

Univerzita Komenského v Bratislave
Filozofická fakulta

Katedra filozofie a dejín filozofie

Feyerabendova koncepcia filozofie vedy

Pavol Jablonický
Diplomová práca

Bratislava 2003

Čestne prehlasujem, že som pri tvorbe diplomovej práce pracoval samostatne na základe vlastných poznatkov a uvedenej literatúry.

Ďakujem svojej školiteľke, Doc. PhDr. Etele Farkašovej, CSc. za cenné rady a pripomienky počas prípravy a písania diplomovej práce, za jej ústretovosť, trpezlivosť a porozumenie.

Obsah	Strana
Úvod	6
Kapitola 1: Feyerabend ako filozof vedy – život a dielo	8
Kapitola 2: Feyerabendova koncepcia filozofie vedy v diele Proti metóde	37
2.1. Analýza jednotlivých metodologických protiprávidiel	40
2.1.a. Kontrainduktívna metóda a princíp proliferácie	41
2.1.b. Proliferácia I. – alternatívy nezlučiteľné s prijímanými teóriami	42
2.1.c. Proliferácia II. – alternatívy nezlučiteľné s prijímanými faktami	47
2.1.c.1. Kvantitatívne nezshody teórií a pozorovaných faktov	47
2.1.c.2. Kvalitatívne zlyhanie teórií	49
2.1.d. Princíp tenacity	51
2.1.e. Dôsledky kritiky podmienky zlučiteľnosti pre metodológiu vedy	53
2.1.f. Neutralita faktuálnych a pozorovacích tvrdení	55
2.2. Zdroje alternatívnych teórií	58
2.3. Konzekvence pluralistickej metodológie vo výchove	61
2.4. Analýza Galileovej obhajoby kopernikanizmu	62
2.4.a. Prirodzené interpretácie	63
2.4.a.1. Relativita operatívneho typu pohybu	66
2.4.b. Konzistentnosť Galileiho argumentácie	72
2.4.b.1. Zákon zotrvačnosti	76
2.4.c. Plauzibilitnosť Galileiho astronomických pozorovaní	79
2.5. Zhrnutie a dôsledky uskutočnených analýz	90
Kapitola 3: Náčrt možností aplikácie Feyerabendovej koncepcie na oblasť religionistiky	95
3.1. Súčasné problémy religionistiky a historický kontext ich vzniku	97
3.2. Komparácia metód religionistiky s výsledkami analýzy Feyerabendovej kritiky filozofie vedy	104
3.2.a. Eliade a interpretácia mystiky	105
3.2.b. Biológia proti interpretácii?	110
3.2.c. Možnosti proliferácie teórií	116
3.2.d. Zhrnutie a možné dôsledky	127
Záver	130

Úvod

Cieľom mojej práce je uskutočniť na viacerých rovinách analýzu koncepcie filozofie vedy P. K. Feyerabenda. Zameriavam sa pri tom na východiská a predpoklady, z ktorých vyrastá jeho kritika názorov novopozitivismu a kritického racionalizmu, rovnako ako na analýzu postupu tejto kritiky samotnej. V neposlednom rade je mojim cieľom skúmať možnosti, akými je možné jeho koncepciu aplikovať tvorivým a prínosným spôsobom na riešenie problémov súčasnej vedy, to znamená, pokúsiť sa o analýzu dôsledkov jeho koncepcie filozofie vedy pre konkrétny vedecký výskum.

Práca je v súlade s týmito cieľmi rozdelená do troch kapitol. V úvodnej kapitole sa snažím zachytiť postupný vývin Feyerabendových názorov na otázky filozofie vedy na pozadí jeho životného príbehu. Myšlienky, ktoré prezentoval, boli spoluvytvárané pôsobením mnohých vplyvov, odrážajúcich sa v jeho motivácii obhajovať názory teoretického pluralizmu a epistemologického anarchizmu. Považujem za potrebné uskutočniť takéto skúmanie, pretože umožňuje pochopenie Feyerabendových názorov v kontexte, v ktorom vznikali, pričom práve širší kontext pôsobenia najrozličnejších kultúrno–politických faktorov slúži autorovi aj ako báza skúmania dôsledkov rôznych koncepcií vedy na život spoločnosti.

V rámci druhej kapitoly sa zameriavam na analýzu Feyerabendových názorov, ako ich predložil v jeho najznámejšom diele – *Rozprava proti metóde*. Monografia je podľa mňa najvýznamnejším prínosom autora pre oblasť filozofie a metodológie vedy. Zhrnul v nej výsledky svojich úvah smerujúcich k myšlienke metodologického pluralizmu, ako aj najvýznamnejšie argumenty v prospech kritiky názorov logického empirizmu a Poppera. Snažím sa poukázať na spôsob jeho argumentácie, analyzovať jednotlivé metodologické “protiprávidlá” a porovnať výsledky jeho zistení s názormi ďalších kriticky analyzovaných koncepcií filozofie vedy. Rovnako dôležitú súčasť druhej kapitoly tvorí analýza prípadovej štúdie Galileiho prechodu od geocentrizmu k heliocentrizmu, ktorá tvorí argumentačné jadro Feyerabendovej monografie. Historicky a kultúrne orientovaný spôsob skúmania procesu rastu vedeckého poznania zároveň dokumentuje dôvody, kvôli ktorým je autor zaraďovaný medzi predstaviteľov takzvanej historickej

školy postpozitivismu. V rámci analýzy Galileiho postupu zameriavam svoju pozornosť na spôsob, akým Feyerabend obhajuje legitimitu a oprávnenosť ním navrhovaných metodologických princípov, rovnako ako na analýzu dôsledkov, ktoré z jeho skúmaní vyplývajú pre filozofiu a metodológiu vedy.

Obsahom tretej, poslednej kapitoly mojej práce, je pokus aplikovať Feyerabendove myšlienky na konkrétnu oblasť riešenia súčasných vedeckých problémov v rámci religionistiky. Mojm cieľom je zistiť, či existuje taká oblasť problémov v súčasnej religionistike, kde by bolo možné jeho postup využiť spôsobom, ktorý by bol prínosný pre ich riešenie. Jedným z hlavných dôvodov, prečo som sa rozhodol práve pre religionistiku, je skutočnosť, že metodologické a teoretické problémy sú v jej rámci v súčasnosti často diskutovanou témou. V istom zmysle je dokonca možné konštatovať, že až v dnešnej dobe začali prebiehať prvé pokusy o konštituovanie skutočne autonómnej metodológie ako aj teórie religionistiky. Druhým dôvodom takto orientovaného skúmania je Feyerabendov zámer "demokratizácie" vedy; medzi hlavné motívy jeho tvorby patrili snahy poskytnúť skutočnú rovnoprávnosť rôznym kultúram a tradíciám, pričom nechcel, aby im súčasné normy racionality znemožňovali zapojiť sa do rovnocenného medzikultúrneho dialógu. Snažím sa preto zistiť, či jeho názory majú reálne opodstatnenie vo vedeckej praxi a či sú skutočne použiteľné k riešeniu nastolených otázok. Napokon, keďže som sám študentom religionistiky, mám záujem o riešenie uvedených teoretických a metodologických problémov.

Kapitola 1.

Feyerabend ako filozof vedy – život a dielo

Motto:

„Pamätajte vždy, že použité dôkazy a rétorika nevyjadrujú žiadne moje „hlboké presvedčenia“. Ukazujú iba, aké ľahké je v mene rozumu vodit' ľudí za nos. Anarchista sa podobá tajnému agentovi, ktorý hrá hru rozumu, aby tak podkopal autoritu rozumu (pravdy, cti, práva atď.)“¹

Paul Karl Feyerabend sa svojou koncepciou epistemologického anarchizmu radí medzi hlavných predstaviteľov *historickej školy postpozitivismu*, respektíve *novej histórie vedy*. V publikáciách o filozofii vedy sa s jeho tvorbou stretávame popri Kuhnovom paradigmatickom modeli a Lakatosovom modeli vedecko – výskumných programov. Feyerabendovo dielo považujem zároveň za najradikálnejšie vyústenie tvorivej činnosti filozoficky orientovaného smeru štúdia dejín vedy. Základné názory tohto filozofa vedy sa formovali už od začiatku päťdesiatych rokov, a to predovšetkým v konfrontácii s koncepciami novopozitivistov a Poppera, no ako originálny mysliteľ v oblasti problémov spätých s vývojom vedeckého poznania sa prejavil najmä v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch.

Feyerabendove myšlienky sú spomedzi diel spomínaných autorov najprovokatívnejšie, vedome sa stavia proti mnohým, dovedy samozrejmým predpokladom a teóriám; svojou snahou o prekračovanie hraníc a ich znejasnenie je mnohými filozofmi vnímaný ako jeden z iniciátorov postmoderného myslenia v oblasti filozofie vedy. Je to práve dôraz na odhaľovanie nevyslovených, doteraz samozrejmých predpokladov v základoch nášho poznávania a videnia sveta, ktorý mnohých jeho interpretov a nasledovníkov viedol k tomu, že svoj, či „náš“ svet začali vnímať ako jeden z mnohých, v takmer nekonečne pestrej mozaike pohľadov a interpretácií toho, čo nazývame „skutočnosť“.

Feyerabend zdôrazňuje, že človek nie je len racionálne mysliaca bytosť. Je tiež bytosť sociálna, emocionálna, mravná. Všetky tieto aspekty

¹ FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 38.

vstupujú do procesu formovania vedeckých poznatkov, sú ich neoddeliteľnou súčasťou. Tým sa Feyerabend stal aj jedným z inšpirátorov teórie známej dnes v oblasti epistemológie ako *teória stanoviska*, v ktorej sa akcentuje súvislosť, respektíve vplyv situovanosti subjektu poznania na priebeh poznávacieho procesu. Aj keď sa súčasné metodologické predpisy a pravidlá zdajú byť lepšie v porovnaní s normami a ideálmi vedeckej práce platnými v minulosti, z pohľadu budúcnosti sa môžu ukázať ako naivné. Preto je potrebné brať na vedomie všetky formy, metódy a spôsoby poznávania. Nemôžeme vedieť, ktoré z nich prispievajú k odhaleniu hlbokých tajomstiev prírody a človeka.

Celú Feyerabendovu tvorbu môžeme inštrumentálne rozčleniť do troch základných období. Prvé, približne do roku 1962, je charakteristické príklonom k novopozitivismu, neskôr k jeho kritike prostredníctvom názorov spätých s Popperovou filozofiou vedy. V druhom období svojej tvorby, do roku 1975, naďalej formoval vlastnú koncepciu filozofie vedy, a to najmä ako kritiku názorov logického empirizmu a Popperovho kritického racionalizmu, týkajúcich sa rastu vedeckého poznania. Rozvíjal teóriu proliferácie a kontextuálnej teórie významu, pričom sa zároveň snažil ostať na pôde empirizmu. Až monografiou *Proti metóde*² vydanou roku 1975 sa definitívne vzdaluje empirickým pozíciám a rozvíja vlastnú koncepciu takzvaného *epistemologického anarchizmu*, charakteristickú pre tretie obdobie jeho tvorby.

Účelom tejto kapitoly nie je snaha o dokonalé oboznámenie čitateľa s Feyerabendovou filozofiou vedy; na to je jeho dielo príliš rozsiahle a rôznorodé. Tu predkladaný obraz Feyerabendovej tvorby je nutne zúženým pohľadom na vybrané aspekty jeho koncepcie, ktoré sú pre mňa v istom zmysle metodologickým inštrumentom pri nahliadaní problémov v druhej časti tejto práce. Napriek tomu, že myšlienky, názory a teórie, ktoré uvádzam, sú interpretáciou Feyerabenda so zreteľom na účel práce, snažím sa rešpektovať Feyerabendov uhol pohľadu a interpretovať vybrané názory v zmysle jeho pôvodných motívov, medzi ktoré patria predovšetkým tolerancia k ne-vedeckým prístupom ku svetu a poznaniu, či humanistický postoj

² FEYERABEND, P.K.: *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London, New Left Books and Atlantic Highlands; New York, Humanities Press, 1975.

k človeku a ľudstvu vôbec. Feyerabend silno pociťoval ambivalentnosť dôsledkov rozvoja vedeckého poznania a snažil sa svojím dielom prispieť k obhajobe ľudskosti proti rôznym formám ideológií:

„Pokrok poznania v mnohých oblastiach znamenal zabíjanie myslí. Dnes sa ožívujú staré tradície a ľudia sa opäť pokúšajú prispôbiť svoje životy ideám svojich predkov. Snažil som sa ukázať analýzou zdanlivo najtvrdších častí vedy, prírodných vied, že správne pochopená veda nemá proti takémuto postupu žiadny argument. Existuje mnoho vedcov, ktorí podľa toho konajú. Lekári, antropológovia, ekológovia začínajú prispôsobovať svoje postupy hodnotám tých ľudí, ktorým majú radiť. Nie som proti takto chápanej vede. Takáto veda je jedným z najnádhernjších vynálezov ľudskej mysle. Som však proti ideológiám, ktoré používajú meno vedy ku kultúrnej vražde.“³

Tým dáva Feyerabend svojmu dielu i širší sociálno-politický rozmer, a zároveň odpovedá na mnohé kritiky, ktoré ho obviňovali z antiscientizmu a z toho, že vedu vníma len ako dehumanizujúci činiteľ v živote ľudskej spoločnosti. Sociálne a politické konzekvencie svojej filozofie rozpracoval predovšetkým vo svojej druhej monografii *Veda v slobodnej spoločnosti*.⁴

Keďže Feyerabendovo dielo je u nás zatiaľ reflektované iba v menšej miere, považujem za potrebné na tomto mieste uviesť aj niektoré biografické údaje, ktoré osvetlia pozadie Feyerabendovho myslenia, jeho východiská a postupný intelektuálny vývoj.⁵ Tieto údaje majú svoju dôležitosť predovšetkým v súvislosti s vytváraním jeho koncepcie vedy. Môžeme na nich pozorovať postupný odklon od novopozitivismu a jeho chápania neutrality a objektivity vedeckého poznania ku kritike týchto jeho aspektov a prechod na pozície postpozitivismu. Z tohto dôvodu sa tiež podrobnejšie venujem najmä obdobiu do roku 1975, v ktorom Feyerabend vydal monografiu *Proti metóde*.

Paul Karl Feyerabend sa narodil roku 1924 vo Viedni. Z troch možností stredoškolského vzdelania – klasické gymnázium, *Realschule* alebo

³ FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, s. 16.

⁴ FEYERABEND, P.K.: Science in a Free Society. London, New Left Books, 1978. Druhé a tretie vydania knihy *Against Method* obsahujú dôležité kapitoly, ktoré boli prvý raz vydané v knihe *Science in a Free Society*. Sú to predovšetkým pasáže, v ktorých reagoval na kritiky vznesené proti jeho prvej knihe do roku 1978 a niektoré pasáže o relativizme. Český preklad, z ktorého citujem, je prekladom tretieho vydania *Against Method* z roku 1993, tieto podstatné pasáže z prvého vydania *Science in a Free Society* teda obsahuje.

⁵ Biografickú štúdiu venujúcu sa P. K. Feyerabendovi napísal tiež Ján Rybár. Vid': RYBÁR, J.: Pred tým, než sa pokúsiš niekoho zmeniť. In: *Organon* F 3 (1996), N 2, s. 113–124.

Realgymnasium mu otec kompromisne vybral to posledné. Najväčší vplyv mal na neho učiteľ fyziky, ktorý v ňom vzbudil veľký záujem o astronómiu a fyziku a už v tomto období čítal i mnohé pomerne náročné teoretické práce z fyziky.⁶ Okrem vedeckých záujmov rozvíjal aj svoj umelecký talent. Bol horlivým obdivovateľom opery a sám spieval v zmiešanom speváckom zbore. Ako píše vo svojej autobiografii, jeho deň bol rozdelený na štúdium teoretickej astronómie, divadelné skúšky, dávanie kondícií z matematiky a fyziky, hlasové cvičenia, operu a astronomické pozorovania. Už tu vznikla charakteristická ambivalentnosť záujmov medzi vedou a umením, ktorá ho sprevádzala po celý život a stala sa významným zdrojom jeho nekonvenčnej filozofickej tvorby.⁷

Počas druhej svetovej vojny bol dôstojníkom nemeckej armády a vyučoval na dôstojníckej škole. Ku koncu vojny bol vážne zranený počas ústupu pred sovietskou armádou vo východnom Nemecku a týmto zranením bol poznačený po celý život. K udalostiam počas druhej svetovej vojny sa Feyerabend vyjadril mnohokrát a často veľmi expresívne:

„Až omnoho neskôr som si uvedomil morálny problém celej tejto doby. Zdá sa mi, že tieto problémy sú stále s nami. Vystávajú kedykoľvek, keď nejaký jedinec, či skupina objektivizujú svoje vlastné osobné ponímanie dobrého života a konajú podľa toho. To tiež vysvetľuje občasnú zúrivosť mojich argumentov. ... Vojna bola pre mňa jednoducho zlom, nie morálnym problémom. ... Prečo by som sa mal do čerta podieľať na vojnových hrách svorky nejakých idiotov? Ako sa z toho dostať? ... Prihlásil som sa na dôstojnícku školu, aby som sa čo najdlhšie vyhol guľkám. Tento pokus nebol práve úspešný; kým skončila vojna, bol som poručíkom a ocitol som sa uprostred ustupujúcich Nemcov v Poľsku a potom vo východnom Nemecku. ... Celý pestrý chaos mi pripadal ako predstavenie a nedával som si príliš pozor. Guľka ma trafila do pravej ruky, ďalšia mi škrabla tvár a tretia sa trafila do chrbtice; padol som na zem, neschopný vstať, ale so šťastnou myšlienkou: vojna je za mnou, konečne sa môžem vrátiť ku spevu a mojim milovaným knihám o astronómii.“⁸

⁶ Sám spomína, že už v tomto čase študoval niektoré diela Ernesta Macha.

⁷ RYBÁR, J.: Pred tým, než sa pokúsiš niekoho zmeniť. In: *Organon* F 3 (1996), N 2, s. 113–114.

⁸ FEYERABEND, P.K.: *Rozprava proti metodě*. Praha, Aurora, 2001, s. 288.

Po skončení vojny získal Feyerabend štipendium na štúdium spevu a dramaturgie na *Musikhochschule* vo Weimare. Študoval taliančinu, klavír, harmóniu, spev a javiskovú reč. Už v tomto období podľa jeho vlastných slov vyvstal pred ním problém poznania a výchovy v slobodnej spoločnosti ako oblasť hodná hlbšieho teoretického záujmu. Spolu s inými študentmi dramaturgie navštevoval mnohé divadelné predstavenia a po ich skončení boli študenti vyzývaní, aby diskutovali s hercami o morálnych aspektoch prezentovaných vystúpení:

„Boli to klasické hry, existovali však aj hry, ktoré sa pokúšali analyzovať nedávne udalosti. Väčšinou sa zaoberali hnutím odporu v nacistickom Nemecku. Boli k nerozoznaniu podobné so skoršími nacistickými hrami, ktoré velebili činnosť nacistického podzemia v demokratických krajinách. V oboch prípadoch tam boli ideologické reči, výbuchy úprimnosti a nebezpečné situácie v tradícii zlodejov a policajtov. To ma rozčuľovalo a v debatách som to komentoval: ako môže byť nejaká hra štruktúrovaná tak, že sa chápe ako predstavujúca „správnu stranu“? Čo sa má pridať k deju, aby sa zápas bojovníkov odporu javil morálne nadradený zápasu ilegálnych nacistov v Rakúsku pred rokom 1938?“⁹

O rok neskôr sa vrátil do Viedne študovať históriu a pomocné vedy na *Institut für österreichische Geschichtsforschung*. Pôvodne zamýšľal študovať fyziku, matematiku a astronómiu, no zdalo sa mu, že fyzika veľmi málo hovorí o reálnom živote. Avšak samotné štúdium histórie, s výnimkou dejín umenia, nespĺňalo jeho predstavy, preto napokon začal študovať fyziku a astronómiu. Popri štúdiu prírodných vied sa sústavne pripravoval aj na umeleckú dráhu. Na divadelnú kariéru síce rezignoval, keď získal trvalé miesto v Berkeley, ale aj potom navštevoval hodiny spevu.¹⁰

Svojím myslením sa Feyerabend podľa vlastných slov v tomto období radil medzi „zúrivých pozitivistov“,¹¹ obhajujúc za každých okolností názor, že veda je základom všetkého poznania, že je empirická a všetko, čo je neempirické je buď logika alebo nezmysel.¹² Uverejnil tiež svoj prvý článok

⁹ Tamže, s. 289.

¹⁰ RYBÁR, J.: Pred tým, než sa pokúsiš niekoho zmeniť. In: *Organon* F 3 (1996), N 2, s. 114.

¹¹ FEYERABEND, P.K.: *Rozprava proti metodě*. Praha, Aurora, 2001, s. 294.

¹² FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 68.

o pojme vysvetlenia v modernej fyzike.¹³ V roku 1947 Feyerabend spoznal profesora Felixa Ehrenhafta, ktorý vyučoval vo Viedni experimentálnu fyziku. Jeho prednášky a praktické demonštrácie zanechali v ňom na dlhú dobu silný dojem. Ehrenhaft patril medzi nekonformných fyzikov odhodlaných bojovať s plným nasadením proti konvenčným a prevládajúcim názorom vo fyzike pomocou nápaditých a originálne konštruovaných experimentov. Feyerabend na margo týchto experimentov napísal:

„Žiaden z nás (t.j. študentov – poznámka P.J.) nebol ochotný vzdať sa teórie alebo popierať jej dokonalosť. Založili sme Klub na záchranu teoretickej fyziky a začali sme diskutovať o jednoduchých pokusoch. Ukázalo sa, že vzťah medzi teóriou a experimentom je omnoho zložitejší, než ako to ukazujú učebnice, a dokonca aj výskumné správy. Existovalo niekoľko paradigmatických prípadov, v ktorých sa teória používala bez nejakých väčších prispôbení, ale s ostatným sa muselo zaobchádzať občas prostredníctvom dosť pochybných aproximácií a pomocných predpokladov. Je zaujímavé si spomenúť, aký malý vplyv to všetko na nás malo.“¹⁴

V roku 1949 sa Feyerabend stal študentským vodcom tzv. „Kraftovho krúžku“, študentského filozofického klubu sústredeného okolo Viktora Krafta, Feyerabendovho diplomového školiteľa a niekdajšieho člena Viedenského krúžku. Mladí študenti mali ambície nadviazať na tradície Viedenského krúžku a na jedno z ich stretnutí prišiel počas svojej návštevy Viedne aj Wittgenstein. Spolu s ostatnými členmi Kraftovho krúžku Feyerabend navštevoval letné medzinárodné stretnutia vedcov, umelcov, politikov a študentov v Alpbachu, ktoré Feyerabendovi pomohli k nadviazaniu mnohých kontaktov, neskôr významne ovplyvňujúcich jeho profesionálny život. Na jednom z týchto stretnutí začiatkom päťdesiatych rokov spoznal tiež filozofa vedy Philippa Franka, ktorý už v tomto období na svojich prednáškach o dejinách astronómie a fyziky podával argumenty zdôvodňujúce, že Galileiho postupy boli v jeho dobe „nevedecké“, zatiaľ čo naopak argumenty geocentrikov proti Koperníkovi boli v ich dobe úplné oprávnené. Ako sám Feyerabend priznáva, analýza Galileiho postupu obhajoby kopernikovskej verzie heliocentrizmu

¹³ FEYERABEND, P.K.: Der Begriff der Anschaulichkeit in der modernen Physik. In: Veröffentlichungen des Österreichischen College, Wien, 1947.

¹⁴ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 293.

v knihe *Proti metóde* je neskorším výsledkom štúdia, ktoré ho fascinovalo už od tohto obdobia.¹⁵

Prostredníctvom svojich ľavicovo orientovaných a komunistických priateľov sa Feyerabend v roku 1949 zoznámil s Bertholdom Brechtom. Brecht mu ponúkol dokonca miesto asistenta produkcie, čo však odmietol. Tento svoj čin hodnotil v jednotlivých životných fázach rôzne. V roku 1978 napríklad napísal:

„Bol to, myslím, jeden z najväčších omylov môjho života. Obohacujúce poznanie, ktoré má silu zmeniť človeka i jeho emócie a postoje cez umenie, sa mi teraz javí oveľa plodnejším a humánnejším podujatím ako pokus ovplyvňovať mysle (a nič iné) slovami (a ničím iným). Ak je dnes rozvinutých len asi 10% môjho talentu, je to daň za chybné rozhodnutie vo veku 25 rokov.“¹⁶

Vo svojej neskoršej autobiografii však Feyerabend niektoré svoje názory prehodnotil. Ako sám píše, páčilo by sa mu síce dostať školenie vo formách komunikácie, ktoré sú odlišné od vedeckej eseje, ale asi len ťažko by dokázal znášať kolektívny tlak skupiny okolo Brechta, ktorému by bol s najväčšou pravdepodobnosťou vystavený.¹⁷

V roku 1951 získal doktorát z filozofie za prácu „Teórie bazových výrokov“,¹⁸ ktorú písal pod Kraftovým vedením. Je v nej možné sledovať postupný odklon od postojov novopozitivismu, čo dokumentuje napríklad aj tvrdením, že „*interpretácia pozorovacích tvrdení je determinovaná teóriami, ktoré používame na vysvetlenie toho, čo pozorujeme a mení sa až so zmenou týchto teórií.*“¹⁹ Prejavuje sa tu vplyv neskorého Wittgensteina, pod vedením ktorého dostal v ďalšom období možnosť študovať v Cambridge. Wittgenstein však zomrel krátko pred tým, ako Feyerabend prišiel do Británie, a preto si ako školiteľa vybral Poppera, u ktorého študoval od roku 1952 na londýnskej School of Economics. Štúdium v tom čase orientoval predovšetkým na problematiku kvantovej mechaniky a analýzu neskorého Wittgensteinovho

¹⁵ Tamže.

¹⁶ FEYERABEND, P.K.: Science in a Free Society. London, New Left Books, 1978, s. 114.

¹⁷ RYBÁR, J.: Pred tým, než sa pokúsiš niekoho zmeniť. In: Organon F 3 (1996), N 2, s. 115.

¹⁸ FEYERABEND, P.K.: Zur Theorie der Basissätze. Wien, 1951.

¹⁹ FEYERABEND, P.K.: An Attempt at Realistic Interpretation of Experience. In: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 31. Táto štúdia je skrátenou verziou jeho doktorskej práce.

filozofického diela. S *Filozofickými skúmaniami* ho oboznámila britská filozofka Elizabeth Anscombová a počas niekoľko mesiacov trvajúcej diskusie s ňou, Feyerabend sformuloval svoju prvú verziu teórie nesúmerateľnosti:

„Pri jednej príležitosti, ktorú si veľmi živo pamätám, mi Anscombová niekoľkými za sebou nasledujúcimi obratnými otázkami umožnila uvidieť, ako naše koncepcie (a dokonca aj naše percepcie) dobre definovaných a zdanlivo samostatných faktov môžu závisieť na okolnostiach, ktoré v nich nie sú zrejmé. ... Domnieval som sa, že takéto princípy zohrávajú významnú úlohu vo vede, že sa môžu meniť v priebehu revolúcií a že deduktívne vzťahy medzi pred- a porevolučnými teóriami sa v dôsledku toho môžu spretrhať. Túto veľmi ranú verziu nesúmerateľnosti som vysvetľoval v Popperovom seminári (1952) a malej skupine ľudí v byte Anscombeovej v Oxforde (tiež v r. 1952, medzi prítomnými boli Geach, von Wright a L.L. Hart), ale v žiadnom z týchto prípadov som nevzbudil veľa nadšenia.“²⁰

V nasledujúcom roku sa Feyerabend vrátil do Viedne. Preložil do nemčiny Popperovo dielo *Otvorená spoločnosť a jej nepriatelia*, no Popperovu ponuku, aby sa stal jeho odborným asistentom, odmietol. O Popperovi píše:

„S Popperom som sa stretol v Alpbachu v r. 1948. Obdivoval som jeho slobodné spôsoby a jeho drzosť... aj jeho schopnosť preformulovať spleť problémy do jednoduchého a novinárskeho jazyka. Čo sa týka ideí samotných, veci sa mali inak. Členovia nášho krúžku poznali dedukcionizmus od Kraftha, ktorý o ňom písal pred Popperom, falzifikacionistická filozofia sa vo fyzikálnom seminári na konferencii pod predsedníctvom Arthura Marcha považovala za samozrejmosť, takže sme nerozumeli, prečo ten rozruch. „Filozofia musí byť v beznádejnom stave,“ hovorili sme si, „ak sa takéto triviality pokladajú za veľké objavy.““²¹

„Popper sám si asi v tej dobe tiež nemyslel veľa o svojej filozofii vedy, pretože keď ho požiadali o zoznam publikácií, zaradil do neho *Otvorenú spoločnosť*, nie však *Logiku vedeckého bádania*. ... Na konci môjho pobytu v Londýne mi Popper ponúkol miesto asistenta. ... Vzhľadom k nedostatku nejakej vlastnej ucelenej filozofie som dával prednosť pretĺkaniu sa svetom

²⁰ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 296.

²¹ FEYERABEND, P.K.: Killing Time: The Autobiography of Paul FEYERABEND. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 115.

ideí svojou vlastnou rýchlosťou pred usmerňovaním rituálom "racionálnej debaty".²²

Napriek tomu môžeme konštatovať, že Popperove názory mali dôležitý vplyv na formovanie vlastnej Feyerabendovej koncepcie. Napríklad jeho princíp proliferácie je možné chápať ako „voľnú modifikáciu princípu falzifikácie“²³ a tiež kontextuálna teória významu je sčasti „výsledkom rozvinutia Popperovej idey o závislosti každého pozorovania od teórie.“²⁴ V neskoršom období svojej tvorby sa však Feyerabend stal tvrdým kritikom Popperovho chápania filozofie vedy.

Po návrate do Viedne nastúpil Feyerabend na miesto odborného asistenta u Arthura Papa, amerického analytického filozofa, pôsobiaceho vo Viedni, avšak už o pár mesiacov odišiel so Schrödingerovým odporúčaním na University of Bristol v Anglicku, kde pôsobil ako učiteľ filozofie vedy. V tomto období sa stále venoval predovšetkým kvantovej teórii a Wittgensteinovým *Filozofickým skúmaniam*.²⁵ Spoznal tiež kvantového fyzika Davida Bohma, názory ktorého mali na Feyerabenda silný vplyv. V diskusii s ním Feyerabend postupne začal spochybňovať riešenia problémov filozofie vedy späté s Popperovou koncepciou falzifikacionizmu.

„Zistil som, že významné fyzikálne princípy spočívajú na metodologických predpokladoch, ktoré sa porušujú, kedykoľvek fyzika postúpi vpred: fyzika získava autoritu z ideí, ktoré propaguje, nikdy však v skutočnom výskume nedodržiava. Metodológovia hrajú úlohu reklamných agentov, ktorých si fyzici najímajú, aby vychvaľovali ich výsledky, ktorým však nikdy nepovolí prístup k podnikaniu samotnému.“²⁶

Neskôr, od roku 1958, začal pôsobiť ako lektor na University of California v Berkeley. Tu tiež napísal dve práce, ktorými začína výraznejšie

²² Tamže, s. 297.

²³ RYBÁR, J.: Pred tým, než sa pokúsiš niekoho zmeniť. In: *Organon F 3* (1996), N 2, s. 116.

²⁴ VICENÍK, J.: Spory o charakter metodológie vied. Problémy a tendencie. Bratislava, Pravda, 1988, s. 236. Samotný Feyerabend je voči podobným vyjadreniam maximálne kritický, ako na to poukazuje aj tento krátky úryvok z jeho poslednej monografie: „A: Preložili ste Popperovu *Otvorenú spoločnosť*... B: Potreboval som peniaze... A: Spomínate Poppera v poznámkach pod čiarou, a to dosť často... B: Pretože ma o to prosil on aj jeho žiaci a ja som dobrušedečný. Jedného krásneho dňa z takýchto priateľských gest vzniknú dizertácie o „vplyvoch“.“ In: FEYERABEND, P.K.: *Tři dialogy o vědění*. Praha, Vesmír, 1999, s. 55n.

²⁵ FEYERABEND, P.K.: Review of Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. In: *The Philosophical Review* (64) 3, s. 449–483. Vid' tiež: FEYERABEND, P.K.: *Philosophical Papers*. Volume II. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 99–130.

²⁶ FEYERABEND, P.K.: *Rozprava proti metodě*. Praha, Aurora, 2001, s. 298.

kritizovať pozitivistické stanoviská v otázkach filozofie vedy.²⁷ V nasledujúcom roku prijal stále miesto v Berkeley a ako výsledok skorších diskusií s Herbertom Feiglom Feyerabend publikoval štúdiu pod názvom *Problém existencie teoretických entít*,²⁸ v ktorej obhajuje názor, že v princípe neexistuje žiaden špecifický „problém“ teoretických entít a že všetky entity sú hypotetické. V tomto období rozvíjal ešte stále veľmi dobré profesionálne aj osobné vzťahy s Popperom. V tom istom roku sa oboznámil s obsahom rukopisu Kuhbovej knihy *Štruktúra vedeckých revolúcií*, uvedomujúc si síce, že anomálie vo vede, ako ich opisuje Kuhn, zodpovedajú výsledkom diskusie, ktorú sám viedol s Bohmom, napriek tomu sa však zatiaľ pokúšal nájsť taký teoreticko-metodologický model, ktorý by obsahoval všeobecné pravidlá pokrývajúce všetky prípady, teda aj vrátane ne-vedeckých vývojov poznania.

V tomto smere rozvíjal svoje názory aj v nasledujúcich rokoch. V roku 1962 vydal štúdiu *Explanácia, redukcia a empiricismus*,²⁹ v ktorej kritizoval existujúce empiricistické ladenie explanácie vo vede a teoretický redukcionizmus takých autorov, ako sú Hempel, Scriven, či Nagel. Sám začal rozvíjať koncepciu *nesúmerateľnosti* založenú na kontextuálnej teórii významu, ktorou sa nechal inšpirovať u Wittgensteina.³⁰ Ďalšiu významnú štúdiu vydáva v roku 1963 pod názvom *Ako byť dobrým empiristom*.³¹ Podobne ako Kuhn, aj Feyerabend v oboch spomenutých štúdiách kritizuje

²⁷ FEYERABEND, P.K.: An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience. In: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series 58, 1958, s. 143–170.

FEYERABEND, P.K.: Complementarity. In: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Vol. 32, 1958, s. 75–104.

²⁸ FEYERABEND, P.K.: Das Problem der Existenz theoretischer Entitäten. In: Topitsch E. (ed.): Probleme der Wissenschaftstheorie. Wien, Springer Verlag, 1960, s. 35–72.

²⁹ FEYERABEND, P.K.: Explanation, Reduction, and Empiricism. In: Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. III. H. Feigl, G. Maxwell (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, s. 28–97. Vid' tiež FEYERABEND, P.K.: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 44–96.

³⁰ FEYERABEND, P.K.: Explanation, Reduction, and Empiricism. In: FEYERABEND, P.K.: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 74n. Wittgenstein síce na Feyerabenda pôsobil v tomto bode inšpiratívne, no napriek tomu bol Feyerabend voči nemu kritický. V uvedenej poznámke napísal: „V dvadsiatom storočí odvážne obhajoval kontextuálnu teóriu významu Wittgenstein. ... No zdá sa, že Wittgenstein inklinoval k uväzneniu tejto teórie do vnútra jeho jazykových hier: platonizmus ideí je nahradený platonizmom (teórií alebo) hier.“ Feyerabend síce kritizuje na niektorých miestach antihistorizmus Wittgensteina, ale tiež priznáva jeho zásluhy ako kritika formalistickej filozofie vedy neschopnej absolútne postihnúť takú významnú dimenziu procesu vedeckého skúmania akou je tradícia. Viac k jeho kritike Wittgensteina vid' in: FEYERABEND, P.K.: Patterns of Discovery. In: Philosophical Review 59 (1960), s. 247.

³¹ FEYERABEND, P.K.: How to be a Good Empiricist; A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: Philosophy of Science: The Delaware Seminar. Volume II. New York, Interscience Publishers, 1963, s. 3–39. Vid' tiež FEYERABEND, P.K.: Philosophical Papers. Volume III. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 78–103.

pozitivistický obraz vedy, ktorý podľa neho nezodpovedá skutočnému historickému vývoju vedy, ale naopak vedie k ideovej strnulosti a dogmatizmu, a tým bráni ďalšiemu rozvoju vedeckého poznania. Vzhľadom k tomu, že tieto štúdie znamenajú dôležitý medzník vo Feyerabendovej tvorbe, od ktorého môžeme sledovať kontinuálny vývin jeho vlastnej ucelenej koncepcie filozofie vedy, považujem za potrebné venovať im aspoň stručnú analýzu.

