ne obstaja ena sama, univerzalna, edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja, kajti,

¹ Preston, John: *Paul Feyerabend. Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1997; <http://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/>.

² Feyerabend, Paul: *Proti metode: skica jedne anarhističke teorije spoznanja*. Biblioteka Logos; Veselin Masleša; Sarajevo 1987. Navedeno delo je prevod prve verzije Feyerabendove knjige: *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books; 1975. To omenjamo zato, ker je pred kratkim izšel slovenski prevod, ki je prevod razširjene in popravljene verzije v nemškem jeziku iz leta 1983. Glede na to, da se ključni poudarki nove in stare verzije ne razlikujejo, bomo v pričujočem članku, ki je nastal še pred izidom slovenskega prevoda, ostali pri navajanju stare

verzije. Opozorimo pa, da posamezna poglavja ne prinašajo povsem iste vsebine. Petnajsto poglavje novejšje verzije se od starejše precej razlikuje.

³ Feyerabend, Paul: *Consolations for the Specialist. V: Criticism And the Growth of Knowledge*. Edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave; Cambridge University Press 1970; str. 197–230.

⁴ Šuster, Danilo: *Moč argumenta: logika in kritično razmišljanje*. Pedagoška fakulteta; Maribor 1998.

⁵ Fisher, Alec: *The logic of real arguments*; Cambridge University Press; 1988, reprinted 1994.

če bi takšna metoda obstajala, se znanost sploh ne bi razvila tako, kot se je.” V tekstu *Tolažba za specialiste*³ je Feyerabend izrazil podobno. Dejal je, da ne obstaja racionalna metoda za spremembo znanosti.

Feyerabend niza in razvija razloge za podani sklep v celotni knjigi *Proti metodi*. Zaradi tega se bomo tukaj omejili na tiste, ki so najbolj bistveni. V ta namen bomo podali kratek povzetek knjige, kar bo predstavljajo izhodišče za nadaljnjo analizo. Razloge bomo nato poskusili izluščiti, pri čemer se bomo osredotočili predvsem na Feyerabendovo vpeljevanje dosežkov antropologije v filozofijo znanosti, saj mu prav ti ponudijo teorijo, na katero nasloni svoje ideje. V tej zvezi bomo pokazali, da se Feyerabend omejuje na neko točno določeno antropološko tradicijo, kar pomeni, da razlogi za njegov sklep in sklep sam držijo samo v okvirih te tradicije.

K povedanemu pristavimo, da si bomo pri analizi Feyerabendove argumentacije pomagali z orodjem, ki ga tudi sam Feyerabend nikoli ne odloži. Gre za kritično oceno predlaganih argumentov in postavljanje protiargumentov. Gramatiko – če se tako izrazimo – sposobnosti kritičnega razmišljanja in proučevanja dokazovanj v njihovem “naravnem” okolju najdemo med drugim v knjigi Danila Šusterja *Moč argumenta*⁴ in v knjigi *The logic of real arguments*,⁵ ki jo napisal Alec Fisher. To pomeni, da bomo posamezne argumentativne sklope razdelili v propozicije, odnose med temi propozicijami pa bomo dodatno prikazali s pomočjo diagramov. “V diagramu puščica zaznamuje neko sklepalno zvezo – tisto, kar je zgoraj (premise), podpira tisto, kaj je spodaj (sklep). Znak ‘+’ označuje, da premisi skupaj podpirata sklep, ki je zapisan pod črto. Sklep je podčrtan, znak ‘>’ označuje glavni sklep...” /Šuster 1998, 38/. Analizo Feyerabendovih argumentov bomo dodatno opremili z dodajanjem implicitnih premis oziroma domnev, s pomočjo katerih njegovo dokazovanje zares steče. Domneve so označene z velikimi latinskimi črkami /Ibid., 42/.

2. Strnjen prikaz Feyerabendove argumentacije

Kratek povzetek Feyerabendove argumentacije:

Dejstva in teorije so mnogo bolj povezani, kot to dopušča npr. empiristični princip avtonomije dejstev /Feyerabend 1987; 30/. Opazovanja fenomena in izražanja fenomena ne moremo razložiti. Enotnost tega procesa je nekaj, kar se naučimo že v otroštvu. Postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami. Ubesedenje fenomenov je poleg tega odvisno še od oblikovanja predhodnih pokolenj. (Skratka vse to ni stvar razuma) /Feyerabend 1987; 63, 64/. Če to velja za vsakodnevno življenje, velja tudi za znanost. Tudi najbolj rafinirane teorije so sestavljene iz nekaterih nepoznanih principov, ki pa jih vseskozi uporabljamo.

/Feyerabend 1987; 23–25/. To pomeni, da je tudi struktura opažanj, ki vstopajo v korpus znanosti, odvisna od jezikovnih izrazov /Feyerabend 1987; 63, 64/ in naprej, da so znanstvena dejstva že določena s teorijo /Feyerabend 1987; 23–25/.

Sedaj se postavlja vprašanje, kako naj raziščemo nekaj, kar ves čas uporabljamo. Kako naj raziščemo termine, s katerimi označujemo naša najbolj neposredna opazovanja? /Feyerabend 1987; 23–25/. Ali, kako naj raziščemo nekaj, kar v vsakem trenutku predpostavljamo? In kako naj kritiziramo termine, s katerimi izražamo naša opazovanja? /Feyerabend 1987; 59, 60/. Po Feyerabendu tega ne moremo od znotraj. Potrebna so nam zunanja merila kritike, sklop alternativnih predpostavk, konstrukcija alternativnega sveta /Feyerabend 1987; 23–25/. Potrebno je torej postaviti merilo kritike, nekaj, ob čemer je mogoče problemske pojme primerjati. Iznajti je potrebno novi pojmovni sistem, v katerega je mogoče vnesti nezanesljive elemente /Feyerabend 1987; 59, 60/.

Kako, če pa alternative na svojem začetku nikakor niso utemeljene, saj za seboj še nimajo izdelane teorije, ki bi podpirala opazovanja, razlagala dejstva ipd., kako torej, ko pa so nove alternative že vnaprej ovržene? Feyerabend odgovarja takole: s propagando, vztrajnostjo, večšim prepričevanjem, dobrim stilom, psihološkimi triki, ad hoc hipotezami, navideznimi argumenti, naslanjanjem na trenutno politično situacijo /npr. družbeni razred/ itd. Rečeno krajše, vpeljevanje alternative je mogoče s priznavanjem eksternih momentov, ki sodelujejo v razvoju znanosti predvsem v času, ko teorija še ni razvita in stara teorija brez težav spodbija novo izkustvo /Feyerabend 1987; 91/. Dokler so opazovanja v skladu s staro teorijo, se pokaže, da je novo pojmovanje samovoljno ločeno od podatkov, ki to pojmovanje v mejah stare teorije falsificirajo; novo pojmovanje je tako metafizično. Novo obdobje se potemtakem prične z vzratnim gibanjem, ki ima manj empirične vsebine kot stara teorija in potrebuje čas za razvoj. Ljudi pa je mogoče prepričati v novo, absurdno pojmovanje in jih odvrniti od dobro definiranega in empirično uspešnega sistema s sklicevanjem na eksterne, iracionalne momente⁶. /Feyerabend 1984; 74, 75/.

Galilej je dosegel napredek prav na ta način. Spremenil je običajne povezave med besedami in zaznavami ter vpeljal nove naravne interpretacije. Poleg tega je preoblikoval čutno jedro izjav opazovanja. Zavzemal se je za kopernikansko stališče, ki je nasprotovalo gramatiki takratnega vsakodnevnega jezika oziroma ni ustrezalo življenjski formi, ki je vsebovala dano gramatiko, dejstva in pravila. Na ta način je tlakoval pot za zamenjavo starih pravil z novimi, za kar je seveda potrebno veliko časa. Galilejev način ravnanja je torej v tem, da je teoriji (kopernikanstvu) poiskal naravne interpretacije, nova dejstva, nova gramatikalna pravila in nova načela. Podoben postopek sta ubrala tudi Einstein in Bohr /Feyerabend 1984; 82, 83/.

⁶ Feyerabend, Paul: *Proti metodi*; poglavja 12–15. *Časopis za kritiko znanosti*; 64/65; zbornik *Struktura znanstvene paradigme in razvoj znanosti*; november, Ljubljana 1984.

Zgodovinski primeri kažejo, da ne moremo ločiti konteksta odkritja od konteksta utemeljitve, se pravi, iracionalne dejavnosti ne moremo ločiti od logično urejene kritike. Že sam obstoj znanosti dokazuje, da so logična pravila kršena v korist konteksta odkritja, se pravi, v korist psiholoških, družbenih, gospodarskih in drugih eksternih dejavnikov. Znanost obstaja prav zato, ker vztraja pri eksternih dejavnikih /Feyerabend 1984; 83, 84/.

To nadalje pomeni, da razvoj institucij, idej, praktik večinoma ne pričenja s problemom, temveč z dejavnostjo. In naprej: nova teorija ne prinese povečanja vsebine stare teorije, zakaj nove teorije, ki stopijo na mesto predhodnic, so na začetku omejene na precej ozko pojmovanje dejstev in se le počasi širijo na nova področja. Tudi o tem se lahko prepričamo na osnovi zgodovinskih primerov, ki kažejo, da se je pri poskusih razvijanja nove teorije potrebno odmakniti od opazovanja, ki temelji na stari teoriji, in znova premisliti problem. Počasi se razvijajoči pojmovni aparat teorije kmalu prične definirati lastne probleme, zaradi česar stari problemi in tudi dejstva in opazovanja postajajo irelevantni. Zakaj bi se naj neka ideologija pustila omejevati s starejšimi problemi, ki so bili smiselni v opuščnem okviru in v novem delujejo nenaravno in neumno? "Od obsežne teorije se končno pričakuje, da vsebuje tudi ontologijo, ki določa, kaj obstaja, in s tem označi območje možnih dejstev in možnih vprašanj. Razvoj znanosti ustreza tem premislekom. Nova pojmovanja odprejo nove aspekte in zviška gledajo na starejše probleme ..., kakor tudi na starejša dejstva ..., ki so prejšnje mislece tako vznemirjali." /Feyerabend 1984; 90, 91/.

Merila, ki jih postavlja racionalistična metodologija za oceno teorij in kot kriterij za razvoj znanosti, predstavljajo oviro, saj ima tisto, kar se tej metodologiji prikazuje kot površnost, kaos, oportunizem, pomembno funkcijo pri razvoju teorij, ki jih štejemo za bistvene sestavine našega spoznanja narave. Ti (odkloni) so predpogoj napredka, ker omogočajo spoznanju obstanek v kompliciranem in težavnem svetu, v katerem živimo, poleg tega pa nam omogočajo ravnati svobodno in srečno. Razumno je torej, če razumu ne priznamo prevlade. Poleg tega ta merila niso liberalna, ker ne omogočajo razprave med znanostjo, miti, religijo, itd., ki so po Feyerabendu enakovredne konstrukcije sveta /Feyerabend 1984; 92/.

Odkloni oziroma epistemološke iluzije so torej nujni. Argument bi preprečil razvoj znanosti prav v času, ko je prevara nujna. Poleg tega ne obstaja noben način, s katerim bi lahko nevtrarno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta /Feyerabend 1987; 186/. Če temeljne vrednostne sodbe niso vselej umne, /ker pač nimajo objektivnega statusa/, tedaj racionalna rekonstrukcija znanosti nima nobene prednosti /Feyerabend 1987; 192/. Racionalna rekonstrukcija še ni uspela podati metode, s katero bi lahko brez predsodkov izbirala med alternativnimi konstruiranji sveta. Zato še ni pluralistična /Feyerabend 1987; 196/.

Poleg tega /logični/ principi, ki vključujejo primerjavo razredov vsebine, niso vselej uporabni. Razredi vsebine posameznih teorij niso primerljivi v smislu, da ne moremo za nobenega od običajnih logičnih odnosov (vključevanje, izključevanje) reči, da velja za odnose med temi razredi. Do takšnih razlik pride prav, ko primerjamo mite in znanost. /Feyerabend 1987; 215/. Če imamo skupne dražljaje in drugačne sistemske klasifikacije, bo naš perceptivni aparat proizvedel objekte, ki jih ni mogoče enostavno primerjati /Feyerabend 1987; 217/.