Feyerabend si v nich dáva za úlohu podať „pozitívnu metodológiu empirických vied“, ktorá podľa neho charakterizuje metódu práce „dobrého empiristu“. „Dobrym empiristom“- píše, „môžeš byť len vtedy, keď budeš ochotný pracovať skôr s mnohými alternatívnymi teóriami, než s jedným teoretickým hľadiskom a so „skúsenosťou“.³² Toto stanovisko – *teoretický pluralizmus* – sa stalo základom pre neskoršie formovanie *princípu proliferácie*. Najdôležitejšou funkciou alternatívnych teórií je podľa Feyerabenda to, že poskytujú prostriedky na takú kritiku existujúcich a uznávaných názorov, akú nie je možné viesť „zvnútra“ teórie samotnej. „Fakty a teórie sú spojené omnoho intímnejšie, ako predpokladá princíp autonómie. Nielenže opis každého jednoduchého faktu je závislý od *nejakej* teórie (ktorá, samozrejme, môže byť veľmi odlišná od teórie, ktorá je testovaná),³³ existujú tiež fakty, ktoré nemôžu byť uchopené inak, iba s pomocou alternatívnej teórie k teórii, ktorá je testovaná, a ktoré ostávajú neprístupné dovtedy, kým sú alternatívy z tohto procesu vylučované.“³⁴ Toto zistenie Feyerabendovi umožnilo podať kritiku teórie autonómie faktov tak vo verzii prezentovanej krajným empirizmom, podľa ktorej „existujú čisté empirické fakty nezávislé od akejkoľvek teórie, respektíve existuje neutrálny jazyk o pozorovaní“,³⁵ ako aj vo verzii relatívnej autonómie faktov, podľa ktorej empirický obsah teórií môže byť spoľahlivo určený „*nezávisle od toho, či boli*

³² Tamže, s. 25.

³³ V tomto tvrdení je možné vypožorovať počiatky *teórie prirodzených interpretácií*, ktorá má veľký význam predovšetkým pri analýze Galileovho prípadu v diele *Against Method*.

³⁴ FEYERABEND, P.K.: How to be a Good Empiricist; A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: *Philosophical Papers. Volume III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 91n.

³⁵ VICENÍK, J.: Spory o charakter metodologie vied. *Problémy a tendencie*. Bratislava, Pravda, 1988, s. 237.

brané v úvahu teórie alternatívne k testovanej teórii.³⁶ To umožnilo Feyerabendovi podať aj kritiku falzifikacionizmu K. R. Poppera, ktorý síce zohľadňoval existenciu alternatív v procese vzniku a formovania teórií, ale nezohľadnil dostatočne ich význam pri testovaní teórií v procese ich falzifikácie.

Dobry empirista „vediac, že najzákladnejší a najvšeobecnejší kriticizmus je kriticizmus produkovaný s pomocou alternatívnych teórií, bude sa sám pokúšať vynachádzať takéto alternatívy.“³⁷ Vynachádzanie alternatív „k názoru, ktorý sa nachádza v centre diskusií, je teda bytostnou súčasťou empirickej metódy.“³⁸ Poukazuje aj na to, že je nemožné, aby sme okamžite produkovali teórie, ktoré by boli aj po formálnej stránke porovnateľné so súčasnými prevládajúcimi teóriami. Tento proces si vyžaduje istý čas a Feyerabend z toho vyvodzuje dva základné dôsledky.

Prvým krokom pri vynachádzaní alternatív je formulácia všeobecných predpokladov, ktoré ešte nie sú pevne viazané s pozorovaniami; to znamená, že prvým krokom je vynájdenie novej *metafyziky*.³⁹ Preto ostro kritizuje a odmieta novopozitivistické kritérium demarkácie. Veda oslobodená od *metafyziky* je podľa neho na najlepšej ceste zmeniť sa na *dogmatický* metafyzický systém.⁴⁰ Vo svojich názoroch sa tým opäť vzdaluje od Poppera, ktorý síce uznáva, že metafyzické názory mohli motivovať tvorbu nových hypotéz, a tak poskytnúť náčrt prvotných teórií, podľa Feyerabenda sú však „*metafyzické* systémy vedeckými teóriami v ich najrannejšom štádiu. Ak *odporujú* dobre potvrdenému názoru, ukazuje to na ich užitočnosť ako alternatív k tomuto názoru. ... Dobry empirista musí byť zároveň kritickým metafyzikom.“⁴¹

Druhým dôsledkom týchto Feyerabendových názorov je zvýrazňovanie podmienky, aby bol alternatívnym teóriám daný potrebný čas k ich plnému rozvinutiu, v čom je možné sledovať postupný príklon k pravidlu, ktoré neskôr

³⁶ FEYERABEND, P.K.: How to be a Good Empiricist; A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: Philosophical Papers. Volume III. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 91.

³⁷ Tamže, s. 102.

³⁸ Tamže, s. 93.

³⁹ Tamže, s. 102.

⁴⁰ Tamže.

⁴¹ Tamže, s. 100.

nazýval *pravidlom tenacity*. Rovnaký názor v tomto bode mal tiež I. Lakatos, ktorý bol napokon podľa Feyerabenda „jediný zo súčasných teoretikov vedy, ku ktorému možno mať seriózný vzťah.“⁴²

Veľa úsilia tiež sústredil na to, aby poukázal na neadekvátnosť chápania explanácie a redukcie v rámci novopozitivistickej filozofie vedy. Vychádzal z predpokladu, že medzi dve základné zásady súčasného empirizmu patria: 1) *zásada dedukovateľnosti*, resp. *zlučiteľnosti*⁴³ a 2) *zásada nemennosti významu*.⁴⁴

„(1) V danej oblasti sú prípustné len také nové teórie, ktoré buď už *obsahujú* teórie, ktoré sú v danej oblasti používané, alebo sú s nimi prinajmenšom *konzistentné* v rámci danej oblasti;“⁴⁵ a

(2) význam (termínov – pozn. P.J.) v procese vedeckého vývoja musí *ostať nemenný*; to znamená, že všetky budúce teórie budú vyjadrované takým spôsobom, že ich použitie v explanácii nebude znehodnocovať to, čo hovorí vysvetľovaná teória.“⁴⁶

Tieto dve zásady musia byť splnené, ak má byť uskutočniteľná redukcia teórií v tom zmysle, ako to popisuje E. Nagel,⁴⁷ alebo predikcia v zhode s deduktívno - nomologickým modelom explanácie C. G. Hempela.⁴⁸

Podľa týchto pravidiel zákony redukovanej vedy sú logickými dôsledkami redukujúcej vedy a zároveň platí, že sa nemení význam termínov. Analogicky to platí aj pre explanáciu. Feyerabend sa snažil ukázať, že teória formálnej redukcie a explanácie nezodpovedá historickým faktom pri pokusoch o vysvetlenie rozvoja vedeckého poznania. Ako príklady neadekvátnosti zásady konzistencie uvádza napríklad, že Newtonova teória je

⁴² FEYERABEND, P.K.: *Izbrannyje trudy po metodologii nauki*. Moskva, Progress, 1986, s. 141. Predhovor k nemeckému vydaniu *Against Method*.

⁴³ Profesor Vicensík používa preklad „zásada dedukovateľnosti, resp. zhody“. In: Vicensík, J.: *Spory o charakter metodológie vied. Problémy a tendencie*. Bratislava, Pravda, 1988, s. 233.

⁴⁴ FEYERABEND, P.K.: *How to be a Good Empiricist; A Plea for Tolerance in Matters Epistemological*. In: *Philosophical Papers. Volume III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 83.

⁴⁵ Čo znamená, že vysvetlenie sa uskutočňuje prostredníctvom formálnologickej dedukcie.

⁴⁶ Inak povedané, nesmie sa meniť význam deskriptívnych termínov, ktoré vystupujú v explanande. In: FEYERABEND, P.K.: *How to be a Good Empiricist; A Plea for Tolerance in Matters Epistemological*. In: *Philosophical Papers. Volume III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 83.

⁴⁷ NAGEL, E.: *The Meaning of Reduction in the Natural Sciences*. In: Danto, A. C.; Morgenbesser, S. (eds.): *Philosophy of Science*. New York, World Publishing, 1960, s. 301.

⁴⁸ HEMPEL, C. G.: *Studies in the Logic of Explanation*. In: Feigl, H.; Brodbeck, M. (eds.): *Readings in the Philosophy of Science*. New York, Appleton-Century-Crofts, 1953, s. 321. Vid' tiež Vicensík, J.: *Spory o charakter metodológie vied. Problémy a tendencie*. Bratislava, Pravda, 1988, s. 233–234.

nekonzistentná s Galileiho zákonom voľného pádu a s Keplerovými zákonmi; že štatistická termodynamika je nekonzistentná s druhým zákonom fenomenologickej teórie; že vlnová optika je nekonzistentná s geometrickou optikou a tak ďalej.⁴⁹ „Galileiho zákon tvrdí, že zrýchlenie voľne padajúceho telesa je konštantné, zatiaľ čo aplikácia Newtonovej teórie na telesá, ktoré sa nachádzajú v blízkosti povrchu Zeme, predpokladá zrýchlenie, ktoré nie je konštantné, ale *klesá* (hoci nepozorovateľne) spolu so vzdialenosťou od stredu Zeme. Záver: ak je skutočná vedecká procedúra meradlom metódy, zásada konzistencie je neadekvátne.“⁵⁰

Pomocou historických príkladov z dejín vedy analogickým spôsobom poukázal tiež na neadekvátnosť zásady nemennosti významov, keď poukázal napríklad na zmeny významu termínu „hmotnosť“ v závislosti od toho, či je používaný v rámci klasického zákona zachovania hmotnosti alebo v rámci špeciálnej teórie relativity. „To, že relativistická a klasická koncepcia hmotnosti sú veľmi odlišné, sa stane jasnejšie, ak si uvedomíme, že v prvej z nich je *reláciou*, ktorá zahŕňa relatívne rýchlosti medzi nejakým objektom a systémom súradníc, zatiaľ čo v druhej je *vlastnosťou* objektu samotného a nezávisí od jeho správania sa v systéme súradníc.“⁵¹

Z týchto príkladov teda okrem iného vyplýva, že podľa Feyerabenda medzi skúmanými, po sebe idúcimi teóriami neexistujú vzťahy formálnologického vyplývania.⁵² Čo je nemenej dôležité, zmenu významov termínov rozšíril aj na výroky o pozorovaní. Poukázanie na neadekvátnosť zásady konzistencie a zásady nemennosti významu malo pre rozvoj jeho vlastnej filozofie vedy veľký vplyv. „Umožnilo mu to nielen podať kritiku teórie explanácie a redukcie logického empirizmu, ale aj kritiku relatívnej autonómie faktov, modelu overovania založeného na verifikácii, respektíve falzifikácii, ako aj uskutočniť kritiku kumulativistického modelu rozvoja vedy. Zároveň budoval a ďalej rozvíjal svoju pluralistickú metodológiu vied.“⁵³

⁴⁹ FEYERABEND, P.K.: How to be a Good Empiricist; A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: Philosophical Papers. Volume III. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 85.

⁵⁰ Tamže.

⁵¹ Tamže, s. 86.

⁵² VICENÍK, J.: Spory o charakter metodologie vied. Problémy a tendencie. Bratislava, Pravda, 1988, s. 234.

⁵³ Tamže, s. 236.

V roku 1965 vydal prvú časť svojej eseje *Problémy empiricizmu*⁵⁴ a štúdiu pod názvom *Odpoveď kritikizmu*,⁵⁵ v ktorých sa posledný krát usiloval o vytvorenie „tolerantného“ a „dezinfikovaného“ modelu empiricizmu. V druhej z menovaných štúdií rozšíril svoju pluralistickú metodológiu o už spomínaný princíp proliferácie,⁵⁶ ktorý charakterizoval ako požiadavku „vynachádzať a rozpracovávať teórie, ktoré protirečia akceptovaným hľadiskám, a to aj vtedy, ak sú tieto veľmi dobre potvrdené a všeobecne uznávané.“⁵⁷ Princíp proliferácie však „nielen že doporučuje vynachádzať nové alternatívy, rovnako tiež predchádza tomu, aby boli eliminované staršie teórie, ktoré už boli vyvrátené. Dôvodom je, že takéto teórie prispievajú k obsahu ich víťazných rivalov. ... Nie sú história heliocentrizmu a história atomizmu skvelými príkladmi toho, ako sa môžu predpotopné, nezmyselné idey, na ktoré sa všetci dívali s opovrhnutím a ktoré boli zosmiešňované tak učencami, ako aj prostými ľuďmi, vrátiť napriek „moderným“ názorom a že môžu mať dokonca úspech i pri ich zvrhnutí?“⁵⁸

Napriek tomu, že sa začínal vzdávať Popperovej pozícii, nebránilo to Feyerabendovi, aby napísal nadšenú recenziu jeho diela *Dohady a vyvrátenia*.⁵⁹ V tom istom roku sa tiež stretol s profesorom C. F. von Weizsäckerom a diskusia o základoch kvantovej teórie s ním definitívne vzdialila Feyerabenda od dovedy obhajovaných názorov:

„Von Weizsäcker ukazoval, ako kvantová mechanika vznikla z konkrétneho výskumu, zatiaľ čo ja som sa pomocou všeobecných metodologických základov sťažoval, že ostali nepovšimnuté významné alternatívy. Argumenty podporujúce moje sťažnosti boli vcelku dobré ... Náhle mi však bolo jasné, že pokiaľ sú kladené bez ohľadu na okolnosti, sú skôr

⁵⁴ FEYERABEND, P.K.: Problems of Empiricism. In: Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy. University of Pittsburgh Series in the Philosophy of Science. Volume II. R.G.Colodny (ed.), New Jersey, Prentice-Hall, 1965, s.145–260.

⁵⁵ FEYERABEND, P.K.: Reply to Criticism. In: Boston Studies in the Philosophy of Science. Volume II. New York, Humanities Press, 1965, s. 223–261. Vid' tiež: FEYERABEND, P.K.: Reply to Criticism. In: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 104–131.

⁵⁶ Vid' tiež: FEYERABEND, P.K.: Introduction: Proliferation and Realism as Methodological Principles. In: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 139–145.

⁵⁷ FEYERABEND, P.K.: Reply to Criticism. In: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 105.

⁵⁸ Tamže, s. 107–108.

⁵⁹ FEYERABEND, P.K.: Review of *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* by Karl R. Popper. In: Isis (56), s. 88.

prekážkou než pomocou: niekto, kto sa pokúša vyriešiť nejaký problém, či už vo vede alebo niekde inde, *musí mať úplnú slobodu* a nemôže byť obmedzovaný žiadnymi požiadavkami, normami, akokoľvek by sa mohli zdať plauzibilné logikom, či filozofom, ktorí si ich vymysleli v súkromí svojho štúdia. V dlhom článku som vysvetlil ako Bohr použil túto filozofiu a ako sa líši od abstraktnejších postupov. Takže profesor von Weizsäcker má primárnu zodpovednosť za môj obrat k “anarchizmu” – aj keď ho vôbec nepotešilo, keď som mu to v roku 1977 povedal.⁶⁰

Druhá udalosť, ktorá prispela k Feyerabendovmu odklonu od racionalizmu, mala úplne iný charakter. V roku 1964 prišli na univerzitu v Berkeley Mexičania, černosi a Indiáni, čo bol výsledok novej vzdelávacej politiky americkej vlády. Feyerabend túto udalosť prežíval iným spôsobom ako jeho kolegovia, ktorí boli nadšení možnosťou šírenia rozumu a šancou zlepšenia ľudstva:

„Cítil som to úplne inak. Teraz mi totiž začalo svitať, že spleť argumenty a nádherné príbehy, ktoré som až doposiaľ rozprával svojim viacmenej sofistickým poslucháčom, mohli byť jednoducho snami, úvahami o domýšľavosti malej skupiny, ktorej sa podarilo zotročiť všetkých ostatných svojimi ideami. Kto som bol ja, aby som týmto ľuďom vravel, čo a ako si majú myslieť? Nepoznal som ich problémy, aj keď som vedel, že ich majú dosť. Nebol som oboznámený s ich záujmami, ich pocitmi, ich obavami, aj keď som vedel, že sa túžili učiť. Boli to suchopárne dômyselnosti, ktoré filozofi dokázali zhromaždiť počas storočí, a ktoré liberáli obklopili sentimentálnymi frázami, aby ich urobili stráviteľnejšími, tým pravým, čo sa má ponúknuť ľuďom, ktorí boli okradnutí o svoju zem, svoju kultúru, svoju dôstojnosť, a od ktorých sa teraz očakávalo, že najprv budú absorbovať a potom opakovať bezkrvné idey hlásnych trúb ó ako humánnych korisníkov. ... Mnoho sa nahovorilo o oslobodení, o rasovej rovnosti – ale čo to všetko znamená? Znamená to rovnosť týchto tradícií s tradíciami bielych ľudí? Neznamená. Rovnosť znamená, že príslušníci rôznych rás a kultúr majú teraz skvelú príležitosť podieľať sa na mániiach belochovo, že majú šancu podieľať sa na ich vede, ich technológiách, medicíne, politike. ... Táto úloha – teraz mi to bolo jasné – bola

⁶⁰ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 299.

totiž úlohou veľmi rafinovaného, veľmi dômyselného nadháňača otrokov. A nadháňačom otrokov som byť nechcel.“⁶¹

Ďalšou dôležitou a nemenej zaujímavou epizódou Feyerabendovho života bolo absolvovanie kurzu náboženskej dogmatiky na univerzite v Berkeley v lete 1966. Motívom mu bola zistenie, že „vývin cirkevnej dogmatiky má mnoho spoločných čŕt s vývinom vedeckého myslenia.“⁶² Podľa jeho názoru veda prevzala mnoho čŕt od svojho bývalého protivníka. Súčasná veda má mnohé rysy, ktoré ju zväzujú podobne ako náboženstvo v 17. storočí, takisto sa vyznačuje hierarchickosťou a dogmatickosťou. Vyžaduje bezpodmienečnú poslušnosť, často nepracuje s argumentmi, ale autoritárskym prístupom a silou. Dnes namiesto náboženských fikcií máme často fikcie vedecké, namiesto náboženských modiel má veda svoje vlastné modly – napríklad laureátov Nobelových cien, či prezidentov veľkých vedeckých spoločností.⁶³ Čo je nemenej dôležité, dogmatizmus a hierarchickosť Feyerabend nachádzal nielen vo vonkajších prejavoch vedeckej komunity, ale i v samotnom mechanizme prijímania, respektíve odmietnutia nových teórií, či nezvyčajných hypotéz. Už analyzovaná podmienka zlučiteľnosti napríklad implicitne do istej miery predpokladá neomylnosť prevládajúcich teórií a vyvíja na vedca nátlak v tom smere, aby sa *podriadil* prevládajúcim názorom, ak chce byť vedeckou komunitou rešpektovaný, čím významne determinuje a obmedzuje pole možných tvorivých alternatív, ktoré by mohli obohatiť oblasť vedeckého poznania.⁶⁴

⁶¹ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 300n. Citát sa v takmer nezmenenej podobe objavuje minimálne na štyroch miestach Feyerabendovho diela (prvý krát v monografii *Veda v slobodnej spoločnosti*) a sám tomuto momentu prikladal veľkú dôležitosť. Vo svojej neskoršej autobiografii tiež napísal, že multikulturálny aspekt života americkej spoločnosti bol jedným z viacerých dôvodov, prečo sa rozhodol ostať v Spojených štátoch a nevrátiť sa do „monochromatickej Európy.“ S istou dávkou nadhľadu by sme teda mohli povedať, že teoretický pluralizmus sa netýkal len obmedzenému okruhu jeho profesionálnych a vysoko abstraktných záujmov, ale bol integrálnou súčasťou jeho „životnej“ filozofie. In: FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 112.

⁶² FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 137.

⁶³ GÁL, E.; MARCELLI, M. (ed.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa, 1991, s. 169.

⁶⁴ Tento problém má samozrejme oveľa viac dimenzií, okrem tých, ktoré uvádzam. Myslím, že by si zaslúžil veľmi podrobnú analýzu, ktorá by takmer s určitosťou odhalila množstvo podobností medzi postupmi vedeckej komunity a mechanizmami, ktoré kontrolujú „čistotu“ ideologických dogiem – nielen cirkevných. Jedným z najzaujímavejších prípadov podobného druhu bola kauza okolo tzv. Marsovoho efektu, týkajúca sa možnosti relevancie astrologických predikcií. Stručne sa k nej vyjadruje aj Feyerabend v jeho esejistickej monografii *Tri dialógy o vedení* (Praha, Vesmír, 1999, s. 74–75), existuje však oveľa väčšie množstvo zaujímavej literatúry, analyzujúcej novodobý „inkvizitný proces“

V ďalšom období, v rokoch 1967 až 1968, Feyerabend presúval ťažisko svojej publikačnej činnosti postupne takmer úplne na oblasť problémov spätých s teóriou teoretického pluralizmu. V štúdiu *K súčasným kritikám komplementarity*⁶⁵ bránil podobný pohľad Nielsa Bohra proti Popperovej kritike, čo malo za následok rozchod s Popperom i na osobnej rovine.

V krátkom kontroverznom článku *Veda bez skúsenosti*,⁶⁶ uverejnenom v roku 1969, Feyerabend úplne opúšťa pozície a snahy empiricizmu, argumentujúc, že v *princípe* skúsenosť nie je potrebná v žiadnej fáze tvorby, pochopenia alebo testovania empirickej vedeckej teórie, pričom naopak neempirické zložky poznania podľa neho vôbec umožňujú existenciu empirizmu a empirickej vedy.

Publikovaním štúdie *Útecha pre špecialistov*⁶⁷ roku 1970, atakoval Feyerabend na jednej strane Poppera z pozície kuhnovského pohľadu na vývoj vedy, no kritike podrobil aj samotného Kuhna za jeho názory na úlohu normálnej vedy. Argumentoval proti takto chápanému vedeckému pokroku a požadoval pluralizmus teórií aj v období, v ktorom podľa Kuhna prevažuje jediná nespochybňovaná paradigma. Konceptiu Kuhna interpretuje ako monistický model vedy založený na jej paradigmatickej povahe. Tento model však nezodpovedá reálnym dejinám vedy. Podľa Feyerabendovho názoru je to práve „vzájomné pôsobenie a súhra princípov tenacity a proliferácie, ktoré

vo vnútri samotnej vedeckej komunity za účasti mnohých renomovaných vedcov a nositeľov Nobelovej ceny. Feyerabend sám často zažíval situácie, ktoré ho priamo nabádali k uvažovaniu podobného charakteru. Na ilustráciu uvádzam krátky citát z jeho autobiografie, zachytávajúci obdobie rokov 1957-1958: „Už som poznal Johna Watkina. Nepatrilo práve medzi najvýznamnejších filozofov; bol poppercián, ale veľmi dobre zžitý s touto rolou. Večere s Johnom boli starostlivo pripravené. Spravidla ma privítal medzi dverami, vzal ma so sebou hore do jeho študovne a vyzval ma, aby som si sadol. Chodiac hore a dolu po miestnosti s prísnu tvárou káral ma za to, že nie som dosť dobrý poppercián: málo Poppera v texte mojich štúdií, žiadny Popper v poznámkach pod čiarou. Vysvetľujúc detailne kde a akým spôsobom sa Popper môže vyskytnúť v texte, očakával môj súhlas, viedol ma do jedálne a dovolil mi jesť. Imre Lakatos, ktorého som stretol oveľa neskôr, ma napadol takmer identickým spôsobom: „Prečo si povedal X, keď Popper hovorí Y, a prečo neuvádzaš Poppera, ktorý napokon tiež povedal X v niekoľko málo prípadoch?“ Ešte aj teraz sväté slovo POPPER naďalej dáva silu jeho verným stúpencom.“ FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 108–109.

⁶⁵ FEYERABEND, P.K.: On a Recent Critique of Complementarity. Part I. In: *Philosophy of Science* (35) 4, s. 309–331.

⁶⁶ FEYERABEND, P.K.: Science without Experience. In: *The Journal of Philosophy* (66) 22, s. 791–794. Vid' tiež: FEYERABEND, P.K.: Science without Experience. In: *Philosophical Papers. Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 132–136.

⁶⁷ FEYERABEND, P.K.: Consolations for the Specialist. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science. Volume IV*. London and New York, Cambridge University Press, 1970, s. 197–230.

sú esenciálnou črtou skutočného vývoja vo vede,⁶⁸ čo ilustroval na príklade vývoja fyziky v druhej polovici 20. storočia.⁶⁹ Kritizoval však nielen Kuhnovu koncepciu, s ktorou v mnohých iných bodoch súhlasil, ale aj samotný historický proces rastu vedeckého poznania v mnohých obdobiach minulosti. Plodné a tvorivé idey vznikajú podľa neho neustále; problém spočíva v tom, že často len v čase vedeckých revolúcií je im venovaná dostatočná pozornosť a je im poskytnutý čas potrebný k ich plnému rozvinutiu.

V roku 1970 vydal i prvú, esejistickú verziu diela *Proti metóde: Náčrt anarchistickej teórie poznania*,⁷⁰ v ktorej bola jeho koncepcia epistemologického anarchizmu prvý krát jasne formulovaná. Feyerabend sám tvrdil, že táto jeho práca bola výsledkom aplikácie myšlienok Johna Stuarta Milla z diela *O slobode* na oblasť vedeckej metodológie. Millove idey spoločenského pluralizmu pretransformoval do špecifickej podoby teoretického, respektíve metodologického pluralizmu, v rámci ktorého Feyerabend vylučuje akékoľvek obmedzenia slobody názoru a diskusie.⁷¹ V priebehu niekoľkých ďalších rokov publikoval len veľmi málo. Keď v roku 1974 neočakávane zomrel Feyerabendov priateľ a kolega Imre Lakatos, zmarilo to ich spoločné plány na vydanie provokujúceho diela s názvom *Pre a proti metóde*, ktoré malo byť napísané ako dialóg týchto dvoch autorov. Lakatos v ňom mal obhajovať názor, že existuje identifikovateľná vedecká metóda, ktorá robí „z každej dobrej vedy vedu“, zatiaľ čo Feyerabend mal jeho argumenty „atakovať“.⁷² „Racionalistická“ časť ich spoločnej práce tak nebola nikdy napísaná.

⁶⁸ Tamže, s. 209.

⁶⁹ Termodynamika ako samostatná teória, elektrodynamika J. C. Maxwella a klasická mechanika I. Newtona boli podľa Feyerabenda tromi paradigmami, ktoré sa stretli pri riešení závažných problémov fyziky na prelome 19. a 20. storočia, a práve stret týchto paradigiem zrodil paradigmu novú – kvantovú mechaniku.

⁷⁰ FEYERABEND, P.K.: *Against Method*. In: *Analysis of Theories and Methods of Physics and Psychology: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. IV. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970, s. 17–130.

⁷¹ Mill v polovici 19. storočia, teda v období absolútnej dominancie newtonovskej fyziky, presadzoval názor, podľa ktorého aj napriek tomu, že táto teória nebola spochybňovaná, ľudstvo by nemalo byť bez akýchkoľvek pochybností natoľko presvedčené o jej pravdivosti. Sloboda myslenia je nevyhnutnou podmienkou dosiahnutia pravdy a názorový pluralizmus je podľa neho vyústením možností takto chápanej slobody. „Slobodná metodológia“ tak nemá podľa Feyerabenda svoj pôvod u Poppera, ale u Milla.

⁷² FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 152.

Dopracovanú knižnú podobu diela *Proti metóde*⁷³ vydal v roku 1975. Táto práca je podľa môjho názoru najcelistvejším a najpregnantnejším vysvetlením jeho koncepcie *epistemologického anarchizmu* i napriek tomu, že Feyerabend sám sa na margo tejto monografie vyjadril:

„Against Method nie je kniha, je to koláž. Obsahuje opisy, analýzy, argumenty, ktoré som už publikoval, väčšinou tými istými slovami, desať, pätnásť, možno dvadsať rokov skôr. ... Zaranžoval som ich vo vhodnom poradí, pridal prechody medzi nimi, nahradil som stredné pasáže viac provokatívnymi a pomenoval som výsledok „anarchizmom“. Rád šokujem ľudí...“⁷⁴

Celá druhá kapitola mojej práce je venovaná analýze knihy *Proti metóde*, preto sa na tomto mieste obmedzím len na jej stručnú charakteristiku v rámci celkového prehľadu Feyerabendovho diela. Kniha obsahuje analýzy mnohých tematických oblastí, ktorým autor venoval pozornosť už v rovnomennej eseji z roku 1970.⁷⁵ Jej jadrom je prípadová štúdia prechodu od geocentrickej k heliocentrickej astronómii. Zatiaľ čo však jeho skoršie argumenty smerovali k podpore pluralistickej metodológie, považuje Feyerabend v tejto monografii za nedostatočnú akúkoľvek univerzálnu metodológiu. Zdôrazňuje, že staršie vedecké teórie, ako napríklad Aristotelova teória pohybu, mali vo svojej dobe silnú empirickú a argumentačnú podporu a podčiarkuje skutočnosť, že „hrdinovia“ vedeckých revolúcií, ako napríklad Galileo, zďaleka neboli tak svedomití a zásadoví, ako sa ich snažia vykresliť ich nasledovníci. V podrobnej analýze ukazuje Galilea ako človeka presvedčeného o svojej pravde a ochotného na podporu heliocentrického názoru používať množstvo rétorických, či epistemologických trikov, blízkych svojou povahou propagande. Galilei je pre autorov rozbor kardinálnym príkladom, pretože ho považoval za bádateľa, pre ktorého bola vedecká revolúcia paradigmou pokroku a kvôli radikálnym konceptuálnym

⁷³ FEYERABEND, P.K.: *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London, New Left Books and Atlantic Highlands; New York, Humanities Press, 1975.

⁷⁴ FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 139,142.

⁷⁵ FEYERABEND, P.K.: *Against Method*. In: *Analysis of Theories and Methods of Physics and Psychology: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. IV. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970, s. 17–130.

zmenám, viažucim sa k jeho dielu, vďaka ktorým je považovaný za zakladateľa novovekej vedy.

Feyerabend ďalej v monografii používa veľké množstvo príkladov z dejín vedy, ktorými poukazuje na neudržateľnosť empiricistickej argumentácie a dospieva k viacerým radikálnym záverom: estetické kritériá, osobné hľadiská a sociálne faktory sú podľa neho pre zmeny v dejinách vedy oveľa smerodajnejšie ako je racionalistická, či empiricistická historiografia ochotná pripustiť.⁷⁶ Explicitne vyjadruje názor, že neexistujú *žiadne* metodologické pravidlá, ktoré by dokázali efektívnym spôsobom a bez výnimiek vysvetliť problémy späté s otázkami pokroku vo vede, či rastu poznania. História vedy predstavuje tak zložitý komplex procesov, plný neočakávaných vývojov a rozhodnutí, že ak budeme trvať na existencii univerzálnej metodológie, a zároveň nám bude záležať na tom, aby nezabraňovala pokroku v poznaní, jediným „pravidlom“, ktoré bude podľa Feyerabenda obsahovať, je doporučené „anything goes“. Metodológia logického empirizmu, rovnako ako Popperovho kritického racionalizmu, zabraňuje podľa neho vedeckému pokroku tým, že od nových teórií vynucuje splnenie neoprávnených a obmedzujúcich podmienok. O metodológii vedeckých výskumných programov vyvinutej Lakatosom zasa tvrdí, že rovnako obsahuje ničím nepodložené hodnotové súdy o tom, čo konštituuje dobrú vedu. V tých bodoch, v ktorých je jeho koncepcia pre Feyerabenda prijateľná, je to podľa neho spôsobené tým, že Lakatos prezentuje názory epistemologického anarchizmu v „zamaskovanej“ podobe.

Napriek širokému ohlasu, s ktorým sa jeho práca stretla, nebol Feyerabend so svojím dielom ani ku koncu života spokojný. Vo svojej autobiografii píše:

„Jedným z mojich motívov k napísaniu knihy *Proti metóde* bolo oslobodiť ľudí od tyranie filozofických pomätencov a abstraktných koncepcií, ako sú „pravda“, „realita“ alebo „objektivita“, ktoré zatemňujú zrak ľudským víziám a vytesňujú na okraj mnohé z možností, núkajúcich sa pri rozhodovaní o tom ako prežiť svoj život. Pri formulovaní toho, čo som si myslel, vyjadroval

⁷⁶ V dôsledku podobných vyjadrení začal byť Feyerabend po vydaní knihy označovaný ako „iracionalista“. Kuhn, ktorý pracoval na zosystematizovaní vlastnej koncepcie, snažil sa v tomto čase bagatelizovať „iracionálne“ dôsledky vlastnej filozofie. V dôsledku toho sa v priebehu krátkeho času z Feyerabenda stal „hlavný predstaviteľ iracionálneho prúdu“ vo filozofii vedy.

som vlastné postoje a presvedčenia, no bohužiaľ, skončil som pri zavádzaní rovnako rigidných pojmov ako sú „demokracia“, „tradícia“ alebo „relatívna pravda“. Teraz, keď som si toho vedomý, čudujem sa ako sa to mohlo stať. Snaha vysvetliť vlastné idey nie jednoducho, nie v príbehu, ale „systematickým spôsobom“ je skutočne mocná.“⁷⁷

V ďalších rokoch Feyerabend predovšetkým odpovedal na veľké množstvo kritik, ktoré vyvolala kniha *Proti metóde*. V tomto období vyučoval na University of Sussex, trpel vážnymi zdravotnými problémami a ako sa vyjadril neskôr, dokonca ľutoval, že knihu vydal.⁷⁸ Publikoval tiež svoju prvú väčšiu štúdiu o relativizme,⁷⁹ v ktorej explicitne vyjadril kladný postoj k tomuto stanovisku, pričom argumentoval predovšetkým historickou podmienenosťou takých pojmov ako sú racionalita, či pravda.

Tri roky po publikovaní prvej monografie, v roku 1978, vydal svoju druhú knihu *Veda v slobodnej spoločnosti*,⁸⁰ obsahujúcu okrem iného mnohé odpovede na otázky, ktoré vyvolala kniha *Proti metóde*. Feyerabend bol pravdepodobne veľmi prekvapený prudkosťou útokov a obvinení, ktoré boli namierené voči jeho osobe a považoval za potrebné odpovedať rovnakým spôsobom. Na mnohé z nich reagoval prostredníctvom filozofických periodík a neskôr tieto odpovede zhromaždil v jednej z kapitol novej knihy. Dehonestujúci charakter jeho odpovedí zvyčajne nazývajú názov zmienenej kapitoly – *Konverzácia s analfabetmi*. Z tohto dôvodu sa v neskoršom veku Feyerabend dokonca snažil od knihy dištancovať.

Ironické výmeny názorov so svojimi recenzentmi však netvorili hlavnú časť obsahu knihy. Feyerabend sa domnieval, že argumenty, ktoré podal v predchádzajúcej monografii, sú dostatočné k tomu, aby sa mu podarilo podkopať privilegované postavenie vedy v rámci kultúry západnej civilizácie, preto jeho ďalšie práce, počnúc *Vedou v slobodnej spoločnosti* boli kritikou

⁷⁷ FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 179–180.

⁷⁸ „... now I was alone, sick with some unknown affliction; my private life was in a mess, and I was without a defense. I often wished I had never written that ... book.“ In: FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 147.

⁷⁹ FEYERABEND, P.K.: *Rationalism, Relativism and Scientific Method*. In: *Philosophy in Context. Supplement (6) 1*, s. 7–19. Tiež in: FEYERABEND, P.K.: *Philosophical Papers. Volume III. Knowledge, Science and Relativism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 200–212.

⁸⁰ FEYERABEND, P.K.: *Science in a Free Society*. London, New Left Books, 1978.

mnohých negatívnych dôsledkov vplyvu vedy na život spoločnosti. Jeho argumentáciu je možné rekonštruovať približne takto: keďže neexistuje žiadna identifikovateľná relevantná vedecká metóda, nemáme na základe čoho vedu považovať za najlepší existujúci spôsob dosahovania poznania. Dokonca ani výsledky vedy nedokazujú jej výnimočnosť v tomto smere, pretože tie sú často závislé na prítomnosti ne-vedeckých prvkov v kultúre i v samotnom procese poznávania. Veda sa stala prevládajúcou ideológiou len preto, lebo „šou bola zmanipulovaná v jej prospech“⁸¹ a iným tradíciám nebola napriek dosiahnutým výsledkom nikdy daná podobná šanca. Keďže vedu považuje len za jednu z tradícií, založenú na istom type ideológie, navrhuje po vzore oddelenia cirkvi od štátu uskutočniť podobnú separáciu aj v prípade vedy. Vyzdvihuje ideál slobodnej spoločnosti ako „spoločnosti, v ktorej všetky tradície majú rovnaké práva a rovnaké možnosti prístupu k rozhodovacím centráram moci,“⁸² a tvrdí, že veda je v tomto smere hrozbou pre demokraciu. Aby sme ochránili spoločnosť pred vedou, je potrebné, aby bola pod demokratickou kontrolou a doporučuje, aby spoločnosť bola nanajvýš skeptická voči vedeckým „expertom“.

Keďže sa v tejto monografii Feyerabend venuje politickým implikáciám svojho diela, považujem za potrebné zvýrazniť ešte jednu skutočnosť. Vzhľadom k tomu, že v oblasti vedeckého poznania je zástancom koncepcie epistemologického anarchizmu, môže vzniknúť nesprávny dojem, že patrí tiež medzi obhajcov anarchizmu politického. Politické názory, ktoré v skúmanej monografii vyjadril, sú blízke kombinácii liberalizmu a sociálnej demokracie, pričom predpokladám, že aj v tomto prípade sa nechal inšpirovať filozofiou Johna Stuarta Milla, aj keď sa k tomuto bodu sám Feyerabend explicitne nevyjadril.

V osemdesiatych rokoch žil a prednášal striedavo v Berkeley a vo Švajčiarsku. Podľa jeho vlastných slov to bolo „desať krásnych rokov, ktoré boli tým, čo vždy hľadal.“⁸³ Na svojich seminároch analyzoval so študentmi predovšetkým niektoré Platónove dialógy a Aristotelovu *Fyziku*. Veľa z jeho

⁸¹ Tamže, s. 102.

⁸² Tamže, s. 9.

⁸³ FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 158. Spojené štáty mu vyhovovali kvôli ich multikulturalite, no nemohol sa tam dlho adaptovať, pretože na neho pôsobili podľa jeho vlastných slov „ako kultúrna púšť.“

najdôležitejších prác, ktoré boli napísané v prvej polovici osemdesiatych rokov vydal v ďalšej monografii pod názvom *Zbohom rozumu*.⁸⁴ Riešil v nej predovšetkým otázku spätú s problémom relativizmu. Jej hlavným odkazom je myšlienka, že relativizmus je riešením problémov konfliktných systémov vier, presvedčení a spôsobov života. Feyerabend tiež vyjadril názor, že súčasná intelektuálna scéna západnej kultúry nie je v žiadnom prípade tak fragmentovaná a kakofonická, ako sa nás o tom snažia mnohí intelektuáli presvedčiť. Jej povrchová diverzita vôbec nezodpovedá hlbšej uniformite. Táto jednoliatosť je vytváraná a pretrváva v podobe kultúrneho a ideologického imperializmu, ktorý Západ používa na podrobenie si svojich oponentov. Podľa Feyerabenda sa takáto uniformita ukazuje ako škodlivá dokonca aj vtedy, ak je posudzovaná štandardami tých, ktorí ju zaviedli. Kultúrna diverzita, ktorá už existuje v niektorých spoločnostiach, je podľa neho užitočná v neposlednom rade aj preto, lebo je najlepšou prevenciou voči akejkoľvek forme totalitaritu. „Relativizmus“ v tomto zmysle pre neho znamená rozhodnutie zaobchádzať s názormi iných ľudí na spôsob života a s vierami, ktoré tieto názory obsahujú, ako s „pravdou-pre-nich“, zatiaľ čo náš vlastný postoj by sme mali chápať ako „pravdu-pre-nás“. Vzájomné pochopenie je vhodným spôsobom ako dosiahnuť odstránenie spomínaných konfrontácií. Z uvedeného podľa mňa vyplýva, že v skutočnosti v tomto prípade nemáme do činenia so žiadnou formou relativizmu. Naopak, ak je možná diskusia medzi rôznymi tradíciami, ktorá môže dospieť k spoločnému rozhodnutiu a ktorá je podmienená voľným prechodom na stanovisko iného, poukazuje to skôr na neudržateľnosť „relativizmu“ v tejto verzii.

Feyerabend ďalej podal kritiku pojmov rozumu a racionality, keď tvrdí, že sú „nejednoznačné a neboli nikdy jasne vysvetlené;“⁸⁵ sú to zbožštené nezmysly (hangovers) pochádzajúce z autokratických čias, ktoré však už viac nemajú žiadny obsah; drží sa však na nich „žiara výnimočnosti“ a vzbudzujú neustále falošný dojem vlastnej vážnosti a serióznosti.⁸⁶ Racionalizmus nemá

⁸⁴ FEYERABEND, P.K.: *Farewell to Reason*. London and New York, Verso, 1987.

⁸⁵ Tamže, s. 10.

⁸⁶ Tamže.

žiadny identifikovateľný obsah a rozum žiadne poznateľné princípy; je načase rozum vykázať z jeho výnimočného postavenia a dať mu zbohom.⁸⁷

Tieto Feyerabendove názory obsahujú významné vnútorné pnutia, ktoré považujem za dôležité zvýrazniť. Relativizmus považuje za nástroj, pomocou ktorého sa snaží „podkopať samotné základy Rozumu.“⁸⁸ Môžeme si položiť otázku, či má v úmysle zavrhnúť Rozum s veľkým „R“, filozofickú abstrakciu, či „rozum“ samotný. Feyerabend sa tvrdí, že Rozum je len teóriou filozofov bez akéhokoľvek obsahu, pohybuje na veľmi vratkej pôde, pretože je to práve filozof, kto je ochotný napadnúť špecifický obsah formálneho pojmu racionality, a nie laici, ktorých pojem rozumu má i podľa samotného Feyerabenda oveľa bližšie ku koncepcii, kde byť racionálnym znamená „vyhýbať sa určitým stanoviskám a uhlom pohľadu a akceptovať iné.“⁸⁹

Feyerabend si je vedomý toho, že pojem relativizmu je možné chápať rôznymi spôsobmi. Ale jeho pokusy obhajovať a brániť vlastné relativistické pozície v knihe *Zbohom rozumu*, skončili podľa mňa neúspechom. Na jednej strane len argumentuje v prospech stanovísk, ktorých platnosť nemožno odmietnuť, ale u ktorých nevidím dôvod, aby boli označované ako relativistické. Takým je napríklad názor, že ľudia môžu profitovať zo štúdia iných kultúr, inštitúcií, ideí, pričom nezáleží na tom, aké silné sú argumenty, ktoré podporujú tieto pohľady.⁹⁰ Na druhej strane, v tých prípadoch, kde dokázal prísť k relativistickým postojom, nedokázal ukázať, prečo by mali byť akceptované. Napokon, v neskoršom období je možné sledovať jeho vlastný odklon od relativistického ponímania rôznych kultúr a tradícií, keď vo svojej autobiografii píše:

„Stanoviská rôznych kultúr v skutočnosti nie sú až tak vzdialené. Vychádzam z toho, čo som vyjadroval ako svoj vlastný „relativizmus“; že jednotlivé kultúry sú viac, či menej uzavreté entity s ich vlastnými kritériami, procedúrami a hodnotami, do ktorých by sme nemali zasahovať. Do istej miery sa tento názor zhoduje s pohľadom antropológov, ktorí sa pokúšajú pochopiť previazanú komplexnosť existencie ľudí, rozdelených do (väčšinou)

⁸⁷ Tamže, s. 13.

⁸⁸ Tamže.

⁸⁹ Tamže, s. 10.

⁹⁰ Tamže, s. 20.

nepresahujúcich sa, seba – obsahujúcich a seba – podporujúcich domén. Ale kultúry tiež interagujú, menia sa, majú možnosti, ktorými sa môžu vymaniť od ich stálych a objektívnych určení, alebo, lepšie, od tých ich súčastí, ktorým niektorí antropológovia dali podobu neúprosných kultúrnych pravidiel a zákonov. Ak vezmeme do úvahy koľko kultúr sa vzájomne od seba učilo a ako dômyselne dokázali transformovať takto nazhromaždený materiál, prichádzam k záveru, že *každá kultúra je potenciálne všetkými kultúrami* a že špecifické kultúrne charakteristiky sú napokon variabilnými manifestáciami *jedinej ľudskej podstaty*. ... V každom prípade, objektivismus a relativizmus sú neudržateľné nielen ako filozofické postoje, ale sú i zlými návodmi k plodnej kultúrnej spolupráci. ... Nech je to akokoľvek, musíme byť najprv pripravení zmeniť sami seba predtým, než sa pokúsime zmeniť iných.⁹¹

Napriek tomu, že v dôsledku ťažkých zdravotných problémov roku 1991 odišiel do dôchodku, Feyerabend aj v deväťdesiatych rokoch prekvapujúco veľa publikoval. Mnoho jeho prác malo pomerne stručný charakter a viaceré sa vzájomne obsahovo prelínali. Štúdie sa týkali množstva partikulárnych problémov, no i tak je možné nájsť niekoľko centrálnych tém, okolo ktorých sa jeho tvorba sústreďovala. Jedným z projektov, na ktorom pracoval dlhý čas, ale nikdy ho nedokončil, viedol pod názvom *Vzostup západného racionalizmu*. Snažil sa v ňom demonštrovať, že Rozum a veda vytlačili záväzné princípy predchádzajúcich svetových názorov nie v dôsledku argumentačnej prevahy, ale hrubou silou. Hoci prví filozofi – predsokratíci – priniesli nové a podnetné názory, podľa Feyerabenda ich charakterizuje predovšetkým pozoruhodne rozhodný odpor a snaha nahradiť, modernizovať alebo racionalizovať mytologické názory dobovej spoločnosti. Zavedením dichotómie zdanie/realita sa z mnohých dovtedy bežne známych a uznávaných názorov stali nezmysly. Ešte aj dnes mnohé autochtónne kultúry a komunity „kontrakultúry“ ponúkajú alternatívy k Rozumu a sú tak hrozbou netolerantnej západnej vede. Keďže táto zaujímavá Feyerabendova analýza ostala nedokončená, ostalo v nej veľa nejasností a jeho argumentácia nepôsobí vždy presvedčivo.

⁹¹ FEYERABEND, P.K.: *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, s. 151–152.

Druhým okruhom, ktorému venoval svoju pozornosť, je otázka jednoty vedy. Vo viacerých prácach zdôrazňuje skutočnosť, že veda ako ucelený projekt alebo systém neexistuje; je to koláž, ktorá nielenže obsahuje množstvo komponentov odvodených z rozličných „ne-vedeckých“ oblastí poznania; tieto sú navyše životaschopnou súčasťou „pokroku“ dosiahnutého vedou.⁹² Zdôrazňuje, že „zdanlivá jednotnosť a úplnosť vedy nie je skutočnosťou, ale (metafyzickým) predpokladom.“⁹³ Veda je súborom teórií, praktík a výskumných tradícií, ktorých hodnota vôbec nie je na rovnakej úrovni. Všetky jeho argumenty týkajúce sa otázky jednoty vedy je možné zhrnúť do tvrdenia: „Veda nie je jedna vec, je to mnohosť.“⁹⁴

Rovnako i údajný ontologický korelát vedy, „svet“, pozostáva podľa Feyerabenda nie z jedného druhu vecí, ale z nespočítateľného množstva rôznych druhov vecí, ktoré nemôžu byť redukované jeden na druhý. V skutočnosti neexistuje dôvod domnievať sa, že svet má jedinú určiteľnú prirodzenosť, či podstatu. Skôr by bolo lepšie nazývať ľudí tvorcami sveta v tom zmysle, v akom ho skúmajú. Pluralita nášho bádania a otázok, ktoré kladieme svetu zaručuje, že svet sám má pluralistickú povahu: homérski bohovia a subatomárne častice sú jednoducho len rôzne spôsoby, ktorými „Bytie“ odpovedá na rôzne spôsoby nášho pýtania sa. Aký je svet „sám osebe“, je pre nás navždy nepoznatelné. Feyerabend tak v posledných prácach vyjadroval názory svojou povahou blízke sociálnemu konštruktivismu.

Dôležité štúdie z obdobia medzi rokmi 1960 – 1980, ktoré sa nestali súčasťou jeho monografií, vydával Feyerabend postupne v troch častiach *Filozofických prác*,⁹⁵ ktorých tretí diel po Feyerabendovej smrti editoval jeho spolupracovník John Preston.

⁹² Pričom Feyerabend doporučuje čitateľovi použiť to kritérium pokroku, ktoré preferuje.

⁹³ FEYERABEND, P.K.: Realizmus a historicita poznania. In: GÁL, E.; MARCELLI, M. (ed.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa, 1991, s. 181.

⁹⁴ Na tieto aspekty Feyerabendovej tvorby nadviazalo pomerne veľké množstvo autorov, z ktorých medzi najvýznamnejších patrí John Dupré. Vid' napríklad: DUPRÉ, J.: *Disunity of Science*. In: *Mind* (1983), Vol. XCII, s. 321–346.

⁹⁵ FEYERABEND, P.K.: *Philosophical Papers. Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

FEYERABEND, P.K.: *Philosophical Papers. Volume II*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

FEYERABEND, P.K.: *Philosophical Papers Volume III. Knowledge, Science and Relativism*. John PRESTON(ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Aby som postupne ukončil prehľad Feyerabendovej tvorby, je ešte nutné spomenúť jeho poslednú monografiu *Tri dialógy o vedení*.⁹⁶ Kniha je písaná esejistickým štýlom vo forme dialógov a rieši predovšetkým problémy späté s otázkami povahy epistemológie a jej miesta v štruktúre filozofickej reflexie. Feyerabend zdôrazňuje, že veda „je výsledkom výskumu, a nie dodržovania pravidiel; preto tiež nie je možné posudzovať vedu abstraktnými epistemologickými pravidlami, jedine ak by tieto pravidlá boli výsledkom špeciálnej a neustále sa meniacej epistemologickej praxe.“⁹⁷ Povahu poznávania a vedenia preto nie je možné postihnúť bez štúdia jeho hodnotových a kultúrnych dimenzií.

Počas posledných rokov života sa Feyerabendov zdravotný stav neustále zhoršoval a napokon roku 1994, vo veku 70 rokov zomiera. O niekoľko mesiacov bola vydaná jeho autobiografia pod názvom *Ubíjajúci čas*,⁹⁸ napísaná pútavým jazykom, v ktorom sa prejavila i umelecká stránka jeho osobnosti. Odhaľuje v nej mnohé aspekty svojej osobnosti, odrážajúce sa v jeho celoživotnom diele a obsahuje mnohé momenty sebareflexie, ktoré umožňujú pochopenie spleťtých faktorov a vplyvov, vstupujúcich do jeho tvorby a ovplyvňujúcich tak jeho základné názory. Dôraz na historický, kultúrny a sociálny kontext, charakteristický pre všetky jeho práce nachádza svoj špecifický výraz aj v jeho autobiografii a poskytuje tak vzácny materiál (nielen) pre historikov vedy.

Dúfam, že sa mi v tejto kapitole podarilo aspoň do istej miery zachytiť postupný vývoj Feyerabendových názorov na otázky vedeckého pokroku, racionality a miesta vedy v živote spoločnosti, ako aj faktory, ktoré tento vývoj usmerňovali a podmieňovali. V celom poslednom období jeho tvorby, čiže od obdobia rokov 1975 až 1978, sa sústreďoval predovšetkým na analýzu dôsledkov vyplývajúcich z argumentov podaných v knihe *Proti metode*. Tieto sa týkali hlavne otázky postavenia vedy, ako jednej z mnohých tradícií v rámci

⁹⁶ FEYERABEND, P.K.: Three Dialogues on Knowledge. Oxford, Blackwell, 1991. Vid' tiež český preklad knihy: FEYERABEND, P.K.: Tři dialogy o vědě. Praha, Vesmír, 1999. Táto monografia je posledná, ktorá vyšla za života autora. Feyerabend však plánoval vydať ešte jednu monografiu pod názvom *Conquest of Abundance*. Podľa informácií, ktoré sa mi podarilo získať, mala byť v tlači už v roku 2000, avšak nedokázal som túto monografiu do tohto času získať, dokonca ani nemôžem potvrdiť, či skutočne vyšla.

⁹⁷ FEYERABEND, P.K.: Tři dialogy o vědě. Praha, Vesmír, 1999, s. 45–46.

⁹⁸ FEYERABEND, P.K.: Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995.

západnej civilizácie, a jej negatívnych dopadov na pluralitnú, demokratickú a liberálnu spoločnosť. Keďže tieto analýzy sú postavené z veľkej časti na argumentoch z knihy *Proti metóde*, pokúsim sa v druhej časti práce analyzovať dôvody jeho odmietnutia metodologických pravidiel, propagovaných novopozitivistami, Popperom a sčasti i Kuhnom a Lakatosom. Aj keď dnes môžeme ľahko nadobudnúť dojem, že argumenty, prostredníctvom ktorých ku svojím názorom dospieva, sú takmer „samozrejmosťou“, nemožno zabúdať na to, že z nezanedbateľnej časti je to i Feyerabendovou zásluhou.

Kapitola 2.

Feyerabendova koncepcia filozofie vedy v diele Proti metóde

Motto:

„Ak je dané nejaké pravidlo alebo všeobecné tvrdenie o vede, vždy existujú vývoje vychvaľované zástancami tohto pravidla, ktoré však ukazujú, že toto pravidlo spôsobuje viac škody ako úžitku.“⁹⁹

Feyerabend vo svojej hlavnej monografii sústreďuje pozornosť na niekoľko základných metodologických „pravidiel“ a jej ťažiskom je konkrétna historicko-metodologická analýza Galileiho obhajoby kopernikovskej verzie heliocentrizmu. Rozbor Galileiho postupu je pre Feyerabenda v istom zmysle „paradigmatickým“ príkladom, dôležitým z viacerých dôvodov. Galilei je považovaný za bádateľa, ktorý stál v čele procesu konštituovania novovekej vedy. Poukázaním na skutočnosť, že pri formovaní a obhajovaní svojich názorov Galilei používal metódy a postupy protirečiace meradlám vedeckej metódy uznávaným novopozitivistami a Popperom, Feyerabend demonštruje dôsledky, ku ktorým by viedla ich absolutizácia zo strany Galileiho súčasníkov.

V tejto kapitole sa najprv pokúsím podať všeobecnú charakteristiku Feyerabendom navrhnutých metodologických „protiprávidiel“, zatiaľ čo v druhej časti sústredím pozornosť predovšetkým na ich analýzu v rámci historického skúmania Galileiho vedeckých argumentov. Zvolený postup umožňuje poukázať na konkrétne možnosti aplikácie Feyerabendových myšlienkových postupov na materiál z oblasti dejín vedy, ako aj na riešenie aktuálnych problémov dnešnej vedy.

Ak v práci používam pojmy ako sú „pravidlá“, či „protiprávidlá“, „princípy“, alebo „metodologické postupy“ vedeckej práce, ktoré Feyerabend navrhuje a obhajuje, môže to viesť k viacerým nedorozumeniam alebo skresleniam. Považujem preto za dôležité upozorniť, že Feyerabend nemá v úmysle vytvárať žiadny nový uzavretý teoreticko-metodologický model vývinu vedeckého poznania, ale zároveň nie je jeho cieľom ani *nemať* žiadny

⁹⁹ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 13.

program. Charakteristická je pre neho skôr snaha bojovať proti všetkým *dogmatickým* programom:

„Ukazuje sa, že neexistuje jediné pravidlo, akokoľvek samozrejmé a akokoľvek pevne zakotvené v epistemológii, ktoré by nebolo v tej či onej dobe porušené. Ukazuje sa, že takéto porušenia nie sú náhodnými udalosťami, že nevznikajú v dôsledku nedostatočného poznania či nepozornosti, ktorým by bolo možné sa vyhnúť. Vidíme naopak, že sú nutné k pokroku.“¹⁰⁰ Mnohé objavy dávnej i nedávnej minulosti „nastali iba preto, že sa niektorí myslitelia buď *rozhodli*, že sa nenechajú spútať niektorými „samozrejmými“ metodologickými pravidlami alebo preto, že ich porušili *nechcane*. ... Pre akékoľvek dané pravidlo, akokoľvek „základné“ alebo „racionálne“, existujú okolnosti, kedy je vhodné toto pravidlo nielen ignorovať, ale dokonca prijať i jeho opak. ... Mojmým zámerom nie je nahradiť jednu sadu všeobecných pravidiel inou takouto sadou: mojmým zámerom je skôr presvedčiť čitateľa, že *všetky metodológie, ba aj tie najzjavnejšie, majú svoje medze*. Najlepší spôsob ako to dokázať je predviesť tieto medze a dokonca iracionalitu niektorých pravidiel, ktoré máme sklon považovať za základné.“¹⁰¹

Pred tým, než zameriam svoju pozornosť na analýzu Feyerebendovej kritiky univerzalizujúcich tendencií v rámci filozofie a metodológie vedy, považujem ešte za dôležité zvýrazniť niektoré charakteristické črty jeho tvorby. K nim patrí predovšetkým sústredenie na zlomové okamihy v dejinách vedy. Revolučná povaha zmien vo fyzike minulého storočia sa mu stáva zdrojom nových metodologických predstáv a základom pre analýzu vedeckého poznania. Do popredia jeho záujmu sa tak dostávajú aspekty premeny, pohybu, striedania, čo podľa niektorých autorov zakrýva iné aspekty

¹⁰⁰ Tamže, s. 26.

¹⁰¹ Tamže, s. 26 a 38. Potrebu upozorniť na túto skutočnosť podporuje aj fakt, že krátko po vydaní *Against Method* boli vznesené mnohé kritiky namierené práve proti tomuto bodu Feyerebendovej koncepcie. V odpovedi na jednu z týchto kritik autor píše: „Kontraindukcia, proliferácia atď. nie sú uvádzané ako nové metódy, ktoré majú *nahradiť* indukciu alebo falzifikáciu, ale sú spôsobmi, ktorými možno ukázať obmedzenia indukcie, falzifikácie, nemennosti významu termínov a podobne. ... Žiadny z mojich kritikov si nevšimol, že „anarchizmus“ uvádzam ako *liek*, nie ako finálnu filozofiu a že som čelil náporu doby, v ktorej bol racionalizmus preferovanou filozofiou.“ In: FEYERABEND, P.K.: *Science in a Free Society*. London, New Left Books, 1978, s. 186. „Nenamietam proti pravidlám, štandardom, argumentom; namietam proti pravidlám, štandardom a argumentom určitého druhu. Namietam proti pravidlám, štandardom a argumentom, ktoré sú všeobecné a nezávislé na situácii, v ktorej sú využívané.“ In: FEYERABEND, P. K.: *Logic, Literacy and Professor Gellner*. In: *British Journal of Philosophy of Science*, 1976, vol. 27, s. 387.

procesu rastu vedeckého poznania.¹⁰² Nemyslím si, že táto kritika je opodstatnená. Medzi hlavné Feyerabendove záujmy skutočne patrí zvýrazňovanie momentu neukončenosti, otvorenosti nášho poznania; jeho uvedomenie však autora nabáda ku hľadaniu nových ciest a prístupov, obohacujúcich (teda nie primárne vyvracajúcich) naše dnešné predstavy. Historickou analýzou okamihov radikálnych zmien vedeckého obrazu sveta poukazuje Feyerabend na časté tendencie (nielen) vedcov brániť sa zmene pohľadu a považovať svoje momentálne presvedčenia za objektívnu reprezentáciu pravdy, skutočnosti, zákonov prírody a podobne. Práve v analyzovaných obdobiach zmien sú v činnosti mechanizmy rôznych typov: tie, ktoré bránia naše omyly a zabraňujú ich rozpoznanie, rovnako ako tie, ktoré nám naše omyly umožňujú odhaliť a posunúť poznanie novým smerom. Skúmanie týchto mechanizmov nám tak umožňuje lepšie pochopiť kontext, v ktorom sa pohybujeme dnes, vyhnúť sa možným chybám, a zároveň je inšpirujúcim momentom pre riešenie mnohých súčasných problémov.

Posledná úvodná poznámka má terminologický charakter. S horeuvedeným Feyerabendových zameraním súvisí aj jeho chápanie pojmu *teórie*. Teória je v jeho používaní akýkoľvek dostatočne všeobecný pohľad na stav vecí - nech to sú každodenné predstavy, mýty alebo náboženská viera. „Pokiaľ hovorím o teóriách, mám na mysli pohľad na svet ako celok, ktorý sa týka všetkého, čo existuje.“¹⁰³ Vedecká teória tak obsahuje svoj vlastný spôsob prístupu ku svetu. Jej prijatie ovplyvňuje naše presvedčenia a očakávania, sprostredkovane aj našu skúsenosť a naše predstavy o realite. Myslím, že takto používaný pojem *teórie* presahuje svojim rozsahom i Kuhnov pojem *paradigmy* a blíži sa skôr k Foucaultovmu používaniu pojmu *epistémy*. O to viac vystupuje do popredia sociálna a historická situovanosť väčšiny jeho skúmaní. Príčiny a dôvody, pre ktoré sa Feyerabend rozhodol pre zvolený spôsob použitia termínu budem špecifikovať v súvislosti s analýzou takzvaných *prírodných interpretácií*. Na tomto mieste postačuje uvedené upozornenie.

¹⁰² Napríklad DEMJANČUK, N.: *Filosofie a vědecké myšlení*. Plzeň, 2002, s. 195.

¹⁰³ FEYERABEND, P. K.: *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1970, s. 233.

2.1. Analýza jednotlivých metodologických protiprávidiel

K uskutočneniu svojho zámeru využíva Feyerabend niekoľko rôznych, vzájomne prepojených stratégií zdôvodnenia. Považuje pri tom za dôležité preskúmať najmä všetky dôsledky metodologických „protiprávidiel“, odporujúcich „bežným pravidlám vedeckého postupu“, aby tak mohol poukázať na hranice a medze úspešnosti ich použitia. Ktoré pravidlá vedeckého postupu považuje autor za „bežné“? Z textu predchádzajúcej kapitoly mojej práce je zrejmé, že Feyerabendova tvorba bola spoluvytváraná predovšetkým tlakmi zo strany novopozitivismu a kritického racionalizmu. Ako meradlo všeobecne uznávaných metód používa Feyerabend preto hlavne postupy týchto dvoch názorových prúdov. Vo svojich skorších štúdiách podrobil kritike predovšetkým a) podmienku zlučiteľnosti (konzistencie) teórií, b) podmienku nemennosti významu termínov a c) pravidlo falzifikácie.¹⁰⁴ V monografii *Proti metóde* túto kritiku ďalej rozvíja a vyvodzuje z nej dôsledky v podobe takzvaných metodologických „protiprávidiel“. V protiklade k indukčnej metóde skúma dôsledky *kontraindukčného postupu*; ďalej analyzuje protiprávidlo nazývané *princíp tenacity* (tvrdošijnosti, pevnosti, úpornosti), z ktorého vyplývajú tvrdenia odporujúce princípu falzifikácie. Dôležitú úlohu v rozvíjaní pluralistickej vedeckej metodológie zohráva *princíp proliferácie*, ktorého dôsledky poukazujú na mnohé praktické nedostatky zásady zlučiteľnosti. Predovšetkým v rámci analýzy Galileovho metodologického postupu do popredia vystupuje skúmanie takzvaných *prirodzených interpretácií*, ako aj dôsledky používania *ad hoc* hypotéz. V nasledujúcom texte uvádzam podrobnejšiu charakteristiku jednotlivých postupov. Aj keď delenie podkapitol môže naznačovať, že ich analyzujem jednotlivo a izolovane, takýto postup nie je možný, ba ani želaný. Jednotlivé metodologické „protiprávidlá“ vytvárajú v istom zmysle kompaktný celok, podobne ako pravidlá koncepcií, ktoré sú nimi kriticky posudzované – predovšetkým pravidlá novopozitivismu a kritického racionalizmu.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Vid' kapitolu 1.1. tejto práce, predovšetkým text k poznámkam 43–50.

¹⁰⁵ Rozdiel oproti týmto koncepciám spočíva, ako som už zdôraznil, v tom, že Feyerabend nevytvára vlastné princípy, aby nimi nahradil metodologické predpisy starších filozofií vedy; slúžia mu výhradne ku kritike ich názorov a polemických dôsledkov, ktoré z nich vyplývajú.

2.1.a. Kontrainduktívna metóda a princíp proliferácie

Hneď na začiatku analýzy zameriava Feyerabend svoju pozornosť na pravidlo, „podľa ktorého „skúsenosť“, „fakty“ alebo „experimentálne výsledky“ sú tým, čo meria úspešnosť našich teórií; že súhlas medzi teóriou a „dátami“ hovorí pre teóriu, zatiaľ čo nesúhlas ju ohrozuje a snáď nás dokonca núti zrieknuť sa jej.“¹⁰⁶ Toto pravidlo je pevnou súčasťou teórií konfirmácie u Carnapa, či koroborácie u Poppera a ďalších autorov a je tak v istom zmysle „esenciou empirizmu“.¹⁰⁷ Zodpovedajúce „protiprávidlo“ potom „radí zavádzať a rozpracovávať hypotézy, ktoré sú nezlučiteľné s dobre etablovanými teóriami alebo dobre preukázanými faktami“¹⁰⁸ – doporučuje postupovať *kontrainduktívne*. Týmto postupom Feyerabend prichádza k definícii „protiprávidla“ proliferácie a súčasne sa pokúša kritizovať samotné jadro empiricistickej metódy, chápanej ako objektívny nástroj uchopovania skutočnosti. Pritom svoju pozornosť sústreďuje z veľkej časti práve na predpoklady, ktoré tento názor podporujú. *Proliferáciu* by sme teda mohli stručne charakterizovať ako výzvu k vytváraniu a rozpracovávaniu alternatív, ktoré odporujú prijatým a zdanlivo dobre potvrdeným názorom – teóriám i faktom.

Za akých podmienok má zmysel dávať prednosť kontraindukcii pred indukciou? Pri hľadaní odpovedí na túto otázku v súvislosti s proliferáciou skúma autor postupne obe eventuality: najskôr analyzuje protiprávidlo, ktoré požaduje, aby boli rozvíjané a) hypotézy nezlučiteľné s prijatými a vysoko potvrdenými *teóriami* a neskôr protiprávidlo, podľa ktorého je tiež potrebné rozvíjať b) hypotézy nezlučiteľné s dobre preukázanými *faktami*.¹⁰⁹

Kontrainduktívna metóda, ktorej spôsob použitia tu Feyerabend prakticky demonštruje, je neoddeliteľnou súčasťou jeho argumentácie v celej monografii; umožňuje mu v istom zmysle „testovanie“ skúmaných metodologických pravidiel logického empirizmu a kritického racionalizmu. Testovanie tohto druhu uskutočňuje prostredníctvom aplikácie *reductio ad*

¹⁰⁶ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 35.

¹⁰⁷ Tamže.

¹⁰⁸ Tamže.

¹⁰⁹ Tamže.

*absurdum*¹¹⁰ na skúmané pravidlá, čo mu umožňuje poukázať na neudržateľnosť týchto pravidiel sčasti dokonca v ich vlastnom konceptuálnom rámci.

2.1.b. Prolifерácia I. – alternatívy nezlučiteľné s prijímanými teóriami

Proliferačná požiadavka rozvíjať hypotézy nezlučiteľné s prijatými a vysoko potvrdenými *teóriami* protirečí metodologickému pravidlu, ktoré Feyerabend analyzoval už skôr a ktoré nazýva *zásada zlučiteľnosti*.¹¹¹ Toto pravidlo bolo sčasti skúmané i v predchádzajúcej kapitole mojej práce a je podstatnou súčasťou deduktívno-nomologického modelu Hempela, či modelu redukcie vedeckých teórií podľa Nagela. Podmienka zlučiteľnosti určuje, že v skúmanej oblasti vedy sú prípustné len také nové teórie, ktoré buď už *obsahujú* teórie, ktoré sú v tejto oblasti používané, alebo sú s nimi prinajmenšom *konzistentné* v rámci danej oblasti. To znamená, že vysvetlenie a prechod od staršej teórie k teórii novej sa uskutočňuje prostredníctvom vzťahov formálno-logickej dedukcie.

Feyerabend kritizuje tento bod metodologického vybavenia filozofie vedy z viacerých uhlov pohľadu. V *prvej časti* analýzy zásady zlučiteľnosti sa sústreďuje na skúmanie dôsledkov vyplývajúcich z odmietania teórií, nezlučiteľných s prijímanou teóriou, ktoré však *dokážu vysvetliť tú istú sadu faktov*. Ak uvažujeme o teórii T' , ktorá úspešne popisuje situáciu vo vnútri oblasti D' , súhlasí s konečným počtom pozorovaní, ktorých triedu označíme F a to s presnosťou M , potom akákoľvek alternatívna teória, ktorá odporuje T' mimo oblasť F , je však s presnosťou M podporovaná tými istými pozorovaniami v oblasti F , je podľa Feyerabenda rovnako prijateľná, ak je prijateľná T' . Podmienka zlučiteľnosti však takýto postup neumožňuje a táto

¹¹⁰ Čo v tomto prípade znamená skúmať materiál z oblasti dejín vedy spôsobom, pri ktorom si najprv položíme otázku, čo by sa stalo v prípade, keby sme prijali opak uznávaných princípov. Uskutočnené skúmania v mnohých prípadoch naznačujú nevyhnutnosť takéhoto prekročovania; Feyerabendova práca je teda v istom zmysle písaná formou *nepriameho dôkazu*, poukazujúceho na negatívne dôsledky kritizovaných filozofií vedy.

¹¹¹ FEYERABEND, P.K.: How to be a Good Empiricist; A plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: Philosophical Papers. Volume III. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 83. Problém je analyzovaný aj in: FEYERABEND, P.K.: Explanation, Reduction, and Empiricism. In: Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. III. H. Feigl, G. Maxwell (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, s. 28–97. Vid' tiež: FEYERABEND, P.K.: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 48.

skutočnosť má niektoré nepríjemné dôsledky. „Teóriu či hypotézu eliminuje nie preto, že nesúhlasí s faktami; eliminuje ju preto, že nesúhlasí s inou teóriou, navyiac s teóriou, ktorej potvrdzujúce inštancie zdieľa. Tým činí doposiaľ netestovanú časť teórie mierou platnosti. Jediný rozdiel medzi takouto mierou a novšou teóriou je to, že je staršia a zvykovosť. Keby bola mladšia teória prvá, potom by podmienka zlučiteľnosti pracovala v jej prospech. ... (Podmienka zlučiteľnosti tak) prispieva k zachovaniu starého a zvykového nie preto, že má nejaké sebe vlastné prednosti, ale preto, že je to staré a zvykové.“¹¹²

Na tomto mieste môžeme zároveň sledovať jeden zo styčných bodov Feyerabendovej koncepcie s paradigmatickým modelom vývoja vedy Thomasa S. Kuhna. Vyjadrené Kuhnovou terminológiou, práve popísaná situácia nastáva v prípade, keď je nová paradigma kritizovaná z pozícií paradigmy staršej, ktorej validita je však práve tým, čo je novou paradigmatou spochybňované: „Tieto prístupy totiž čiastočne závisia od určitej paradigmy, ktorá sama je predmetom sporu. Keď sa paradigmy ocitnú – a tomu sa nedá vyhnúť – v spore o rozhodovaní medzi paradigmami, nevyhnutne sa stávajú súčasťou bludného kruhu. Každá skupina využíva vlastnú paradigmatu ako dôkaz na obranu tejto paradigmy.“¹¹³

Kuhn, podobne ako Feyerabend, podanými argumentmi upozorňujú na absurdnosť situácie, v ktorej by „právo staršieho“ malo rozhodnúť v spore medzi konkurujúcimi si teóriami, či paradigmami. Tým významne prispeli k nabúraniu tradičného kumulativistického obrazu vývoja vedy, ktorý predpokladal, že nová teória musí nutne obsahovať *pravdivé* jadro teórie predchádzajúcej. Takýto pohľad nekriticky absolutizoval moment nepretržitosti rastu obsahu vedeckého poznania, vylučoval samotnú možnosť *kvalitatívnej* zmeny, prehodnotenia a odmietnutia staršieho poznania.¹¹⁴

Týmto však analýza princípu proliferácie a kritika prvej skúmanej verzie *zásady zlučiteľnosti* nie je ukončená. Uvedená časť kritiky odhaľuje síce niektoré nezamýšľané dôsledky podmienky zlučiteľnosti, nevyjadruje sa však

¹¹² FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 41.

¹¹³ KUHN, T. S.: Štruktúra vedeckých revolúcií. Bratislava, Pravda, 1982, s. 146.

¹¹⁴ Jednu z príčin tohto spôsobu uvažovania vidím v nekritickom zovšeobecnení ideálu deduktívneho matematického usudzovania v kombinácii s ahistorickým prístupom k výsledkom dosiahnutým prírodnými vedami u novopozitivistov.

ešte k samotnému jadrú problému. Ukazuje len, že alternatíva k prijatému hľadisku, ktorá zdieľa jeho potvrdzujúce inštancie, nemôže byť eliminovaná jednoducho *odvolávaním sa na fakty*. Nehovorí však zatiaľ takmer vôbec v prospech tvrdenia, že takáto alternatíva je *prijateľná*, a ešte menej, že by sa *mala používať*. Obhajca podmienky zlučiteľnosti môže v tomto prípade argumentovať, že ak budeme pridávať nové teórie *rovnako neuspokojivej povahy*, ako sú tie, ktoré už máme, situácia sa nezlepší, pretože jediné skutočné vylepšenie sa odvodzuje z pridania *nových faktov*, ktoré je nahradzujúca teória schopná vysvetliť.¹¹⁵ Vhodný postup by potom mal spočívať v konfrontácii prijatého hľadiska so *všetkými relevantnými faktami*. Vylúčenie alternatív je záležitosťou účelnosti: ich vynachádzanie nenapomáha pokroku, ale pokrok brzdí tým, že spotrebúva čas a ľudské sily, ktoré by mohli byť venované iným, dôležitejším problémom. Podmienka zlučiteľnosti tak podľa jej obhajcov eliminuje neplodné diskusie a núti vedcov, aby sa sústredili na *fakty*, ktoré sú napokon jediným prijateľným sudcom akejkoľvek teórie. Ak zhrnieme argumenty obhajcov podmienky zlučiteľnosti, je podľa nich rozumné rozmnožovať množinu *relevantných faktov*, a nie zvyšovať počet s faktami rovnako súhlasiacich, avšak navzájom *nezlučiteľných alternatív*.

Feyerabend pripúšťa relevantnosť kritiky tohto druhu, avšak len za predpokladu, že fakty potrebné k určeniu empirického obsahu teórie „*existujú a sú dostupné nezávisle od toho, či vezmeme, alebo nevezmeme do úvahy alternatívy k testovanej teórii.*“¹¹⁶ Povedané inými slovami, platnosť argumentu v predchádzajúcom odstavci je závislá od platnosti predpokladu relatívnej autonómie faktov – *princípu autonómie*. Tým Feyerabend pristupuje ku kritike chápania alternatívnych hypotéz v Popperovej koncepcii filozofie vedy, podľa ktorej síce neplatí, že „objav a popis faktov *vôbec* nezávisí na teórii, hovorí však, že tie fakty, ktoré patria k empirickému obsahu nejakej teórie, sú dostupné, či uvažujeme alebo neuvažujeme alternatívy k tejto teórii.“¹¹⁷ Jednotlivé *teórie* sú v takom prípade porovnávané s triedou *faktov*, o ktorých sa predpokladá, že sú nejakým spôsobom „*dané*“.