Na tej točki Feyerabend omeni, da ima veliko posluha za stališče, ki ga je formuliral Whorff, namreč, da jeziki in obrazci reagiranja, ki jih jeziki vsebujejo, niso zgolj instrumenti za opisovanje dogodkov (dejev), temveč so hkrati tvorci dogodkov (dejev, stanja stvari). Gramatika jezikov vsebuje kozmologijo, vseobsegajoč nazor oziroma pogled na svet, družbo in človeka, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in opazovanje /Feyerabend 1987; 215/. Po Whorffu se kozmologija jezika izraža tako manifestno kot prikrito (v klasifikacijah, ki niso manifestne).

Prikrite klasifikacije se zaradi njihove narave prej doživljajo kot pojmujejo. Zavest ima o njih intuitivno kakšnost. Poleg tega so lahko bolj racionalne kot tiste, ki so manifestne /Feyerabend 1987; 216/. Pri tem je ključno, da ustvarjajo shematizirane odpore do zelo različnih stališč (gledišč). Če se ti odpori zoperstavljajo ne le resnici kakšne alternative, temveč tudi verjetnosti, da je alternativa sploh predstavljena, tedaj smo soočeni z inkomenzurabilnostjo.

Feyerabend nadalje verjame, da so znanstvene teorije (relativnostna teorija, kvantna teorija, klasična in moderna kozmologija ...) dovolj splošne in da so se razvile na dovolj kompleksne načine, da jih je mogoče obravnavati po istih načelih kot naravne jezike. Če smo pozorni, ugotovimo, da so tudi znanstveni argumenti lahko podvrženi shematiziranim odporom, zaradi česar smemo pričakovati, da bo inkomenzurabilnost na delu tudi med teorijami /Feyerabend 1987; 217/.

Ker je inkomenzurabilnost odvisna od prikritih klasifikacij in vključuje glavne pojmovne spremembe, je skorajda ni mogoče definirati na ekspliciten način /Feyerabend 1987; 218/. Do izraza prihaja v /neuspeli/ primerjavi teorij, v stališčih o drugih narodih in kulturah ter v samem razvoju človekovega perceptivnega aparata od otroštva do odraslosti /Piaget/. /Feyerabend 1987; 220/. V kolikor sprejmemo hipotezo o inkomenzurabilnosti, pridemo do sklepa, da ni nevtralnih objektov, ki bi jih lahko predstavili v kateremkoli slogu, ali bi jih mogli uporabiti kot objektivne arbitre med radikalno drugačnimi slogi /Feyerabend 1987; 222/.

Mogoče pa je sklepanje iz jezika na kozmologijo in moduse opazovanja v okviru določene kozmologije. To je v skladu z Whorffovo tezo, da jeziki niso samo instrument za opis dogodkov, temveč so hkrati tvorci dogodkov. Argument, ki utemeljuje takšno sklepanje, sestoji iz prikaza podobnih svojstvenih lastnosti iz različnih,

oddaljenih področij človeškega ustvarjanja. Če se značilnosti določenega stila npr. slikarstva v nekem času nahajajo tudi v kiparstvu tega časa in naprej v gramatiki sodobnih jezikov in v prikritih klasiifikacijah, ki jih ni mogoče kar tako izkriviti, če je poleg tega mogoče pokazati, da s temi jeziki govorijo tako umetniki kot navadni ljudje, če obstajajo filozofski principi, ki so formulirani v teh jezikih, in ki potrjujejo, da so dane značilnosti lastnosti sveta, če imata človek in narava te lastnosti tudi sicer (v poeziji, popularnih izrekih, običajnem pravu) in ne samo v slikarstvu, če se ideji, da so lastnosti deli normalnega opazovanja, ne zoperstavlja nič, kar nam je znano iz fiziologije ali psihologije zaznavanja, če poleg tega kasnejši misleci napadajo značilnosti kot zablode, ki so posledica nevednosti, tedaj lahko predpostavimo, da nimamo opraviti samo s tehničnimi neuspehi in določenimi cilji, temveč s koherentnim načinom življenja in lahko pričakujemo, da ljudje, ki so v ta način življenja vključeni, tudi vidijo svet na nek točno določen način /Feyerabend 1987; 231/.

Do lastnosti, ki so svojstvene neki kozmologiji, se lahko dokopljemo s posebno metodo, ki je v principu identična metodi antropologa, ki raziskuje svetovni nazor pri kakšnem plemenu. Kakšna je ta metoda? Antropolog se najprej nauči jezik in osnovne družbene običaje. Nato raziskuje, v kakšnem odnosu so ti običaji do drugih aktivnosti, na primer, do moljenja krav ali kuhanja hrane, s čimer poskuša identificirati ključne ideje. Ko ključne ideje odkrije, jih poskuša razumeti, kar počne na enak način, kot se je učil lastnega jezika. To pomeni, da internalizira ideje in jih ne poskuša interpretirati z zunanjimi, evropskimi koncepti, katere že pozna in jih ima za širše in natančnejše. To naprej pomeni, da se antropolog ne sme spustiti v logično rekonstrukcijo, ker bi ga le-ta navezala na že znano oziroma za tisto, kar je v tem že znanem vnaprej preferirano. S tem bi si preprečil dostop do razumevanja neznane ideologije, ki jo raziskuje. (Feyerabend vse to povzema po Evans-Pritchardu). Ko antropolog konča proučevanje, nosi v sebi svojo in proučevano družbo. Šele sedaj se lahko loti primerjave in ugotavljanja, ali lahko način mišljenja domorodcev reproducira v evropskih terminih, ali pa to ni mogoče, ker poseduje domorodski način razmišljanja neko sebi lastno logiko. Antropolog lahko tudi prevede nekatere domorodske termine v angleščino, a to ne pomeni, da sta jezika inkomenzurabilna ali da je razumevanje odvisno od določene množice pravil /Feyerabend 1987; 243, 244/.

Antropolog torej domačijskih terminov neke kulture ne sme po vsej sili narediti jasnih, ne sme si pomagati s svojimi koncepti, temveč mora na terenu čakati na pravo informacijo, ki bo nejasne koncepte razjasnila /Feyerabend 1987; 244/. To pomeni, da vsaka enota informacije predstavlja gradbeni kamen razumevanja. Potrebno je iskati tudi druge kamne v jeziku ali ideologiji nekega plemena in ne pohiteti s prehitrimi definicijami in logičnimi pojasnjevanji. Feyerabend se na tej točki skliče na učenje jezika pri

otroku, kar je pri njem precej pogosto. Otrok se ne nauči pomena besed z logičnim pojasnjevanjem, temveč z razumevanjem odnosa, ki ga imajo besede s stvarmi in drugimi besedami. Pomanjkanje jasnosti nekega antropološkega stavka kaže na ubornost materiala.

Če velja, da zgornja hipoteza, da lahko znanosti primerjamo s kozmologijami, tedaj moramo tudi pri vzporejanju znanstvenih teorij postopati podobno kot v antropologiji. To hkrati pomeni, da Feyerabendov argument predpostavlja, da je antropološka metoda pravilna metoda za raziskovanje ustroja znanosti in tudi vsake druge oblike življenja. Rečeno drugače, dve teoriji, ki ju primerjamo, moramo internalizirati, drugače bodo termini ene ali druge nepopolno dojeti. /Feyerabend 1987; 245/. K proučevanju znanosti moramo torej pristopiti kot antropologi h kakšnemu plemenu. Samo tako bomo ugotovili, kaj pomeni nek termin v odnosu do drugih terminov. Biti moramo pripravljeni, da so posamezne mentalne igre zelo nelogične s stališča formalne logike, vendar morajo biti nelogične, če naj funkcionirajo tako kot funkcionirajo /Feyerabend 1987; 247/. "Termini novega jezika postanejo jasni šele tedaj, ko je proces dodobra napredoval, tako da je vsaka posamezna beseda središče številnih linij, ki jo povezujejo z drugimi besedami, stavki, koščki umovanj, gestami, ki od začetka zvenijo absurdno in ki postanejo dovršeno umne, ko se povezave vzpostavijo." /Feyerabend 1987; 249/.

Inkomenzurabilne teorije je potemtakem mogoče ovreči le z osredotočenjem na njihove lastne, notranje odnosne vrste izkustva; z odkrivanjem notranjih vrst protislovnosti, četudi so takšne ovržbe, v kolikor so somerne alternative odsotne, šibke. Vsebin nesomernih teorij namreč ni mogoče primerjati. Kakorkoli že, nobene metode racionaliziranja znanstvenih sprememb /Carnap, Hempel, Nagel, Popper in tudi Lakatos/ ni mogoče uporabiti, tisto, ki jo lahko /teorija ovržbe/, pa je v svoji moči precej reducirana. Kar nam ostane, so estetske sodbe, presoje okusa, metafizični predsodki, religiozne želje, rečeno drugače, kar nam ostane, so naše subjektivne želje. To pomeni, da znanost, ki to prizna, vrača posamezniku svobodo, ki bi jo le-ta sicer izgubil. To je hkrati poslednji argument, ki je potreben, če hočemo ohraniti sklep 15. poglavja in s tem celotne knjige *Proti metodi* /Feyerabend 1987 ; 278, 279/.

3. Feyerabendovi razlogi

I. Do glavnega sklepa v Feyerabendovi knjigi *Proti metodi*, ki zatrjuje, ? (S) da v znanosti ne obstaja ena sama, univerzalna in edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja, vodi serija delnih sklepov. Prvi, ki ga bomo izolirali, pravi, da so dejstva mnogo bolj povezana s teorijami, kot to dopušča empiristični princip avtonomije dejstev. Rečeno drugače: dejstva so dejstva le v luči

neke teorije. Poglejmo, kako je ta sklep podprt. Iz Feyerabendovega teksta lahko izluščimo tri premise: 1. Opazovanja fenomena in izražanja fenomena ne moremo razločiti, ker je enotnost tega procesa nekaj, kar se naučimo že v otroštvu. 2. Postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami. 3. Če to velja za vsakdanje življenje, velja tudi za znanost.

Na ta način dobimo naslednjo argumentacijo:

(1) Enotnost opazovanja in izražanja fenomena sta nekaj, česar ne moremo razločiti, ker se tega naučimo v otroštvu. (2) Poleg tega postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami; (3) Če to velja tako za vsakdanje življenje kot za znanost, *tedaj* (4) so dejstva tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo.

$$\begin{array}{c} \underline{1+2+3} \\ \downarrow \\ 4 \end{array}$$

Zaradi prikaza možnega potega Feyerabendove argumentacije zaenkrat privzemimo, da navedene premise in zveze med njimi niso sporne.

II. Vprašanje, ki izhaja neposredno iz podanega delnega sklepa, se glasi takole: "Kako naj raziščemo nekaj, kar ves čas uporabljamo oziroma, kar v vsakem trenutku predpostavljamo?" Ali: "Kako naj raziščemo termine, s katerimi označujemo naša najbolj neposredna opazovanja?" Feyerabend odgovarja, da je to nemogoče in da so nam potrebna zunanja merila kritike, nekaj, ob čemer je mogoče primerjati problemske sklope. Po njegovem je potrebno iznajti nov pojmovni sistem.

Se pravi: (4) Dejstva so tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo. V kolikor velja tudi (5), da do tega, kar od zgodnjega otroštva naprej neprenehoma uporabljamo, ne moremo vzpostaviti kritične distance, *potem* (6) moramo iznajti zunanja merila kritike ali novi pojmovni sistem, seveda, če hočemo raziskati /kritizirati/ termine, s katerimi označujemo naša najbolj neposredna opazovanja.

$$\begin{array}{c} \underline{1+2+3} \\ \downarrow \\ \underline{4+5} \\ \downarrow \\ 6 \end{array}$$

III. Kako naj torej vzpostavimo zunanja merila kritike? Če drži (2), da postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z

besedami in tudi (5), da tega, kar nenehoma uporabljamo od znotraj, ne moremo raziskati, tedaj je vzpostavitev zunanjih meril vsaj problem. Problem je še toliko večji, ker (7) novi pojmovni sistem na začetku svojega obstoja še ni utemeljen in ker (8) odnosi med termini in termini in stvarmi itd. še niso vzpostavljeni. Se pravi, v določenem zgodovinskem trenutku (4) ne velja. Absolutno gledano, si delni sklep (4) in premisa (8) nasprotujeta, v nekem določenem, relativnem zgodovinskem momentu pa se dogajata in to istočasno. Dogajata se v smislu, da se (A) v določenem zgodovinskem trenutku tesno povezovanje dejstev s teorijo šele vzpostavlja. (A) označuje domnevo, ki jo lahko pripišemo Feyerabendu, saj je v njegovem toku argumentacije očitna. Nenazadnje Feyerabend precizira zgodovinske momente, ko je (A) na delu. Nastopu Galileja in kopernikanski revoluciji nameni celo največ prostora v svoji knjigi, omenja pa tudi Einsteina, Bohra in revolucijo znanosti v XX. stoletju.