¹¹⁵ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 42.

¹¹⁶ Tamže, s. 43.

¹¹⁷ Tamže. Feyerabend si je vedomý toho, že tento postulát nebol explicitne v tejto forme definovaný, je však podľa neho obsiahnutý vo väčšine skúmaní, ktoré sa zaoberajú otázkou potvrdzovania a testovania teórií.

Hranice takého postupu osvetľuje Feyerabend na príkladoch z histórie vedy. Jedným z nich je analýza podmienok, za akých došlo k objavu a vysvetleniu Brownovho pohybu.¹¹⁸ Dnes je známe, že Brownova častica je perpetuum mobile druhého druhu a že jej existencia vyvracia druhú vetu fenomenologickej termodynamiky. To však nemohlo byť objavené len skúmaním pozorovateľných dôsledkov fenomenologickej termodynamiky, do oblasti pôsobnosti ktorej tento jav spadá. Keby neexistovala alternatívna teória, Brownov pohyb by bol s najväčšou pravdepodobnosťou chápaný ako anomália, a to, že vyvracia druhý zákon termodynamiky, by sa nedalo zistiť vôbec, pretože potrebné experimenty sú *principiálne* mimo naše experimentálne možnosti. Toto vyvrátenie bolo dokázané prostredníctvom kinetickej teórie a Einsteinovým použitím tejto teórie pri výpočtoch štatistických vlastností Brownovho pohybu. „Tým bola fenomenologická teória (T') začlenená do širšieho rámca štatistickej fyziky (T) takým spôsobom, že došlo k porušeniu podmienky zlučiteľnosti, a až neskôr bol nastolený kľúčový experiment.“¹¹⁹ To podporuje Feyerabendov záver, že dáta, „ktoré by mohli vyvrátiť nejakú teóriu, často možno získať len s pomocou nezlučiteľnej alternatívy,“¹²⁰ pretože niektoré z najdôležitejších formálnych vlastností vedeckých teórií sa získavajú *kontrastom*, a nie analýzou. Tým získava ďalší argument k podpore pluralistickej metodológie a princípu proliferácie: nielenže nemôžeme odmietnuť alternatívnu teóriu k prevládajúcemu názoru *len* na základe toho, že tomuto názoru odporuje; autor navyše dospieva k zisteniu, že vytváranie nezlučiteľných alternatív je často *nevyhnutnou podmienkou* možnosti vyvrátenia uznávaných teórií, čo dokumentuje na konkrétnych príkladoch z dejín vedy. Ak by vedci tento postup odmietali, bránili by tým v zmysle Feyerabendovej argumentácie bezdôvodne *status quo* na poli dosiahnutých výsledkov, a v dôsledku toho zabraňovali ďalším potenciálnym možnostiam rozvoja vedeckého poznania.

Nielen relevanciu, ale aj kľúčovú povahu faktov potrebných pre vyvrátenie teórie je teda často možné stanoviť iba pomocou ďalších teórií, ktoré – aj keď zodpovedajú rovnakým faktom – nie sú v súlade s testovaným

¹¹⁸ Tamže, s. 44.

¹¹⁹ Tamže, s. 45. Kľúčovým experimentom myslí autor výskumy Svedberga a Perrina. In: PERRIN, J.: Die Atome. Leipzig, 1920.

¹²⁰ Tamže, s. 37.

názorom. V takom prípade by však vynachádzanie a formulovanie alternatív malo *predchádzať* produkcii vyvracajúcich faktov. Feyerabend vyjadruje tento názor explicitne: „Empirizmus, aspoň v niektorých svojich prepracovanejších verziách požaduje, aby empirický obsah akéhokoľvek nášho vedenia bol zväčšený čo najviac. *Vynachádzanie alternatív k názoru, ktorý sa nachádza v centre diskusií, je teda bytostnou súčasťou empirickej metódy.* Vylúčenie hodnotných testov zužuje empirický obsah teórií, ktorým je dovolené zostať (a to sú, ako som naznačil vyššie, spravidla tie teórie, ktoré boli formulované skôr), a zvlášť potom obmedzuje počet tých faktov, ktoré naznačujú hranice jej platnosti.“¹²¹ Takým postupom sú teórie zbavované empirického obsahu a stávajú sa petrifikovanou metafyzickou doktrínou.¹²²

¹²¹ Tamže, s. 46. Čitateľa možno prekvapí „empiristické ladenie“ Feyerabendovej argumentácie. Aby som predišiel skresleným interpretáciám, považujem za potrebné túto skutočnosť osvetliť. Feyerabend podľa mňa empiricistickými názormi argumentuje z dvoch dôvodov. Prvým z nich je, ako som na to upozornil už v prvej kapitole tejto práce, že monografia *Proti metóde* je v istom zmysle koláž: obsahuje mnohé analýzy, ktoré Feyerabend uskutočnil počas uplynulých dvoch desaťročí pred vydaním knihy. Uvedený citát je (aj keď na to Feyerabend v texte neupozorňuje, čím môže čitateľa do istej miery zmiasť) doslovnou citáciou z jeho skoršej štúdie *Ako byť dobrým empiristom* (How to be a Good Empiricist: A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: Baumrin, B. (ed.): *Philosophy of Science: The Delaware Seminar, volume 2*. New York, Interscience Press, 1963, s. 3–39). K druhému aspektu: neznamená to však, že by sa Feyerabend po dlhšej dobe, alebo na miestach, kde mu to vyhovuje, vrátil k argumentom empirizmu. Jeho úmysel je iný: bez toho, aby skutočne zastával empiristické pozície (na rozdiel od obdobia písania spomenutej štúdie, kedy mu mnohí vytýkali, že je väčší „popperian“ ako sám Popper), chce empirizmu v podaní novopozitivismu a kritického racionalizmu vlastnými argumentmi dokázať jeho praktické obmedzenia. Aj to je jeden zo spôsobov činnosti „epistemologického anarchistu“. (Vid' tiež *motto* 1. kapitoly tejto práce.)

¹²² Elegantným spôsobom opísal prechod od uznávaného názoru k novej teórii a jej postupné zdogmatizovanie jeden z inšpirátorov Feyerabendovej kritiky filozofie vedy - John Stuart Mill, v eseji *O slobode* a vo svojej *Autobiografii*. Anticipuje tým mnohé z názorov historickej školy postpozitivismu, predovšetkým základné idey Kuhna a Feyerabenda. Nasledujúci dlhší citát je Feyerabendovou formuláciou tohto príkladu: „Nové názory čelia nepriateľsky naladenému publiku a len výnimočne dôvody môžu viesť k ako-tak slušnému vypočutiu. Krutý býva údel statočného vynálezcu, ktorého argumenty bývajú s posmechom zmetené zo stola. Avšak nové generácie sa zaujímajú o nové veci a sú zvedavé, uvážia dôvody, rozvedú ich ďalej a skupiny bádateľov sa začnú detailne zaoberať touto problematikou. To môže viesť k prekvapujúcemu úspechu (prináša to však aj rad problémov). ... Teória sa tým stáva prijateľnou a odborníci o nej začnú diskutovať, prezentuje sa na stretnutiach a veľkých konferenciách. Obhajcovia statu quo cítia povinnosť prečítať si tú či onú prácu a napísať nechotne niekoľko komentárov a snád' aj zapojiť sa do výskumu v rámci tejto teórie. Potom príde okamih, kedy teória už nie je len predmetom ezoterických diskusií v odborných seminároch a konferenciách, ale vstúpi do verejnej sféry. Píšu sa o nej úvodné texty a popularizujúce knižky; otázky na skúškach sa začínajú zaoberať problémami, ktoré sa majú podľa nej riešiť. Vedci z odľahlých oblastí a filozofi, ktorí sa chcú predvádzať, utrúsia občas nejakú poznámku, a táto často úplne neinformovaná túžba ocitnúť sa na správnej strane sa prijíma ako ďalšie znamenie dôležitosti tejto teórie. ... Ale tento stav vecí je nutne prechodný: nejaký zvláštny zbor učencov opäť získa včas väčšinu okolo seba, organizuje spoločenské zriadenie a spôsoby konania podľa seba, výchova vtisne túto novú vieru novým generáciám *bez duševných pochodov, ktoré k nej viedli* a pomaly naberá tú istú silu stláčania tak dlho cvičenú vierami, ktorých miesto zaujala.“ In: FEYERABEND, P.K.: *Rozprava proti metodě*. Praha, Aurora, 2001, s. 46, 48.

2.1.c. Proliferácia II. – alternatívy nezlučiteľné s prijímanými faktami

Aby som dokončil skúmanie dôsledkov „protiprávidla“ kontraindukcie v súvislosti s princípom proliferácie, je ešte za potrebné podrobnejšie si všimnúť prípady, v ktorých toto pravidlo doporučuje konštruovať hypotézy, odporujúce nielen podmienke zlučiteľnosti teórií, ale i dobre preukázaným *faktom, experimentom a pozorovaniam*. Feyerabend, ktorý poukazuje na dôležitosť skúmania tohto charakteru, obracia pozornosť na príklady z dejín vedy, prostredníctvom ktorých zisťuje, že mnohé dôležité vedecké teórie boli od samého začiatku zaťažené problémami tohto typu, pričom nezanedbateľná časť týchto problémov pretrváva dodnes.

Pri analýze tohto problému rozlišuje dva druhy možnej nezhody medzi teóriou a faktom: *kvantitatívne nezahody a kvalitatívne zlyhania*.¹²³ Prvý prípad je prezentovaný teóriami, ktoré vedú k istej numerickej predpovedi a skutočne získaná hodnota sa od predikcie líši o viac ako zanedbateľnú chybu; v druhom prípade ide o teórie, ktoré sú nezlučiteľné nielen so skrytým faktom, ktorý môže byť odhalený len pomocou zložitých experimentálnych zariadení a je známy iba expertom, ale aj s okolnosťami, ktoré si je možné ľahko všimnúť a ktoré sú všeobecne známe.¹²⁴

2.1.c.1. Kvantitatívne nezahody teórií a pozorovaných faktov

Konkrétnymi predstaviteľmi problémov *prvého typu* sú napríklad kopernikanizmus v čase Galileiho, Bohrov model atómu, či špeciálna a všeobecná teória relativity. Koperníkov názor bol v Galileiho dobe nezlučiteľný s faktami „tak zrejme a očividne, že Galilei ho musel označiť za bezpečne nesprávny. ... Newtonova teória bola zachvátená od samého začiatku problémami tak vážnymi, že by stačili poskytnúť materiál k jej vyvráteniu.“¹²⁵ Bohrov model atómu bol zavedený a zachovaný napriek presným a neotrasiteľne odporujúcim dokladom a podobne špeciálna teória

¹²³ Tamže, s. 62.

¹²⁴ Tamže, s. 66.

¹²⁵ Tamže, s. 63. Newton napríklad predpokladal, že „vzájomné pôsobenie komét a planét na seba“ vedie k „istým zanedbateľným nepravidelnostiam...“, ktoré sa však môžu zväčšovať tak, že systém bude potrebovať znova sformovať.“ In: NEWTON, I.: *Optics*, New York, 1952, s. 402. Ptolemaiove dáta, ktoré Newton používal a ktoré svedčili o stabilnosti planetárneho systému, priviedli Newtona k hypotéze, že systém musí byť periodicky obnovovaný a predpokladal, že sa tak deje opakujúcim sa Božím zásahom. Tento problém bol úplne vyriešený až dvesto rokov po Newtonovi. Tamže.

relativity bola „zachovaná napriek jednoznačným výsledkom Kaufmanna z roku 1906 a D. C. Millera.“¹²⁶ V prípade všeobecnej teórie relativity sa stretáme s viacerými problémami; jedným z nich sú napríklad ťažkosti s vysvetlením pohybu uzlových bodov dráh Venuše (10“) a Marsu (5“). Tento problém je stále nedoriešený.

Kvantitatívne nezhody medzi teóriou a pozorovaniami môžu viesť i k iným metodologicky veľmi zaujímavým spôsobom konania. V prípade teórie relativity, keď sa vyskytli vážne problémy, a to v čase, keď sa zdala byť dobre potvrdená a plauzibilná, vynorilo sa veľa alternatívnych neeinsteinovských teórií gravitácie. Je možné si všimnúť, že „nová teória (Einsteinova teória gravitácie), ktorá je teoreticky plauzibilná a dobre potvrdená, môže byť ohrozená využitím svojho „vyvráteného“ predchodcu a uskutočnením zodpovedajúcich experimentov.“¹²⁷

Riešenie tohto typu ťažkostí tvorí veľkú časť obsahu samotnej vedeckej práce a s podobnými problémami sa bádatelia v rôznych oblastiach stretávajú každodenne. Môžeme sa zamyslieť nad tým, ako by asi vyzeral obraz vedy, keby sme trvali na dôslednej aplikácii princípov verifikácie, či falzifikácie. Každá (nielen nová) teória sa v niektorej oblasti svojej pôsobnosti stretáva s problémom kvantitatívnej nezahody či už s pozorovanými, alebo s experimentálne získanými dátami. Ak by sme boli pri aplikovaní týchto metodologických požiadaviek skutočne dôslední, veda by veľmi pravdepodobne vôbec nemohla existovať.¹²⁸ To, že veda napriek tomu existuje a dosahuje mnohé úspechy, je podľa Feyerabenda jedným

¹²⁶ „Kaufmann formuloval svoj záver úplne jednoznačne a kurzívou: „*Výsledky meraní nie sú zlučiteľné so základným predpokladom Lorentza a Einsteina.*“ Lorentzova reakcia: „... zdá sa, že veľmi pravdepodobne budeme musieť opustiť túto ideu.“ Tamže, s. 64.

¹²⁷ Tamže, s. 65. Čo odporuje Popperovmu názoru, že raz falzifikovaná a odmietnutá teória už nikdy nebude plauzibilná.

¹²⁸ Carnap, Popper a ďalší samozrejme rozlišovali medzi prijateľnosťou teórie a jej prijatím, respektíve medzi odmietnuteľnosťou teórie a jej odmietnutím, pretože si aspoň sčasti uvedomovali tu naznačené dôsledky, avšak spomenuté rozpory metodologicky neriešili, pretože podľa týchto autorov už nepatria do oblasti filozofie vedy. Samotný okamih, v ktorom sa vedecká komunita rozhodne istú teóriu tolerovať, respektíve odmietnuť, totiž nie je možné obmedziť akýmkoľvek metodologickým pravidlom bez toho, aby bolo vzápätí zrejmé, že dané pravidlo nezodpovedá vedeckej praxi. Tým sa podľa nich riešenie tohto problému nachádza v kompetenciách psychológie. Teórie koroborácie a potvrdenia dosahujú v tomto bode v istom zmysle hranice svojich explanačných možností a Feyerabend sa naviac snaží poukázať na to, že dokonca aj v tých hraniciach, ktoré si stanovujú ako oblasť svojej pôsobnosti, sú neschopné podať adekvátny obraz vývinu vedy. Vid' napríklad HEMPEL, C. G.: A Definition of „Degree of Confirmation“. In: Philosophy of Science. Vol. 12 (1945), s. 98–115. Tiež CARNAP, R.: Testability and Meaning. In: Philosophy of Science. Vol. 3 (1936), s. 420–468 a Vol. 4 (1937), s. 1–40. Český preklad: CARNAP, R.: Problémy jazyka vedy. Praha, 1968, s. 30–91.

z dôvodov, prečo tieto metodologické teórie a z nich vyplývajúce postupy odmietnuť ako nezodpovedajúce praxi, rovnako ako logike vedeckého výskumu.

2.1.c.2. Kvalitatívne zlyhanie teórií

Druhý prípad nezhody medzi teóriou a pozorovaním získanými výsledkami, *kvalitatívne zlyhanie* teórií, je menej známy, no poskytuje rovnako veľké množstvo zaujímavých príkladov. Feyerabend uvádza konkrétne problémy, ktoré vznikajú pri aplikácii Newtonovej teórie farieb, Keplerovho pravidla v teórii optiky, Maxwellovej a Lorentzovej elektrodynamiky, či Olbersov paradox a ďalšie prípady tohto druhu zlyhania teórií. Na ilustráciu postupu Feyerabendovej argumentácie postačí na tomto mieste spomenúť bližšie prvé dva problémy a Olbersov paradox. Uvedené príklady zároveň dokumentujú rôzne spôsoby reakcie vedeckého spoločenstva na kvalitatívne rozpory a zaobchádzania s nimi.

Podľa Newtonovej teórie farieb svetlo pozostáva z lúčov rôznej lámavosti, ktoré sa môžu oddeľovať, znovu spájať, ktoré však nikdy nemenia svoju vnútornú konštitúciu a majú veľmi malú šírku v priestore. Ak uvážime, že povrch zrkadiel je omnoho hrubší než šírka lúčov, potom je táto teória nezlučiteľná s existenciou zrkadlových obrazov, čo pripúšťal aj Newton. Ak svetlo pozostáva z lúčov takýchto vlastností, potom by sa zrkadlo malo správať voči nim ako hrubý povrch, teda by malo vyzerať ako stena. Newton sa však svojej teórie *nevzdal* a tento problém vysvetľoval pomocou *ad hoc* hypotézy, podľa ktorej sa „odraz lúča neuskutočňuje v jednotlivom bode odrážajúceho telesa, ale je nejakou vlastnosťou tohto telesa, ktorá je rovnomerne rozptýlená po celom jeho povrchu.“¹²⁹ Newton sa teda snažil odstrániť rozpor medzi teóriou a pozorovaním pomocou *ad hoc* hypotézy.¹³⁰ Veľmi často sa však stáva, že bádatelia nemajú ani snahu takéto nezhody vysvetliť a radšej na ne *zabúdajú*.

¹²⁹ Tamže, s. 68. Podľa: NEWTON, I: Optics. New York, 1952, s. 266.

¹³⁰ *Ad hoc* aproximácií je aj v modernej matematickej fyzike veľké množstvo. Zastierajú v sebe, ba dokonca eliminujú kvalitatívne nezhody, čím vytvárajú – podľa Feyerabenda – „falošný dojem znamenitosti našej vedy. Z toho vyplýva, že filozof, ktorý chce študovať adekvátnosť vedy ako obrazu sveta alebo vybudovať realistickú vedeckú metodológiu, sa musí na modernú vedu dívať zvlášť obozretne. Vo väčšine prípadov je moderná veda nepriehľadnejšia a klamlivejšia ako jej predchodcovia zo 16. a 17. storočia.“ Tamže, s. 73.

Príkladom takéhoto postoja je zaobchádzanie s takzvaným Keplerovým pravidlom v oblasti teórie optiky. „Podľa tohto pravidla je objekt pozorovaný cez šošovky vnímaný v tom bode, v ktorom sa pretínajú lúče prichádzajúce od šošovky k oku. Z tohto pravidla vyplýva, že predmet umiestnený do ohniska bude videný nekonečne vzdialený. To však odporuje každodennej skúsenosti.“¹³¹ Isaac Barrow, učiteľ a predchodca Newtona v Cambridge, túto predpoveď komentuje slovami: „... na mňa ani tento, ani žiadny iný problém nebude mať tak veľký vplyv, aby ma to prinútilo vzdať sa toho, čo poznám ako zjavne sa zhodujúce s rozumom.“¹³² Barrow *spomína* kvalitatívne problémy a dodáva, že napriek tomu teóriu neopustí. Vo vede teda existujú postupy, v ktorých oveľa väčšiu váhu ako pozorovaním získaná falzifikácia teórie, má intuícia vedca, prejavená v jeho rozhodnutí nevzdať sa teórie *napriek* pozorovaním získaným faktom. Skutočný rozhodujúci mechanizmus prijímania teórií tak spočíva často na iných postupoch ako je striktné dodržovanie sledu *hypotéza – pozorovanie – falzifikácia – odmietnutie/prijatie*. Dokonca ani tento príklad však podľa Feyerabenda nepoukazuje na bežný postup vedcov v prípade, ak sú konfrontovaní s problémom kvalitatívneho charakteru. Oveľa častejšie sa stáva, že na problémy sa jednoducho zabudne, nikdy sa o nich nehovorí a pokračuje sa, ako keby sa nič nestalo.

Presne takým spôsobom sa zaobchádzalo s takzvaným Olbersovým paradoxom. V roku 1823 publikoval Wilhelm Olbers argument, podľa ktorého by mala nočná obloha v nekonečnom euklidovskom priestore s rovnomerným rozmiestnením hviezd svietiť rovnako ako cez deň. Je to spôsobené tým, že priemer všetkých hviezdnych diskov so vzdialenosťou síce klesá, avšak ich počet s druhou mocninou vzdialenosti narastá. Napriek tomu je nočná obloha tmavá. Dnes sa tento jav vysvetľuje poklesom intenzity svetla prichádzajúceho od hviezd, spôsobeným červeným posunom. „Vedecká komunita však celé desaťročia venovala tomuto paradoxu len nepatrnú pozornosť.“¹³³

Uvedené príklady a argumenty poukazujú na to, že mnohé vedecké teórie zlyhávajú v adekvátnej reprodukcii relevantných *kvantitatívnych*

¹³¹ Tamže.

¹³² Tamže.

¹³³ Tamže, s. 70n. Vid' tiež: JAKI, S.: The Paradox of Olbers' paradox. New York, 1969.

výsledkov a že sú v prekvapujúcej miere *kvalitatívne nekompetentné*. „Moderná veda vyvinula matematické štruktúry, ktoré presahujú všetko doposiaľ existujúce svojou systematickosťou, všeobecnosťou a empirickou úspešnosťou. Aby však dosiahla tohto zázraku, museli sa všetky existujúce problémy presunúť do *vzťahu* medzi teóriou a faktom a zamaskovať *ad hoc* hypotézami, *ad hoc* aproximáciami a ďalšími postupmi.“¹³⁴

Príkladmi kvantitatívnych i kvalitatívnych nezhôd medzi teóriou a empirickými dátami sa Feyerabend nesnaží kritizovať postupy samotných vedcov. Naopak, aj v týchto prípadoch považuje prekročenia striktných metodologických predpisov za nevyhnutnú súčasť samotnej vedeckej praxe a vyvodzuje z tohto zistenia zásadné dôsledky. Jedným z nich je konštituovanie ďalšieho metodologického „protipravidla“ - princípu tenacity.

2.1.d. Princíp tenacity

Argumenty v prospech kontraindukcie sú úzko zviazané s pluralistickou koncepciou metodológie vied. „Vedec, ktorého zaujíma maximalizácia empirického obsahu a ktorý sa snaží pochopiť čo najviac aspektov svojej teórie, prijme pluralistickú metodológiu, bude skôr porovnávať teórie s inými teóriami ako so „skutočnosťou“, „dátami“ alebo „faktami“ a pokúsi sa chrániť, a nie odmietať tie alternatívy, ktoré sa zdajú v tejto súťaži prehrávať.“¹³⁵ Ak podľa Feyerabenda produkujeme len teórie zlučiteľné s uznávanými teóriami, chránime tým dosiahnutý stav v danej oblasti skúmania a uzatvárame sa zároveň do úzkych hraníc jedinej teórie, ktorej obmedzenia sú však z veľkej časti prístupné len vonkajšiemu meradlu porovnania. Tie teórie, ktoré sa vo svetle prevládajúcich názorov zdajú byť ľahko vyvrátiteľné, môžu tak poskytnúť jedinečnú možnosť uvedomenia si obmedzení vlastných názorov a po dostatočnom rozpracovaní môžu dokonca zaujať miesto svojich „protivníkov“. Tento proces si však vyžaduje čas potrebný k precíznemu rozpracovaniu. V jeho priebehu sa postupne vybudujú základy novej teórie – pojmový aparát, pomocné teoretické predpoklady, vlastný observačný jazyk, ako aj vlastné postupy overovania.

¹³⁴ Tamže, s. 74.

¹³⁵ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 50.

Aká je však vedecká prax uskutočňovaná podľa Feyerabendom kritizovaných princípov vedeckej metódy? Novú teóriu „empiricky naklonení vedci okamžite konfrontujú so *statusom quo* a triumfálne vyhlasujú, že „nie je v zhode s faktami a prijatými princípmi.“ Samozrejme, že majú pravdu, a dokonca triviálne, nie však v nimi zamýšľanom zmysle. V rannom štádiu vývoja kontradikcia poukazuje len na to, že staré a nové sa *líši a nachádza sa v iných fázach*. Súd *tohto* druhu predpokladá, že súperiace strany napádajú jedna druhú tým istým jazykom. Ako máme postupovať, aby sme dosiahli nestranné porovnanie?¹³⁶

Práve kvôli potrebe nutného prechodného obdobia zavádza Feyerabend *princíp tenacity*. Toto „protiprávidlo“ doporučuje vedcom zastávať a obhajovať svoje pozície a názory, aj keď sú v rozpore s prijímanými teóriami, či dokonca vysoko potvrdenými faktami. Umožňuje tak postupné zdokonaľovanie novej teórie a chráni vedcov pred jej opustením v čase, keď ešte nebola natoľko rozvinutá, aby preukázala svoj prínos v podobe originálnych výsledkov. Na novú teóriu, ktorá je diametrálne odlišná od všeobecne prijímaných názorov, nemajú byť od začiatku kladené rovnaké nároky, čo do schopnosti relevantného popisu, či explanácie javov danej oblasti, pretože ešte nie je tak pevne spojená s bežne používaným observačným slovníkom, ktorý navyše môže byť kontaminovaný teóriou, ktorej platnosť je sama predmetom skúmania. Práve tým, ako som upozornil už v prvej kapitole, je Feyerabendova koncepcia blízka metodológii vedeckých výskumných programov Lakatosa, ktorý rovnako požadoval istý čas pre etablovanie novej teórie, potrebný k vytvoreniu teórií „ochranného kruhu okolo takzvaného tvrdého jadra.“¹³⁷

¹³⁶ FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 141.

¹³⁷ VICENÍK, J.: Spory o charakter metodologie vied. Bratislava, 1988, s. 210. *Tvrdom jadrom* Lakatos nazýva najdôležitejšiu zložku vedeckého výskumného programu, ktorá sa skladá z určitých metafyzických a špeciálnovedných tvrdení o skutočnosti a je prijímaná na základe *konvencie*, čím je tiež do istej miery považovaná za „nevyvrátiteľnú“. Ochranné pásmo sa potom skladá z teórií, ktoré sú konštituované ako podpora „tvrdého jadra“ a samotná kritika, či proces koroborácie sa týka len teórií ochranného pásu. Nesúhlasím preto s názormi niektorých autorov, podľa ktorých princíp tenacity nemá nič spoločné s pozíciou Lakatosa. Napríklad Demjančuk poukazuje na odlišnosť ich názorov preto, lebo Lakatos „pripúšťa možnosť premeny teórie, ktorá umožňuje transformáciu protipríkladu na príklady potvrdzujúce.“ In: DEMJANČUK, N.: Filosofie a vědecké myšlení. Plzeň, 2002, s. 199. Ako uvidíme v rámci ďalšej analýzy, identickú možnosť ponúka aj Feyerabendov princíp tenacity, takže jeho poznámka poukazuje naopak, na príbuznosť koncepcií oboch spomínaných autorov.

Princíp tenacity sa, samozrejme, dotýka aj v súčasnosti prijímaných názorov. Tým plní „stabilizačnú“ funkciu v procese nadobúdania vedeckého poznania; pokiaľ by neexistoval, veda by nemohla fungovať ako organizovaný sociálny fenomén. Chráni vedu pred rýchlym striedaním „módnych vln“ a poskytuje tak teóriám čas a prostriedky, potrebné k ich detailnému rozpracovaniu. Princíp tenacity neodporuje pravidlu proliferácie; oba princípy podľa Feyerabenda koexistujú v každom období dejín vedy a z ich vzájomného tvorivého napätia pramení jeden z dôležitých zdrojov jej inovácie. Každý vedec sa tak vo svojom vedeckom úsilí prejavuje ako konzervatívec i revolucionár zároveň.

2.1.e. Dôsledky kritiky podmienky zlučiteľnosti pre metodológiu vedy

Z kritiky podmienky zlučiteľnosti, ako aj z nej odvodených „pravidiel“ proliferácie a tenacity vyplývajú dôležité konzekvencie pre základný princíp Popperovho kritického racionalizmu - princíp falzifikácie. Môžeme si položiť otázku, ako je možné uviesť uvedené príklady nezhôd teórie s inými teóriami, či empirickými dátami, do súladu s pravidlom, podľa ktorého je potrebné vytvárať také teórie, ktoré súhlasia so známymi faktami a ktoré využívajú množstvo dosiahnutých zhôd ako hodnotiaci princíp. *„Žiadna jednotlivá teória nikdy nesúhlasí so všetkými známymi faktami vo svojej oblasti.“*¹³⁸ Paradoxne, metodológovia môžu poukazovať na dôležitosť falzifikácie, ale sami „veselo používajú falzifikované teórie,¹³⁹ ba čo viac „požiadavka pripustiť len tie teórie, ktoré sú zlučiteľné s dostupnými a prijatými faktami, nás necháva bez akejkoľvek teórie. (Opakujem: *bez akejkoľvek teórie*, pretože neexistuje ani jedna teória, ktorá nemá žiadne zo spomínaných ťažkostí.)“¹⁴⁰

Ak Feyerabendovu argumentáciu uznáme za relevantnú, vyplýva z nej dôležitý záver: k samotnému vzniku vedy, ako aj k uskutočneniu mnohých z jej najväčších objavov mohlo prísť len prostredníctvom porušovania skúmaných metodologických pravidiel. Veda, tak ako ju poznáme, môže existovať len vtedy, ak *úplne opustíme požiadavku konzistencie*, pričom

¹³⁸ FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 62.

¹³⁹ Tamže, s. 74.

¹⁴⁰ Tamže, s. 75.

pripustíme kontraindukciu aj k akceptovaniu faktami nepodporených hypotéz. „Správna metóda nesmie obsahovať žiadne pravidlá, ktoré by nás nútili k výberu teórií na základe falzifikácie. Jej pravidlá nám musia skôr dovoliť voliť si medzi teóriami, ktoré už boli testované a ktoré už sú falzifikované.“¹⁴¹

Pred tým, než sa sústredím na ďalšie aspekty Feyerabendovej historicky orientovanej kritiky filozofie vedy, zhrniem jeho doterajší argument. Kriticismus je považovaný za charakteristický rys vedeckej činnosti. Racionalistická pozícia vyžaduje pochybovanie a kritiku prijímaných teórií. Existujú rozmanité podoby tejto kritiky. Jednou z variant je odhaľovanie rozporov medzi teóriou a jej empirickou základňou. Práve tejto možnosti venoval Feyerabend pozornosť v predchádzajúcich analýzach. Výsledky jeho skúmania naznačujú nezastupiteľnú úlohu alternatív protirečiacich prijímaným teóriám a vysoko potvrdeným empirickým faktom. Ich prínos býva často rozhodujúci v procese konkretizácie obsahu prijímaných teórií, ako aj pre možnosť falzifikácie týchto teórií. Situácia, ktorá by vedcov ponechala bez alternatív k súčasným názorom, by mala veľmi nepríjemné dôsledky. Viedla by k ideovému ustrnutiu a zdogmatizovaniu prijatých teórií, uzavrela by vedu do úzkeho rámca jediného prevládajúceho názoru, čím by znemožňovala efektívne hľadanie vlastných chýb a obmedzení. Fakt, že navrhovaná alternatívna teória protirečí prijímanému názoru, nemôže byť použitý ako argument k jej odmietnutiu. Ukazuje sa, že často je dôvodom takéhoto uvažovania len nekritický rešpekt voči staršej teórii. Podobné situácie sú zvlášť paradoxné v prípade, ak sú obe navzájom si konkurujúce teórie podporované sadou tých istých empirických dát. Vytváranie alternatívnych teórií má však význam aj v prípade, ak sú nimi predikované výsledky v rozpore s pozorovanými faktami. Príčinou uvedeného rozporu nemusí byť principiálna nesprávnosť navrhovanej alternatívy; tou môže byť rovnako skrytá chyba v prijímanej teórii (ktorá ale slúži ako meradlo relevantnosti), ako aj možnosť, že empirické fakty, na základe interpretácie ktorých posudzujeme teóriu novú, v istom zmysle obsahujú tvrdenia a predpoklady staršej teórie. Aby bol vo vede možný ďalší vývoj, je prípustné, aby nová teória bola formulovaná nejednoznačne, aby bola nedostatočne rozvinutá, či dokonca,

¹⁴¹ Tamže.

aby zatiaľ vystupovala len vo forme domnienky; podstatné je, že vždy musí existovať. „Nový pohľad je teda ľubovoľne oddelený od dát, ktoré podporovali predchádzajúci pohľad a stáva sa „metafyzickejším“: nová perióda v dejinách vedy sa začína *spätným pohybom*, ktorý nás navracia do ranejšieho štádia, kedy teórie boli vágnejšie a mali menší empirický obsah. Tento spätný pohyb nie je náhodný; má určitú funkciu; je podstatný, ak chceme prekonať *status quo*, pretože nám dáva čas a slobodu, ktoré sú potrebné pre rozvoj hlavného názoru v detailoch a pre nájdenie nevyhnutných pomocných vied.“¹⁴² Tieto Feyerabendove názory nachádzajú svoj konkrétny výraz v navrhovaných a analyzovaných pravidlách proliferácie a tenacity. Týmto končím skúmanie kritiky podmienky zlučiteľnosti a dôsledkov, ktoré z nej pre metodológiu vedy vyplývajú. V nasledujúcom texte sa sústredím predovšetkým na kritiku druhého predpokladu skúmaných metodologických pravidiel - podmienku nemennosti významu termínov. Jej výsledky už boli v texte čiastočne anticipované tvrdením, že navrhovaná alternatíva niekedy nesúhlasí s empirickým materiálom preto, lebo získané dáta sú v istom zmysle ovplyvnené staršou teóriou. Na najbližších stranách sa sústredím na konkretizáciu možností a mechanizmov, ktorými môže teória ovplyvňovať výsledky empirických experimentov, ako aj samotnú percepciu.

2.1.f. Neutralita faktuálnych a pozorovacích tvrdení

Okrem toho, že fakty a teórie sú v trvalej a *potrebnej* disharmónii, nie sú podľa Feyerabenda od seba ani tak jednoznačne oddelené, ako si to často predstavujeme. Metodologické pravidlá hovoria o „teóriách“, „pozorovaniach“ a „experimentálnych výsledkoch“, ako by to boli dobre definované objekty, ktorých vlastnosti je možné ľahko vyhodnotiť a ktorým všetci vedci rozumejú rovnakým spôsobom. Avšak materiál, ktorý má vedec skutočne k dispozícii, „*nikdy nie je oddelený od historického pozadia*.“¹⁴³ Výsledkom je, že observačný jazyk môže byť spojený so staršími vrstvami špekulácie, ktoré takto nepriamo ovplyvňujú aj tie najprogressívnejšie teórie. Veľmi ľahko potom môže nastať prípad, keď „teória môže byť nezlučiteľná s evidenciou nie preto,

¹⁴² FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 141–142.

¹⁴³ Tamže.

že je nesprávna, *ale preto, že táto evidencia je kontaminovaná*. Teória je ohrozená, pretože evidencia buď obsahuje neanalyzované vnemy, ktoré len čiastočne korešpondujú s vonkajšími procesmi, preto, že je prezentovaná v termínoch zastaralých názorov, alebo preto, že je hodnotená pomocou zaostávajúcich pomocných vied.¹⁴⁴ Priame posudzovanie teórií „faktami“ teda často musí eliminovať idey *iba preto, že nezapadajú do rámca nejakej staršej kozmológie či metafyziky*. Je zrejmé, že riešenie problémov tohto druhu opäť veľmi úzko súvisí s podmienkou zlučiteľnosti, pričom teraz vstupuje do hry aj podmienka nemennosti významu termínov v procese vynachádzania a posudzovania alternatívnych teórií. Obe sa prejavujú v tomto prípade rovnako obhajovaním stavu dosiahnutého v danej oblasti, avšak implicitným, skrytým spôsobom. K tomu, aby bolo možné predísť podobným vplyvom, je potrebné preniesť pozornosť na oblasť predpokladov, na ktorých je naše poznanie založené a ktoré sú prijímané ako samozrejmé, dané skutočnosti. Tým sa Feyerabend dostáva k analýze takzvaných *prirodzených interpretácií*, ktorá je z väčšej časti obsahom nasledujúcej kapitoly, venovanej skúmaniu Galileiho názorov. Ich vplyv sa prejavuje rozmanitým spôsobom. Na tomto mieste považujem za potrebné poukázať na súvislosť medzi proliferačným pravidlom vytvárania nezlučiteľných alternatív a mechanizmom odhaľovania neanalyzovaných predpokladov, vstupujúcich do našich teórií, či hypotéz.

„Správy o pozorovaniach, experimentálne výsledky, „faktové“ tvrdenia buď *obsahujú* teoretické predpoklady, alebo ich *tvrdia* spôsobom, ktorým sú použité.“¹⁴⁵ Spravidla si ich ani neuvedomujeme a ich následky rozpoznáme až vtedy, keď sa stretáme s nejakou úplne odlišnou kozmológiou: predsudky sa tak podľa Feyerabenda nachádzajú opäť skôr kontrastom a nie analýzou. Materiál, ktorý má vedec k dispozícii, jeho najhlbšie teórie a jeho najrafinovanejšie techniky, to všetko je štruktúrované presne tým istým spôsobom. Opäť obsahujú princípy, ktoré často nie sú známe a ktoré, keby známe boli, by boli len veľmi ťažko testovateľné.

Je však na mieste otázka ako môžeme skúmať niečo, čo neustále používame? Ako môžeme analyzovať tie termíny, ktorými zvykovo vyjadrujeme svoje najjednoduchšie a najpriamejšie pozorovania a odhaliť

¹⁴⁴ Tamže, s. 76.