IV. Kako je potemtakem mogoče vzpostaviti zunanja merila kritike? Kakor hitro sprejmemo premise (2), (5), (7), (8) in hkrati domnevo (A), potem (9) je mogoče zunanja merila kritike oziroma nov pojmovni sistem vzpostaviti edino s propagando, vztrajnostjo, večšim prepričevanjem, primernim stilom, navideznimi argumenti, naslanjanjem na družbene, politične, gospodarske dejavnike itd.

Rečeno krajše: (9) novi pojmovni sistem je mogoče vzpostaviti z zanašanjem na eksterne, iracionalne momente.

$$\begin{array}{c} \underline{2+5+7+8+A} \\ \downarrow \\ 9 \end{array}$$

Pravzaprav opazimo, da si Feyerabend pri svoji argumentaciji iz zagate pomaga z obratom k heterogenim zgodovinskim dejavnikom oziroma z razlago posameznih zgodovinskih primerov. Pri tem ne smemo spregledati, da nas z obratom k razlagi posameznih zgodovinskih primerov prepričuje v pravilnost glavnega sklepa. Saj, če velja (9), da lahko novi pojmovni sistem vzpostavimo z zanašanjem na eksterne, iracionalne momente, tedaj drži > (S), da v znanosti ne obstaja ena sama, univerzalna in edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja.

Na tem mestu lahko izluščimo naslednjo premiso, vpeto v tok Feyerabendove argumentacije: (10) obrat k posameznim zgodovinskim primerom kot tak je razumen oziroma upravičen. Gre za premiso, ki je podobna Lakatosevi postavki, po kateri predstavlja raziskovanje zgodovine znanosti kriterij analize racionalnega znanstvenega postopanja. Feyerabend omenjeno premiso formulira tudi takole: (10a) upoštevanje iracionalnih momentov v razvoju znanosti je racionalno. Glede na to, da Feyerabend največ prostora v

svoji knjigi nameni prav analizi zgodovinskih primerov, lahko napredujemo do naslednjega logičnega sklopa:

9+10 (oz. 10a)



V. (11) Ko prične počasi se razvijajoči pojmovni aparat razvijati lastne probleme, potem stari problemi pa tudi dejstva in opazovanja postajajo irelevantni. Prikličimo si v spomin delni sklep (4). Kombinacija slednjega in premise (11) nas pripeljeta do naslednje argumentacije: (4) Dejstva so tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo. (11) Ko prične počasi se razvijajoči pojmovni aparat razvijati lastne probleme, potem stari problemi skupaj z dejstvi in opazovanji postajajo irelevantni. *Od tod je razvidno*, da (12) ne obstaja noben način, s katerim bi lahko nevtravno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta.

4+11

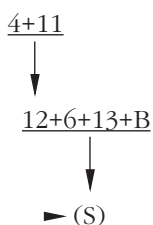


VI. Težava, ki sedaj nastopi, je ta, da sta (12) in (6) logično vsaj navidez nezdružljivi premisi. Delni sklep (6) deluje pravzaprav kot nek napotek, po katerem moramo vzpostaviti zunanja merila kritike, če hočemo ovrednotiti tisto, kar nenehno uporabljamo, in izhaja iz delnega sklepa (4), ki pravi, da so dejstva tesno povezana s teorijo, in premise (5), ki pravi, da tega, kar nenehoma uporabljamo od znotraj, ne moremo raziskati. Toda, delni sklep (12) sedaj zatrjuje, da ne obstaja noben način, s katerim bi lahko objektivno ovrednotili različne konstrukcije sveta.

V toku Feyerabendove argumentacije se nenadoma izkaže, da od alternative oziroma novega pojmovnega sistema, ki bi naj nastopal kot zunanje merilo kritike, ne moremo pričakovati ravno tega, za kar smo ga vzpostavili. Novi sistem namreč razvija lastne aspekte in zviška gleda na starejše probleme. Da je temu tako, nenazadnje sledi tudi iz premis (1) in (2), iz katerih prav tako lahko razberemo, da novega načina opazovanja fenomena ne moremo razločiti od načina izražanja tega fenomena itd. To bi pomenilo, ne le, da v okviru novega pojmovnega sistema stari problemi niso zanimivi, temveč tudi, da iz okvira novega sistema starih problemov sploh ni možno opaziti.

Po načelu dobrotljivega tolmačenja bomo tukaj privzeli, da ne gre za logično nekonsistentnost. Tako oba delna sklepa (12) in (6) vendarle podpirata glavni sklep (S). Poglejmo. Glavni sklep Feyerabendove argumentacije pravi, ? (S), da v znanosti ne obstaja

ena sama, univerzalna in edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja. Recimo sedaj (13), da so prav univerzalna pravila racionalnega postopanja tisto, kar zagotavlja objektivnost. Mimogrede omenimo, da je premisa (13) v Feyerabendovi knjigi zastopana kot predmet kritike, kot premisa, ki jo Feyerabend pripiše Poppru in tudi Lakatosu. Kaj bi morali domnevati, da bi lahko dopustili delni sklep (12), ki pravi, da ne obstaja noben način, s katerim bi objektivno ovrednotili različne konstrukcije sveta? Zunanjim merilom kritike, o katerih govori in jih za ovrednotenje tistega, kar nenehno uporabljamo, zahteva napotek (6), bi morali dodati domnevo (B), po kateri od novih, zunanjih meril kritike ne bi smeli pričakovati objektivnosti. Zgornji diagram bi tedaj razširili takole:



Ali je takšna interpretacija v skladu s Feyerabendovo argumentacijo?

VII. Na vprašanje ne moremo odgovoriti, ne da bi povedali nekaj več o teoretskem ozadju, na katerega se nasloni Feyerabend. Na tem mestu moramo omeniti dva vira. Prvi je, kot navaja John Preston na že navedeni internet strani, Wittgensteinova kontekstualna teorija pomena, drugi vir pa predstavljajo dosežki antropologije. V tej analizi bomo raziskali Feyerabendovo naslonitev na antropologijo, nenazadnje zato, ker se v 17. poglavju knjige *Proti metodi* nanjo skliče tudi sam. Najprej omenja delo Benjamina Lee Whorffa, ki ga zgodovina antropologije umešča v tradicijo ameriške kulturne antropologije, in nato na Evans-Pritcharda, ki je bil eden izmed vodilnih pripadnikov britanske socialne antropologije. Četudi obstaja med obema antropologijama znatna razlika, obstaja med omenjenima avtorjema neka paradigmatška podobnost, namreč sklicevanje na relativistično pozicijo.

VIII. Relativizem ima v antropologiji že kar dolgo tradicijo. Njegovo krepitev lepo oriše Vesna Vuk Godina v knjigi *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*⁷. Najprej pokaže, da je temu pojavu mogoče slediti na treh ravneh: na obče teoretični ravni, na ravni zrelativiziranega odnosa do evropske civilizacije in kulture in končno na ravni neposrednega etnografskega dela, kjer je pomembno zrelativiziranje rabe evropskega vidika kot vidika, s katerega se opazuje.

Na splošni ravni je relativizem zelo jasno formuliral že Frazer leta 1888. Menil je, da ne obstaja noben absoluten način gledanja na svet,

⁷ Godina, Vesna Vuk: *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*; Zbirka *Teorija in praksa*; FDV, Ljubljana 1998.

⁸ Whorff, Benjamin Lee: *Model univerzuma ameriških Indijancev*. V: *Jezik, misao in stvarnost; Bigz, Biblioteka XX. vek; Beograd 1979.*

kar pomeni, da imajo ljudje različnih kultur nujno različna gledanja na ista dejstva. Različni pogledi poleg tega niso posledica nekakšnih bioloških danosti, temveč rezultat delovanja okoljskih, kulturnih dejavnikov.

Druga raven formuliranja relativizma zadeva oceno kakovosti evropske kulture oziroma spodbijanje njene večvrednosti. Leta 1877 je npr. Codrington kritiziral ekonomsko izkoriščanje in se zavzemal za obvarovanje neevropskih civilizacij, ki pridejo v stik z evropskimi.

Tretji vidik relativizma govori o tem, da evropski pogled onemogoča razumevanje kultur domorodcev. V zgodovini antropologije je uveljavljanje tega pogleda pomembno zaradi metod, ki se nanašajo na terensko delo, zaradi ideje, da so evropske kategorije neuporabne pri proučevanju neevropskih kultur. V sedemdesetih letih 19. stoletja je Fison poudaril nujnost opustitve naših lastnih pojmov kot predpogoja za razumevanje mišljenja domorodcev. Podobno so mislili tudi nekateri drugi terenski delavci iz tistega časa /Godina 1998; 189–192/.

IX. Zaradi prikaza Feyerabendove argumentacije najprej poglejmo, kako je tezo o relativnosti formuliral Benjamin Lee Whorff, za katerega se zdi, da se bolj ujema s Feyerabendovimi pogledi kot Evans-Pritchard.

Whorff se je začel za lingvistiko in etnološke študije zanimati pod vplivom Edwarda Sapirja. Po obeh možeh se imenuje hipoteza o jezikovni relativnosti, ki pravi, da specifičnost strukture posameznega jezika vpliva na pogled ljudi, ki govorijo ta jezik in seveda tudi na njihovo obnašanje ter odnos do stvarnosti. Ljudje živijo v različnih pojmovnih svetovih, ki jih določajo posebne značilnosti gramatične strukture njihovih materinskih jezikov. Kategorije gramatične strukture posameznega jezika neposredno odločajo o načinu klasifikacije izkustvenega sveta in se odražajo v sferi percepcije prostorsko-časovnih, vzročno-posledičnih in drugih odnosov.

Whorff se je ukvarjal predvsem z jezikom in kozmologijo Indijancev iz plemena Hopi. V tekstu *Model univerzuma ameriških Indijancev*⁸ že kar v uvodu izpostavi, po njegovem neupravičeno predpostavko, da bi lahko nek Indijance iz plemena Hopi, ki govorijo samo svoj jezik in pozna samo ideje, razvite v njegovi kulturi, imel iste pojme prostora in časa kot mi. Po natančni analizi namreč opazimo, da hopščina ne vsebuje besed, gramatičnih oblik in izrazov, ki bi se neposredno nanašali na tisto, kar mi imenujemo čas oziroma preteklost, sedanjost in prihodnost. To pomeni, da obstajajo opisi stvarnosti, ki so različni od našega, a enako veljavni. Glede na to, da vsebujeta jezik in kultura Hopijev metafiziko, ki se razlikuje od naše, strukture univerzuma, ki izhaja iz hopščine, ni mogoče opisati v nobenem drugem jeziku. Vsak znanstveni poskus, da bi strukturo univerzuma Hopijev podali s termini drugih jezikov, je zgolj nekaj približnega. /Whorff 1979; 27–28/. Whorff razvija svoje ideje tudi v

drugih tekstih, ki jih je pisal v tridesetih letih XX. stoletja. V spisu *Lingvistično raziskovanje mišljenja v primitivnih družbah*⁹ npr. pravi, da pomeni govor uporabo kompleksne kulturne organizacije, kjer smisel in pomen ne rezultirata iz besed ali morfemov, temveč iz shematisiranih relacij med besedami in morfemi /Ibid.; 42/. Te relacije so običajno prikrite, tvorijo kriptotip, ki se ga govorci nekega jezika ne zavedajo itd. V tekstu *Od jezika do običajnega mišljenja in obnašanja* Whorff pravi, da o naši lastni kulturi in njeni pogojenosti z značilnostmi jezika težko sodimo, ker so te značilnosti globoko ukoreninjene v naša stališča. Preblizu so nam in se izognejo objektivni analizi. Filozofski sistemi zahodnega sveta so utemeljeni na razliki med formo in substanco, kar je možno razbrati tako v materialističnih sistemih kot v dualističnih in tudi v Newtonovi fiziki. Newtonovski prostor, čas in materija niso intuitivni, kot menijo nekateri, temveč predstavljajo ideje, ki so formirane na osnovi jezika in kulture, od koder jih je Newton prevzel. Zdrav razum se upira novim pogledom, saj so slednji izrazljivi le v nekem novem jeziku /Ibid.; 124/.