¹⁴⁵ Tamže, s. 37.

ich predpoklady? Povedané inak, ako môžeme odhaliť ten druh sveta, ktorý predpokladáme, ak postupujeme tak, ako postupujeme?

„Odpoveď je jasná: nemôžeme to odhaliť *zvnútra*. Potrebujeme nejaký *vonkajší* štandard kritiky, potrebujeme sadu alternatívnych predpokladov, alebo – pretože tieto predpoklady budú veľmi všeobecné a budú konštituovať akoby úplne alternatívny svet; *potrebujeme snový svet, aby sme tak odhalili rysy reálneho sveta, o ktorom si myslíme, že ho obývame* (a ktorý v skutočnosti môže byť jednoducho iným snovým svetom).“¹⁴⁶ Prvým krokom v kritike bežne používaných pojmov je vytvorenie merítka kritiky, niečoho, s čím je možné tieto pojmy porovnať. Ide o to vynájsť taký nový pojmový systém, napríklad novú teóriu, ktorá „je v rozpore s najstarostlivejšie ustanovenými pozorovacími výsledkami a narušuje najplauzibilnejšie teoretické princípy, alebo vniesť takýto systém zvonku z inej vedy, z náboženstva, z mytológie, z ideí jednoduchých ľudí“¹⁴⁷ a zaviesť percepcie, ktoré nemôžu byť súčasťou existujúceho vnemového sveta. Takýto postup bude možné uskutočniť samozrejme len za podmienky, že budeme pracovať s kontextuálnou teóriou významu a bude porušená vyššie spomenutá podmienka zlučiteľnosti, ktorá takýto postup explicitne označuje za metodologicky nelegitímny. Uvedeným spôsobom vytvorená *nová metafyzika* bude tvoriť základ k vynájdeniu potrebných argumentov, teórií a celých pomocných vied. Je tiež dôvodom Feyerabendovho zdanlivo paradoxného tvrdenia, že „dobrý empirista je zároveň kritickým metafyzikom.“¹⁴⁸ Všetky spomenuté kroky sú opäť zároveň kontrainduktívne a kontraindukcia je tak podľa Feyerabenda jednoducho *faktom*, bez ktorého veda nemôže existovať.¹⁴⁹ Poukazujú tiež na nezastupiteľnú úlohu proliferácie teórií pre proces rastu vedeckého poznania.

Konkrétnym príkladom analýzy „neutrality“ pojmov, faktov a observačných tvrdení a vytvorenia „novej metafyziky“, je v ďalšej časti práce

¹⁴⁶ Tamže, s. 38.

¹⁴⁷ Tamže, s. 77.

¹⁴⁸ FEYERABEND, P.K.: How to be a Good Empiricist; A plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: Philosophical Papers. Volume III. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 100.

¹⁴⁹ Týmto spôsobom použitá kontraindukcia je podľa Feyerabenda zároveň odpoveďou na problém hermeneutického kruhu. Hranice teórie, názoru, presvedčenia a podobne je nemožné odhaliť zvnútra; aby sa stali zrejmy a viditeľnými, je potrebné vonkajšie meradlo – teória, názor, presvedčenie..., ktoré je s našimi vierami v rozpore. Len cez jeho optiku uvidíme naše obmedzenia, omyly a predsudky.

uvedený rozbor Galileovho postupu pri obhajobe kopernikanizmu. Považujem však ešte za potrebné bližšie špecifikovať čo všetko môže podľa Feyerabenda byť podnetom k vytváraniu alternatívnych teórií.

2.2. Zdroje alternatívnych teórií

Zdrojom alternatívnych teórií môže byť podľa Feyerabenda prakticky ktorákoľvek oblasť kultúry, či ľudského myslenia. Môžeme ich čerpať „zo starých mýtov aj moderných predsudkov; z učených pojednaní expertov i z fantázií rojkov. V pokusoch vylepšiť posledné a „najpokročilejšie“ štádium odboru je možné uplatniť celé jeho dejiny.“¹⁵⁰ Z tohto dôvodu Feyerabend na viacerých miestach svojho diela upozorňuje na dôležitosť a dokonca nutnosť výučby neskreslených *dejín vedy* v procese vedeckého školenia: „To, čo sa ale vyučuje v školách nie je história vedy, ale jej účelová a zjednodušená interpretácia vhodná akurát tak na podoprenie momentálneho oficiálneho obrazu sveta prostredníctvom „logiky“ tej ktorej vedy. Neukazuje nám komplexný vývoj tvorivých ideí, plný chýb a skúšok, vytvorených tvorivými myšliami, ale zdeformovaný obraz vývoja vedy, kde sú na jednej strane fakty a na strane druhej závery z týchto faktov vyvedené.“ Autor poukazuje na fakt, že pri výučbe dejín vedy sú väčšinou prezentované len názory tých ideových smerov, ktoré postupne dospeli k všeobecnému uznaniu a ktoré sa stali súčasťou dnešného vedeckého obrazu sveta. Kritizuje opäť kumulativistický obraz vedy, pretože vylučuje prezentáciu teórií, ktoré zdanlivo neprispievajú k obsahu dnešných názorov. Ich tvorcovia sú mlčky odsúvaní na okraj záujmu dejín vedy i vedy samotnej ako „rojkovia“, „šarlatáni“, či „demagógovia“ a ich názory už nemajú šancu prispievať k rozvoju moderného myslenia. Prirodzene, že takmer nezmyselná a absurdná sa potom javí myšlienka, že by azda mohli prispieť k riešeniu aktuálnych problémov, s ktorými je konfrontovaná dnešná veda. Podobne ako Feyerabend si myslím, že týmto spôsobom praktizované vedecké školenie neslúži k rozvoju tvorivých a samostatných osobností, podporuje naopak uzavretie adeptov vied do logiky veľmi obmedzenej oblasti, z hraníc ktorej sú vytlačené akékoľvek

¹⁵⁰ Tamže. Vid' tiež: FEYERABEND, P.K.: Experts in a Free Society. In: Philosophical Papers III. Cambridge, 1999, s. 112–126.

prejavy individuality a invencie. Vedecký pokrok sa potom neuskutočňuje *prostredníctvom* vedeckého školenia, ale skôr *napriek* takejto forme nivelizácie a uniformizácie myslí. Negatívnu úlohu zohráva v tomto procese aj samotný vedecký jazyk, svojou formou znemožňujúci napríklad prejavy emocionality, presvedčenia, či túžob človeka. Namiesto toho je každý, kto chce byť uznaný za plnoprávneho člena vedeckej komunity, nútený sa týchto prejavov vzdať a skrývať sa za chladnou racionalitou a domnelou objektivitou slovníka špecialistov. Podobne ako v predchádzajúcich prípadoch, aj tu platí, že „nezaujatost“ je skrytým spojencom prevládajúcej metafyziky, rovnako ako podľa nej konštituovaných mocenských mechanizmov.

Voči tomuto bodu Feyerabendovej koncepcie bolo vznesených mnoho námietok. „Prečo sa *nevrátiť späť*“ - pýta sa ironicky napríklad Mary Hesse, „a nevyužiť objektívnu kritiku modernej vedy, ktorá je k dispozícii v aristotelizme a vlastne aj vo Voodoo?“¹⁵¹ Feyerabend poukazuje na to, že pokrok vo vede bol často dosahovaný „kritikou z minulosti“ a ako odpoveď voči kritikám podobného druhu uvádza príklad Koperníka a mnohých ďalších významných a dnes uznávaných teórií. Po Aristotelovi a Ptolemaiovi bola predstava pohybu Zeme – tento podivný a „úplne bláznivý“¹⁵² pytagorejský názor – „odhodená na smetisko dejín, aby ju potom Koperník vzkriesil a prekoval na zbraň k porazeniu protivníkov.“¹⁵³ Dôležitú úlohu v tomto procese zohrali tiež hermetické spisy, ktoré tvoria doposiaľ veľmi málo preskúmanú a pochopenú súčasť dejín vedy.¹⁵⁴ Podobnými príkladmi „anachronizmov“, ktoré sa dokázali transformovať do podoby modernej teórie sú i teória atomizmu, či evolučná teória. Podľa Feyerabenda je zřejmé, že *žiadna idea* nie je preskúmaná do všetkých svojich dôsledkov a ak sa dnes niektoré staré náuky, či teórie javia podivné a nezmyselné, veľmi často to môže byť len preto, lebo „ich posolstvo je buď neznáme, alebo je prekrútené filológmi či antropológmi, ktorí nepoznajú najjednoduchšie fyzikálne, lekárske,

¹⁵¹ In: Ratio, No. 9, 1967, s. 93.

¹⁵² PTOLEMAIOS: Syntaxis. Leipzig, 1963, s. 18.

¹⁵³ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 52.

¹⁵⁴ Je napríklad známe, že hermetické spisy študoval aj Newton. „Bol presvedčený, že všetci praví alchymisti vysvetľovali to isté dielo, ktoré však zaobaľovali do zbytočne prebujnenej a tajomnej symboliky. Mimo iného stál teda pred úlohou previesť rozličné symbolické jazyky biblických prorokov na jedného menovateľa.“ In: WESTFALL, R.: Alchemy in Newton's Career. In: RIGHINI, M. L.; SHEA, W. R. (eds.): Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolutions. New York, 1975, s. 198.

či astronomické poznatky.“¹⁵⁵ V prípade Aristotela je jeho vplyv ešte viac zrejmy. Je napríklad známe, že Aristotelove idey hrali veľkú úlohu nielen počas celého 17. storočia a pomáhali aj v 18. storočí pri objavoch v oblasti elektriny a náuky o teple,¹⁵⁶ ale Aristoteles dokonca vypracoval teóriu kontinua, podobnú modernej teórii Hermanna Weyla, čím prekonal redukujúcu koncepciu Galilea.¹⁵⁷

Klasickým Feyerabendovým príkladom je tiež oživenie tradičnej medicíny¹⁵⁸ v komunistickej Číne po roku 1954.¹⁵⁹ Niet pochýb o tom, že kampaň známa ako kultúrna revolúcia bola motivovaná politicky. Jej dôsledky viedli ku stotožneniu západnej vedy s vedou buržoáznou a k základným prvkom kampane patrilo tiež stranícke odmietanie vyňatia vedy spod politického dohľadu. Takto politicky vnútený dualizmus viedol k zaujímavým a nečakaným objavom ako v Číne, tak na západe, a k poznaniu, že existujú diagnostické javy a prostriedky, ktoré moderná medicína nedokáže zopakovať a pre ktoré

¹⁵⁵ Ako príklad uvádza Feyerabend úprimné priznanie antropológa A. Kraemera, ktorý píše o polynézskej navigácii: „Môj starý priateľ Le'iatu z Tutulie si dal veľkú námahu, aby mi tento spôsob navigácie objasnil a keď jedného večera prišlo k tomu, že nemohol dokončiť svoju prednášku, pretože nebolo vidieť všetky hviezdy, zobudil ma o niekoľko hodín neskôr, keď už bolo nebo čisté a nepustil ma, kým nevyšlo slnko. Musím priznať, že som nepochopil nič, pretože som mizerný astronóm.“ In: KRAEMER, A.: Die Samoainseln. Bd. 2, Stuttgart, 1903, s. 244. Oveľa častejšie sa však stáva, že moderný bádateľ zamieňa svoju neznalosť s „primitívnosťou“ predchádzajúceho myslenia, či myslenia nachádzajúceho sa mimo oblasť západnej civilizácie. Argument z Voodoo je podľa neho podobného charakteru: „Nikto sa v ňom nevyzná, ale každý ho používa ako paradigmu spiatočnícva a zmätenosti. Napriek tomu má Voodoo pevný, aj keď nedostatočne pochopený materiálny základ a štúdium jeho prejavov je možné použiť k obohateniu, snáď aj k revidovaniu našich znalostí fyziológie.“ In: FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 55. Ako príklad uvádza fyziologické vysvetlenie fenoménu, ako ho podáva C. R. Richter v štúdiu *The Phenomenon of Unexplained Sudden Death*. In: Gantt (ed.): *The Physiological Basis of Psychiatry*.

¹⁵⁶ Tamže, s. 57.

¹⁵⁷ Feyerabend, P.K.: Some Observations on Aristotle's Theory of Mathematics and of the Continuum. In: French, P. A.; Uehling, T. E.; Wettstein, H. K. (eds.): *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*. Midwest Studies in Philosophy. Volume 8. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, s. 67–88.

¹⁵⁸ Feyerabendov záujem o alternatívne formy medicíny má svoje korene v jeho osobnej skúsenosti. V roku 1974 trpel vážnymi zdravotnými problémami, čo ho priviedlo k rozhodnutiu vyhľadať pomoc liečiteľa. Liečba bola úspešná a Feyerabend začal používať vlastný príklad tak na kritiku nedostatkov a zlyhaní ortodoxnej medicíny, ako aj na upozornenie, že nepovšimnutá existuje veľká oblasť neobjavených možností „alternatívnej“, či tradičnej liečby.

¹⁵⁹ Tento príklad má vážne politické implikácie. Feyerabend v odpovedi na kritiku, že za jeho uvedením v monografii *Against Method* nenasledovalo odsúdenie štátneho teroru v Číne, píše: „Samozrejme, že som neuviedol jeho odsúdenie; a prečo? Pretože to nebolo predmetom môjho argumentu, ktorým bol: *epistemologický anarchizmus*.“ In: FEYERABEND, P.K.: *Science in a Free Society*. London, New Left Books, 1978, s. 128. Ako som už uviedol, celá jeho druhá monografia je venovaná práve politickým dôsledkom koncepcie epistemologického anarchizmu. Jedna z jej základných ideí hovorí napríklad, že je potrebné zaviesť odlúčenie vedy od štátu, podobne ako je to v prípade náboženstva, práve preto, aby nedochádzalo k takýmto násilným tlakom na vedu zo strany štátnej moci.

nemá žiadne vysvetlenie.¹⁶⁰ Tým sa odhalili mnohé medzery v západnej medicíne a „nemožno ani očakávať, že bežný vedecký postup by nakoniec našiel nejakú odpoveď.“¹⁶¹ Tento príklad upozorňuje zároveň na dôležitý bod. „Často sa stáva, že časti vedy skostnatejú a stanú sa netolerantné, takže pluralizmus sa *musí podporiť zvonku*“.¹⁶² V tomto prípade spomenutým impulzom zvonku bol politický tlak. Takáto forma samozrejme vôbec nie je optimálna; poukazuje však na to, že mechanizmy zaručujúce pluralitu názorov vo vnútri vedy samotnej nezaručujú vždy rovnoprávne zaobchádzanie s alternatívnymi teóriami, ktoré napriek tomu, že sú nezlučiteľné s prevládajúcim názorom, sú rovnako úspešné.

Príklad Koperníka, atómovej energie, Voodoo, čínskej medicíny a ďalších sú tak podľa Feyerabenda ilustráciou toho, že „*každý názor, akokoľvek sa môže zdať „zastaralý“, sa môže stať východiskom jasných vysvetlení a plodných objavov. Tak sa môže dnešné poznanie stať rozprávkou zajtrajška a smiešny mýtus súčasťou vedy. ... Každá idea, aj keby bola plná chýb, má právo pre budúci plodný obsah, ktorý za nových okolností môže hnať výskum vpred.*“¹⁶³

2.3. Konzekvence pluralistickej metodológie vo výchove

Feyerabend už v diele *Proti metóde* poukazuje na niektoré základné sociálne konzekvence pluralistickej metodológie, keď zdôrazňuje, že pluralizmus teórií a metafyzických názorov je súčasťou humanistického prístupu k ľuďom, napríklad i vo výchove. Moja práca nie je primárne orientovaná na sociálno-politické implikácie Feyerabendovej koncepcie, snažím sa však rešpektovať základné motivácie, snahy a ciele jeho tvorby. Postoj, ktorý autor zaujíma v nasledujúcom citáte, tvorí integrálnu súčasť jeho metodologického postupu a načrtáva predpoklady potrebné k jeho realizácii: „Pokrokoví vychovávatelia sa vždy snažili vo svojich žiakoch rozvíjať individualitu a zvláštne, často úplne jedinečné nadanie a presvedčenie detí.

¹⁶⁰ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 58n. Napríklad formy diagnostikovania na základe zisťovania pulzu, keď tradičná čínska medicína rozlišuje 12 druhov pulzu. Použitie tejto metódy vedie k rovnakým výsledkom ako moderná vedecká diagnóza. Vid' tiež: VEITH, I.: The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine. Los Angeles, 1966.

¹⁶¹ Tamže, s. 59.

¹⁶² Tamže, s. 58.

¹⁶³ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 57, 59.

Na takúto výchovu sa však často nahliadalo ako na neužitočné cvičenie v dennom snení. Nie je snáď nutné pripravovať mládež pre taký život, *aký skutočne je?* Neznamená to, že sa musia naučiť *jeden určitý systém názorov* a nič iné? A ak zostávajú ešte stále nejaké stopy predstavivosti, nenájdu vhodnejšie využitie v umení alebo v úzkej oblasti snov, ktorá nemá skoro nič spoločné so svetom, v ktorom žijeme? Nepovedie tento postup nakoniec k rozštiepeniu medzi nenávidenou realitou a vítanou fantáziou, medzi vedou a umením, starostlivým popisom a neobmedzeným sebavyjadrovaním? Argument pre pluralizmus ukazuje, že k tomu prísť nemusí. Je možné *zachovať* to, čomu by sa mohlo hovoriť sloboda umeleckej tvorby, *a využiť to naplno*, nie len ako únikovú cestu, ale ako nutný prostriedok k objavovaniu a snáď aj meneniu rysov sveta, v ktorom žijeme. Táto zhoda častí (jednotlivého človeka) s celkom (svetom, v ktorom žijeme), čisto subjektívneho a „ľubovoľného“ s objektívnym a zákonným, je jedným z najdôležitejších argumentov v prospech pluralistickej metodológie.¹⁶⁴

V nasledujúcej podkapitole sa pokúsím o ilustráciu Feyerabendových názorov na príklade prípadovej štúdie, v ktorej skúma prechod od geocentrizmu k heliocentrizmu na počiatku 17. storočia.

2.4. Analýza Galileovej obhajoby kopernikanizmu

Aby som demonštroval použitie metód a postupov popísaných v predchádzajúcich podkapitolách, sústredím v tejto časti práce pozornosť na Feyerabendom podanú analýzu postupu Galileiho obhajoby heliocentrizmu v tej verzii, ktorú Galilei zastával, čiže kopernikanizmu. Táto analýza tvorí argumentačné jadro knihy *Proti metóde* a je v istom zmysle Feyerabendovým „paradigmatickým“ príkladom z dôvodov, ktoré som uviedol už vyššie.¹⁶⁵ Skúma prechod od staršej teórie - geocentrizmu, k teórii novej, pričom sa snaží zistiť, do akej miery je možné uskutočniť racionálnu rekonštrukciu tohto prechodu na základe skúmaných metód.

¹⁶⁴ Tamže, s. 60n. K detailom vid' MILL, J. S.: O slobode. Bratislava, Iris, 1995.

¹⁶⁵ Vid' začiatok kapitoly 1.2. tejto práce.

2.4.a. Prirodzené interpretácie

Skúmanie Galileiho postupu začína Feyerabend interpretáciou *eliminácie*¹⁶⁶ známeho argumentu proti pohybu Zeme – argumentu s vežou. Skúmanie diskusie o argumente slúži Feyerabendovi k tomu, aby konštituoval dôležitý pojem *prirodzených interpretácií*. Pod týmto pojmom chápe v predchádzajúcej podkapitole popisované *teoretické predpoklady tvrdené v observačných výpovediach spôsobom, ktorým sú použité*.¹⁶⁷ Sú to neuvedomované predpoklady, ktoré práve kvôli tejto svojej vlastnosti často konzervujú veľmi staré, nezriedka prekonané názory, no vďaka ich „skrytosti“ uchovávajú zdanie neutrality, objektivity, či racionálnosti nášho poznávania a vypovedania o svete.¹⁶⁸ Považujem za potrebné preskúmať podrobne postup, ktorým Feyerabend k tomuto pojmu prichádza i dôsledky, ktoré z neho vyvodzuje (nielen) pre vedecký výskum, pretože práve skúmanie prirodzených interpretácií zohráva v jeho argumentácii jednu z kľúčových úloh.

Podľa spomenutého argumentu, ktorý presvedčil o nehybnosti Zeme napríklad aj Tycha Brahe, ukazujú pozorovania, povedané slovami Galileiho, že v prípade sporu o pohyb Zeme „najsilnejším dôvodom zo všetkých je dôvodenie ťažkých telies padajúcich zhora nadol priamočiarym a kolmým pohybom na povrch Zeme: keby sa Zem pohybovala otáčavým denným pohybom, jedna veža, z vrchu ktorej sme pustili kameň, bola by unášaná pohybom Zeme v čase padania kameňa, prebehla by mnoho sto lakťov na východ a pre taký priestor by musel kameň dopadnúť na Zem ďaleko od miesta veže.“¹⁶⁹

Galilei v diskusii o argumente s vežou od začiatku *pripúšťa* správnosť zmyslového obsahu pozorovania, nevraví, že tí, čo obhajujú pohyb Zeme

¹⁶⁶ Slovo *eliminácia* nie je zvolené náhodou. Feyerabend sa totiž snaží ukázať, že Galilei tento argument nevyvrátil; súčasťou jeho postupu bolo zamlčovanie dôležitých skutočností spojené s propagandou. Tieto aspekty Galileiho postupu, kvôli ktorým Feyerabend hovorí o *zneškodnení* argumentu s vežou, budem diskutovať nižšie.

¹⁶⁷ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 37.

¹⁶⁸ Analýzy podobného charakteru uskutočnil ešte pred Feyerabendom Michael Polanyi, ktorý tým anticipoval mnohé z jeho zistení. Feyerabend skúma ďalšie dôsledky, ktoré z tohto fenoménu vyplývajú pre vedeckú prax a ovplyvnil i mnohé súčasné diskusie o povahe a racionalite vedy, rozvíjané napríklad i v rámci feministickej kritiky vedy. Viď napríklad diela Harding, Longino a ďalších.

¹⁶⁹ GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962, s. 130.

vidia padajúcu „skalú, ako ide po kruhu“, ¹⁷⁰ ale jasne hovorí, že „telesá padajú nadol priamočiarym a kolmým pohybom“. ¹⁷¹ Otázkou však pre Galileiho ostáva, či je takéto pozorovanie „realitou“ alebo „klamom“. ¹⁷²

Aby konkretizoval, v čom konkrétne otázka spočíva, uvádza Galilei príklad s pozorovaním Mesiaca, z ktorého sa „každý môže poučiť ako ľahko sa môže oklamať jednoduchým zdaním, alebo skôr predstavou, ktorú dávajú zmysly. Ide o zdanie, ktoré majú tí, ktorí kráčajú v noci po ceste, že vlastne Mesiac kráča s nimi tým istým krokom, a vidia, ako by sa kízal po strechách domov, na ktorých sa zjavuje, ako to robí mačka, ktorá naozaj kráča po streche. Je to zjav, ktorý by nás jasne oklamal, keby tu nezasiahol rozum.“ ¹⁷³

Príklad poukazuje na viacero vzájomne sa prelínajúcich procesov, dôležitých z hľadiska konštituovania výsledkov poznávacích procesov. Na začiatku sú isté zmyslové vnemy, vnucujúce uvažovanie o tvrdení, ktorým by sme sa mohli nechať veľmi ľahko oklamať. Preto nasleduje ďalší krok, ktorým je v Galileiho terminológii „zásah rozumu“ a prostredníctvom neho skúmanie „vnucovaného“ tvrdenia a uvažovanie nad jeho nahradením tvrdeniami inými. Ako tretí krok potom nastupujú nové pozorovacie tvrdenia, ktoré hrajú novú, môžeme predpokladať spolu s Galileim, lepšiu úlohu v našom poznávaní. ¹⁷⁴

Celý skúmaný jav tak pozostáva z dvoch základných prvkov, ktorými sú *zdanie* a *tvrdenie*. Neznamená to však, že sa jedná o dva nezávislé kognitívne *akty* – prvý, všímajúci si jav a druhý, ktorý ho vyjadrí pomocou vhodného pozorovacieho tvrdenia - ide skôr o jeden akt - „to, že v určitej situácii povieme „Mesiac ma nasleduje“, alebo „kameň padá dolu“.“ ¹⁷⁵

Tento proces je možné abstraktne rozložiť na zložky, za bežných okolností sa však takéto rozdelenie nevyskytuje; „pre hovoriaceho je popisovanie bežnej situácie udalosťou, v ktorej sú tvrdenie a jav pevne

¹⁷⁰ Tamže, s. 252. Dnes je prijímaný tiež fakt, že teória môže ovplyvniť charakter samotných perцепcií. Táto skutočnosť je známa i Feyerabendovi, no prijíma ako zjednodušujúci predpoklad uvedené chápanie Galilea. Dôležitosť tohto faktu však vyvstane neskôr.

¹⁷¹ Tamže, s. 130.

¹⁷² FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 81.

¹⁷³ GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962, s. 253. Feyerabend, samozrejme, používa iný preklad (GALILEI, G.: Dialogue Concerning the Two Chief World Systems. Berkeley, 1953.). Posledná veta v jeho preklade znie: „Je to zdanie, ktoré by bez zásahu nášho rozumu ľahko oklamalo naše zmysly.“ In: FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 81.

¹⁷⁴ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 81.

¹⁷⁵ Tamže, s. 81n.

zlepené.“¹⁷⁶ Podľa Feyerabenda je takáto jednota dôsledkom procesu učenia, ktorý začína v detstve. „Proces učenia *formuje* „zdanie“ či „jav“ a ustanovuje pevné *spojenie* so slovami, takže sa nakoniec zdá, že javy hovoria samé za seba bez vonkajšej pomoci, či nejakého vonkajšieho poznania. Sú tým, čo o nich s nimi späť tvrdenia tvrdia, že sú. Jazyk, ktorým „hovoria“, je ale ovplyvnený presvedčeniami skorších generácií, zastávanými tak dlho, že už nepripadajú ako oddelené princípy, ale vstupujú do pojmov každodenných rozhovorov a po predpísanom výcviku sa zdajú vychádzať z vecí samotných.“¹⁷⁷

Použijúc Baconovu terminológiu, môžeme rozlišovať medzi *vnemami* a „pracou ducha, ktorá nasleduje tesne po vnímaní,“¹⁷⁸ a ktorá je tak pevne spätá s reakciami na toto vnímanie, že je veľmi ťažké dosiahnuť oddelenie. „S prihliadnutím k pôvodu a účinku takejto práce ducha“- píše Feyerabend, „nazvem ich *prirodzenými interpretáciami*.“¹⁷⁹ Podobným skúmaniam sa Feyerabend venoval už aj vo svojich skorších prácach, a dôsledky tohto zistenia, vedúce k rozmazaniu hranice medzi pozorovacími a teoretickými tvrdeniami, medzi kontextom pozorovania a kontextom teórie, boli príčinou vzniku jeho *pragmatickej teórie významu*. Výroky o pozorovaní sú podľa neho charakterizované nie „prostredníctvom svojho obsahu, ale prostredníctvom príčiny jeho vytvorenia alebo faktu, že jeho vytvorenie zodpovedá určitej forme správania.“¹⁸⁰ Tým dochádza k zisteniu, že „význam a pozorovateľnosť sú dve rozličné a nezávislé (hoci empiricky spojené) charakteristiky termínu,“¹⁸¹ čo vedie k odstráneniu *logickej súvislosti* medzi významom a pozorovateľnosťou.¹⁸²

Prirodzené interpretácie nie sú v dejinách filozofie ničím novým – bývajú považované buď za *apriórne predpoklady* nášho myslenia,¹⁸³ alebo za

¹⁷⁶ Tamže, s. 82.

¹⁷⁷ Tamže.

¹⁷⁸ Tamže.

¹⁷⁹ Tamže.

¹⁸⁰ FEYERABEND, P.K.: Explanation, Reduction, and Empiricism. In: Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. III., H. FEIGL, G. MAXWELL (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, s. 71.

¹⁸¹ Tamže, s. 74.

¹⁸² VICENÍK, J.: Spory o charakter metodológie vied: Problémy a tendencie. Bratislava, 1988, s. 237.

¹⁸³ Takýmto spôsobom daný problém vysvetľoval Kant a odlišnými prostriedkami tiež niektorí súčasní lingvistickí filozofi.

predsudky, ktorých je potrebné sa zbaviť ešte predtým, než začneme s akýmkoľvek vážnym skúmaním.¹⁸⁴

Galilei v tomto prípade ide svojou vlastnou cestou. Nemá v úmysle prirodzené interpretácie ani *zachovať*, ani sa ich *zbaviť*. Naopak, trvá na *kritickej diskusii*, ktorá má rozhodnúť, ktoré prirodzené interpretácie sa môžu zachovať, a ktoré je potrebné nahradiť. Diskusia o argumente s vežou však ukazuje, že to z jeho spisov nie je *vždy* na prvý pohľad zrejmé. Galilei sa totiž na niektorých kľúčových miestach snaží vyvolať dojem, akoby sa na stanovisku pozorovateľa zavedením nových hypotéz nič podstatné nezmenilo. Jeho postoj je napriek tomu možné pomerne ľahko odhaliť - prirodzené interpretácie sú podľa neho nevyhnutné. Pri spomínanom argumente sa stretávame s ťažkosťami spôsobovanými práve takýmito *konotáciami pozorovacích pojmov*, a nie samotnými zmyslovými dojmami; preto potvrdiť reálnosť, či odhaliť klamlivosť zdania znamená skúmať práve platnosť tých prirodzených interpretácií, ktoré sú tak tesne spojené so zdaním, že ich už nepokladáme za oddelené predpoklady.¹⁸⁵

2.4.a.1. Relativita operatívneho typu pohybu

V prípade argumentu s vežou sa stretáme s niekoľkými prirodzenými interpretáciami naraz. Feyerabend na prvom mieste analyzuje zmeny späté s chápaním pojmu *pohybu* na začiatku 17. storočia. Podľa Koperníkovho názoru, tak ako je *predpokladaný* aristotelikmi, by pohyb padajúceho kameňa mal byť zmiešaný priamy a kruhový. Bežné fakty ukazujú iný druh pohybu – jednoduchý vertikálny pohyb. Takéto pozorovanie však vyvracia kopernikovskú hypotézu *iba v tom prípade*, ak ten pojem pohybu, ktorý vystupuje v pozorovacom tvrdení je ten istý ako pojem pohybu vystupujúci v kopernikovskej predpovedi.¹⁸⁶ Pod pohybom kameňa sa v prípade kopernikovskej predpovede myslí pohyb *reálny*, čiže pohyb v absolútnom priestore - v rámci slnečného systému.¹⁸⁷ Aby bol argument s vežou účinný, bolo by potrebné, aby sa aj pozorovacie tvrdenie týkalo *reálneho* pohybu. Ak

¹⁸⁴ Tento názor pochádza od Bacona, ktorý mal svojich predchodcov napríklad v gréckych skeptikoch.

¹⁸⁵ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 83.

¹⁸⁶ Tamže.

¹⁸⁷ Je dôležité si uvedomiť, že samotná táto predikcia už predpokladá pohyb Zeme, čo je jeden z faktov, ktoré Galilei využíva pri argumentácii takým spôsobom, že Feyerabend nazýva jeho postup *psychologickým trikom*.

by to tak skutočne bolo, príklad s vežou stráca svoju argumentačnú silu a bolo by ho možné využiť pre podporu kopernikanizmu. Kritici pohybu Zeme sa však podľa Galileiho vo svojich argumentoch odvolávali na iný druh pohybu – pohyb *relatívny*, ktorý sa uskutočňuje v zornom poli vnímajúceho človeka, pohyb *telies* vzhľadom k iným telesám. Samozrejmým predpokladom je v tomto prípade naopak nehybná Zem a v tom prípade sú oba druhy pohybu – relatívny a operatívny – totožné.

Práve v tomto bode sa prejavuje vplyv prirodzených interpretácií horeuvedeným spôsobom. „Vytváranie pozorovacieho tvrdenia“- píše Feyerabend, v tomto prípade „pozostáva z dvoch veľmi odlišných psychologických udalostí: (1) jasného a jednoznačného *vnemu* a (2) jasného a jednoznačného *spojenia* medzi týmto vnemom a určitými časťami jazyka. Týmto spôsobom sa vnemy dostávajú ku slovu.“¹⁸⁸

Spôsob, ktorým Galilei argumentuje, ukazuje, že jazykom reálneho pohybu hovoria tieto vnemy v kontexte každodenného myslenia 17. storočia.¹⁸⁹ Toto myslenie podľa Feyerabenda *predpokladá „operatívny“ charakter každého pohybu*, inak povedané, kritici pohybu Zeme predpokladajú *naivný realizmus* v prípade pohybu. „S výnimkou občasných a nevyhnutných ilúzií je zdanlivý pohyb totožný s reálnym (absolútnym) pohybom.“¹⁹⁰ Ako je to pri všetkých druhoch prirodzených interpretácií, ani v tomto prípade *nie je rozlíšenie explicitné*. Nerozlišuje sa najprv zdanlivý pohyb od pohybu reálneho, aby sa potom oba spojili nejakým korešpondenčným pravidlom. Je to skôr tak, že pohyb už popisujeme a vnímame tak, akoby to *bola* reálna vec a tak s ním aj zaobchádzame v argumentácii. Nie *každý* pohyb však ľudia 17. storočia považovali za absolútny; pripúšťali, že sa predmety môžu pohybovať bez toho, aby sme to videli, rovnako tiež pripúšťali, že isté pohyby sú iluzórne, ako na to poukazuje spomenutý príklad s Mesiacom. Zdanlivý a reálny pohyb

¹⁸⁸ Tamže, s. 84.

¹⁸⁹ V skúmaní tohto charakteru nachádzame jeden zo zásadných rozdielov medzi novopozitivistickou metodológiou a filozofiou vedy a prístupom historickej školy postpozitivistickej filozofie vedy. Spočíva v odhalení významu hermeneutického prístupu ku skúmanej problematike a snahe o „alternatívne“ čítanie pramenných textov, vedúce k rešpektovaniu historickej dimenzie vývoja vedeckých teórií. Tento prístup má oproti prevažne ahistorickému prístupu novopozitivistov mnohé prednosti, ale samozrejme, je tiež determinovaný viacerými okolnosťami. Analýzu mnohých týchto aspektov vid' in: VICENÍK, J.: T. S. Kuhn a teória vedeckých revolúcií: Vybrané problémy. In: Organon F (4) 1997, s. 359–386.

¹⁹⁰ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s.84.

sa nie vždy stotožňujú. Existujú ale *paradigmatické prípady*, v ktorých je psychologicky veľmi obtiažne, ak nie nemožné, pripustiť klam a práve z týchto paradigmatických prípadov, a nie z výnimiek, odvodzuje naivný realizmus svoju silu v prípade pohybu.¹⁹¹ Z pohľadu myslenia a používania jazyka 17. storočia je argument s vežou bezchybný a úplne presvedčivý, tu je ale zároveň možné pozorovať, ako *teória, ktorá nie je formulovaná explicitne* – operatívna povaha každého pohybu a principiálna správnosť správ zmyslov – vstupuje do diskusie ako *pozorovateľná udalosť*. Prvou úlohou je potom podľa Feyerabenda „odhaliť“ a izolovať tieto nepreskúmané prekážky pokroku.“¹⁹²

V tomto kontexte Feyerabend kritizuje postup, ktorý navrhuje Bacon, totiž odhaľovať prirodzené interpretácie metódou analýzy, pri ktorej ich budeme postupne odstraňovať, až kým sa nevynorí *zmyslové jadro každého pozorovania*. Takéto chápanie má vážne nedostatky, pretože si neuvedomuje, že „tie prirodzené interpretácie, o ktorých Bacon uvažoval, nie sú k predtým existujúcemu poľu vnemov jednoducho pridané, ale slúžia ku *konštituovaniu* tohto poľa.“¹⁹³ Bolo by teda chybou snažiť sa odstrániť prirodzené interpretácie úplne, a nemalo by to ani želaný efekt. Ten, kto by pozoroval vnemové pole bez *akýchkoľvek* prirodzených interpretácií, bol by úplne dezorientovaný a nemohol by ani začať uskutočňovať vedu. Úmysel začať skúmanie až po úplnom odstránení našich „idolov“ by tak viedol k opačnému efektu a ničil by úmysel samotný. V súvislosti so skúmaním neanalyzovaných predpokladov a jazykom tesne spätým so skúmanou teóriou, otvára sa ešte jeden dôležitý okruh problémov. Ich vplyv sa prejavuje takým spôsobom, že *v rámci jedného a toho istého pojmového a významového rámca* je principiálne nemožné rozmotáť kľbko prirodzených interpretácií čo i len čiastočne. Dôvodom je, „že pojmy, rovnako ako vnemy sú mnohoznačné a závisia na kontexte.“¹⁹⁴ Pri podobnom skúmaní je veľmi ľahké upadnúť do kruhu: je potrebné identifikovať prirodzené interpretácie, no samotný identifikujúci mechanizmus už bude obsahovať niektoré z prvkov, ovládajúcich

¹⁹¹ Tento proces je opäť spojený s výchovou, keď už od ranného detstva sa učíme reagovať na vnemy súvisiace s kinematickým slovníkom pojmy, ktoré majú v sebe zabudovaný naivný realizmus a ktoré nerozlučne *spájajú pohyb so zdaním pohybu*. Pohyb kameňa v argumente s vežou alebo domnelý pohyb Zeme sú takýmito paradigmatickými prípadmi. Tamže.

¹⁹² Tamže, s. 85.

¹⁹³ Tamže.