⁹ Whorff, Benjamin Lee: *Lingvistično raziskovanje mišljenja v primitivnih družbah*. V: *Jezik, misao in stvarnost*; Bigz, Biblioteka XX. vek; Beograd 1979.

X. Vrnimo se sedaj k Feyerabendu, za katerega bi lahko rekli, da je relativist v vseh treh zgoraj podanih pomenih. K temu pristavimo, da po njegovem tudi (C) Evans-Pritchard in Whorff zastopata relativizem na vseh treh nivojih. O slednjem lahko sklepamo iz dejstva, da se v toku svoje argumentacije sklicuje na oba avtorja, ne da bi med njima nakazal kakršnokoli razliko. Toda Feyerabendovo domnevno izenačevanje obeh avtorjev je napačno. Če drži, da je bil Whorff radikalen relativist, bi zelo težko enako trdili tudi za Evans-Pritcharda. K omenjeni razliki in prikazu pozicije Evans-Pritcharda se bomo vrnili, ko bo jasno, kje se Feyerabend nasloni na enega in drugega.

XI. Najprej nanizajmo stične točke, ki pričajo o Feyerabendovem posluhu za stališča Benjamina Lee Whorffa. Premise, ki so tako podobno idejam pripadnikov ameriške kulturne antropologije, predvsem pa idejam Sapirja in Whorffa, bomo našli v 17. poglavju knjige *Proti metodi*. Naštejmo nekatere: (14) Jeziki in obrazci reagiranja, ki jih jeziki vsebujejo, niso zgolj instrumenti za opisovanje dogodkov (dejstev), temveč so hkrati tvorci dogodkov (dejstev, stanja stvari). To pomeni tudi, da (15) gramatika jezikov vsebuje kozmologijo, vseobsegajoč nazor oziroma pogled na svet, družbo in človeka, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in opazovanje. Pri tem se (16) kozmologija jezika izraža tako manifestno kot prikrito, tj. v klasifikacijah, ki niso manifestne. (17) Prikrite klasifikacije se zaradi njihove narave prej doživljajo kot pojmujejo. (18) Poleg tega prikrite klasifikacije ustvarjajo nezavedne odpore do zelo drugačnih stališč oziroma pogledov na svet. (19) Od tod sledi, da če imamo skupne dražljaje in drugačne sistemske klasifikacije, bo naš perceptivni aparat proizvedel objekte, ki jih ni mogoče enostavno primerjati.

$$\underline{14+15+16+17+18}$$

$$\downarrow$$

$$19$$

XII. Feyerabend na osnovi premis, povzetih iz tradicije kulturne antropologije, proizvede naslednje sklepanje: (20) če se značilnosti določenega stila slikarstva nahajajo tudi v kiparstvu, v gramatiki jezika in v prikritih klasifikacijah, (21) če je mogoče pokazati, da s temi jeziki govorijo tako umetniki kot navadni ljudje, (22) če obstajajo filozofski principi, ki so formulirani v teh jezikih in potrjujejo, da so lastnosti sveta, ki izhajajo iz teh principov, skladne z značilnostmi, ki nastopajo v slikarstvu, kiparstvu itd., (23) če imata človek in narava te lastnosti tudi sicer (v poeziji, popularnih izrekih, običajnem pravu), (24) če so tudi lastnosti normalnega opazovanja ne zoperstavljajo tem principom in (25) če poleg tega kasnejši misleci napadajo te značilnosti kot zablude, ki so posledica nevednosti, tedaj lahko predpostavimo, (26) da imamo opraviti s koherentnim načinom življenja in lahko pričakujemo, da ljudje, ki so v ta način življenja vključeni, tudi vidijo svet na isti način, kot vidimo mi njihove artefakte /Feyerabend 1987; 231/.

$$\underline{20+21+22+23+24+25}$$

$$\downarrow$$

$$26$$

XIII. Temu Feyerabendovemu sklepanju lahko pridamo domnevo, (D) da imajo oddaljena področja udejstvovanja v neki kulturi podobne temeljne lastnosti oziroma da oddaljena področja na osnovi skupnih temeljnih lastnosti tvorijo koherenten način življenja, vseobsegajoč svetovni nazor /kozmozologijo/ ali kulturo. Kot kaže, sta kozmozologija in kultura pri Feyerabendu v veliki meri sopomenki.

$$\underline{20+21+22+23+24+25+D}$$

$$\downarrow$$

$$26$$

XIV. Iz korpusa premis od 14 do 25 oziroma 26 je mogoče izpeljati številne in analogne argumentacije. Poskusil bom podati različico, ki najbolj ustreza prikazu Feyerabendove pozicije.

Sprejmimo premise (14), (15), (16), (17) in (18). Privzemimo tudi premiso (1), po kateri je enotnost opazovanja in izražanja fenomena nekaj, česar ne moremo razločiti, ker se tega naučimo v otroštvu ter poudarimo (2) učenje v otroštvu. Od tod lahko *sklepamo*: (19) če imamo skupne dražljaje in drugačne sistemske

klasifikacije, bo naš perceptivni aparat proizvedel objekte, ki jih ni mogoče enostavno primerjati.

$$\underline{1+2+14+15+16+17+18}$$

$$\downarrow$$

$$19$$

XV. Podano sklepanje steče še bolj gladko, če Feyerabendu pripišemo naslednjo domnevo: (E) izkušnje oziroma učenje v otroštvu igrajo bistveno vlogo pri socializaciji v neko kulturo ali v nek kozmos. Teoretično ozadje te domneve bomo našli v teoriji socializacije /inkulturacije/, ki zavzema pomembno mesto v tradiciji ameriške kulturne antropologije. Vesna V. Godina piše, da je v tridesetih letih XX. stoletja v ameriški antropologiji prevladoval linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa. Gre za idejo, "da tip družbe linearno določa tip vzgoje oziroma socializacije, le-ta pa spet linearno tip osebnosti oziroma njene strukture." Po tem modelu kultura selekcionira razvoj osebnosti: posamezniku, ki se rodi s potenciali izredno širokega obsega, dovoli razviti samo nekatere, tiste, ki so skladni s standardi njegove skupine /Godina, 1998, str. 220, 221/.

$$\underline{1+2+14+15+16+17+18+E}$$

$$\downarrow$$

$$19$$

XVI. Na osnovi delnega sklepa (19) in na osnovi premis od (20) do (25), ki vodijo do delnega sklepa (26), ter tudi domnev (D) in (E), ki podobno kot navedene premise izhajajo iz tradicije ameriške kulturne antropologije, lahko ugotovimo, (27) da primerjava ni mogoča med tistimi objekti, ki izhajajo iz različnih kozmosov oziroma kultur.

$$\underline{19+26}$$

$$\downarrow$$

$$27$$

V tej izpeljavi lahko vidimo osnovo za razširitev zgoraj podanih sklepanj. Spomnimo se za hip sklopa premis (I), ki je vodil do delnega sklepa (4). Razširitev se kaže predvsem v dodanem teoretičnem ozadju, na osnovi katerega je Feyerabendova argumentacija smiselna, ne glede na to, ali se s tem teoretičnim ozadjem strinjamo. Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da Feyerabend vrže posamezne teoretike /Whorrfa in Evans-Pritcharda/ v en in isti koš. Zaradi tega bi lahko podani diagram zapisali tudi takole:

¹⁰ Kuhn, Thomas S.: *Struktura znanstvenih revolucij; Knjižna zbirka Temeljna dela; Krtina; Ljubljana 1998; str. 49–55.*

¹¹ Primerjaj Šuster: *Moč argumenta*, str. 251.

¹² Primerjaj: Popper, Karl Raimund: *Logika znanstvenega odkritja; Studia Humanitatis, Ljubljana 1999.*

$$19+26+C$$



$$27$$

XVII. Zgoraj smo premise od (1) do (3) zaradi prikaza Feyerabendove argumentacije najprej enostavno sprejeli. Sedaj bi se kazalo vprašati, ali gre za osnovne premise, torej za premise, ki jih ne podpira noben nadaljnji razlog. Na tej točki je potrebno priznati, da v nekem momentu ni več jasno, kako se ločijo osnovna premisa, domneva in razlaga. Zdi se namreč, da so osnovne premise (1), (2) in (3), ki podpirajo delni sklep (4) in v različnih kombinacijah tudi druge delne sklepe, kakor smo jih izluščili iz Feyerabendove argumentacije, istočasno domneve in razlage. Če jih opazujemo kot razlage določenih lastnosti človeškega ustroja, tedaj imajo status sprejetih postavk oziroma domnev, ki so lahko v določeni raziskovalni tradiciji tudi samoumevne oziroma nevprašljive. V okviru takšne tradicije lahko premise nastopajo v sklopu paradigme v Kuhnovem¹⁰ smislu, tj. paradigme, ki predstavlja temelj za pisanje učbenikov. Glede na to, da se vsebino učbenikov poučuje, podaja ali razlaga, je razprava o resničnosti premis v okviru posamezne tradicije prekinjena, tako da lahko sklepamo, da argument preneha biti argument, ko se v okviru neke tradicije spremeni v razlago.¹¹ Rečeno drugače, argument se spremeni v razlago, ko kot argument uspe, deluje prepričljivo v okvirih posamezne tradicije.

XVIII. Premisi (1) in (2) v okviru teorije socializacije, kakor jo je razvila kulturna antropologija, izhajata iz Freudovega nauka o odločilnem pomenu zgodnjih otroških let na celoten kasnejši razvoj posameznika. Obema premisama daje pomen prav ta nauk. Lahko bi rekli, da so ameriški antropologi v svojem terenskem delu poskusili najti evidenco, potrdilo za pravilnost Freudove hipoteze. S tega vidika bi morda omenjeni premisi lahko imeli za osnovni premisi nekega nauka oziroma za osnovna stavka v Popprovem smislu.¹² Pri tem omenimo, da Feyerabend s tema premisama nastopa prav zoper Popperja, kajti če ne moremo ločiti opazovanja in izražanja fenomena itn., tedaj prav tako ne moremo ločiti konteksta odkritja od konteksta preverjanja odkritja, kar je pomembna Popperjeva stava.

XIX. Ob premisi (3) pa moramo biti pozorni predvsem na dejstvo, da vzpostavlja analogijo med vsakdanjim življenjem in znanostjo. V okviru Feyerabendove argumentacije bi premiso, ki pravi – (3a) da tako v vsakdanjem življenju kot znanosti ne moremo razločiti opazovanja in izražanja fenomena, ker v obeh sferah življenja postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami – zelo težko ločili od delnih sklepov (19) in (26).

V kolikor sprejmemo določeno ekvivalenco med (3) na eni strani in (19) ter (26) na drugi, tedaj tudi (3) oz. (3a) podpira delni sklep 27.

$$\underline{19+26+(3) \text{ oz. } (3a)}$$



Iz diagrama lahko sklepamo, (F) da je neka teorija kulturno dejstvo, kar pomeni, da ima ta teorija nek pomen samo za pripadnike te iste kulture oz. da zgolj zanje poseduje razlagalno vrednost.

Z dodano domnevo izgleda diagram takole:

$$\underline{19+26+3 \text{ oz. } (3a)+F}$$

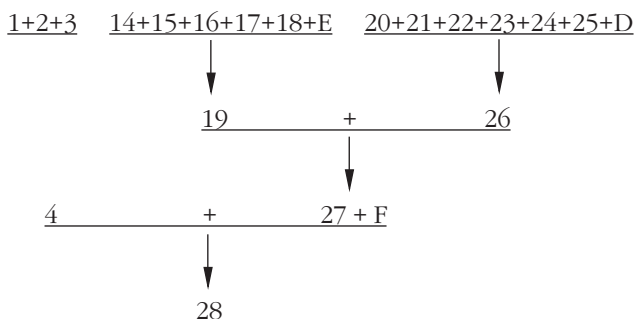


Do podobnega sklepa pridemo, če se osredotočimo na stavek, ki odpre 17. poglavje knjige *Proti metodi*: (28) razredi vsebine posameznih teorij niso vselej primerljivi v smislu, da ne moremo za nobenega od običajnih logičnih odnosov reči, da velja za odnose med temi razredi.

Premiso (28) lahko izpeljemo kot delni sklep iz dosedanjih delnih sklepov (4), (27) in domneve F.

(4) (Dejstva so tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo.)
 (27) (Ni mogoča primerjava med objekti, ki izhajajo iz različnih kozmosov oziroma kultur.) (F) (Neka teorija je kulturno dejstvo, kar pomeni, da ima ta teorija nek pomen samo za pripadnike te iste kulture oz. da zgolj zanje poseduje razlagalno vrednost.)

Diagram bi bil videti takole:



Če torej sprejmemo (27), da ni mogoča primerjava med tistimi objekti, ki izhajajo iz različnih kozmosov oziroma kultur, tedaj po analogiji, ki jo na osnovi premis, povzetih po tradiciji kulturne antropologije, vzpostavljajo premise, ki vodijo do delnega sklepa

(4), posebno še premisa (3), in seveda domneva F, velja tudi, da (28) vsebine posameznih teorij niso vselej primerljive, ker ne moremo za nobenega od običajnih logičnih odnosov reči, da velja za odnose med temi razredi.

Feyerabend pove isto s stavkom, (28a) da so znanstvene teorije med seboj inkomenzurabilne, kar je variacija delnega sklepa, da (12) ne obstaja način, s katerim bi lahko nevtravno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta.

Četudi je res, da nastopa premisa (28) v Feyerabendovi argumentaciji na diahroni skali, tako, da bi jo morali brati, kakor da vsebine zaporednih teorij v okviru ene kulture med seboj niso primerljive, pa naša interpretacija, ki predlaga sinhrono branje, se pravi, da vsebine teorij, ki izhajajo iz različnih, tudi sočasnih kultur, med seboj niso primerljive, ne zgreši Feyerabendovega "duha".

Tudi tukaj bi opozorili, da smo tudi delni sklep (12) skonstruirali v diahronem smislu:

$$\begin{array}{c} \underline{4+11} \\ \downarrow \\ 12; \end{array}$$

kar pa v okviru Feyerabendove argumentacije ne preprečuje razširitve v sinhrono perspektivo.

O tem se lahko prepričamo na osnovi premise, ki pravi (29), da so znanstvene teorije /na ravni najbolj obče paradigmatske usmerjenosti, na osnovi česar govorimo o klasični fiziki, relativnostni fiziki .../ dovolj splošne in da so se razvile na dovolj kompleksne načine, da jih je mogoče obravnavati po istih načelih kot naravne jezike /oziroma kozmologije, ki so v jezikih vsebovane/.

Ker značilnosti nekega naravnega jezika določa gramatika tega jezika in ker gramatika vsebuje kozmologijo, ta pa je, kot sledi iz domnev (F) in (D), tako kulturno dejstvo kot zgolj še eno področje udejstvovanja v neki kulturi, lahko sklepamo, da bomo razloge za premiso (3) /podobno kot za delni sklep (28)/ našli v podanih domnevah in premisi (29). V kolikor bi to držalo, tedaj bi tudi znanstveni argumenti bili podvrženi shematiziranim odporom itd. oziroma, tudi zanje bi veljalo vse, kar je bilo postavljeno v seriji premis od (14) do (27). Glede na to, premise (3) ne moremo imeti za osnovno premiso; razloge zanjo najde Feyerabend v kompleksni naravi razvoja teorij, zaradi česar je le-te mogoče obravnavati po istih načelih kot naravne jezike oziroma kozmologije.

XX. Analogija med znanostjo in kulturo /kozmozologijo/ je celo ključna za nadaljnje Feyerabendovo argumentiranje. V bistvu predstavlja osnovo za njegovo zagovarjanje antropološke metode kot pravilne metode za proučevanje ustroja znanosti.

Če namreč sprejmemo, (29) da lahko znanosti primerjamo s kozmologijami /kulturami, jeziki/ oziroma jih obravnavamo po istih načelih, in k temu dodamo argumentacijo, ki nas je vodila do delnega sklepa (28), tedaj (30) moramo dve teoriji, ki ju primerjamo, internalizirati, drugače bodo termini ene ali druge nepopolno dojeti. Sklep (30) lahko preformuliramo v (30a), da je antropološka metoda pravilna metoda za proučevanje ustroja znanosti.

$$\frac{28+29}{\downarrow}$$

30 oz. (30a)

¹³ V shematskem prikazu analogije ne podajamo razlik med znanostjo in kulturo. Kar želimo prikazati, so samo skupne lastnosti med teorijami in kulturami, na osnovi katerih Feyerabend razvija tezo o primernosti antropološke metode.

XXI. Po Feyerabendu je prav (30) ponotranjenje dveh teorij, ki sta (28a) inkomenzurabilni, identično z delom antropologa, ki na terenu raziskuje svetovni nazor pri kakšnem plemenu. Kaj počne antropolog? Feyerabend, ki delo antropologa povzema po Evans-Pritchardu, pravi takole: antropolog odide na teren, kjer se najprej nauči jezika in osnovi običajev družbe, ki jo raziskuje. Nato ga zanima, v kakšnem odnosu so ti običaji do drugih aktivnosti, s čimer poskuša identificirati ključne ideje. Ko le-te odkrije, jih poskuša razumeti, kar počne na enak način, kot se je učil lastnega jezika. To pomeni, da internalizira ideje in jih ne poskuša interpretirati z zunanjimi, evropskimi koncepti, ker na ta način ne bi razumel domačijske ideologije. Na osnovi že znanega bi namreč izkrivil tuje koncepte. Ko antropolog konča proučevanje, nosi v sebi svojo in proučevano družbo. Šele sedaj se lahko loti primerjave in ugotavljanja, ali lahko način mišljenja domorodcev reproducira v evropskih terminih, ali pa to ni mogoče, ker poseduje raziskovani način razmišljanja neko sebi lastno logiko. Antropolog lahko samo na ta način ugotovi, kaj pomeni nek termin v danem kulturnem kontekstu v odnosu do drugih terminov. Biti mora pripravljen, da so posamezne mentalne igre zelo nelogične s stališča formalne logike itd. Skratka: "Termini novega jezika postanejo jasni šele tedaj, ko je proces dodobra napredoval, tako da je vsaka posamezna beseda središče številnih linij, ki jo povezujejo z drugimi besedami, stavki, koščki umovanj, gestami, ki od začetka zvenijo absurdno in ki postanejo dovršeno umne, ko se povezave vzpostavijo." /Feyerabend 1987; 249/.

XXII. Sklep (30) oziroma (30a) lahko potemtakem dojamemo kot metodološki napotek, ki temelji na domnevi, (G) da je analogija, zaradi katere je mogoče obravnavati kulture in obče znanstvene paradigme po istih načelih, dejansko dobra.

Slednje je seveda dvomljivo.

Prikažimo Feyerabendovo analogijo shematsko:¹³

¹⁴ Kuper, Adam: *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. Routledge, London – New York 1996 /3. ed/.

¹⁵ Evans-Pritchard: *Ljudstvo Nuer: Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev; Studia Humanitatis; Ljubljana 1993. Tretje poglavje: str. 119–164.*

Kozmologije kultur in znanstvene teorije	
<i>imajo naslednje skupne lastnosti:</i>	– skupen izvor /iz gramatike jezikov/, – kompleksno zgodovino, – predstavljajo vseobsegajoč nazor /pogled na svet/, – prenašajo se s socializacijo in empatijo, – vsebujejo prikrite klasifikacije, – ustvarjajo odpore do zelo različnih alternativ, – so inkomenzurabilne, itd.;
<i>kar pomeni,</i>	da jih je potrebno obravnavati z antropološko metodo.

V kritiki podane analogije bi se morali osredotočiti na vsako alineo posebej. To pomeni, da bi se morali nasloniti vsaj na filozofijo jezika, zgodovino, teorijo ustvarjanja pomena, teorijo socializacije in filozofijo znanosti. Vse to je v okvirih enega samega eseja tako rekoč nemogoče. Zato bomo tukaj izpostavili le nekatere probleme.

XXIII. Najprej poudarimo, da ena sama antropološka metoda sploh ne obstaja. Tako velja ponoviti (glej zgoraj; X), da Feyerabendovo navajanje Evans-Pritcharda ni dosledno. Feyerabendova argumentacija ustvari vtis, kot da je bil Evans-Pritchard nekakšen radikalen relativist. To ne drži. Četudi je res, da je britanski antropolog dejansko razvil relativistično stališče, se zdi, da gre bolj za relativizem na splošni ravni, če sploh. Do empatije, ki ji Feyerabend pripiše metodološki status, je bil Evans-Pritchard precej skeptičen. Na podobno skepso bi naleteli tudi, ko gre za vprašanje medkulturne neprevedljivosti terminov.

Adam Kuper¹⁴ pravi, da je Evans-Pritchard razvil tezo o družbeni relativnosti v tretjem poglavju knjige *Ljudstvo Nuer*.¹⁵ Kuper k temu doda, da si je Evans-Pritchard idejo o relativnosti sposodil pri tedanji fiziki. Tretje poglavje knjige *Ljudstvo Nuer* predstavlja most med raziskovanjem, kako vplivajo ekološka razmerja na politične in druge institucije, in raziskovanjem vpliva družbene strukture na konceptualizacijo ekoloških razmerij /Evans-Pritchard 1993; 119/. Nuerske koncepte časa je mogoče razdeliti v dva dela: na tiste, ki so predvsem refleksije razmerja z okoljem /ekološki čas/ in tiste, ki izhajajo iz refleksije medsebojnih razmerij v družbeni strukturi /strukturni čas/ /Ibid.: 119, 120/. Ekološki cikel pri Nuerih predstavlja eno leto, za katerega je značilno spreminjanje družbenih dejavnosti. Spremembe so pomembne, ker koncepti ekološkega časa temeljijo na njih /Ibid.: 122/. Četudi Nueri poznajo lunarni koledar, ki ima dvanajst mesecev, je ta konceptualni cikel odvisen od ciklusa

dejavnosti, od katerega dobiva pomen in funkcijo. "V mesecu *kur* človek napravi prvi ribiški jez in postavi prve živinske tabore, in ker to dela, mora biti *kur*ali vsaj približno ta mesec." Evans-Pritchard doda, da Nueri zelo redko uporabljajo imena mesecev za opredelitev časa kakšnega dogodka, raje se sklicujejo na kakšno izstopajočo dejavnost, ki je potekala v času dogodka, npr. v času zgodnjih taborov itd. /Ibid.: 125/. Čeprav je ekološko merjenje časa v zadnji instanci določeno z gibanjem nebesnih teles, so v glavnem dejavnosti ekonomske vrste osnova za nuerski sistem merjenja časa in dajejo večino njegovih enot in simbolov. Časovni tok je zato dojet v razmerju med eno in drugo dejavnostjo. Posledica takšne konceptualizacije časa je, da le-ta nima vse leto iste vrednosti. V sušnem obdobju so dejavnosti rutinske in enolične, poleg tega zaradi težavnosti vremenskih razmer zahtevajo veliko koordinacije. V času deževja je drugače. Nueri prirejajo številna slavlja in plese, tako da ima čas v deževnem obdobju drugačne konotacije kot v sušni dobi. "V skladu s tem se lahko spreminja ritem časa, kajti percepcija časa je funkcija sistemov za merjenje časa ..." /Ibid.: 126, 127/. "Sklenemo lahko, da je nuerski sistem merjenja časa v okviru letnega ciklusa in delov tega ciklusa serija konceptualizacij naravnih sprememb in da izbiro referenc določa pomen, ki ga imajo te naravne spremembe za človeške dejavnosti." /Ibid.: 128/.