¹⁹⁴ Tamže.

používanie práve toho pojmu, ktorý sa má skúmať. Ako je potom možné postupovať? Podľa Feyerabenda existuje „len jedno východisko, ako sa z tohto kruhu dostať a toto východisko spočíva v použití *vonkajšieho merítka porovnávania*.“¹⁹⁵ Musíme byť schopní navrhnúť nové spôsoby ako dostať do vzťahu pojmy a vnemy. Keďže takéto *vonkajšie* merítko je vyňaté z oblasti „prirodzenej“ reči a zo všetkých tých princípov, zvykov a postojov, ktoré konštituujú jeho formu života, je prirodzené, že bude vyzerat' na prvý pohľad *veľmi zvláštne*. To však „nie je argument proti jeho používaniu. Naopak, takýto dojem podivnosti odhaľuje, že sú v činnosti prirodzené interpretácie, čo je prvý krok k ich odhaleniu.“¹⁹⁶ Práve k uvedomeniu si týchto konotácií aj v ďalšej analýze slúži argument s vežou.

Príklad s vežou má podľa aristotelikov ukázať, že Koperníkova teória sa nezhoduje s „faktami“. Z hľadiska ich interpretácie pozorovaných javov je vďaka spomínaným faktom heliocentrizmus hypotéza „podivná, nezmyselná a úplne chybná“.¹⁹⁷ Takéto zistenie nás však práve vďaka podobným hodnoteniam môže priviesť k podozreniu, že je presne tým meradlom, ktoré je *potrebné* k uvedomeniu si vplyvu prirodzených interpretácií. Feyerabend v takom prípade opäť navrhuje použiť *kontrainduktívny postup*, pomocou ktorého môžeme tento názor použiť ako „*detektor* odhaľovania prirodzených interpretácií vylučujúcich pohyb Zeme. Pri obrátení tohto argumentu *tvrdíme najprv*, že Zem sa pohybuje, a *až potom skúmame*, aké zmeny tento rozpor odstráni. ... Ideologické zložky nášho poznania a hlavne našich pozorovaní sa objavujú pomocou teórií, ktoré sú nimi vyvrátené. Sú *objavované kontrainduktívne*.“¹⁹⁸

V prípade, ak nejakú prirodzenú interpretáciu *objavíme*, je na mieste otázka, ako ju môžeme ďalej *skúmať* a *testovať*. Nemôžeme postupovať štandardným spôsobom, čo by znamenalo odvodzovať predikcie a porovnávať ich s „výsledkami pozorovaní“, pretože predmetom skúmania je

¹⁹⁵ Tamže, s. 86.

¹⁹⁶ Tamže. Tým Feyerabend podporuje svoje skoršie tvrdenie, že dáta, ktoré by mohli vyvrátiť nejakú teóriu, často možno získať len s pomocou nezlučiteľnej alternatívy, pretože niektoré z najdôležitejších formálnych vlastností vedeckých teórií je možné odhaliť kontrastom, a nie analýzou.

¹⁹⁷ Tamže.

¹⁹⁸ Tamže.

samotná správnosť získavania a interpretácie týchto výsledkov.¹⁹⁹ V takom prípade je podľa Feyerabenda jediným prijateľným postupom „použiť *inú* interpretáciu a pozrieť sa, čo sa stane.“²⁰⁰ Interpretácia, ktorú navrhuje Galilei, navracia zmyslom ich dôležitú úlohu, ale iba voči *realite relatívneho pohybu* - „pohyb nič nespôsobuje uprostred tých vecí, ktorým je spoločný.“²⁰¹

Galileiho prvý krok teda spočíva v tom, že nahradí jednu prirodzenú interpretáciu inou interpretáciou; tým *zavádza nový pozorovací jazyk*, pretože bežný pozorovací jazyk, ktorý vstupuje do argumentu, obsahuje v sebe implicitne mnohé zo štruktúr aristotelovskej filozofie.²⁰² No uvedomenie si existencie prirodzených interpretácií a ich vplyvu nie je pre toho, kto sa nachádza „vo vnútri“ skúmanej paradigmy, jednoduchým procesom náhleho „osvietenia“ a pochopenia. Používaný pozorovací jazyk je tak úzko spätý s nevedenou teóriou, že filozof, ktorý chce zaviesť a testovať nové poňatie, stretáva sa iba zriedkakedy s relevantnými argumentmi svojich protivníkov. Oveľa častejšie stojí skôr oproti „nepreniknuteľnému kamennému múru spevnených reakcií“, ²⁰³ vylučujúcim požadovanú diskusiu, ako je zrejmé i z nasledujúceho citátu:

¹⁹⁹ To, že bola odstránená predstava o absolútnej spoľahlivosti zmyslov pri sprostredkovaní správ o reálnych udalostiach, viedlo niektorých racionalistov k tomu, že sa rozhodli vybudovať vedu len na rozume a pozorovaniam priznať len malú mieru plauzibilitnosti. To však nie je postup, ktorý zvolil Galilei.

²⁰⁰ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 87.

²⁰¹ GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962, s. 171. Na tomto mieste je potrebné upozorniť na to, že Galilei sám teóriu kinematického relativizmu nepoužíva konzistentne. „Akýkoľvek pohyb, ktorý sa pripisuje Zemi, je pre nás, ako jej obyvateľov, a preto aj účastníkov tohto pohybu, vôbec nepozorovateľný, akoby ani nejestvoval.“ (s. 118) Na druhej strane existuje niekoľko prípadov, v ktorých tento princíp sám porušuje. Jedným z nich je jeho vysvetlenie príčiny prílivov a odlivov, v ktorom predpokladá, že pohyb vodných mäs závisí od toho, či vykonávajú pohyb v smere spojeného pohybu rotácie Zeme a jej obehu okolo Slnka, alebo proti nemu. Takto sám porušuje zákon zotrvačnosti, a preto je nemožné použiť tento argument ako dôkaz pohybu Zeme, ako sa o to Galilei snaží v štvrtej časti Dialógu (s. 410–454). Samozrejme, nielen táto skutočnosť je dôvodom, prečo spomenutý argument neprijatý; tým je podľa dnešných názorov predovšetkým prijímaný fakt, že prílivy a odlivy sú spôsobované slapovými silami Slnka a Mesiaca. Napriek tomu upozorňujem na skutočnosť, že finálny argument v prospech pohybu Zeme (ktorým je v jeho dialógoch práve objasnenie javu prílivu a odlivu, aj keď nesprávne) je založené na empirických dátach, pozorovaniach a predpokladoch nezlučiteľných s ptolemaiovským systémom. Dôležitosť tohto zistenia vystúpi v neskoršom skúmaní. Iným zaujímavým faktom je tiež to, že motívom odmietnutia pôsobenia Mesiaca na príliv a odliv, bol Galileiho odpor voči astrológii. Môžeme teda konštatovať, že vplyvu neanalyzovaných prirodzených interpretácií, určujúcich z veľkej časti hranice myslenia (nielen) pri vytváraní teórií, sa nevyhol ani on.

²⁰² Čo je opäť argument v prospech Feyerabendovho tvrdenia, že v takých prípadoch je rozumné zaviesť alternatívne pozorovacie jazyky a porovnávať ich tak s pôvodným spôsobom vyjadrovania, ako aj so skúmanou teóriou a dôsledkami, ktoré z nej vyplývajú.

²⁰³ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 89. V tomto bode vstupuje do hry popri proliferácii, keď Galilei postupne načrtáva nezlučiteľnú alternatívu k prevládajúcemu názoru, zároveň i *princíp tenacity*. Je potrebné, aby bolo pozorovanie nestranné v tom zmysle, že

Salviati: Omyl Aristotela, Ptolemaia, Tycha, vás a všetkých ostatných má koreň v skostnatenej a zastaralej predstave, že Zem je nehybná, ktorej sa nemôžete alebo neviete zbaviť *ani vtedy, keď chcete filozofovať o tom, čo by sa stalo v prípade, keby sa Zem pohybovala*. ... Neuvedomujete si, že kým sa kameň nachádza vo veži, robí v zmysle pohybovania alebo nepohybovania sa to isté, čo aj zemeguľa, pretože ste si vzali do hlavy, že je Zem nehybná. Vždy hovoríte o páde kameňa, ako keby vychádzal zo stavu pokoja, zatiaľ čo treba hovoriť, že ak je Zem nehybná, kameň vychádza z pokoja a padá zvisle, ale ak sa Zem pohybuje, aj kameň sa pohybuje rovnakou rýchlosťou a nevychádza zo stavu pokoja, ale z pohybu rovnajúcemu sa pohybu, s ktorým sa spája zvislý pád, a tak spolu vytvárajú priečny pohyb.

Simplicio: Ale, bože môj dobrý, veď ak sa pohybuje šikmo, prečo vidím priamy a zvislý pohyb? To značí popierať zjavnú vec. Ak nemáme veriť zmyslom, ako ináč môžeme začať filozofovať?²⁰⁴

Simpliciov postup je názornou ukážkou aplikácie podmienky zlučiteľnosti, ako aj podmienky nemennosti významu termínov. Implicitne prítomná teória vo forme predpokladu jednoty relatívneho a operatívneho typu pohybu opäť vystupuje ako zjavný, pozorovateľný jav. Logickým dôsledkom je odmietnutie novej teórie a akákoľvek diskusia sa stáva bezpredmetná a zbytočná. Ak sa na situáciu pozrieme z trochu abstraktnejšieho pohľadu, môžeme identifikovať dva odlišné pojmové subsystemy myslenia, pomocou ktorých zástancovia oboch skúmaných paradigiem vyjadrujú svoje názory. Každý z nich predpokladá inú sadu prirodzených interpretácií. Túto situáciu zachytáva nasledujúca tabuľka:²⁰⁵

požadujeme, aby nový pozorovací jazyk nebol kritizovaný hneď od začiatku za to, že je menej plauzibilný ako zaužívaný pozorovací jazyk. Dôvodom menšej plauzibilnosti môže byť okrem faktu, že je oveľa menej spätý s našimi obvyklými zmyslovými reakciami, ako starší pozorovací jazyk, s ktorým ho porovnávame, aj to, že starší pozorovací jazyk obsahuje neanalyzované predpoklady, ako na to upozorňuje analýza tohto príkladu.

²⁰⁴ GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962, s. 171. Kurzíva je moja.

²⁰⁵ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 95.

<i>Paradigma I:</i> Pohyb pevných predmetov v stabilnom okolí veľkého priestorového rozpätia – jeleň pozorovaný lovcom		<i>Paradigma II:</i> Pohyb predmetov v lodiach, kočiaroch a iných pohybujúcich sa systémoch	
<i>Prirodzená interpretácia:</i> Každý pohyb je operatívny.		<i>Prirodzená interpretácia:</i> Iba relatívny pohyb je operatívny.	
Padajúci kameň <i>dokazuje</i> ↓ Zem v klúde	Pohyb Zeme <i>predikuje</i> ↓ Šikmý pohyb kameňa	Padajúci kameň <i>dokazuje</i> ↓ Žiadny <i>relatívny</i> pohyb medzi východným bodom a Zemou	Pohyb Zeme <i>predikuje</i> ↓ Žiadny relatívny pohyb medzi východným bodom a kameňom

V prvom prípade je pohyb chápaný ako absolútny proces, ktorý má vždy účinky, vrátane účinkov na naše zmysly, predpokladá operatívnu povahu *každého* pohybu. Argumenty Koperníkových oponentov poukazujú na to, že existovala veľmi silná tendencia myslieť v termínoch tohto systému a práve táto tendencia bola vážnou prekážkou diskusií o alternatívnych hypotézach.

Druhý pojmový systém, predstavuje Galileiho chápanie pohybu, v ktorom sa usiluje o náhradu prvého systému systémom druhým a to, podľa Feyerabenda, vo *všetkých* prípadoch, pozemských i kozmických. Naivný realizmus v prípade pohybu sa tak má *eliminovať úplne* a operatívny charakter pohybu sa priznáva len pohybu *relatívne*.²⁰⁶ Tým Galilei porušil všetky spomenuté pravidlá vedeckej metódy. Aby nebol rozpor medzi ním navrhovanou teóriou a aristotelovskou fyzikou tak zrejmy, snažil sa tieto rozpory „zneviditeľniť“.

2.4.b. Konzistentnosť Galileiho argumentácie

Postup argumentácie Galilea nebol racionálne tak ľahko zdôvodniteľný, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Okrem argumentov používa Galilei podľa Feyerabenda aj propagandistické tvrdenia a psychologické triky, v ktorých sám zamlčiava dôležité predpoklady, zahmlievajúce fakt, že *vynašiel úplne nový druh skúsenosti*, na ktorom chce založiť kopernikovské poňatie. Tento fakt zatemňuje neustálym upozorňovaním na to, že novovynárajúce sa výsledky sú už vlastne uznávané všetkými a že stačí na ne upozorniť, aby sa nám javili ako „najzjavnejšie

²⁰⁶ Galileim vytvorená nová teória sa zatiaľ zdá byť prvým typom proliferačne vytvorenej alternatívy síce nezlučiteľnej s prijímanou teóriou, vysvetľujúcej však „tú istú“ sadu faktov.

vyjadrenia pravdy“.²⁰⁷ Galilei hovorí o situáciách, v ktorých *musí byť každému jasné*, že napriek v nich obsiahnutej neoperatívnej povahe pohybu, je tento pohyb rovnako reálny a evidentný ako za iných okolností pohyb operatívny. Ukazuje, že idea operatívneho pohybu nie je jedinou *možnou* prirodzenou interpretáciou pohybu a tým si pripravuje priestor pre prijatie alternatívnej interpretácie. Príkladom neoperatívneho druhu pohybu je pohyb na lodi: môžeme si predstaviť situáciu, v ktorej človek plaviaci sa z Benátok do Alexandretty maľuje na lodi obraz. Akú stopu zanechá jeho štetec? Touto stopou je možné chápať tak obraz, ktorý namaľoval a pri jeho maľovaní sa nemusel pohnúť od plátna ani o kúsok, pretože loď, umelec, aj štetec zdieľajú jeden a ten istý pohyb, rovnako ako môžeme stopou chápať viac–menej rovnú čiaru zachytávajúcu časť oblúka Zeme dlhú stovky kilometrov – dráhu lode na mori.²⁰⁸ Je samozrejmé, že takéto a podobné situácie viedli k neoperatívnejmu pojmu pohybu a to dokonca v rámci „zdravého rozumu“. Galilei ale od čitateľa požaduje viac, požaduje, aby sa „rozpamätal“ na tento druh pohybu a aplikoval ho aj na pohyb Zeme. Považujem za potrebné všimnúť si tento prechod:

Sagredo: ... A tak z veľmi dlhého pohybu pera neostáva iný sled, než tie čiary, naznačené na papieri, čoho príčinou je, že dlhý pohyb z Benátok do Alexandretty je spoločný papieru, peru a všetkému, čo sa nachádza na lodi. Ale maličké pohyby vpred a vzad, napravo a naľavo, prenášané z ruky maliara na pero a nie na papier, keďže sú peru vlastné, môžu po sebe zanechať stopu na papieri, ktorý pri tých pohyboch ostáva nepohnutý. Rovnako je pravda, že pád kameňa, ak sa Zem pohybuje, bol v skutočnosti čiarou dlhou stotisíce laktov, a keby bol zanechal v nepohyblivom vzduchu alebo na inom povrchu sled svojho pádu, bola by to veľmi dlhá šikmá čiara. Ale tá časť celého tohto pohybu, ktorá je spoločná kameňu, veži a nám, ostáva nepozorovateľnou, akoby by ani nejestvovala, a len tú časť možno pozorovať, na ktorej sa ani veža, ani my nezúčastňujeme, čo je koniec koncov ten

²⁰⁷ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 91.

²⁰⁸ GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962, s. 171–173.

pohyb, ktorým kameň pri páde odmeriava vežu.²⁰⁹ ... Prispôsobte toto filozofovanie obehu Zeme a skale pripevnenej na vrcholku veže, ktorej pohyb vy nemôžete rozoznať, lebo jej pohyb ktorý máte sledovať, máte spoločný s ním od Zeme, a tak nemusíte hýbať očami. Keď potom prichádza k pohybu dolu, ktorý je pohybom vlastným len skale, a nie vašim, a ktorý sa spája s pohybom kruhovým, stáva sa, že tá časť pohybu, ktorá je spoločná vám a skale, vždy ostáva nebadateľná, jedine pohyb priamočiary je badateľný, lebo aby ste ho mohli pozorovať, musíte obracať očami a skloniť zrak čoraz nižšie.²¹⁰

Galilei sa takýmto postupom snaží presvedčiť čitateľa o tom, že sa v jeho spôsobe vnímania a interpretácie sveta prijatím hypotézy o pohybe Zeme nič nemení, že každodenná skúsenosť ho presvedča o tom, že tento fakt je mu známy z iných skúseností. Postup, ktorým sa o to snaží, nazýva však Feyerabend propagandou. Aké sú jeho dôvody? V prípade príkladu s loďou máme síce do činenia s relatívnym a operatívnym druhom pohybu, avšak každodenné myslenie ľudí 17. storočia predpokladalo ešte širší, absolútny rámec nepohyblivej Zeme, v kontexte ktorého sa kombinácia oboch druhov pohybu uskutočňovala, a ku ktorému ju bolo možné absolútne vzťahovať. Galilei prenesením tohto príkladu na pohyb Zeme zmiešava podmienky oboch prípadov²¹¹ a výsledkom je požadovaný efekt – uznáme logiku Galileiho postupu a máme pocit, že hovorí jazykom, ktorý je nám dobre známy z každodennej skúsenosti. Problém je v tom, že Galilei takto zatajuje dôležitú skutočnosť: ak príklad lode prenesieme na príklad pohybu Zeme, meníme zároveň začiatkové podmienky – tie v prvom prípade predpokladali širší rámec nepohyblivej Zeme, zatiaľ čo v druhom *prípade už ako predpoklad uvažovania* prijímame hypotézu o pohybujúcej sa Zemi, ktorá však mala byť skúmaním podporená. Galileiho postup tak nie je induktívny, aj keď môže na prvý pohľad v čitateľovi takýto dojem vzniknúť. Postupuje *kontrainduktívne*, porušuje podmienku zlučiteľnosti, a tým rámec uznávanej paradigmy, aby

²⁰⁹ Tamže, s. 173.

²¹⁰ Tamže, s. 247.

²¹¹ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 94.

ukázal jej možné obmedzenia a zároveň poukazuje na dôsledky, ktoré podporujú kopernikovskú hypotézu. Nedokazuje teda správnosť, či nesprávnosť argumentu v paradigme, ktorá je prijatá ako meradlo pravdivosti (paradigma I.), ale vo vlastnom kontextuálnom rámci hypotézy pohybu Zeme (paradigma II.). Tým neuskutočňuje prechod medzi paradigmami, ako sa o tom snaží Galilei čitateľa presvedčiť, spôsobom konzistentne vyplývajúcim z vtedy uznávaných fyzikálnych a astronomických teórií. Namiesto toho, ak prenáša príklad s loďou na pohyb Zeme, nahrádza tak mohutným kvalitatívnym skokom jeden typ prirodzených interpretácií sadou iných prirodzených interpretácií, pričom samotný postup do istej miery zaručuje, že si to čitateľ ani neuvedomí. To je podľa Feyerabenda podstatou Galileovho psychologického triku.

Neskôr Galilei navyše podľa Feyerabenda tento výsledok zovšeobecni a dochádza k záveru, že *len relatívny pohyb je operatívny*. Myslím, že tvrdenia Feyerabenda o propagande, či trikoch, ktorými sa Galilei v *tomto prípade* snaží postupovať, nie sú úplne primerané. Galilei čitateľa upozorňuje na to, že hypoteticky prijíma hypotézu pohybu Zeme a skúma, aké dôsledky by z tejto hypotézy vyplývali pre analyzovaný príklad argumentu s vežou. Uznávam však, že použitie analógie príkladu s loďou je uskutočnené takým spôsobom, že čitateľ si s veľkou pravdepodobnosťou neuvedomí zmenu podmienok oboch prípadov, čím je čiastočne zakrytá nekonzistentnosť argumentácie. Galilei navyše neodstraňuje *úplne* pojem absolútneho pohybu, iba prenáša centrum vzťažnej sústavy na Slnko, ktoré je podľa Koperníka nepohyblivým stredom vesmíru. Pohyb Zeme Galileo v Dialógu neustále diskutuje práve vzhľadom k tomuto nepohyblivému stredu vesmíru, ktorý *ostáva* pevným archimedovským bodom, aj keď skutočnosť po galileovskej revolúcii už nie je akou bývala; stáva sa oveľa „tekutejšou“ a tým robí tekutou aj nemennú a večnú sféru stálic, takže každá hviezda putuje sama osebe.²¹²

Ak zhrnieme doterajšie argumenty, môžeme konštatovať, že Galilei sa snaží čitateľovi priblížiť na príklade s loďou, že existuje aj neoperatívny druh pohybu a to v rámci systému, ktorého predpokladom je nehybná Zem. Ak tento príklad formou analógie prenáša na príklad pohybu Zeme, uskutočňuje

²¹² FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 98.

to takým spôsobom, že tvrdenie, ktorého validitu chce podporiť, prijíma ako predpoklad, čo znamená, že nie je dokazované postupom formálne – logickej dedukcie z paradigmy všeobecne uznávanej. Povedané inak, argument nie je možné redukovať na podmienky predchádzajúcej paradigmy – tvrdenie z nej nevyplýva. Tak porušuje všetky metodologické pravidlá novopozitivistov a kritických realistov a spôsob, ktorým sa snaží „zatajiť“ svoj postup je dôvodom, prečo Feyerabend hovorí o Galileiho propagande a psychologických trikoch.

Vznikol by však nesprávny dojem, ak by čitateľ predpokladal, že Feyerabendove poznámky o *eliminácii argumentu s vežou pomocou propagandy*, sú kritikou Galileiho postupu. Feyerabendovo stanovisko je v tomto bode veľmi blízke postoju Galileiho, ktorý chválil Koperníka napríklad za to, že prehliadal mnohé nezrovnalosti medzi jeho teóriou a pozorovanými faktami. Podľa Feyerabenda iný postup v danej dobe ani nebol možný. Aby bol novej teórii vôbec daný čas potrebný k ustanoveniu pevných spojení s novo sa utvárajúcim observačným slovníkom, bolo potrebné použiť všetky dostupné prostriedky, ktoré by uľahčili prechod k novej paradigme, a to spôsobom, ktorý predovšetkým rúca *psychologické bariéry*, brániace jej prijatiu. Galilei sa tak snažil vytvárať umelé spojenia medzi podmienkami vzniku nových ideí a tými silami, ktoré by mohli brániť ich prežitiu – etablovanými inštitúciami, spoločenskými pomermi, či predsudkami.²¹³

2.4.b.1. Zákon zotrvačnosti

Odhalením relatívnosti operatívneho pohybu nie je však ešte analýza prirodzených interpretácií v prípade argumentu s vežou, rovnako ako skúmanie možností ich nahradenia, úplná. Princípom relatívnosti bol zatiaľ odhalený predpoklad, ktorý vedie k tomu, že sa „kameň *pohybuje pozdĺž*

²¹³ Napríklad v liste veľkovejvodkyni Kristíne Galilei píše, že „Koperník... bol nielen katolíkom, ale dokonca kňazom a kanovníkom. Tešil sa v cirkvi tak vysokému uznaniu, že bol pozvaný z najvzdialenejších oblastí Nemecka do Ríma na lateránsky koncil za pápeža Leva X., aby tak uskutočnil reformu kalendára.“ Ako je známe, Koperník v skutočnosti nikdy nebol vysvätený, nebol pozvaný do Ríma a gregoriánsky kalendár rozhodol proti nemu. Prečo falšoval Galilei tieto stránky Koperníkovho života? Historici vedy sa domnievajú, že „ako verný katolíkom si dal tú obrovskú námahu, aby svoju cirkev ochránil pred ťažkou chybou odsudzovania kopernikanizmu ako kacírstva. V priebehu týchto hektických snáh vyslovil Galilei rad historicky nepravdivých tvrdení, ktoré všetky smerovali k tomu, aby spútalí túto revolučnú astronómiu s rímsko-katolíckou cirkvou tesnejšie ako to zodpovedalo skutočnosti.“ In: FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 111, podľa Rosen: Three Copernican Treatises. New York, 1971, s. 320.

pohybujúcej sa veže tak, že sa zdá padať „priamo dole“, namiesto toho, aby bolo vidieť, že sa pohybuje po oblúku.²¹⁴ Ostáva však ešte vysvetliť, *prečo* kameň ostáva s vežou a neostane pozadu, to znamená vysvetliť fakt, *prečo* spoločný pohyb rôznych predmetov neovplyvňuje ich vzťah, *prečo* nie je kauzálnym činiteľom.

Na tomto mieste Galileiho argumentácie môžeme sledovať príklad metodologického postupu iného typu: jeho doterajšie argumenty sa týkali nezlučiteľnej alternatívy schopnej vysvetliť „tú istú“ množinu pozorovaní (proliferácia I.). Postupne sa ale ukazuje, že samotná alternatíva nie je schopná podať adekvátne argumenty v prospech svojich explanačných schopností, týkajúcich sa ďalších podporných tvrdení, čím vzniká nebezpečenstvo, že sa zmení na alternatívu iného typu - nezlučiteľnú s pozorovanými faktami a kvalitatívne zlyhávajúcu (proliferácia II.). Galilei si bol vedomý tejto situácie, no nevzdal sa svojej hypotézy a v súlade s princípom tenacity sa ju pokúša zdokonaľiť a podoprieť ďalšími tvrdeniami, ktoré prijíma vo forme *ad hoc* hypotéz. Jednou z nich je ním formulovaný *zákon zotrvačnosti*, zohrávajúci dôležitú úlohu pri formovaní novej dynamiky, a tým aj základov celej novovekej fyziky.²¹⁵

Ak opäť zvolíme kontrainduktívny postup, zistíme, že argument proti Koperníkovi je založený na dvoch prirodzených interpretáciách: (1) na *epistemologickom predpoklade*, že absolútny pohyb je vždy vnímaný a (2) na *dynamickom princípe*, podľa ktorého predmety, ponechané samé sebe, vykonávajú svoj prirodzený pohyb. Pre aristotelikov je prirodzeným pohybom predmetu, ktorý je ponechaný sám sebe, *klúd*, to znamená nemennosť kvalít a polohy a v kozmologickom poňatí kruhový pohyb v supralunárnej sfére a na Zemi pohyby hore a dole. Aristotelovsky orientovaní učitelia pomocou tejto koncepcie odvodili, že kameň, ktorý by padal z veže na pohybujúcej sa Zemi, zostával by pozadu. Aby Galilei čelil tomuto argumentu, bol nútený pomocou *ad hoc* hypotézy zaviesť nový *zákon zotrvačnosti* a kombinovať ho

²¹⁴ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 98.

²¹⁵ Treba podotknúť, že Galileiho zákon kruhovej zotrvačnosti vôbec nie je tou správnou dynamikou. Nezodpovedá ani epicyklom, ktoré Koperníkova teória stále rešpektovala a pokladala za potrebné, ani Keplerovým elipsám. Obe tieto teórie Galileiho zákon vyvracajú, no Galilei ho napriek tomu považoval za *podstatnú súčasť kopernikanizmu*. Tiež nie nepodobne Aristotelovi sa v dôsledku pozorovaných nezrovnalostí pokúša z medziplanetárneho priestoru odstrániť telesá, ako sú napríklad kométy, ktorých pohyb zreteľne kruhový nie je.

s princípom relativity pohybu. Feyerabend tento zákon vo svojej analýze nazýva *princípom kruhovej zotrvačnosti*, vychádzajúc tak z definície, podanej Galileim: „predmet, ktorý sa pohybuje s danou uhlovou rýchlosťou na guľovej ploche bez trenia okolo stredy Zeme, bude sa stále pohybovať tou istou uhlovou rýchlosťou.“²¹⁶ Ak potom „spojíme zdanie padajúceho kameňa s princípom relatívnosti, princípom kruhovej zotrvačnosti a niektorými veľmi jednoduchými predpokladmi o skladaní rýchlostí, dostaneme argument, ktorý už neohrozuje Koperníkov názor, ale môže byť podporený na jeho čiastočnú podporu.“²¹⁷

Okrem toho, že princíp relatívnosti nebol podporený žiadnym nezávislým argumentom,²¹⁸ ako na to bolo poukázané vyššie, vynára sa tu ešte niekoľko ďalších problémov: spomenuté predpoklady o skladaní rýchlostí vôbec neboli tak jednoduché a boli v rozpore s niektorými tvrdeniami Aristotelovej fyziky, napríklad s ideou neporovnateľnosti kvalitatívne odlišných pohybov. Rovnako Galileim navrhovaný princíp kruhovej zotrvačnosti, súvisiaci s teóriou *impetu*, nemožno, tak ako sa o to snažia mnohí interpreti Galileiho diela, jednoducho vyhlásiť za *totožný* s touto teóriou, aby tým bola splnená podmienka zlučiteľnosti. Teória impetu totiž tvrdí, že k vyvolaniu zmeny pohybu telesa je potrebné tomuto telesu dodať silu, ale túto silu kladie *dovnútra* pohybujúceho sa predmetu. Jej dôsledkom je, že pohyb, ktorý sa vďaka impetu uskutočňuje, bude sa postupne utlmať; napríklad zohriaty predmet bude postupne chladnúť. Galileiho modifikácia spočíva v dvoch bodoch: (1) predpokladá, že za daných podmienok kruhový pohyb pokračuje *neustále* a (2) večný kruhový pohyb musí prebiehať bez príčiny. Práve týmito modifikáciami, nezlučiteľnými s aristotelovskou fyzikou, sa Galilei postupne dostáva od teórie impetu k pojmu hybnosti a snaží sa tak budovať novú dynamiku. Argumenty v prospech zákona zotrvačnosti majú potom podobný charakter, ako argumenty v prospech relatívneho pohybu. Galilei sa dokonca odvoláva na myšlienkové experimenty, o ktorých priznáva, že ich

²¹⁶ Tamže. Galilei ilustruje tento príklad na stranách 147–150. GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962.

²¹⁷ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 99n. V tomto bode môžeme zároveň odhaliť Galileiho nedôslednosť pri pokuse vysvetliť príliv a odliv, pretože jeho vysvetlenie predpokladá porušenie zákona zotrvačnosti, ktorý sám zavádza.

²¹⁸ Ale *ad hoc* argumentáciou v prospech kopernikanizmu spojenou s utajovaným zovšeobecnením argumentu s loďou.

sám neuskutočnil, pričom „množstvo trenia, ktoré sa má eliminovať, nevyplýva z nezávislých skúmaní – takéto skúmania sa začnú uskutočňovať až oveľa neskôr v 18. storočí – ale z výsledku, ktorý je potrebné dosiahnuť, totiž kruhového zákona zotrvačnosti.“²¹⁹

Na základe týchto zistení Feyerabend konštatuje, že Galileiho postup vedie k vynálezu *nového druhu skúsenosti*, ktorý je nielen omnoho rafinovanejší, *ale aj omnoho špekulatívnejší* ako je skúsenosť Aristotela alebo „zdravého rozumu“. ²²⁰ Galilei tak vynachádza skúsenosť, ktorá má nové metafyzické zložky; postupuje teda spôsobom, ktorý Feyerabend označuje za metódu „dobrého empiricistu“ - je zároveň *kritickým* metafyzikom.

2.4.c. Plauzibilitosť Galileiho astronomických pozorovaní

Všetky doteraz skúmané postupy a metódy, ktoré Galilei používal pri obhajovaní plauzibility Koperníkových názorov tvoria však len jednu podstatnú časť jeho argumentácie. Galilei je známy ako zakladateľ novovekej vedy predovšetkým z dôvodu, že na podporu svojich tvrdení používal výsledky empirických výskumov, uskutočnených v prípade astronomických objavov pomocou ďalekohľadu. Teleskopické pozorovania sú bežne chápané ako pádny argument proti zastaralej ptolemaiovskej astronómii, stojacej svojimi základmi na fyzike Aristotela.

Feyerabend skúma, do akej miery je tento názor možné zosúladiť s historickými faktami a opäť si kladie otázku, či v prípade Galileiho objavov a uznania plauzibilitosti jeho astronomických pozorovaní boli rešpektované skúmané metodologické pravidlá. Zisťuje, že okrem nahradenia prirodzených interpretácií, Galilei pristupuje i ku *zmene chápania zmyslových vnemov*, ktoré ohrozovali koncepciu Koperníka. To, že tieto vnemy boli plauzibilné pri kritike heliocentrizmu, uznáva aj sám Galilei, keď ústami „Koperníka“ vysvetľuje:

Salviati: ... Ale predmetom môjho úžasu, pán Sagredo, je niečo iné: vy sa čudujete, že je tak málo prívržencov názoru pytagorejcov – ja sa zas čudujem, že sa predsa našiel, kto sa chytil tejto teórie a stal sa jej zástancom – takže ma

²¹⁹ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 101.

²²⁰ Tamže.

uvádza do neobyčajného úžasu vznešenosť myšlienkových schopností tých, ktorí tieto názory prijali a uznali ako pravdu, víťaziac nad svedectvom vlastných zmyslov šikovnosťou rozumu a dajúc prvenstvo tomu, čo diktoval rozum, v protiklade k tomu, čo najlepšie dokazovali zmysly a dôkazy.²²¹

Argumenty proti rotácii Zeme, ktoré sme už skúmali, sú totiž veľmi závažné; a fakt, že ptolemaiovci a aristotelici a všetci ich žiaci ich pokladali za nevyvrátiteľné, je skutočne silný argument pre ich pôsobivosť. Avšak skúsenosti, ktoré neskrývane odporujú ročnému pohybu, sú skutočne omnoho väčšie čo do svojej zdanlivej sily, že – opakujem – môj údiv nepozná hraníc, ak uvážim, že Aristarchos a Koperník boli schopní rozumom poraziť zmysly, takže vzdor zmyslom sa rozum stal pánom ich viery.²²²

Galilei teda chváli Koperníka za to, že postupoval nielen proti uznávaným teóriám, ale i proti zmyslom – chváli ho za to, že postupoval *kontrainduktívne*, pričom spomína predovšetkým problémy vyvstávajúce pri pozorovaní Marsu a Venuše. Obe planéty by v prípade správnosti heliocentrizmu, mali oveľa výraznejšie meniť svoju jasnosť v závislosti od vzdialenosti od Zeme, ako je pozorované. Tieto nezrovnalosti Galilei podľa vlastných slov odstraňuje práve ďalekohľadom:

Salviati: ... (Koperník) o Marse hovorí oveľa menej, ako by sa patrilo, pretože, ako myslím, nemohol uspokojujúcim spôsobom vysvetliť javy nie vhodné pre jeho názory. ... To sú práve ťažkosti vyvolávajúce vo mne údiv, že Aristarchos a Koperník – ktorí nemohli tieto ťažkosti nezbadat', no najskôr neboli schopní ich odstrániť – predsa pomocou iných dôvodov uverili tomu, čo im diktoval rozum. ...

Sagredo: Ale akože to, čo bolo skryté Koperníkovi, stalo sa pre nás samozrejmé?

²²¹ GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962, s. 325.

²²² FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 105n. Podľa: GALILEI, G.: Dialogue Concerning the Two Chief World Systems. Berkeley, 1953, s. 328.

Salviati: ... Nespočetný počet predmetov, ktoré alebo pre ich vzdialenosť, alebo pre ich neobyčajne malé rozmery boli pre nás nezbadateľné, stali sa úplne prípustnými pomocou ďalekohľadu.²²³

Galilei si uvedomoval, že Koperník, podobne ako Tycho, sú týmito a inými podobnými príkladmi vyvrátení²²⁴ a nemôžu teda sami pomôcť k uznaniu nesprávnosti názorov Ptolemaia. Namiesto toho tvrdí, že takto vzniknuté rozpory je možné odstrániť pomocou nového a dokonalejšieho zmyslu – ďalekohľadu. Je preto potrebné skúmať, aké nové fakty alebo pozorovania ponúka Galilei k nezávislej podpore Kopernikovej teórie a či sú pozorovania ďalekohľadom skutočne takým druhom argumentov, ktoré plnia úlohu „nezávislých sudcov“ v spore skúmaných paradigiem. Ak by to tak skutočne bolo, musel by Feyerabend priznať, že v prípade astronomických pozorovaní by zdanlivo kontrainduktívny postup bol indukciou založenou na lepšej skúsenosti, obsahujúcej nielen lepšie prirodzené interpretácie, ale aj lepšie zmyslové jadro, ktoré nebolo dostupné Galileiho aristotelovským predchodcom. V dôsledku toho by sa stalo tiež zrejmé, že je možné uskutočniť racionálnu rekonštrukciu procesu prechodu medzi oboma paradigmami, čo by svedčilo v prospech zachovania kontinuity podstatných súčastí vedeckej racionality. Z tohto dôvodu považujem za rovnako dôležité analyzovať aj druhú časť Galileiho argumentácie, ktorá súvisí s relevantnosťou jeho astronomických pozorovaní v procese prechodu od geocentrizmu k heliocentrizmu v kopernikovskom podaní.

Pri skúmaní argumentov, ktoré sa v dobe Galileiho zdali hovoriť v prospech toho, že ďalekohľad je skutočne „vyšší a lepší“ zmysel, narazíme na množstvo historických prameňov, ktoré toto tvrdenie popierajú. Jedným z nich je napríklad citát v Siderius Nuncius z roku 1610, kde Galilei píše, že sa mu podarilo zostrojiť ďalekohľad „na základe hlbokého štúdia teórie lomu svetla.“²²⁵ Naznačuje tak čitateľovi, že mal relevantné *teoretické* dôvody

²²³ GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962, s. 332.

²²⁴ Galilei v Saggiatore dochádza po zvážení dôvodov k záveru, „že obidva systémy (kopernikovský aj ptolemaiovský) sú s istotou chybné.“ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 107.

²²⁵ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 109. Podľa: GALILEI, G.: The Sidereal Messenger of Galileo Galilei. London, 1960, s. 10.

k tomu, aby dal prednosť astronomickým pozorovaniam uskutočneným pomocou ďalekohľadu pred pozorovaniami voľným okom. Podľa Feyerabenda však tento dôvod nebol v kontexte jeho doby ani *správny*, ani *dostačujúci*.

Na to, že Galileiho argument bol nesprávny, poukazuje predovšetkým jeho nekompetentnosť v oblasti optiky, ako na to poukazujú mnohé iné historické pramene. Jean Tarde, ktorý v roku 1614 požadoval od Galilea odpoveď na otázku konštrukcie ďalekohľadu s dopredu stanoveným zväčšením, poznamenal vo svojom denníku, že Galilei považoval túto záležitosť za obtiažnu a Keplerovu Optiku z roku 1611 za tak nejasnú, „že jej možno nerozumel ani sám autor“.²²⁶ Dokonca ešte dva roky pred svojou smrťou píše Galilei v liste Licetimu, že v otázke povahy svetla sa stále nachádza v temnotách.²²⁷ Okrem toho, v Galileiho spisoch nenachádzame žiadne výpočty, pomocou ktorých by ďalekohľad rekonštruoval na základe správ o prvých holandských ďalekohľadoch. To by napokon ani nebolo možné. Samotný vynález ďalekohľadu nebol výsledkom aplikácie optickej teórie. Za vynálezcu ďalekohľadu je považovaný holandský optik Hans Lippershey, ktorý prvý prístroj skonštruoval v roku 1608 a ako „teoretický základ“ mu poslúžili náhodné výsledky hry jeho detí so šošovkami. Huyghens ešte 40 rokov po Galileiho smrti píše, že k vynálezu ďalekohľadu na základe dostupnej optiky a fyziky by bola potrebná nadľudská inteligencia a hovorí, že „koniec koncov stále nerozumieme tomu, ako ďalekohľad funguje.“²²⁸ Galilei tak, namiesto toho, aby použil relevantnú teóriu, postupoval vďaka metóde pokus – omyl a bola to predovšetkým *skúsenosť* a nie matematika, ktorá presvedčila Galileiho o spoľahlivosti prístroja. Ďalšie skúsenosti s ďalekohľadom viedli k veľkému záujmu oň ako o nástroj, od ktorého možno očakávať veľké výhody „pri jeho použití na zemi či na mori,“²²⁹ jeho použitie v astronómii však bolo úplne odlišnou záležitosťou.

²²⁶ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 110.

²²⁷ Tamže, podľa: GALILEI, G.: List Licetimu z 23. júna 1640. In: Opere, VIII., s. 208.

²²⁸ Tamže, podľa: HUYGHENS, Ch.: Hugonii opuscula postuma. 1903, s. 163. Miesto vydania neudané. Nie bez zaujímavosti pôsobí i fakt, že v historickej literatúre nájdeme veľké množstvo anticipácií ďalekohľadu pred jeho „vynájdением“. Príkladom môže byť dielo Okultná filozofia (kniha II., kapitola 23) Agrippu z Nettesheimu z roku 1509.

²²⁹ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 112. Podľa GALILEI, G.: The Sidereal Messenger of Galileo Galilei. London, 1960, s. 10.

Ak v prípade pozemských pozorovaní nemali učiteli proti ďalekohľadu námietky, prečo považovali za problematické uznať jeho hodnotu v prípade astronomických pozorovaní? Aj keď sa nám dnes toto rozlišovanie môže zdať takmer malicherné, je tu jeden podstatný rozdiel. Hlavná námietka aristotelikov proti hodnovernosti pozorovaní vesmírnych telies, uskutočnených ďalekohľadom, spočívala na dobovej predstave, že pozemské a vesmírne telesá sú zložené z diametrálne odlišných látok, ktoré podliehajú odlišným zákonitostiam. Všetky pozorované objekty vzdialenejšie ako Mesiac sa nachádzajú v supralunárnej sfére a ich konzistencia je éterická. Z tejto predstavy potom vyplýva, že bez ďalšieho rozboru nemôže byť výsledok interakcie svetla s pozemskými objektmi rozšírený na oblasť kozmu. Aby to bolo možné, bola by potrebná nová teória videnia.²³⁰

V prípade samotných Galileiho pozorovaní, je síce známe, že Galilei sa stretal veľmi často s neporozumením a ignoranciou zo strany aristotelovsky orientovaných učencov, napriek tomu sa uskutočnilo niekoľko dôležitých spoločných pozorovaní. Napríklad 24. a 25. apríla 1610 sa uskutočnilo pozorovanie v dome Galileovho protivníka Maginiho v Bologni, na ktorom sa zúčastnilo dvadsaťštyri profesorov. Martin Horký, žiak a stúpenec Keplera popisuje situáciu nasledovne: „Z 24. na 25. apríla som dňom aj nocou vôbec nespál, ale testoval som Galileiho prístroj tisícom rôznych spôsobov na veciach ako dole, tak aj hore. *Dole funguje obdivuhodne*; na nebi nás klame, napríklad niektoré stálice (uvádza sa napríklad Spica Virginis a tiež pozemský plameň) sú vidieť dvojito. Za svedkov mám najznamenitejších mužov a vznešených doktorov... a všetci pripúšťajú, že ďalekohľad klame. ... To umlčalo Galileiho a ten 26. smutne odišiel skoro ráno a ani nepoďakoval Maginimu za skvelé jedlo...“²³¹ Magini 26. mája napísal Keplerovi: „Nedosiahol nič, bolo totiž prítomných viac ako dvadsať učených mužov, a napriek tomu nikto z nich nevidel nové planéty zreteľne (*nemo perfecte vidit*); len ťažko bude môcť nové planéty udržať.“²³²

²³⁰ V prípade pozemských, respektíve sublunárnych objektov, neboli vznášané námietky voči relevantnosti teleskopických pozorovaní. Pri pozorovaní vesmírnych telies vystupuje do popredia ešte jeden problém. Nemáme možnosť do procesu overenia pozorovania zapojiť aj iný ako vizuálny typ empirie a na podporu procesu overovania pozorovania použiť pamäť.

²³¹ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 116n. Kurzíva je Feyerabendova.

²³² Tamže, s. 117.

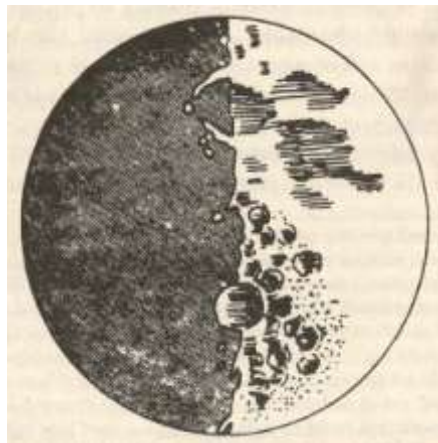
Tieto a mnohé ďalšie negatívne pozorovania viedli ku skepticizmu aristotelikov voči novému prístroju. Za súčasného stavu poznania môžeme konštatovať, že príčin tohto stavu bolo hneď niekoľko. V prvom rade to samozrejme bola nedokonalosť prvých ďalekohľadov. Ich zväčšenie bolo len asi trojnásobné a neboli vybavené statívom, takže nielen pre laikov v oblasti astronómie bol veľký problém vôbec nájsť na oblohe pomocou ďalekohľadu objekty, ktorých pozorovanie malo byť predmetom diskusií o zložitých teóriách. Prvé ďalekohľady navyše nedisponovali pohyblivým okulárom, takže nemali možnosť zaostrenia. V dôsledku toho účastníci pozorovaní, ktorí nemali dokonale ostrý zrak, nemohli vidieť ani to málo, čo prvé ďalekohľady umožňovali pozorovať za optimálnych podmienok a stávali sa skeptickými. Do úvahy je treba vziať i ďalší faktor: ďalekohľad bol novým vynálezom a každý pozorovateľ sa pri jeho použití stretával zároveň s úplne novým druhom skúsenosti. Veľmi často pri pozorovaní nasledovala neadekvátne reakcia, pri ktorej mnohí podliehali optickým ilúziám. Zaostrovali svoj zrak napríklad tak, akoby sa pozorovaný objekt nachádzal v tubuse, alebo akoby šlo o paobraz.²³³

Môžeme však prejsť ku skúmaniu jednotlivých Galileiho empirických dôkazov. V oblasti astronomických pozorovaní sa preslávil predovšetkým objavmi štyroch Jupiterových mesiacov, fáz Venuše, slnečných škvŕn, kráterov a pohorí na Mesiaci, ako aj objavom, že pri pozorovaní voľným okom homogénne sa javiaca Mliečna cesta, pozostáva v skutočnosti z nesmierneho počtu hviezd. Tieto pozorovania sú často považované za nevyvrátiteľný dôkaz správnosti Koperníkovho heliocentrického názoru. Obeh mesiacov Jupitera okolo tejto planéty tak má dokazovať, že je vyvrátená téza

²³³ Niektorí Feyerabendovi kritici vyvodzovali z faktu, že pozorované skutočnosti, ako napríklad periódy obehu pozorované u mesiacov Jupitera, či pri fázach Venuše, boli pravidelné a do istej miery intersubjektívne, záver, že Galilei a iní nepodliehali žiadnym optickým, ani fyziologickým ilúziám. Títo kritici však sami prijímajú neoverený predpoklad, že astronomické javy sa na rozdiel od javov fyziologických vyznačujú pravidelnosťou a intersubjektivitou. Tento predpoklad je chybný, ako na to poukazujú mnohé javy; napríklad fatamorgána, halo efekt, dúha, či mnohé mikroskopické ilúzie. Nesprávnosť tejto hypotézy bola tiež známa stredovekým optikom, ktorí študovali intersubjektívne a pravidelné "ilúzie" vytvárané šošovkami, zrkadlami a inými optickými prístrojmi. Neplatnosť tejto hypotézy bola v antike samozrejmosťou a aj Galilei ju poznal a explicitne ju odmietol vo svojej knihe o kométach, čím opäť porušil princíp zlučiteľnosti. Nebolo teda vôbec zrejmé, že interakcia pozorovacích prístrojov a ľudského oka s pozemskými a nebeskými objektami v dôsledku predpokladanej diametrálnej odlišnosti ich látok (sublunárna - supralunárna sféra), je rovnako relevantná pre potvrdenie Galileiho pozorovaní. Tým viac vystupovala do popredia potreba novej teórie videnia.

ptolemaiovskej astronómie, podľa ktorej je Zem jediným centrom kruhového obehu vesmírnych telies. Prítomnosť obrovského počtu hviezd v Mliečnej ceste zasa poukazuje na neporovnateľne väčšie rozmery kozmu oproti dovtedajším predstavám a tým na nepravdepodobnosť toho, že celý vesmír neustále obieha okolo Zeme, a to za jediný deň. Slniečne škvrny a nerovnosti povrchu Mesiaca naznačujú, že vesmírne telesá sa skladajú z tej istej látky ako Zem a fázy Venuše sú skvelým príkladom podpory kopernikanizmu, ktorý jej fázy predikuje. Takýmto spôsobom podávaný pohľad na úlohu Galilea v procese kopernikovskej revolúcie môžeme nájsť v mnohých dnešných astronomických príručkách, či paradoxne viac – menej ahistorických publikáciách z oblasti dejín vedy.

Ak sa na jednotlivé prípady pozrieme bližšie, mnohé samozrejmosti budú sproblematizované. V prípade pozorovaní Mesiaca, existujú hneď dve ťažkosti zásadného charakteru. Galilei v *Siderius nuncius* uverejnil vlastnoručnú kresbu Mesiaca,²³⁴ na ktorej sú zreteľne zachytené mesačné moria viditeľné aj voľným okom a potom krátery, v centre ktorých sa nachádza jeden, s uhlovým priemerom približne 3,5 oblúkovej minúty.



Obr. A. Mesiac podľa Galileiho kresby v *Siderius Nuncius* z roku 1610.

Galilei o tomto útvere píše: „Zdá sa, že stred Mesiaca vyplňa istá dutina, ktorá je väčšia než zvyšok, a ktorej tvar je dokonale kruhový. Díval som sa na túto priehlbínu v prvej a tretej štvrti a nakreslil som ju tak dobre, ako som dokázal... Vytvára taký istý dojem, čo sa týka svetla a tieňa, aký by na zemi vytvárali Čechy, keby boli zo všetkých strán obklopené veľmi

²³⁴ Vid' obrázok A.

vysokými horami usporiadanými po obvode dokonalého kruhu.“²³⁵ Uhlový priemer tohto krátera je vysoko nad hranicou rozlíšiteľnosti voľným okom, no napriek tomu žiadny z astronómov tento útvar na povrchu Mesiaca bez ďalekohľadu nepozoroval. Druhá ťažkosť je spätá s pozorovaním vonkajšieho okraja Mesiaca a uvedomoval si ju aj Galilei, keď v liste Keplerovi písal o nerovnostiach, „obrovských vyvýšeninách a hlbokých priepastiach“ na vnútornej hranici osvetlenej časti Mesiaca, zatiaľ čo vonkajšia hranica „sa nejaví nerovná, zubatá a nepravidelná, ale dokonale zaoblená a kruhová, tak ostro vymedzená, akoby bola vyznačená kružidlom, a bez akýchkoľvek vyvýšením a priehlbín.“²³⁶

Podotýkam, že v súčasnosti je možné oba spomenuté problémy komentovať s ľahkosťou, ktorá by azda mohla naznačovať ich malú dôležitosť, no v samotnom *procesе rozhodovania* o relevantnosti teleskopických astronomických pozorovaní zohrali významnú úlohu. To, že Galilei zobrazoval kráter, dnes nazývaný Tycho, štvornásobne väčší ako je jeho reálna veľkosť vzhľadom k ostatným útvarom na povrchu Mesiaca, je častá “začiatočnícka” chyba spôsobená sklonom neskúseného pozorovateľa zobrazovať ako uhlovo väčšie tie objekty, ktoré sa kontrastom výrazne odlišujú od inak pomerne homogénneho pozadia. To znamená, že ide o problém súvisiaci s radikálne zmenenými podmienkami vnímania, ktorý je svojou povahou blízky rôznym druhom optických ilúzií. V prípade pozorovania vonkajšieho okraja Mesiaca môžeme konštatovať, že i napriek tomu, že sám Galilei považoval tieto svoje pozorovania za nedostatočné a s veľkou pravdepodobnosťou za chybné (v čom ho podporovali aj výsledky Keplerom uskutočnených pozorovaní nerovností na vonkajšom okraji Mesiaca, uskutočnené voľným okom), presnejšie pozorovania neskôr ukázali, že Galilei sa nemýlil a že nerovnosti na vonkajšej strane Mesiaca nie sú, aj napriek libračnému pohybu Mesiaca, pozorovateľné. Je to spôsobené skutočnosťou, ktorú si Galilei neuvedomoval dostatočne jasne, totiž že nerovnosti v oblasti

²³⁵ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 128. Podľa GALILEI, G.: The Sidereal Messenger of Galileo Galilei. London, 1960, s. 21n.

²³⁶ GALILEI, G.: The Sidereal Messenger of Galileo Galilei. London, 1960, s. 8. In: FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 120.

terminátora²³⁷ sú pozorovateľné vďaka ostrému tieňu, ktorý útvary vrhajú, čím sa zvyšuje ako ich kontrast voči okoliu, tak aj ich zdanlivá uhlová veľkosť. To je tiež ďalší z dôvodov, prečo Galilei zakreslil kráter Tycho oveľa väčší ako je v skutočnosti. Pri pozorovaní vonkajšej strany Mesiaca, nezávisle od toho v akej fáze libračného pohybu sa Mesiac nachádza, táto výhoda pre pozorovateľa neexistuje. Keďže najvyššie pohoria na Mesiaci sú vysoké približne osem kilometrov, ich zdanlivá uhlová veľkosť dosahuje maximálne približne 5 oblúkových sekúnd. Táto hodnota je hlboko pod hranicou rozlíšenia voľného oka,²³⁸ rovnako ako aj ďalekohľadov celého sedemnásteho storočia.²³⁹ Tým je zároveň vyvrátené pozorovanie Keplera, ktoré sa zdalo ohrozovať Galileu. Táto skutočnosť však bolo zistená neskôr, preto tento a podobné argumenty nemohli byť použité v diskusii o dôveryhodnosti ďalekohľadu prebiehajúce v Galileiho dobe. Naopak, všetky spomenuté argumenty svedčili v neprospech plauzibility teleskopických pozorovaní, ba čo viac, na základe takýchto pozorovaní bolo možné tvrdiť, že pozorovania ďalekohľadom sa dajú jednoznačne vyvrátiť pozorovaním voľným okom.

Pozorovanie pohorí a kráterov na Mesiaci bolo jedným z hlavných argumentov Galileiho v prospech jeho hypotézy o materiálnej povahe vesmírnych telies, ktorá by zároveň podporovala jeho názory o neopodstatnenosti privilegovaného postavenia Zeme. Skúsme sa na tento problém pozrieť ešte raz: mohol byť argument prijatý tak, aby boli dodržané tie metodologické pravidlá, ktorých hranice možností použitia sa Feyerabend snaží ukázať? Aj keby sme ignorovali spomenuté problémy spojené s nedostatočným technickým rozvojom pozorovacích prístrojov, stáli by sme pred problémom analogickým príkladu s vežou, dokonca ešte explicitnejšie vyjadriteľným. Pozorovanie malo dokázať materiálnu povahu Mesiaca. Ako dôkazy sú použité pozorovania teleskopom. Podľa prevládajúcich dobových

²³⁷ Terminátor – hranica medzi osvetlenou a neosvetlenou časťou povrchu telesa, napríklad Mesiaca alebo vnútorných planét pri pohľade zo Zeme, prípadne mesiacov planét pri pohľade z daných planét či kozmickej sondy. In: TREMKO, J. a kol.: Encyklopédia astronómie. Bratislava, Obzor, 1987, s. 618.

²³⁸ Ktorá je približne 60 oblúkových sekúnd, to znamená 12 krát menšia, aby sme mohli od seba objekty vzdialené 5 oblúkových sekúnd rozlíšiť.

²³⁹ O čom sa môžeme presvedčiť napríklad nedokonalými pozorovaniami planéty Saturn a jeho prstencov, ktoré Galilei nedokázal rozlíšiť a zobrazoval Saturn ako „ušatú“ planétu alebo ako javiacu sa s dvomi slabými hviezdami po oboch stranách. Na rozlíšenie prstencov Saturna je potrebný ďalekohľad, ktorého rozlišovacia schopnosť je aspoň 10 oblúkových sekúnd. Z toho vyplýva, že pre Galileiho pozorovania boli povrchové nerovnosti na vonkajšej strane Mesiaca kvôli technickým obmedzeniam nedosiahnuteľné.

názorov však použitie ďalekohľadu bolo s dostatočnou istotou relevantné len na materiálne, pozemské, respektívne sublunárne objekty. Pri pozorovaní vesmírnych telies je ďalekohľad považovaný za prístroj vytvárajúci ilúzie a jeho použiteľnosť vyvracajú dokonca pozorovania voľným okom. Galileiho argument je potom z pohľadu aristotelikov dokonalou ukážkou *petitio principii*. Tvrdenie, že ďalekohľad je rovnako plauzibilným pozorovacím prístrojom tak na Zemi, ako aj v prípade pozorovania objektov supralunárnej sféry, je prijateľné len vtedy, ak už predpokladáme ich rovnakú materiálnu povahu, ktorá však pozorovaniami mala byť dokázaná. Ako už bolo spomenuté vyššie, Galilei o námietke, že ďalekohľad pri pozorovaní na oblohe vytvára ilúzie, vedel a výslovne ju odmietol.²⁴⁰ Tým porušil podmienku zlučiteľnosti teórií a svoju hypotézu dokazoval zvnútra vlastnej paradigmy pozorovaniami, ktoré boli v rámci uznávanej paradigmy vyvrátiteľné dokonca i jednoduchými pozorovaniami voľným okom.

V prípade pozorovaní slnečných škvŕn sa Galilei stretol s kritikou podobného druhu. Slnečné škvŕny boli považované za ilúzie a ďalekohľad za prístroj, ktorý nie je dostatočný k potvrdeniu reálnosti ich existencie. Považujem na tomto mieste za dôležité upozorniť na skutočnosť, do akej miery teória ovplyvňuje to, čo sú ľudia schopní (možno skôr ochotní) pozorovať, to znamená, do akej miery sú naše percepcie závislé na teórii. Slnečné škvŕny totiž vôbec nie sú ľudskému oku neviditeľné. Z času na čas sú na jeho povrchu pozorované obrovské skupiny týchto útvarov, ktorých veľkosť je oveľa väčšia ako 1 oblúková minúta, čo je štandardne uznávaná hranica rozlíšenia ľudského oka. V Európe sa informácie o pozorovaniach slnečných škvŕn nevyskytujú pred vynájdením ďalekohľadu. Napríklad čínska astronómia, ktorá nie je "zaťažená" metafyzikou podobnou Aristotelovi, nám zanechala veľké množstvo správ o pozorovaní týchto objektov na povrchu Slnka a ich výskyt bol dokonca začlenený do rámca astrologických znamení ovplyvňujúcich udalosti na Zemi. Preto sa ich pozorovaniu prikladala veľká dôležitosť.

S podobnou kritikou ako v prípade pozorovaní Mesiaca a Slnka, a ktorá poukazuje na Galileiho časté prekračovanie uznávaných názorov v protiklade

²⁴⁰ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 120.

ku skúmaným pravidlám vedy, sa stretávame aj pri ostatných jeho astronomických objavoch. Považujem však za dôležité upozorniť ešte na iný aspekt Galileiho spôsobu argumentácie, poukazujúci na jeho historicko-kultúrnu podmienenosť. Skúsme pripustiť, napriek uvedeným zisteniam, že Galileiho astronomické pozorovania boli relevantné a dokazovali materiálnu povahu kozmu. Otázkou však naďalej ostáva, či skutočne, ako sa to Galilei snažil ukázať, podporujú heliocentrický svetový názor. Povedané inak, mal Galilei na základe pozorovaní relevantný dôvod nahradiť stred vesmíru Slnkom v protiklade k dobovo uznávaným názorom? Podľa môjho názoru bude odpoveď aj v tomto prípade negatívna. Existencia mesiacov Jupitera síce poukazuje na to, že okrem Zeme sú aj iné centrá kruhového pohybu vesmírnych telies, nič však nenasvedčuje tomu, že bolo *nutné* nahradiť samotný stred kozmu Slnkom a uviesť Zem do pohybu. Upozorňujú nás na to i historické doklady. Niektorí talianski jezuiti prijali už v Galileiho dobe predpoklad plauzibilitnosti teleskopických pozorovaní,²⁴¹ no v súlade so staršou fyzikou, v ich názoroch ostala Zem stredom kozmu. Títo astronómovia prijali namiesto heliocentrizmu Tychovu predstavu o usporiadaní vesmíru, podľa ktorej síce všetky planéty a hviezdy obiehajú okolo Slnka ako centra svojho pohybu, no Slnko samotné, spolu s celým vesmírom obieha okolo nehybnej Zeme po dokonale kruhových dráhach. Táto hypotéza je alternatívou k ptolemaiovskej astronómii a dokáže vysvetliť *všetky* Galileim uskutočnené astronomické objavy, pričom Zem ostáva nehybným centrom celého vesmíru. Napríklad fázy Venuše, nevysvetliteľné v ptolemaiovskom systéme, sú v Tychovom modeli vesmíru vysvetliteľné rovnako presne ako v Galileim obhajovanom modeli heliocentrizmu.²⁴² To je koniec – koncov pochopiteľné, pretože hypotéza Tycha Brahe je “zrkadlovým obrazom“ Galileiho verzie heliocentrizmu, predikujúcim tie isté predpovede pohybov nebeských telies. Rozdiel medzi nimi spočíva iba v tom, ktorý z dvoch bodov – Zem alebo Slnko – sa *rozhodneme* považovať za vzťažný bod, vzhľadom ku ktorému budeme

²⁴¹ Ako sme videli, v protiklade ku skúmaným metodologickým pravidlám.

²⁴² Maximálna fáza, ktorú by hypoteticky mohla Venuša podľa mojich výpočtov dosahovať za predpokladu materiálnosti kozmu v ptolemaiovskom systéme, je približne 0,6, čo je fáza rovnaká, akú dosahuje Mesiac deň po prvej, respektíve deň pred treťou štvrtou. To, že sú pozorovateľné fázy až do blízkosti splnu (1,0 – keďže Venuša je ďalekohľadom pozorovateľná aj cez deň), svedčí proti ptolemaiovskému systému, nie však proti geocentризmu, keďže z Tychovhovho systému je možné predikovať rovnaké fázy, ako z teórie Kopernika.

pozorovania *interpretovať*. V oboch prípadoch však máme z princípu úplne *identickú* sadu pozorovaní a Galilei preto nemal žiadny logický dôvod ešte výraznejším spôsobom prekročiť prijímané názory a nahradiť ich úplne novým obrazom sveta. Myslím, že viac explicitne sa vplyv mimovedeckých, či už sociálnych, ideologických alebo iných faktorov, ktoré viedli k rozhodnutiu nahradiť jeden obraz sveta druhým, ani nemôže prejavovať.

2.5. Zhrnutie a dôsledky uskutočnených analýz

Zameriam napokon svoju pozornosť na porovnanie výsledkov uskutočnených analýz s niektorými podstatnými bodmi metodológií logického empirizmu a Popperovho kritického racionalizmu.

Jednou z námietok, ktoré je možné vzniesť proti Feyerabendovmu pokusu vyvodzovať metodologické závery z historických príkladov, je, že zmiešava dva kontexty, ktoré sú zasadne odlišné, totiž *kontext objavu* a *kontext zdôvodnenia*. *Objav* môže byť iracionálny a nemusí vyplývať z uznaných metód. Na druhej strane *zdôvodnenie*, alebo v Popperovom zmysle *kritika*, začína až *potom*, ako boli objavy uskutočnené a postupuje v zhode s prijatými pravidlami. Vyjadrené slovami Herberta Feigla: „Jedna vec je vystopovať historický pôvod, psychologickú genézu a vývoj, socio-politicko-ekonomické podmienky pre prijatie, či odmietnutie vedeckých teórií; a niečo úplne iné je poskytnúť logickú rekonštrukciu pojmovej štruktúry a testovania vedeckých teórií.“²⁴³ Rozdiel medzi nimi skutočne je, ale otázne podľa mňa ostáva, do akej miery odráža takéto rozlíšenie historickú skutočnosť, a či veda môže postupovať vpred bez silnej interakcie medzi takto formálne oddelenými oblasťami. Už zbežný pohľad na uskutočnené skúmania ukazuje, že existuje zásadný rozdiel medzi takto “rekonštruovanými” pravidlami vedeckej metódy a postupmi vedcov v skutočnom výskume, a že už “mierna” aplikácia metód kritiky a dôkazu, ktoré sú priradované kontextu zdôvodnenia, by vymazali vedu v jej dnešnej podobe, a dokonca by jej ani nedovolili vzniknúť. Z uvedených príkladov tiež vyplýva, že často boli a dodnes sú používané postupy, ktoré prináležia kontextu objavu: dáta sú

²⁴³ FEIGL, H.: The Orthodox Views of Theories. In: RADNER - WINOKUR (eds.): Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology. Minneapolis, 1970, s. 4.

interpretované tak, aby boli v súlade s interpretovanými teóriami, problémy sa eliminujú pomocou *ad hoc* hypotéz, odsúvajú sa na okraj, alebo ich vedci jednoducho odmietajú brať vážne. Má v takom prípade zmysel rozlišovať medzi dvoma kontextmi, alebo je rozumnejšie uznať, že vedecká prax je zložitou zmesou rozličných postupov a meniacich sa pravidiel? Podľa Feyerabenda „zaobchádzame s celistvou praxou, ktorej všetky prímеси sú rovnako dôležité pre rast vedy,“²⁴⁴ čo ruší opodstatnenosť tohto rozlišovania. Myslím, že s týmto záverom sa dá súhlasiť a že rozlišovanie metodologických *predpisov* a historických *popisov* nie je použiteľné na historický materiál. Povedané inými slovami, stráca zmysel v situácii, keď si uvedomíme, že jeho kritériá *nedovoľujú* vznik teórií, na ktoré (po ich rozpracovaní) bývajú aplikované. Napokon, samotná existencia vedy tak svedčí o tom, že boli a sú často porušované.

Ďalším podobným rozlišovaním je delenie vedeckých termínov na *observačné* a *teoretické*. Skúmanie *prirodzených interpretácií* v súvislosti s Galileiho argumentáciou v spore o veži, podľa mňa dostatočným spôsobom ilustruje neadekvátnosť tohto druhu delenia. Teória nielenže ovplyvňuje vytváranie vlastných pozorovacích tvrdení, čím vstupuje do explanácie ako „pozorovateľný jav“, ale navyše, zasahuje i do charakteru našich percepcií, a tým do značnej miery determinuje samotnú oblasť „pozorovateľného“. Z toho podľa mňa vyplýva nemožnosť existencie autonómneho jazyka pozorovania, a je tým tiež popretá téza o nemennosti významu termínov - ako teoretických, tak aj observačných. Naopak, všetky spomenuté argumenty poukazujú na nutnosť prihliadania ku kontextuálnej teórii významu v procese rozvoja vedeckého poznania. Poznanie nepostupuje od teórie k pozorovaniu, ale vždy zahŕňa oba tieto prvky súčasne. Od vydania Feyerabendovej knihy sa radikálne pozmenil názor na diskutované problémy. Avšak dôsledky, ktoré vyplývajú z prijatia jeho argumentácie, odmietnutie rozhodujúcej úlohy empirizmu vo vede a popretie korešpondenčného princípu v epistemológii, sú stále vnímané buď ako problematické, príliš radikálne alebo jednoducho neprijateľné. Tieto problémy si vyžadujú samostatnú analýzu, ktorá však presahuje priestorové možnosti tejto práce.

²⁴⁴ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 178.

Ďalším skúmaným problémom, ktorý z veľkej časti súvisí s predchádzajúcimi otázkami, je vzťah dôsledkov Feyerabendovej kritiky a Popperovho systému kritického racionalizmu. Mnohí z Feyerabendových kritikov považujú Popperove myšlienky, na rozdiel od ideí novopozitivistov, za natoľko "liberálne", že sú schopné prispôbiť sa historickému obrazu vývoja vedy, ktorý ponúka Feyerabend. Preto považujem za potrebné venovať kritickému racionalizmu viac priestoru. Aké sú štandardy racionality obhajované popperovskou školou? Všeobecne môžeme povedať, že sú to štandardy *kritiky*. Každý krok, ktorý chráni nejaký názor pred kritikou, je krokom od racionálnosti. Doporučuje opustiť tie predstavy, ktoré neobstoja pred silnou a úspešnou kritikou. Nemusíme tak postupovať len vtedy, ak sme schopní uviesť dostatočné protiargumenty. Teórie majú byť rozvíjané tak, aby mohli byť kritizované, majú predvádzať svoje slabé miesta a majú byť eliminované, ak sa tieto slabé miesta stanú zjavnými. Približne toľko vraví princíp *falzifikácie*.

Obsah teórie v zmysle kritického racionalizmu pozostáva zo súhrnu všetkých tých základných tvrdení, ktoré jej odporujú - je to trieda jej potenciálnych falzifikátorov. Zvýšenie obsahu znamená zvýšenie zraniteľnosti, preto je žiaduci; naopak poklesu obsahu teórie je potrebné sa vyhýbať. Teória, ktorá odporuje niektorému prijatému základnému tvrdeniu, musí byť odstránená, pričom sú zakázané *ad hoc* hypotézy, *ad hoc* aproximácie a podobne.

Samotný výskum sa začína definovaním *problému*, ktorý je potrebné sformulovať a potom riešiť. Riešením problému je vynájdenie teórie, ktorá je relevantná a falzifikovateľná (viac ako jej alternatívy), avšak doteraz nie je falzifikovaná. Potom nastupuje *kritika* teórie, ktorá sa presadila v pokuse o riešenie problému. Ak bude úspešná, odstráni *navždy* túto teóriu a stvorí nové problémy: prečo bola táto teória doteraz úspešná a prečo zlyhala. K ich riešeniu potrebujeme novú teóriu, ktorá reprodukuje úspešné dôsledky staršej teórie, odstraňuje jej chyby a dáva nové predikcie, ktoré skoršia teória nebola schopná poskytnúť. Ak prijmeme formálne podmienky, ktoré musí vhodný nasledovník vyvrátenej teórie spĺňať, postupujeme prostredníctvom *domnielok a vyvrátení* od menej všeobecných teórií k teóriám všeobecnejším a rozširujeme obsah ľudského poznania.

Základnou otázkou vo svetle analyzovaných skutočností teraz je, či môžeme kladne odpovedať na nasledujúcu otázku: je možné mať vedu, ako ju poznáme a zároveň rešpektovať aj tieto pravidlá?

Prvý bod, ktorý na tomto mieste len stručne naznačím, je možnosť, že skutočný vývoj mnohých vedeckých teórií vôbec nemusí začať formuláciou problému, ale skôr inou, vonkajšou činnosťou, ktorú je možné neskôr v súlade s princípmi racionality *interpretovať* ako riešenie neuvedomovaných problémov. Ak takéto možnosti vývoja vylúčime, zredukuje to počet našich adaptačných reakcií a zníži kvalitu nášho procesu poznávania. Na túto skutočnosť poukazujú mnohé historické skúmania z oblasti vývoja ľudskej kultúry.

Najmarkantnejší rozpor medzi princípmi kritického racionalizmu a historickým vývojom vedy je badateľný v prípade *striktného princípu falzifikácie*. Podobne ako aplikácia novopozitivistických rozlíšení, aj princíp falzifikácie by vo svojich dôsledkoch zničil vedu, ako ju poznáme, pričom by ani nedovolil jej vznik. Myslím, že na to dostatočne poukazujú príklady v celej druhej kapitole mojej práce.

Rovnako aj požiadavka na *zvýšenie obsahu* nie je splnená a to z viacerých príčin. Jednou z nich je spomínaná skutočnosť, že teórie, ktoré spôsobujú pád prepracovaných a dobre zdôvodnených teórií, sú spočiatku obmedzené na pomerne obmedzenú oblasť faktov, na sériu paradigmatických javov, ktoré im poskytujú podporu a len postupne sa rozširujú na iné oblasti. To je, myslím, koniec–koncov prirodzené, ako to vyplynulo aj z uskutočnených skúmaní v prípade Galilea. Ak sa pokúšame vyvinúť novú teóriu, musíme najprv odstúpiť od dát a znovu premyslieť problém pozorovania a jeho kontaminácie staršou teóriou.

Tým sa zároveň dostávame k druhému bodu kritiky požiadavky na zvyšovanie obsahu teórií. Spolu s tým, ako si teória vytvára vlastný pojmový aparát, mení sa význam teoretických i observačných termínov, vznikajú termíny nové a teória si začína definovať i okruh svojich vlastných termínov. Pritom problémy, rovnako ako fakty starších teórií sa postupne stávajú irelevantnými (čo tvorí os Zeme?, aké sú vlastnosti éteru?). Ako dôsledok tohto postupu, v súčinnosti s ahistorickým postojom skúmania, vzniká zaujímavá epistemologická ilúzia: *predstavovaný* obsah skorších teórií sa

zmenšuje, pričom sa môže zmenšiť natoľko, že sa stane menší ako je *predstavovaný* obsah nových ideológií. Práve táto situácia je v zmysle Feyerabendovej argumentácie zodpovedná za prežívanie požiadavky na zvyšovanie obsahu.

Napokon, ani požiadavka nepripustiť *ad hoc* hypotézy a *ad hoc* aproximácie nezodpovedá podľa uskutočnených skúmaní historickému vývoju vedy. Tie skôr naznačujú, že tvoria pokusnú „styčnú oblasť medzi „faktami“ a tými časťami novej koncepcie, u ktorých sa zdá, že ich budú po pridaní ďalšieho materiálu v budúcnosti schopné vysvetliť.“²⁴⁵ Stanovujú tak smer budúceho výskumu a často sa stáva, že bývajú zachované veľmi dlho, ako je to doteraz napríklad u kvantovej teórie.

Uvedené argumenty je možné zhrnúť do tvrdenia, že ak vezmeme do úvahy historický vývoj vedy, vidíme, že princípy kritického racionalizmu (falzifikácia, zvyšovanie obsahu, žiadne *ad hoc* hypotézy...) a o to viac princípy logického empirizmu nepodávajú adekvátny obraz vývinu vedy a je preto možné očakávať, že mu budú brániť aj v budúcnosti. Feyerabend túto situáciu komentuje slovami: „To, čo sa javí ako „rozmazanosť“, „chaos“ alebo „oportunizmus“ v porovnaní s takýmito zákonmi, má totiž najdôležitejšiu funkciu vo vývoji práve tých teórií, ktoré dnes považujeme za podstatnú súčasť nášho poznania prírody. *Tieto „deviácie“, tieto „chyby“ sú podmienkami pokroku. ... Idey, ktoré dnes tvoria skutočný základ vedy, existujú len preto, že existovali také veci ako predsudok, domýšľavosť, vášeň; pretože tieto veci odporovali rozumu, pretože im bol daný priechod.“*²⁴⁶

²⁴⁵ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 186.

²⁴⁶ Tamže, s. 187.