Toda obstaja točka, ko konceptov časa ne določajo več ekološki dejavniki, temveč strukturna medsebojna razmerja, ki niso več odsev človekove odvisnosti od narave, ampak odsev interakcije družbenih skupin. To pomeni, da Nueri merijo časovno razdaljo med dogodki po sistemu starostnih razredov oziroma na podlagi razmerja med skupinami ljudi. Nuer lahko reče, da se je nekaj zgodilo po rojstvu starostnega razreda *Thut*, ali v času iniciacije starostnega razreda Bojloč /Ibid.: 129/. Skratka, strukturno merjenje časa predstavlja način konceptualizacije periodičnosti družbenih odnosov, družbenega razvoja posameznika in tudi vzpostavljanja rodovnih odnosov. Nuer razume družbeno razdaljo med dvema moškima sorodnikoma po očetovi strani kot časovno razdaljo, ki oba ločuje od skupnega prednika. /Kuper/. "Merjenje časa, ki je daljši od letnega ciklusa, je konceptualizacija družbene strukture, in reference so projekcija sedanjih razmerij med skupinami ljudi v preteklost. Je manj sredstvo koordiniranja dogodkov, bolj sredstvo koordiniranja odnosov, in je torej v glavnem nekakšno vzvratno gledanje, saj je treba odnose razlagati v okviru preteklosti." /Evans-Pritchard 1993; 132/.

XXIV. Evans-Pritchardovo proučevanje nuerskih konceptov časa smo nekoliko podrobneje prikazali predvsem zato, ker služi Feyerabendu kot potrdilo za njegovo radikalno različico relativizma. A kot rečeno, se takšno sklicevanje ne zdi upravičeno.

Veliko ustrežnejše se zdi, če postavimo Evans-Pritchardov relativizem v kontekst antropoloških razprav v 50. in 60. letih XX. stoletja. V predavanju z naslovom *Socialna antropologija: preteklost*

¹⁶ Evans-Pritchard, Edward Evan: *Socijalna antropologija: prošlost i sadašnjost* (Predavanje "Maret"). V: *Socijalna antropologija; Biblioteka XX. vek* (59); Prosveta, Beograd 1983.

¹⁷ Evans-Pritchard, Edward Evan: *Antropologija i istorija. V: Socijalna antropologija; Biblioteka XX. vek* (59); Prosveta, Beograd 1983.

¹⁸ Harris, Marvin: *The Rise of Anthropological Theory, A History of Theories of Culture*; Routledge & Kegan Paul; London 1972.

*in sedanjost*¹⁶ lahko razberemo, da so bila 50. leta XX. stoletja na področju antropologije zaznamovana s prevlado funkcionalistične metode, ki je svojo moč črpala iz zahteve po dolgotrajnem terenskem delu in v zavračanju zgodovine. Istočasno so obstajali trendi, da bi socialno antropologijo v klasifikaciji znanosti uvrstili v naravoslovne znanosti, kar bi pomenilo, da je njena naloga iskanje trdnih zakonov. Prav to je bilo tisto, kar je Evans-Pritchard zavračal. Po njegovem bi morala socialna antropologija iskati vzorce družbene strukture in se pri tem nasloniti na metode sodobne zgodovine, denimo zgodovine, kakršno je razvila francoska šola *Annales*.

Kaj dela antropolog po Evans-Pritchardu? Najprej preživi nekaj mesecev na terenu pri nekem "primitivnem" ljudstvu. Nauči se jezika. Nauči se misliti in občutiti kot ljudje, pri katerih živi. Ko se vrne s terena, pridobljeno izkustvo ponovno oživi in ga kritično ovrednoti v skladu s pojmovnimi kategorijami in merili lastne kulture in v luči teorije, s katero razpolaga. "Povedano drugače: on eno obliko kulture prevaja v drugo." To pa še ni vse. Naslednji antropologov korak je odkrivanje strukturalne ureditve proučevane družbe, iskanje pravilnosti, s katerimi bo dano družbo v celoti uvidel. S tem ta družba ni razumljiva zgolj na nivoju zavesti njenega pripadnika, temveč postane sociološko razumljiva. Kaj torej počne antropolog? Poskuša odkriti vzorce strukture družbe. A tudi to še ni vse. Naslednji korak se nanaša na primerjavo vzorcev različnih družb in izdelavo tipologije oblik. Vse to pomeni, da delo antropologa sestoji s treh nivojev abstrakcije /Evans-Pritchard 1983; 55–57/. Evans-Pritchard k temu doda, da primerjave in klasifikacije vedno obstajajo, četudi včasih implicitno. Toda tako zgodovina kot socialna antropologija ne bi bili mogoči brez merila, na osnovi katerega so primerjave šele možne, četudi predstavlja to merilo lastna kultura.

V zvezi s tem je zanimiv tudi članek *Antropologija in zgodovina*¹⁷ iz leta 1961. Evans-Pritchard v njem najprej izrazi nezaupanje do empatije v imenu razumevanja kategorij ljudi iz drugih obdobji zgodovine, nato pa stori še korak naprej in reče, "da če se naša sedanja kultura ne bi ujemala z vsemi drugimi kulturami, prav tako pa tudi osnovna psihologija, ki je skupna vsem narodom, potem ne bi niti zgodovinarji, ki se ukvarjajo z narodi iz davnih časov in krajev, in tudi ne antropologi, ki živijo pri primitivnih narodih, imeli možnosti, da jih razumejo. Manjkale bi jim celo kategorije, s katerimi bi opisali svoja opažanja, npr. pravo, religija, ekonomija itd., kategorije, katere je, resda, včasih potrebno raztegniti, da bi bile uporabne /Ibid.: 188/.

XXV. Iz povedanega je razvidno, da Evans-Pritchard ni nikoli napravil koraka, zaradi katerega bi mu lahko pripisali radikalni relativizem. Z besednjakom Marvina Harris¹⁸ bi utegnili reči, da se Evans-Pritchard ni nikoli spustil tako daleč, da bi pretirano poudarjal zanesenjaške, iracionalne ipd. sestavine človeškega življenja, ali da bi izžareval pretirano navdušenost nad raznolikostjo vzorcev, kar bi ga

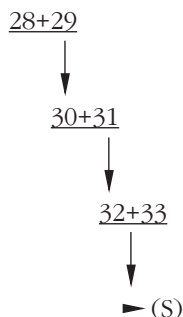
vodilo v iskanje divergentnih in neprimerljivih dogodkov. Prav tako ni na vse pretege poudarjal notranjega, subjektivnega pomena izkustva, v imenu katerega bi izključeval objektivne relacije in historični determinizem kot tak /Harris 1972; 2/. Iz kratkega prikaza njegove pozicije sledi prej nasprotno.

XXVI. Domneva, ki smo jo pripisali Feyerabendu, (C) da Whorff in Evans-Pritchard zastopata relativizem na vseh treh nivojih, torej ne drži. To pomeni, da je njegovo sklicevanje na dosežke antropologije tendenciozno ali vsaj ne najboljše utemeljeno.

Od tod sledi, da je potrebno razloge za tezo, da je mogoče kozmologijo nekega plemena in kozmologijo-znanost proučevati z eno in isto antropološko metodo, torej domnevo, ki vzpostavlja analogijo med kulturo in znanost, iskati predvsem v Feyerabendovi naslonitvi na Whorffa in ameriško kulturno antropologijo. Kritiko analogije in vpraševanje o vsebini zgornjih alinej je potemtakem potrebno utemeljiti na kritiki stališč prav te tradicije, četudi niti ta ne predstavlja nekega monolitnega korpusa spoznanj. Sapir, npr., je /podobno kot Evans-Pritchard/ postavil pod vprašaj identifikacijo z domorodci v okviru terenskega dela. Po njegovem antropolog na ta način izgubi distanco do kulturnega vzorca, ki ga raziskuje. "In če je izguba te distance morda lahko pot za manjšanje prikrojevanja tuje kulture, je hkrati pot, po kateri antropolog preneha biti antropolog v analitičnem smislu." /Godina 1998; str. 232/.

XXVII. Preidimo k ameriški kulturni antropologiji. Vzemimo najprej, da je zgornja interpretacija, ki pravi, da delna sklepa (6) in (12) v okviru Feyerabendove argumentacije ne stojita v logičnem protislovju, upravičena. Sprejetje ima številne implikacije. Najprej izpostavimo domnevo, ki smo jo pripisali Feyerabendu in za katero smo rekli, (B) da od novo vzpostavljenih, zunanjih meril ne smemo pričakovati objektivnosti. Takšna domneva je povsem v skladu z drugimi navedenimi premisami, denimo, (28) da so teorije inkomenzurabilne, kar pomeni, da novi pojmovni sistem ne deli nobenega izreka s starim sistemom. To je nadalje v skladu s premiso, ki trdi, (14) da jezik ni le sredstvo za opis sveta, saj svet in njegove objekte šele konstruira. Ker od tod sledi /od (14) do (18)/, da (19) bo naš zaznavni aparat na osnovi skupnih dražljajev in različnih teorij proizvedel objekte, ki jih ne moremo enostavno primerjati, tedaj (12a) objektivnost dejansko pade oziroma (12) Ne obstaja noben način, s katerim bi nevtrarno, objektivno ovrednotili različne konstrukcije sveta. In če objektivnost pade, potem (31) so vse konstrukcije sveta, ki obstajajo in so obstajale, enakovredne. V tej tezi se kaže normativna plat Feyerabendove argumentacije. (32) Enakovrednost vseh konstrukcij sveta pomeni zanikanje slehernega racionaliziranja znanstvenih sprememb in postulira idejo, da nam ostanejo le naše subjektivne želje. (33) Znanost, ki to prizna, pravi Feyerabend, vrača posamezniku svobodo. To je hkrati poslednji argument za glavni sklep knjige *Proti metodi*.

Glede na to, da smo diagram, ki vodi do delnega sklepa (28), zgoraj ponazorili, prikažimo tukaj le diagram, ki povezuje delni sklep (30) in stavke od (31) do (33) v glavni sklep:



Se pravi: Če objektivnost pade itd., kar nas vodi k delnemu sklepu, da so (28) teorije inkomenzurabilne in (29) zaradi kompleksnega razvoja teorij sprejmemo analogno obravnavanje teorij in naravnih jezikov /kozmozlogij/, *tedaj* (30) moramo dve teoriji, ki ju želimo primerjati, ponotranjiti. V kolikor k temu dodamo, (31) da so vse konstrukcije sveta, kamor sodijo tudi teorije, med seboj enakovredne, potem lahko *ugotovimo*, (32) da smo zanikali sleherno racionaliziranje znanstvenih sprememb in ostali zgolj s subjektivnimi željami. Sedaj moramo samo še (33) priznati, da zares nimamo nič drugega kot subjektivne, s čimer vrnemo posamezniku svobodo, istočasno pa potrdimo glavni sklep celotne knjige *Proti metodi*.

Rečeno drugače: inkomenzurabilne teorije je mogoče ovreči le z osredotočenjem na njihove lastne, notranje odnosne vrste izkustva; z odkrivanjem notranjih vrst protislovnosti, četudi so takšne ovržbe, v kolikor so somerne alternative odsotne, šibke. Vsebin nesomernih teorij namreč ni mogoče primerjati. Kakorkoli že, nobene metode racionaliziranja znanstvenih sprememb ni mogoče uporabiti, tisto, ki jo lahko /teorija ovržbe/, pa je v svoji moči precej reducirana. Kar nam ostane, so estetske sodbe, presoje okusa, metafizični predsodki, religiozne želje, rečeno drugače, kar nam ostane, so naše subjektivne želje. Kot smo videli, to pomeni, da znanost, ki to prizna, vrača posamezniku svobodo, ki bi jo le-ta sicer izgubil /Feyerabend 1987 ; 278, 279/.

V samem vračanju svobode posamezniku ni seveda nič spornega. Če postavimo to idejo v zgodovinski kontekst, ugotovimo, da jo je v okviru ameriške kulturne antropologije zastavil njen začetnik Boas, čigar program je bil kompatibilen levim liberalističnim političnim gibanjem in je stavil na multirasno demokracijo, relativnost običajev, maksimalno svobodo za posameznika, na pomen materialnega komforta, predvsem pa na vse večje poudarjanje razumskih moči in na odprtost družbe in zgodovine /Harris 1972; 298/.

Ideja (31) je potemtakem smiselna v nekem zgodovinskem kontekstu. Nikakor ne smemo pozabiti, da je Boas deloval v ZDA,

kjer se je soočil z močjo rasističnih teorij in ideologij. /Ibid.: 297/.

V danem demokratičnem kontekstu je bil subjektivizem povezan z odporom zoper predhodnike, ki so zagovarjali večvrednost bele rase ipd. Zdi se, da je, ko gre za vprašanje svobode, Sapir formuliral stališče, ki je presenetljivo podobno Feyerabendovemu. V. V. Godina piše, da kljub temu, da je Sapir, kot smo videli zgoraj, formuliral paradoks, po katerem velja, da bolj kot se identificiraš z ljudmi, manj si antropolog, to pri njemu še ne pomeni, da uporaba native terminologije pri študiju drugih kultur ni nujna. Slednje je v skladu z domnevo, da je vse v terminologiji, da zgolj raba terminologije dela vzorce. Od tod sledi, da antropologiji ne preostane drugega, kot vztrajanje pri razliki in odpovedi objektivnosti, saj obstaja radikalno nesorazmerje med tistim, kaj kot neko kulturo vidi antropolog in kaj kot to isto kulturo vidijo njeni člani. Antropologova kultura je potemtakem zgolj mentalni konstrukt in nima nikakršne objektivne realnosti /Godina 1998; 232, 233/.

XXVIII. Harris v tem programu vendarle najde koncept, ki ni skladen z ideološko podobo demokratičnega liberalizma: gre za koncept kulture, ki lahko nosi v sebi deterministične in antide-mokratične poteze /Harris 1972; 298/.

Če sprejmemo zamenjavo historičnega determinizma s kulturnim determinizmom, tedaj menimo, da inkulturacija /socializacija/ determinira za vse življenje, kako naj posameznik živi v okviru kulturnega vzorca /od spolnosti, umetnosti do kozmologije/. Postavi se vprašanje, kaj preostane od zelene (celo predpostavljene) individualne svobode? Oziroma, če kultura determinira naše obnašanje, kakšna je potem razlika med demokratičnim in totalitarnim režimom? Kaj ni razlika le stvar iluzije in ali ni tudi demokratična ideja, da lahko svobodno izbiramo individualno in kolektivno usodo, zgolj iluzija? /Ibid.: 298./

Podoben dvom se nam vzbudi ob Feyerabendovi ideji o enakovrednosti vseh konstrukcij sveta. Če so le-te enakovredne, mar nista tedaj enakovredna tudi fašizem in ideja o strpnosti? Izhodišča, ki vodijo do enakovrednosti vseh koncepcij sveta, in posledice takšnega načina gledanja med drugimi kritizirata tudi Imre Lakatos¹⁹ in Ernest Gellner²⁰. Lakatos veliko piše o Popperjevem problemu demarkacije med različnimi konstrukcijami sveta, denimo med znanostjo na eni strani in metafiziko, ideologijo itd. na drugi. Izhajajoč iz tega problema predstavi tri šole, načine razmišljanja: (1) militantni pozitivizem, (2) skepticizem, epistemološki anarhizem ali kulturni relativizem in (3) avtoritarni elitizem.

Način razmišljanja, s katerim se ukvarjamo v tej analizi, opiše takole: "Skepticizem, epistemološki anarhizem ali kulturni relativizem so sinonimi za tok razmišljanja, ki sega nazaj do antičnega skeptika Pirona in ima danes glavnega zagovornika v Paulu Feyerabendu, katerega delo *Proti metodi* se je pojavilo kot četrta knjiga v zbirki Minnesota Studies. Če sledimo skeptikom, je problem

¹⁹ Lakatos, Imre: *For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence; The University of Chicago Press; Chicago 1999.*

²⁰ Na tem mestu bi omenil dve knjigi, s katerima si lahko neposredno pomagamo pri našem razmišljanju:

Gellner, Ernest: *Antropologija in politika: Revolucije v svetem gaju; Studia Humanitatis; Ljubljana 1999.*
Gellner, Ernest: *Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma; Cambridge University Press; Cambridge 1998.*

²¹ Primerjaj: Motterlini, Matteo: *Introduction: A Dialogue. V: For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence; The University of Chicago Press; Chicago 1999.*

demarkacije nerešljiv. Razlog je zelo enostaven: demarkacijska linija ne obstaja. Epistemološko rečeno, vse teorije so enakovredne. Skepticizem smatra, da so znanstvene teorije zgolj še ena družina prepričanj in njihov rang je enak s tisočimi drugimi družinami različnih prepričanj. Nobena od teh družin – ali sistemov – nima nič bolj prav kot druga, vendar imajo nekatere več oblasti. Čeprav se lahko v posameznem sistemu prepričanj pride do sprememb, pa napredek ne obstaja. S stališča pozitivistov obstaja tok napredka, ki vodi vsaj do Einsteina, toda epistemološki anarhisti na takšen napredek ne pristajajo. Kar vidijo, so samo spremenljive mode, t.i. učinek priključevanja večini.” /Lakatos 1999; 25/.

XXIX. V čem je po Lakatosu osnovna težava Feyerabendove pozicije? Če so vsa prepričanja enakovredna, tedaj ne more prav nihče dogmatično zatrjevati, da poseduje moralno, politično, religiozno in sploh katerokoli resnico. Tisti, ki kaj podobnega vendarle trdijo, uporabljajo nasilje, vojne in podobne metode, s katerimi udejanjajo svoje napovedi. Tolerantni skeptik zato sanja o družbeni pogodbi, ki bi v največji meri izničila trpljenje ljudi. Po njegovem mora sreča oziroma težnja k sreči nadomestiti Resnico. Po njegovem je bolje, da človek izda razum, kakor da razum izda človeka. Toda skeptik v resnici nima takšne izbire. Na voljo ima dvoje: ali dogmatizem ali pa se zateče k sili brez argumenta. Od tod sledi, da obstaja samo ena politična filozofija, ki je konsistentna s skepticizmom, in sicer filozofija, ki izenači resnico z močjo²¹. Osnovni problem skepticove pozicije je potemtakem v zanikanju Resnice oziroma v zanikanju ideje, ki govori o približevanju Resnici, v kolikor brez te ideje ne moremo vzpostaviti kriterija za razmejevanje.

XXX. Feyerabend je v pismih Lakatosu zavrnil kritiko, da bi bil skeptik. Po njegovem skeptiki ne gredo dovolj daleč, ne napravijo koraka v kulturni relativizem. Formula, po kateri “vse gre”, sicer ne zanika propagande ipd., a tudi ne zanika argumentacije. /Lakatos 1999; Feyerabendovo pismo Lakatosu, marec 1973; 324/. Lakatos zaradi tega Feyerabendu očita, da nima dovolj poguma za skepticizem. Poleg tega vodi odmik od skepticizma, torej misel, da epistemološkega anarhizma /kulturnega relativizma/ s skepticizmom ni mogoče izenačevati, v nekonsistentnost. Če namreč razliko sprejmemo, tedaj je anarhizem dvolična pozicija. Po eni strani je skeptična, po drugi pa avtoritarna. /Lakatos 1999; Lakatosevo pismo Feyerabendu, marec 1973; 323/.

XXXI. Kako naj razumemo Lakatosevo kritiko? Spomnimo se, da Lakatos vsaki predlagani znanstveni metodologiji pripiše določene standarde intelektualne časti, za katere se zdi, da jih ne moremo ločiti od metodologije, kateri pripadajo. Argumentacija med Lakatosem in Feyerabendom zadeva njuno držo do teh standardov. Zdi se, da Lakatos predpostavlja nujno alternativo za skepticizem, iz katere izhaja, da odsotnost razumnih standardov vodi bodisi k dogmatizmu /recimo filozofiji sreče/ ali uporabi sile, medtem ko Feyerabend na

takšno alternativo ne pristaja. Po Lakatosu pomeni prisotnost razumnih standardov hkrati pogoj in možnost za rangiranje različnih konstrukcij sveta, tako da zanikanje standardov vodi v idejo, da so vse teorije, idealno gledano, sicer enakovredne, v praksi pa se to nikoli ne zgodi, ker med njimi odločajo dejavniki moči, npr. dejavniki politične premoči ipd. Lakatos seveda nastopa zoper takšno /po njegovem tudi Feyerabendovo/ filozofijo in se zavzema za razumno argumentacijo kot kriterij odločanja med različnimi teorijami o svetu in tudi ideologijami. Feyerabend pa v bistvu zavrne takšno umestitev svoje filozofije, kar glede na Lakatosevo interpretacijo /alternativo/ pomeni, da smo soočeni s skepticizmom, ki zavrača prav tisto, zaradi česar skepticizem je to, kar je, se pravi enakovrednost vseh možnih stališč, iz katere dogmatizem ali sila izhajata. To pa naprej pomeni, da na neki točki tudi Feyerabend pristaja na avtoritarna merila razuma.

XXXII. Da slednje drži, se lahko prepričamo na podlagi Gellnerjeve kritike relativistične pozicije. Pri tem omenimo, da se je Gellner vsaj nekoliko zgledoval pri Lakatosu, katerega je poslušal na LSE. Skratka, Gellner poudarja, da relativisti vidijo sami sebe kot pravičnike, ki razglašajo enako veljavnost vseh resnic. Do tega stališča so prišli izhajajoč iz medsebojnega izenačenja vseh ljudi, kultur in narodov. Po njihovem je bilo vztrajanje pri monopolu nad resnico zabloda. Gellner poleg tega izpostavlja, da je prav ideja, ki zatrjuje, da je eno povezano z drugim, zmotna, saj iz zatrevanja enakosti vseh ljudi še ne moremo sklepati, da so takšni tudi njihovi pogledi. "Naš svet je nedvomno pluralen, a temelji na enotnosti resnice, na osupljivi tehnološki premoči enega samega izjemnega kognitivnega sloga, namreč na znanosti in njenih implikacijah. ... In vse tiste številne kulture, katerih neodvisno notranjo avtoriteto zagovarja naš relativist v svoji vnemi, da ne bi bil večvreden, *same* sprejemajo, da je nova znanost veljavna vsaj na svojem lastnem področju, in si jo željno prizadevajo doseči." /Gellner 1999; 13/. Gellner seveda ne ostane zgolj pri temu opisu stanja. V nadaljevanju se loti protislovnosti relativistične pozicije. Ni namreč vprašljivo le, da relativist svojo lastno stališče artikulira v nerelativistični govorici, saj hkrati zagovarja tudi tiste kulture, ki drugim zanikajo enakost. In naprej: "Če lahko resnica obstaja le znotraj kulture in njenih norm, v kateri medzvezdni ali medkulturni praznini naš relativist artikulira svojo pozicijo? Zanj preprosto ni prostora ..." /Ibid.; 14/. Izhajajoč iz Gellnerjeve kritike, bi lahko rekli, da navsezadnje tudi Feyerabend svoje argumente niza po vseh pravilih racionalne argumentacije, ki ji, v kolikor sprejememo osnovne teze in na videz nevprašljive domneve, le stežka kaj očitamo.

XXXIII. Idejo kulturnega determinizma, ki izhaja iz teorije socializacije, lahko nadalje kritiziramo tudi s stališča marksovske antropologije, kakor jo je podal Ernest Wolff.²² Wolffova kritika je zanimiva predvsem zato, ker precej plastično prikaže iluzorično dimenzijo antropološkega dela. Po Wolffu se antropolog samo na

²² Wolf, Eric Robert: *Evropa in ljudstva brez zgodovine* (zv. 1, 2); *Studia Humanitatis*; Ljubljana 1998–1999.

Wolf, Eric Robert: *Envisioning power: ideologies of dominance and crisis*; University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1999.

²³ Primerjaj: Šuster 1998; str. 181–183.

²⁴ Chomsky, Noam: *Gramatika i um; Biblioteka Sazvežđa (31); Nolit; Beograd 1979.*

videz ukvarja s kulturo ali socialno organizacijo kakšnega bolj ali manj izoliranega plemena. V resnici se je do antropologovega prihoda na teren zgodilo že marsikaj. Večina plemen je že zdavnaj stopila v kontakt z zahodnimi kulturami in pod pritiski /denimo Wallersteinovskega ali Braudelovega svetovnega sistema/ razvila družbene oblike, obrede in običaje, ki se bistveno razlikujejo od nekdanjih, avtohtonih form. Kar raziskuje antropolog, je torej že to spremenjeno stanje itd. Glede na zgornjo, relativistično argumentacijo, bi morala biti Wolffova zgodovina nemogoča. Če namreč gramatične strukture določajo pomensko vsebino kozmosa, oziroma če raba terminologije dela vzorce, tedaj bi morali ljudje v spremenjenih okoliščinah prevzeti nove jezike, drugačno terminologijo, kar pa se ni zgodilo.

XXXIV. Podani predlogi kritike koncepta kulture, na katerega se nasloni Feyerabend, se zdijo dovolj prepričljivi, da lahko ugotovimo, da s tem konceptom ni vse v najlepšem redu. Toda kje moramo iskati ključno zmoto?

Če se osredotočimo na Feyerabenda, na njegovo naslonitev na Whorffa in potemtakem na sklop premis od (14) do (19), na osnovi katerih Feyerabend vzpostavi analogijo med kulturo in znanostjo, tedaj dobi Feyerabendova zmota ime *ad verecundiam*, v smislu, da vzame za privzeto nekaj, o čemer se sami raziskovalci ne strinjajo.²³ Omenjene premise in analogija so torej sporne, hkrati pa Feyerabend ne upošteva evidence drugih antropoloških šol.

Spornost ideje, da gramatika nekega jezika že določa kozmologijo ljudi, ki govorijo ta jezik, je mogoče pokazati tudi izhajajoč iz idej, ki jih je razvijal N. Chomsky. Tukaj bomo uporabili njegovo razlikovanje med jezikom ljudi in komunikacijo živali.²⁴ Razlike med sistemom za komunikacijo pri živalih in sistemom za komunikacijo pri ljudeh ni mogoče vzpostaviti v smislu kontinuitete, tj. v smislu več ali manj /oziroma bolj ali manj razvito/, saj temelji človeški jezik na nekem povsem drugačnem principu organizacije. Na osnovi tega razlikovanja bi lahko inkomenzurabilnost vzpostavili kvečjemu med sistemi komunikacije, ki pripadajo različnim biološkim vrstam, nikakor pa ne v okviru ene same vrste, se pravi izhajajoč iz raznolikosti kultur. Teorije N. Chomskega tukaj ne bomo podrobneje prikazali. Trenutno zadostuje, da ta teorija prinaša drugačno videnje jezika in njegovih posledic za bitja, ki ga uporabljajo, kot to sledi iz teorije, na katero pristaja Feyerabend. V bistvu prav ta različnost teorij govori o pomanjkanju konsenza na tem področju, poleg tega pa se ideja o univerzalni generični transformativni gramatiki zdi sprejemljivejša in verjetnejša od ideje, na katero se nasloni Feyerabend. Podobno velja za implikacije te ideje, ki nas ne vodijo do teze, da so jeziki med seboj neprevedljivi in kozmosi inkomenzurabilni.

Tako bi lahko sklenili, da se Feyerabend zaplete v *petitio* – predpostavlja tisto, kar bi moral šele dokazati. Njegova argumentacija nas potemtakem ne prepriča. Kljub temu pa nam posamezne ideje

njegovega epistemološkega anarhizma morajo dati misliti. Izjemno pomembna je predvsem njegova kritika znanstvenega oziroma raziskovalnega parazitizma, t.j. kritika vseh tistih raziskovalcev, ki so zaradi "strokovnih" razlogov postali nedejavni v širšem, družbenem smislu.

DODATEK

Glavni sklep:

(S) V znanosti ne obstaja ena sama, univerzalna in edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja.

Razlogi:

1. Opazovanja fenomena in izražanja fenomena ne moremo razložiti, ker je enotnost tega procesa nekaj, kar se naučimo že v otroštvu.

2. Postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami.

3. To velja tako za vsakdanje življenje kot tudi za znanost.

4. Dejstva so tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo.

5. V okviru tega, kar neprenehoma uporabljamo /od zgodnjega otroštva naprej/, v tem istem okviru ne moremo vzpostaviti kritične distance.

6. Iznajti moramo zunanja merila kritike ali novi pojmovni sistem.

7. Novi pojmovni sistem na začetku svojega obstoja še ni utemeljen.

8. Odnosi med termini in termini in stvarmi itd. še niso vzpostavljeni.

9. Novi pojmovni sistem je mogoče vzpostaviti z zanašanjem na eksterne, iracionalne momente.

10. Obrat k posameznim zgodovinskim primerom kot tak je razumen oziroma upravičen.

11. Ko počasi se razvijajoči pojmovni aparat prične razvijati lastne probleme, potem stari problemi pa tudi dejstva in opazovanja postajajo irelevantni.

12. Ne obstaja noben način, s katerim bi lahko nevtravno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta.

13. Univerzalna pravila racionalnega postopanja so tisto, kar zagotavlja objektivnost.

14. Jeziki in obrazci reagiranja, ki jih jeziki vsebujejo, niso zgolj instrumenti za opisovanje dogodkov (dejstev), temveč so hkrati tvorci dogodkov (dejstev, stanja stvari).

15. Gramatika jezikov vsebuje kozmologijo, vseobsegajoč nazor oziroma pogled na svet, družbo in človeka, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in opazovanje.

16. Kozmologija jezika se izraža tako manifestno kot prikrito, tj. v klasifikacijah, ki niso manifestne.

17. Prikrite klasifikacije se zaradi njihove narave prej doživljajo kot pojmujejo.

18. Poleg tega prikrite klasifikacije ustvarjajo nezavedne odpore do zelo drugačnih stališč oziroma pogledov na svet.

19. Če imamo skupne dražljaje in drugačne systemske klasifikacije, bo naš perceptivni aparat proizvedel objekte, ki jih ni mogoče enostavno primerjati.
20. Značilnosti določenega stila slikarstva se nahajajo tudi v kiparstvu, v gramatiki jezika in v prikritih klasifikacijah.
21. Mogoče je pokazati, da s temi jeziki govorijo tako umetniki kot navadni ljudje.
22. Obstajajo filozofski principi, ki so formulirani v teh jezikih in potrjujejo, da so lastnosti sveta, ki izhajajo iz teh principov, skladne z značilnostmi, ki nastopajo v slikarstvu, kiparstvu itd.
23. Človek in narava imata te lastnosti tudi sicer (v poeziji, popularnih izrekih, običajnem pravu).
24. Tudi lastnosti normalnega opazovanja se ne zoperstavljajo tem principom.
25. Poleg tega kasnejši misleci napadajo te značilnosti kot zablode, ki so posledica nevednosti.
26. Opraviti imamo s koherentnim načinom življenja in lahko pričakujemo, da ljudje, ki so v ta način življenja vključeni, tudi vidijo svet na isti način, kot vidimo mi njihove artefakte.
27. Primerjava ni mogoča med tistimi objekti, ki izhajajo iz različnih kozmosov oziroma kultur.
28. Vsebine posameznih teorij niso vselej primerljive v smislu, da ne moremo za nobenega od običajnih logičnih odnosov reči, da velja za odnose med temi razredi.
29. Znanstvene teorije so se razvile na dovolj kompleksne načine, poleg tega so na ravni najbolj obče paradigmatske usmerjenosti, na osnovi česar govorimo o klasični fiziki, relativnostni fiziki itd., dovolj splošne, da jih je mogoče obravnavati po istih načelih kot naravne jezike.
30. Dve teoriji, ki ju primerjamo, moramo internalizirati, drugače bodo termini ene ali druge nepopolno dojeti.
31. Vse konstrukcije sveta, ki obstajajo in so obstajale, so enakovredne.
32. Enakovrednost vseh konstrukcij sveta pomeni zanikanje slehernega racionaliziranja znanstvenih sprememb in postulira idejo, da nam ostanejo le naše subjektivne želje.
33. Znanost, ki priznava, da nam ostanejo le naše subjektivne želje, vrača posamezniku svobodo.

Domneve:

- (A) V določenem zgodovinskem trenutku tesno povezovanje dejstev s teorijo šele vzpostavlja.
- (B) Od novih, zunanjih meril kritike ne smemo pričakovati objektivnosti.
- (C) Evans-Pritchard in Whorff zastopata relativizem na treh nivojih.
- (D) Oddaljena področja udejstvovanja v neki kulturi imajo podobne temeljne lastnosti oziroma oddaljena področja na osnovi

skupnih temeljnih lastnosti tvorijo koherenten način življenja, vseobsegajoč svetovni nazor /kozmozologijo/ ali kulturo.

(E) Izkušnje oziroma učenje v otroštvu igrajo bistveno vlogo pri socializaciji v neko kulturo ali v nek kozmos.

(F) Neka teorija je kulturno dejstvo, kar pomeni, da ima ta teorija nek pomen samo za pripadnike te iste kulture oz. da zgolj zanje poseduje razlagalno vrednost.

(G) Analogija, zaradi katere je mogoče obravnavati kulture in obče znanstvene paradigme po istih načelih, je dejansko dobra.

LITERATURA

- CHOMSKY, Noam: Gramatika i um; *Biblioteka Sazvežđa* (31); Nolit; Beograd 1979.
- EVANS-PRITCHARD: Ljudstvo Nuer: Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev; *Studia Humanitatis*; Ljubljana 1993.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan: "Socijalna antropologija: prošlost i sadašnjost (Predavanje "Maret")". V: Socijalna antropologija; *Biblioteka XX. vek* (59); Prosveta, Beograd 1983.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan: "Antropologija i istorija". V: Socijalna antropologija; *Biblioteka XX. vek* (59); Prosveta, Beograd 1983.
- FEYERABEND, Paul: Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje. *Biblioteka Logos*; Veselin Masleša; Sarajevo 1987.
- FEYERABEND, Paul: "Proti metodi; poglavja 12–15". Časopis za kritiko znanost; 64/65; zbornik *Struktura znanstvene paradigme in razvoj znanosti*; november, Ljubljana 1984.
- FEYERABEND, Paul: Proti metodi. Prevod Slavko Hozjan; spremna beseda Andrej Ule in Slavko Hozjan. *Studia Humanitatis*; Ljubljana 1999.
- FEYERABEND, Paul: "Consolations for the Specialist". V: Criticism And the Growth of Knowledge. Edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave; Cambridge University Press 1970; str. 197–230.
- FISHER, Alec: The logic of real arguments; Cambridge University Press; 1988, reprinted 1994.
- GELLNER, Ernest: Antropologija in politika: Revolucije v svetem gaju; *Studia Humanitatis*; Ljubljana 1999.
- GELLNER, Ernest: Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma; Cambridge University Press; Cambridge 1998.
- GODINA, Vesna Vučković: Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij; *Zbirka Teorija in praksa*; FDV, Ljubljana 1998.
- HARRIS, Marvin: The Rise of Anthropological Theory, A History of Theories of Culture; Routledge & Kegan Paul; London 1972.
- KUHN, Thomas S.: Struktura znanstvenih revolucij; *Knjižna zbirka Temeljna dela*; Krtina; Ljubljana 1998.
- KUPER, Adam: Anthropology and Anthropologists. The Modern British School. Routledge, London – New York 1996 /3. ed/.
- LAKATOS, Imre: "Lectures on Scientific Method". V: For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence; The University of Chicago Press; Chicago 1999.
- MOTTERLINI, Matteo: "Introduction: A Dialogue". V: For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence; The University of Chicago Press; Chicago 1999.
- POPPER, Karl Raimund: Logika znanstvenega odkritja; *Studia Humanitatis*; Ljubljana 1999.

- PRESTON, John: Paul Feyerabend. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1997; <http://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/>.
- ŠUSTER, Danilo: Moč argumenta: logika in kritično razmišljanje. *Pedagoška fakulteta; Maribor* 1998.
- WHORFF, Benjamin Lee: "Model univerzuma ameriških Indijancev". V: Jezik, misao i stvarnost; Bigz, Biblioteka XX. vek; Beograd 1979.
- WHORFF, Benjamin Lee: "Lingvistično raziskovanje mišljenja v primitivnih družbah". V: Jezik, misao i stvarnost; Bigz, Biblioteka XX. vek; Beograd 1979.
- WOLF, Eric Robert: Evropa in ljudstva brez zgodovine (zv. 1, 2); *Studia Humanitatis; Ljubljana* 1998–1999.
- WOLF, Eric Robert: Envisioning power: ideologies of dominance and crisis; *University of California Press, Berkeley and Los Angeles* 1999.