Kapitola 3.

Náčrt možností aplikácie Feyerabendovej koncepcie na oblasť religionistiky

Motto:

Filozofi, rovnako ako všetci ostatní ľudia, sú pri hľadaní pravdy slobodní vo výbere metódy. Neexistuje žiadna určitá metóda filozofie, ktorá by jej bola vlastná.²⁴⁷

V diele *Proti metóde* sa Feyerabend sústredil predovšetkým na analýzu historického vývoja prírodných vied - astronómie a fyziky. Poskytla mu východisko ku kritike metodologického dogmatizmu niektorých filozofií vedy a prichádza k názoru, že veda ako produkt historicky podmieneného vývoja kultúry tvorí jej integrálnu súčasť, pričom poukazuje na premenlivú povahu noriem, štandardov, pravidiel a metód, používaných vo vedeckom výskume. Analýzou zdanlivo „najtvrdších častí vedy“²⁴⁸ sa snažil ukázať, že rovnako aj „vedecký typ racionality“ je produktom najrozličnejších faktorov a vplyvov; nie je nemenný a ahistorický a neexistuje žiadny argument v prospech tvrdenia, že je jediným prijateľným typom racionality. Vedu prezentuje ako jednu z mnohých tradícií, ktoré sa snažia podať adekvátnu interpretáciu skutočnosti, čím priamo alebo nepriamo vstupuje do mnohých súčasných diskusií, týkajúcich sa zmien v chápaní charakteru a postavenia typu racionality zviazanej s modernou. Jednou z kľúčových tém týchto diskusií sú otázky vystupujúce do popredia v súvislosti so skúmaním charakteru a legitimacy prístupov a metód používaných v sociálnych vedách. Práve na túto oblasť problémov sa pokúsím na nasledujúcich stranách zamerať.

Z pochopiteľných dôvodov sa sústredím len na pomerne úzky okruh otázok, pričom mojím cieľom nie je nachádzať uspokojivé, či definitívne odpovede. V skúmaní, ktoré uskutočňujem, sa snažím zistiť, či existuje taká oblasť otvorených problémov v rámci sociálnych vied, kde je možné aplikovať analyzované Feyerabendove myšlienky, a či ich prípadná aplikácia môže tvorivým a prínosným spôsobom prispieť k pokusom o ich riešenie. Nepostupujem pri tom „systematicky“; uvedené myšlienky a názory sú

²⁴⁷ POPPER, K. R.: Logika vědeckého zkoumání. Praha, 1997, s. XVI.

²⁴⁸ FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, s. 16.

úvahou, prvým priblížením a náčrtom možných postupov a riešení.²⁴⁹ Mojmím zámerom je naznačiť jeden z možných smerov diskusie o daných problémoch, nachádzať skôr limity súčasných prístupov a klásť otázky, ktoré sa pri tom vynárajú.

V prvom rade považujem za potrebné zúžiť množinu skúmaných sociálno-vedných disciplín, pričom svoju pozornosť chcem venovať predovšetkým religionistike a sčasti kultúrnej a sociálnej antropológii. Výber týchto disciplín nie je náhodný; obe v súčasnosti prechádzajú obdobím zmien zásadného charakteru, úzko spätých s oblasťou problémov pertraktovaných v rámci vyššie spomenutých diskusií. Predstavujú zároveň v istom zmysle „križovatku“ sociálnych vied, keďže nevyhnutná komplexnosť ich záujmov a prístupov ku skúmaniu si často vyžaduje aj aplikáciu metód príbuzných disciplín, predovšetkým histórie, sociológie, psychológie a lingvistiky. Riešené problémy a krízy, ktoré sa prejavujú v týchto disciplínach, poukazujú na ich vzájomnú vnútornú previazanosť a v istom zmysle tak „odrážajú“ súčasný stav sociálnych vied ako celku, čo sa najmarkantnejšie prejavuje práve v prípade kultúrnej a sociálnej antropológie.

V nasledujúcom skúmaní sa zameriam predovšetkým na nasledujúce otázky: existuje v rámci religionistiky a antropológie oblasť problémov, kde by bolo možné aplikovať myšlienky „epistemologického anarchizmu“? V prípade, že odpoveď na túto otázku je pozitívna, ktoré postupy, akým spôsobom a na aké typy problémov je možné použiť? Existujú pravidlá, či metodologické predpisy, ktoré v súčasnosti bránia ich použitiu? Ak áno, k akým dôsledkom táto situácia vedie? Naznačujú postupy skúmaných vied a výsledky, ktoré dosahujú, na užitočnosť, či naopak neperspektívnosť takejto aplikácie?

Skôr než začnem s ďalším skúmaním, považujem za potrebné stručne analyzovať súčasný stav riešenia základných otázok a problémov religionistiky ako autonómnej vedeckej disciplíny.

²⁴⁹ Preto sa tiež nevenujem hlbšej analýze jednotlivých bodov skúmania; ponúkam však v poznámkach ďalšiu literatúru, kde sú jednotlivé problémy detailnejšie analyzované a obsahujú tiež aktuálnu bibliografiu k nim.

3.1. SúčasnÉ problémy religionistiky a historický kontext ich vzniku

Stav dnešnej religionistiky je od polovice 80. rokov označovaný pojmom „metodologická kríza“.²⁵⁰ Riešia sa najzákladnejšie otázky späté s touto vedeckou disciplínou: čím religionistika je, aké sú jej ciele a cesty, ako ich dosiahnuť, prečo sa uberá práve po nich, aký je jej vzťah k iným vedám a podobne.²⁵¹ Problémy, ktoré sú v religionistike pociťované, sú plodom jej predchádzajúceho vývoja, a to hlavne v metodologickej oblasti. Môžeme ich považovať za dedičstvo určitých axiém, z ktorých religionistika vychádzala pri svojom vzniku a o ktoré sa opierala v súťaži s ostatnými disciplínami, ktoré, rovnako ako ona, si za *objekt* svojho výskumu zvolili, popri inom, aj fenomény náboženstva. Religionisti relatívne dlhú dobu zabúdali, či skôr podceňovali sebareflexiu odboru; nekládli si otázky o postavení religionistiky, o možnostiach jej zhodnocovania v rôznych kultúrach a o zásadných otázkach vlastného sebaprofilovania. Rovnako bolo odsúvané hľadanie nového určenia predmetu religionistiky, či hľadanie nových horizontov jej vedeckých očakávaní. Religionistika mala dlhú dobu podobnú úlohu ako „archeológia, ktorá zoznamuje so svetom dávnych kultúr, alebo ako objaviteľské cesty geografov, národopiscov, botanikov alebo zoológov, ktorí obohacovali európsku vzdelanosť informáciami o doposiaľ neznámych národoch, územiach, živočíšnych alebo rastlinných druhoch. ... V súčasnosti sa ale objaviteľská úloha vyčerpáva; obdobie objavov je na konci, náboženská mapa sveta už takmer nepozná biele miesta a s výnimkou niektorých miestne obmedzených a vymierajúcich kultúr, ktoré sa v zostávajúcom čase urýchlene mapujú, neostáva už takto orientovanej religionistike veľa priestoru.“²⁵²

Táto skutočnosť však môže vysvetliť len časť uvedomovaných problémov. Aké sú ďalšie dôvody, ktoré vedú religionistov k tomu, že v posledných desaťročiach 20. storočia začali hrať dôležitú úlohu práve otázky týkajúce sa sebaprofilovania a sebareflexie odboru? Tieto otázky sú v religionistike prítomné od jej počiatkov, no doteraz boli väčšinou marginalizované.

²⁵⁰ HORYNA, B.: Teorie religionistiky. Možnosti – problémy – perspektivy. In: Religio 2/95, s. 118.

²⁵¹ Tamže, s. 115.

²⁵² HORYNA, B.: Úvod do religionistiky. Praha, Oikúmené, 1994, s. 15.

Už uvedený citát naznačuje, že religionistika vznikala s modernistickými ambíciami a sústreďovala sa okolo ústredných princípov moderny: okolo typu racionality, ktorý vyrastá z osvietenstva a pramení z pokrokového chápaného evolucionizmu. Tento typ racionality má výrazne inštrumentálny charakter vo vzťahu k poznávanému predmetu²⁵³ a zakladá sa celkovo na myšlienke univerzalizmu, čiže všeobecnej platnosti a záväznosti tejto racionality samotnej. Jej základným účelom bola „definičná moc nad inakosťou iných.“²⁵⁴ Ona jediná dostala oprávnenie k formulácii relevantných výkladov sveta, poňatia hodnôt, rovnako ako definovania zmyslu a významu a medzi iným tiež k interpretácii fenoménov náboženstva. Medzi jej najdôležitejšie nástroje interpretácie skutočnosti patria predovšetkým viaceré dichotómie, pričom východiskom je dichotómia *subjekt – objekt/ová*. Religionistika využíva hlavne jej transformáciou vzniknuté opozície *veda - mýtus* a *veda - náboženstvo*.²⁵⁵ V súčasnosti sa však ocitla pod tlakom „rozdielných foriem rozumu (vedenia), ktoré sa v nej dlhodobo prejavujú: vie, že prichádza do kontaktu so skutočnosťou inakosti, ktorá má vlastné zákonitosti svojej výstavby, svoju vlastnú autonómiu a dejinnú dynamiku, súčasne však tiež vie, že o nej hovorí rečou, ktorá vyrástla na pôde kultúrnej špecifického poňatia skutočnosti s neplatným univerzalistickým nárokom.“²⁵⁶

Základné problémy religionistických pokusov o sebaepochopenie začínajú už pri tvrdení, že religionistika je vedou o náboženstvách. Spresňujúce tvrdenie by podľa mňa skôr malo znieť, že dnešná religionistika je veda o človeku a *produktoch jeho myslenia*, za ktoré býva považované ako náboženstvo, tak aj snaha náboženstvo racionálne ovládnuť, vysvetliť a vedecky podať. Z tohto výroku vyplýva viacero dôležitých tvrdení: religionistika, ako je dnes chápaná, je antropologická disciplína – jej predmetom je v prvom rade človek a až druhý krok môže smerovať k bližšej špecifikácii, že zo spektra ľudských činností si vyberá predovšetkým, ale nie výlučne, náboženstvo. Tematizuje však i náboženský kontext: hospodárstvo,

²⁵³ Vid' napríklad: THOMAS, T.: Political Motivations in the Development of the Academic Study of Religions in Britain. In: Method & Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion, vol. 12-1/2, 2000, s. 74–90.

²⁵⁴ HORYNA, B.: Teorie religionistiky. Možnosti – problémy – perspektivy. In: Religio 2/95, s. 120.

²⁵⁵ Vid' napríklad: STOLLER, P.: Rationality. In: TAYLOR, M. C. (ed.): Critical Terms for Religious Studies. Chicago, University of Chicago Press, 1998, s. 239– 255.

²⁵⁶ HORYNA, B.: Teorie religionistiky. Možnosti – problémy – perspektivy. In: Religio 2/95, s. 120.

politiku, umenie, problémy jazyka a podobne. Napokon, religionistické chápanie náboženstva je identické s modernistickým ovládnutím náboženstva racionálnymi prostriedkami, presnejšie povedané, odvíjalo sa a sčasti sa doposiaľ odvíja v záujme (ako sa ďalej budem snažiť poukázať) rozpoznateľného typu racionality, ktorý religionistiku „vytvoril“ a hrá v nej dodnes jednu z hlavných úloh.

Množstvo filozoficky orientovaných religionistov si uvedomuje, že dôvodom dnešného zneistenia religionistiky je zneistenie celej európskej moderny. Modernistické impulzy a paradigmy sa vyčerpali a vzbudzujú nedôveru; „je možné, že celá situácia bude smerovať k novej základnej kultúrnej skúsenosti: ku skúsenosti diskontinuity vo vývoji moderny, s ktorou sa možno rozruší vnútorná súvislosť vedeckého poznania s doterajšou modernistickou praxou.“²⁵⁷ V religionistike sa tento pohyb prejavuje napríklad zmenou v zaobchádzaní so samotným predmetom religionistiky, s náboženstvom. Samozrejme stále platí, že prvotnou snahou a cieľom religionistického výskumu je vedecká analýza rôznych javov, skutočností, činností a kontextov subsumovaných pod tento termín. Ale domnievam sa, že táto analýza už nemôže naďalej prebiehať na základe analógií s príležitostne formulovaným pojmom náboženstva ani so sociologickou veličinou, nazývanou „spoločnosť“. Významy, ktoré v priebehu desaťročí koncept „náboženstva“ dostal, ďaleko presiahli možnosti horizontu skúseností, s ktorým religionistický koncept náboženstva vznikol v moderne.²⁵⁸

Prejavom takejto zmeny práce s pojmom náboženstva je postupná rezignácia na univerzálne platnú definíciu náboženstva. V súčasnej religionistike sa čoraz častejšie pripúšťa, že samotnou definíciou nie je možné nič dosiahnuť. Predpokladá sa, že tým menej by mohol pomôcť všeobecný pojem niečoho, čo vždy existuje len ako konkrétna, historická jednotlivina s vlastným kultúrnym a sociálnym obsahom a len ťažko zameniteľným kontextom. Vznik a prapočiatok náboženstva už nie je považovaný za problém religionistiky, ale takmer výlučne filozofie náboženstva. Aj dnes sa

²⁵⁷ HORYNA, B.; PAVLINCŮVÁ, H.: Dějiny religionistiky. Olomouc, 2001, s. 74.

²⁵⁸ Vid' napríklad: SMITH, J. Z.: Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, M. C. (ed.): Critical Terms for Religious Studies. Chicago, University of Chicago Press, 1998, s. 269 – 284. Tiež: LEASE, G.: The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task? In: Method & Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion, vol. 12-1/2, 2000, s. 287–293.

však takéto snahy o hľadanie prapočiatku prejavujú, a to hlavne v oblasti kognitívnych vied, pričom viacerí autori ich poznatky rozšírili aj na oblasť religionistiky.²⁵⁹ Zo strany väčšiny religionistov však nie sú zdieľané nádeje kognitívnych vedcov. Hermeneuticky orientovaní autori poukazujú na to, že koncentráciou na novú teóriu náboženstva sa neustále odvádza pozornosť od nevyhnutnosti teórie religionistiky a pokus biologizujúcich koncepcií je vnímaný ako ďalší príklad toho, že filozofická koncepcia dejín opäť raz zaplňa medzery vo vecných poznatkoch.²⁶⁰ Filozofie dejín, z ktorých vyrastali jednotlivé koncepcie dejín náboženstva, sa v priebehu vývoja religionistiky rôzne obmieňali, aby v posledných rokoch získala na váhe podoba biologickej a sociologickej teórie počiatkov náboženstva. Často kladenou otázkou potom je, či by dejiny náboženstva nemali byť možné preto, že by jasne vyplývali z ešte neformulovanej autonómnej teórie religionistiky. Symptomatickým problémom však je, že „religionistike chýba rozvinuté vedomie pre alternatívy k už existujúcim teoretickým zásadám.“²⁶¹ Religionisti viac ako storočie uvažovali po línii od náboženstva k vlastnej sebareflexii a z tohto postupu odvodzovali svoje princípy a zásady, pričom zotrvávajú vo svojich zvykoch i naďalej. Vždy uvažovali o tom, ako definovať náboženstvo, bez toho, aby najskôr reflektovali problém možností samotného religionistického definovania a jeho prostriedkov. Sústredili sa tak výhradne na objekt svojho poznania, že potlačili seba ako nositeľov takéhoto poznania. V tom sa prejavuje tradicionalizmus, ktorý limituje rozvíjanie religionistiky ako otvorenej a dynamicky sa rozvíjajúcej vedeckej disciplíny. Totiž sám fakt, že religionistika prijme raz tú, druhý raz inú teóriu náboženstva alebo teóriu poznania, z nej ešte nerobí otvorenú disciplínu, ale skôr ukazuje na jej metodologickú nezrelosť.²⁶² „Historická metóda z nej robí dejiny náboženstiev

²⁵⁹ Tieto tendencie sú v poslednom období v religionistike posilňované predovšetkým prostredníctvom dvoch monografií. Vid': BOYER, P.: *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York, Basic Books, 2001. A tiež: BURKERT, W.: *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Harvard University Press, 1996.

²⁶⁰ HORYNA, B.; PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc, 2001, s. 75.

²⁶¹ TAMŽE. Vid' tiež: JOY, M.: *Beyond a God's Eyeview: Alternative Perspectives in the Study of Religion*. In: *Method & Theory in the Study of Religion*. Journal of the North American Association for the Study of Religion, vol. 12-1/2, 2000, s. 110–140.

²⁶² Optimizmus vzbudzuje fakt, že spomenuté problémy sa stali v súčasnosti stredobodom pozornosti religionistov. Napríklad hlavnou témou v roku 1995 uskutočneného XVII. kongresu IAHR (International Association for the History of Religions) boli práve otázky teoretického a metodologického charakteru, v snahe o konštituovanie religionistiky ako autonómnej vedeckej

s modelovým významom pre dejiny ľudstva; fenomenologická metóda špekulatívny konštrukt pojmov s európskou tradíciou, prikladaný na inakosť iných, ktorá, ak sa nepodarí získať invariant, je pokladaná za nedostatočne serióznou; postfrazerovský diskurz komparatistov potom čistú deskriptívu.²⁶³

V súčasnosti prevládajú dva hlavné názory, akým spôsobom by mala byť „metodologická kríza“ v religionistike riešená. Prvý z nich je prezentovaný obhajcami biologizujúcich trendov kognitívnych vied v religionistike, druhý predstaviteľmi hermeneuticky orientovaného štúdia náboženstiev. Reprezentujú v istom zmysle tiež stret moderny s postmodernou tak, ako býva často chápaný v rámci sociálnych vied, pričom predstavitelia oboch skupín upozorňujú na to, že podobné rozlíšenie nemôže byť nikdy ostré a jednoznačné, pričom problémom je už jasné definovanie „postmoderny“ v sociálnych vedách.²⁶⁴ Aby som vo svojich úvahách mohol postúpiť ďalej, pokúsim sa teraz nájsť to, čo obe tieto skupiny v rámci vedecky orientovaného štúdia náboženstiev spája; k tomu je potrebné zamerať sa stručne na históriu samotnej religionistiky a hľadať konkrétne korene jej dnešných problémov s „osvietenským dedičstvom“.

Snaha konštituovať skúmanie dejín náboženstva ako súčasť vedeckého diskurzu podnietila koncom 19. a začiatkom 20. storočia viacero sporov a diskusií medzi religionistikou a teológiou. Religionistika bola po svojom vzniku chápaná zo strany teológie ako nelegitímna a konkurenčná disciplína, ktorá si za predmet svojho skúmania stanovila to, čo bolo dovtedy výsadnou oblasťou skúmania teológie – náboženstvo. Naviac, religionistika začala čoskoro vystupovať s programom neteologického štúdia náboženstiev, pod ktorým rozumela hodnotovo nepredpojaté, vedecky determinované a obsahovo otvorené štúdium. Tento program znamenal vedomú dištanciu od teológie, ktorej prístupy boli zo strany religionistov považované za nedostatočné a neobjektívne. Religionistike bol od jej počiatkov cudzí typ

disciplíny. Vid' GEERTZ, A. W.; McCUTCHEON, R. T. (eds.): *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the IAHR*, Mexico City, 1995. Leiden, Brill, 2000.

²⁶³ HORYNA, B.: Teorie religionistiky. Možnosti – problémy – perspektivy. In: *Religio* 2/95, s. 118.

²⁶⁴ „Jedným z najväčších problémov nájdenia cesty z našej metodologickej krízy je veľmi malý konsenzus ohľadom toho, čo aktuálne vyjadrujú pojmy modernizmus a postmodernizmus.“ In: GEERTZ, A.W.: *Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion*. In: GEERTZ, A. W.; McCUTCHEON, R. T. (eds.): *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the IAHR*, Mexico City, 1995. Leiden, Brill, 2000, s. 5.

myslenia, ktorý poukazoval na výnimočné postavenie kresťanstva v dejinách náboženstva a ktorého výskum bol motivovaný predovšetkým snahou potvrdiť dopredu stanovené tézy o nadradenej hodnote kresťanstva.

Druhým zdrojom sporov medzi týmito dvomi disciplínami boli názory na účel religionistiky. Niektorí stúpenci teologicky orientovaného religionistického štúdia presadzovali názor, že religionistika je v konečnom dôsledku predsa len teológiou, pretože sa zaoberá „mimosvetskou realitou“ alebo očakávali, že sa im podarí „dokázať Boha z dejín náboženstva“. Takéto chápanie religionistiky bolo umožnené tým, že samotný predmet religionistiky bol v prvých etapách jej vývoja vymedzovaný pomocou neurčitých pojmov ako „numinózne“, „posvätno“, „absolútne“ alebo priamo „Boh“.

Riešenie týchto problémov sa hľadalo vo vyjasnení charakteru religionistických viet. Začali sa rozlišovať dva základné typy religionistických tvrdení: tie, ktoré sa týkajú historických, empiricky daných skutočností (predmety, osoby, texty, znaky, gestá, rituály a podobne) a tie, ktoré uskutočňujú racionálnu analýzu náboženských autointerpretácií týchto skutočností. Z toho pre religionistiku vyplynul záver, že *vety religionistiky nie sú náboženskými vetami, ale náboženské vety sú predmetom religionistického výskumu.*²⁶⁵

Týmito poznámkami chcem zamerať pozornosť na oblasť, v ktorej podľa môjho názoru leží zdroj viacerých vážnych metodologických a teoretických problémov súčasnej religionistiky, na oblasť jej východísk a predpokladov. Výsledkom popisovaných sporov religionistiky s teológiou bol príklon religionistiky k dobovo uznávanej forme vedeckej racionality reprezentovanej pozitivizmom, pričom niektoré základné postuláty, jej prostredníctvom definovaných metód, sú jej súčasťou dodnes. Napríklad Horyna píše, že pokiaľ religionistika „z pozitivizmu niečo čerpala, potom metodický postoj empirickej nepredpojatosti pri výklade náboženských skutočností; je to práve tento postoj, ktorý je pre ňu ako vedeckú disciplínu stále záväzný.“²⁶⁶ Z toho vyplývajú viaceré dôležité konzekvencie, mimo iného tiež pre osobný postoj religionistu k objektu svojho skúmania: „Pre bádateľa, ktorý sa zaoberá náboženstvom, nie je podstatné, akú vieru, či nevieru

²⁶⁵ HORYNA, B.; PAVLINCOVÁ, H.: Dějiny religionistiky. Olomouc, 2001, s. 55.

²⁶⁶ HORYNA, B.: Úvod do religionistiky. Praha, Oikúmené, 1994, s. 11.

zastáva, pokiaľ jeho osobný postoj nenarušuje alebo neovplyvňuje jeho vedecký výkon v tom, že by *formoval jeho apriórny prístup* k poznávanému materiálu a viedol ho k interpretáciám poznaného v duchu ním zastávanej vierouky alebo názoru na svet.²⁶⁷ Takýto prístup predpokladá existenciu sady „daných“ a empiricky nezaťažovaných faktov, rovnako ako aj možnosť ich nezaujatej interpretácie, ktorá je dôsledkom predpokladu, že „predpojatost“ môžeme eliminovať.²⁶⁸ Aká je potom úloha, či vplyv metafyziky, náboženstva, alebo ideológie v poznávacom procese religionistu a ako ovplyvňujú ciele a metódy jeho výskumu? Religionista musí striktne oddeľovať popis empirických faktov, ich interpretáciu a pokusy o vysvetlenie, pričom sa nemôže vyjadrovať k otázkam pravdivosti, či nepravdivosti, existencie, či neexistencie ním skúmaných náboženských fenoménov. Religionistika pre skúmanie a posudzovanie týchto otázok „nielenže nemá kritériá, ktoré by musela prijímať z metafyziky, nie je ani jej predmetom. Nemôže túto otázku prijímať ani ako hypotézu, pretože by tým vytvárala apriórnu mriežku, cez ktorú by interpretovala skutočnosti iných náboženstiev. Súhrnne povedané: religionistika sa nepýta na pravdy, ktoré pre seba nárokujú jednotlivé náboženstvá (najjednoduchším príkladom môže byť otázka Božej skutočnosti, napr. či skutočne existuje Boh kresťanstva).“²⁶⁹

Spomenuté metodologické predpisy sú podľa mňa zdrojom mnohých súčasných metodologických problémov religionistiky. Absencia vlastnej teórie priviedla religionistov k tomu, že v snahe vymaniť sa spod vplyvu teológie, prijali niektoré znaky pozitivistických kritérií vedy a vedeckosti. Deficit vlastnej teórie, spolu s permanentným ignorovaním teoretických a metodologických otázok religionistiky ako autonómnej disciplíny, je príčinou toho, že s metodologickými predpismi, ktoré mali nezastupiteľný význam v čase konštituovania religionistiky na prelome 19. a 20. storočia, vstupuje do radikálne zmenenej situácie multikultúrneho dialógu na začiatku 21. storočia a s veľkými problémami hľadá vlastnú tvár.

²⁶⁷ Tamže. Kurzíva je moja.

²⁶⁸ Tamže.

²⁶⁹ Tamže, s. 13 – 14.

3.2. Komparácia metód religionistiky s výsledkami analýzy Feyerabendovej kritiky filozofie vedy

Stručné historicko-metodologické priblíženie niektorých aspektov vývoja religionistiky tvorí nevyhnutný predpoklad mojich ďalších úvah, súvisiacich s hlavným zameraním tejto kapitoly. Zo skúmaných metodických predpisov okrem iného vyplýva, že religionistika ako predpoklad možnosti svojho skúmania prijíma viacero, v súvislosti s analýzou Feyerabendovho postupu, sporných bodov. Prvým z nich je existencia autonómneho pozorovacieho jazyka, pričom paradoxne neexistuje žiadna relevantná a všeobecne prijímaná teória religionistiky, vzhľadom ku ktorej by rozlíšenie kontextu pozorovania a kontextu teórie mohlo byť aplikované. Z nedostatku vlastnej teórie vyplývajúce nebezpečenstvo používania inými kontextmi „zaťažených“ termínov sa religionistika snaží eliminovať tvrdením, že je možné uskutočňovať nezaťažený empirický výskum náboženských fenoménov vtedy, ak sa bádateľ dokáže zbaviť predsudkov vyplývajúcich z vlastného postoja, jeho viery, či ním uznávanej metafyziky, pričom sa nebude vyjadrovať k otázkam pravdivosti, či existencie skúmaných fenoménov. Tento metodologický bod je v rámci skúmania náboženstiev zvlášť problematický a priamo odporuje Feyerabendovým zisteniam, že každé pozorovacie alebo „faktové“ tvrdenie obsahuje isté „prirodzené interpretácie“ – implicitné názory, teórie, presvedčenia alebo metafyzické predpoklady tvrdené spôsobom, ktorým sú použité.²⁷⁰

Má religionistika nejaké prirodzené interpretácie alebo vyvinula prostriedky, ktoré jej umožňujú skutočne nepredpojatý a objektívny popis, interpretáciu, či dokonca explanáciu skúmaných javov? Je možné, aby sa religionisti nevyjadrovali k pravdivosti, či existencii nimi skúmaných javov? Religionisti samozrejme pripúšťajú, že teória, ktorú práve prijali ako vlastnú optiku, do veľkej miery determinuje selekciu i štruktúru skúmaných „empirických“ faktov. Existenciu autonómneho pozorovacieho jazyka teda už neobhaja nik. Napriek tomu je religionistika stále mnohými považovaná za disciplínu, ktorá „nie je viazaná žiadnou konfesiou“ a má tak „mimoriadne predpoklady plniť dôležitú funkciu, ktorú v súčasnom multikultúrnom

²⁷⁰ FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 37.

a mnohonáboženskom svete nemôže prevziať iná disciplína – totiž byť medzikultúrnou hermeneutikou zmyslu a významu náboženstiev.²⁷¹ Povedané inak, religionisti predpokladajú, že vyvinuli nástroje umožňujúce neustranné posudzovanie iných náboženstiev a tradícií, že religionistika sama nie je zaťažená žiadnou formou ideológie alebo metafyziky, tvoriacej jej „apriórnu mriežku“ interpretovania sveta náboženských fenoménov a je tak predurčená k úlohe nezaujatého sprostredkovateľa náboženského zmyslu samotným náboženstvám.

Vychádzajúc z Feyerabendovho skúmania pokúsím sa zistiť, či religionistika má nejaké „prirodzené interpretácie“ vstupujúce do jej výkladu sveta náboženských javov alebo či skutočne dokáže eliminovať ich vplyv, a je tak vhodným a objektívnym interpretačným nástrojom medzikultúrneho dialógu. V opačnom prípade by bolo nutné pripustiť, že tento predpoklad je neopodstatnený a veda, v tomto prípade religionistika, je len jednou z veľkého množstva tradícií, z ktorých každá vychádza z vlastného typu racionality a celkového, teda aj metafyzického pohľadu na svet. Namiesto ďalších hypotetických úvah sa teraz zameriam priamo na stručnú analýzu konkrétneho textu religionistu, ktorý asi najviac ovplyvnil charakter tejto disciplíny v druhej polovici 20. storočia – Mirceu Eliadeho a pokúsím sa zistiť, či jeho tvrdenia nejaké „prirodzené interpretácie“ obsahujú.

3.2.a. Eliade a interpretácia mystiky

V nasledujúcej časti sa zameriam na diskusiu Eliadeho s autorom, ktorý vo svojej argumentácii postupoval proti uznávaným religionistickým predpisom a pokúsím sa tak zistiť, či skutočne platí Feyerabendovo zistenie, že mnohé z našich najhlbších presvedčení, ktoré vstupujú do nášho videnia a interpretovania sveta, objavíme *kontrastom*, a nie analýzou.²⁷² Skúmaná Eliadeho štúdia nesie názov „*Zmyslová a mystická skúsenosť u „primitívnych“ národov*“²⁷³ a autor si v nej kladie za cieľ „zistiť, akú úlohu prisudzujú zmyslovej činnosti pri svojom hľadaní posvätna“²⁷⁴ medicinmani a šamani,

²⁷¹ HORYNA, B.: Úvod do religionistiky. Praha, Oikúmené, 1994, s. 16.

²⁷² FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 37.

²⁷³ In: ELIADE, M.: Mýty, sny a mystéria. Praha, 1998, s. 64–85.

²⁷⁴ Tamže, s. 64.

považovaní za predstaviteľov najbohatšej a najpôvodnejšej mystickej skúsenosti ľudí žijúcich v kmeňových spoločnostiach. „Týchto jedincov je možné u „primitívnych“ národov považovať za náboženskú elitu a vo vyspelejších kultúrach za mystikov.“²⁷⁵ Čo sa týka zvoleného prístupu, upozorňuje Eliade, že „zaujímame stanovisko historika náboženstiev a budeme sa zaoberať psychologickými javmi predovšetkým z hľadiska ich magicko-náboženského významu. Chceme zistiť, do akej miery sa zmyslová skúsenosť podieľa na náboženských hodnotách „primitívov“, a nejde nám v tomto ohľade o nič iné.“²⁷⁶

V rámci štúdie konfrontoval Eliade svoje názory na šamanizmus so snahami niektorých autorov, ktorí sa „pokúšali vysvetliť arktický a sibírsky šamanizmus duševnými chorobami. ... A. Ohlmarks, posledný stúpenec výkladu šamanizmu arktickou hystériou, rozlišoval dokonca arktický a subarktický šamanizmus podľa stupňa neuropatie ich predstaviteľov.“²⁷⁷ Týmto tvrdením bol porušený metodický predpis religionistiky nevyjadrovať sa k pravdám, či ontologickému statusu skúmaných náboženských javov. Eliade odpovedá dvomi protiargumentami: „takmer po celom svete sa môžeme stretnúť so šamanmi a medzi ich mystickým poslaním a nervovou nevyrovnanosťou je možné zaznamenať rovnaké vzťahy; šamanizmus preto nemôže byť dôsledkom vonkajšieho polárneho prostredia.“²⁷⁸ Proti tomuto typu argumentu nemožno nič namietat, pretože v uvedenom zmysle sa vyjadruje k deskripciu získaným empirickým faktom o rozšírení šamanizmu na rôznych miestach zeme – rovnako ako na Sibíri, existuje šamanizmus i v Polynézii, Afrike, či v Amerike. Otáznou, v súvislosti s predpokladom „nezaťaženého“ empirického jazyka, ostáva forma klasifikácie, prostredníctvom ktorej subsumujeme rozličné praktiky v najrôznejších oblastiach sveta pod pojem „šamanizmus“. Samozrejme, že medzi nimi existujú mnohé podobnosti, analógie, a dokonca môžeme i konštatovať, že niektoré predstavy sú vlastné takmer všetkým skúmaným etnikám a národom.

²⁷⁵ Tamže. Už z názvu štúdie a stanoveného cieľa je zrejmé, že „nezaujatost“ pravdepodobne nie je ľahko dosiahnuteľná. Delenie národov na „primitívne“ a vyspelé (bez úvodzoviek) jasne poukazuje na hierarchický model usporiadania kultúr a tradícií, a osvietenské korene religionistiky. Týmto aspektom sa však v tejto časti práce nebudem bližšie venovať.

²⁷⁶ Tamže, s. 65.

²⁷⁷ Tamže, s. 66–67.

²⁷⁸ Tamže, s. 67.

Upozorňujem iba na to, že aj v spôsobe zoradovania faktov je prítomné teoretické meradlo, a to sa v prípade náboženských javov subsumovaných pod pojem *šamanizmu* prejavuje v dôsledku absencie religionistickej teórie ako „zracionalizovaná“ podoba autointerpretácie skúmaných náboženstiev, s nebezpečenstvom prijatia veľkého množstva skrytých predpokladov, ako sa ukáže i ďalej.

Oveľa dôležitejší je pre moju úvahu druhý Eliadeho argument, keď píše, že mnohí zo šamanov „sa stali šamanmi *práve* preto, že sa im podarilo uzdraviť. ... Získať dar šamanstva predpokladá koniec psychickej krízy, ktorú vyvolali prvé príznaky tohto poslania. Zasvätenie sa okrem iného prejavuje aj novým zjednotením psychiky.“²⁷⁹ Čo všetko je možné zistiť z jeho tvrdenia? Aký je jeho charakter v kontexte prípustných religionistických viet? Ako som sa snažil poukázať vyššie, vety religionistiky sú buď empirické (osoby, znaky, gestá, rituály) alebo sú racionálnou *analýzou* sebainterpretácie náboženstiev samotných. Stretáme sa uvedenom tvrdení s empirickou vetou? Môže religionista, v prípade, že sám nie je šamanom, tvrdiť, že jej obsah je možné empiricky zistiť a overiť? Aký postup, bez toho, aby som sa vyjadril k realnosti spomínaného javu, mi môže pomôcť, aby som tvrdil, že *práve* on je príčinou uzdravenia? Eliade sa podobným problémom vo svojej tvorbe často vyhýbal tak, že nerozlišoval uvedené dva kontexty – komparativistu a „insidera“. Aj v prípade skúmaných tvrdení by bolo možné povedať, že je „len“ analýzou sebareflexie skúmaných extatikov. Problém však spočíva v tom, že Eliade tvrdenie používa ako argument proti názoru o reálnej neexistencii ním analyzovaných náboženských fenoménov, a tým, spolu so spôsobom argumentácie, zároveň preberá i celú sadu predpokladov spojenú s touto autoreflexiou a pomerne nenápadným spôsobom i nábožensko-metafyzické presvedčenie o reálnom príčinnom pôsobení (a tým aj existencii) *sacrum* u šamana, spôsobujúcom jeho uzdravenie. Tým samozrejme prekračuje religionistickú metódu v tých základných bodoch, ktoré majú religionistiku odlišovať od teológie a iných foriem ideológií.

²⁷⁹ Tamže.

Mohol však Eliade postupovať inak? Ak by prijal čisto deskriptívny charakter²⁸⁰ religionistiky, nemohol by sa k podobným problémom vyjadriť vôbec. Aby jeho zistenia mali argumentačnú silu proti tvrdeniu o reálnej neexistencii skúmaných javov, musel použiť rovnako silný argument, to znamená, vyjadrujúci sa k ich existencii. Ten však religionistika nemá, preto prijal sebainterpretáciu samotného skúmaného náboženstva, čím sa v pokuse o explanáciu istého javu oprel o tvrdenie existencie a reálneho pôsobenia *sacrum*; pritom tento krok uskutočňuje takým spôsobom, že bez bližšieho skúmania a hľadania *kontrastu* si to čitateľ s najväčšou pravdepodobnosťou neuvedomí a má pocit, že k prekročeniu religionistickej metódy ani nedošlo. Podobným spôsobom postupuje Eliade na viacerých miestach svojho diela. V súvislosti so šamanizmom spomeniem ešte jeho tvrdenie, že dokážeme rozlíšiť, kedy sú prejavy šamanizmu skutočné a kedy sa jedná o imitáciu.²⁸¹ Čo je meradlom autentickosti? Z podobných príkladov vyplýva implicitne obsiahnutý predpoklad, že vieme rozlíšiť prípady prítomnosti *sacrum*, čím sa samozrejme opäť vyjadruje, k otázkam pravdivosti a reálnosti existencie duchovného sveta šamanov. Kombináciou oboch uvedených tvrdení teda môžeme zistiť, že Eliade uznáva existenciu *sacrum*, rovnako ako aj jeho reálne pôsobenie na psychiku šamanov.

Spirituálno–náboženské korene, z ktorých vyrastala Eliadeho koncepcia, sa postupne stávajú predmetom záujmu religionistov.²⁸² Prekvapujúce však podľa mňa je, že tieto aspekty jeho tvorby neboli do začiatku deväťdesiatych rokov takmer vôbec reflektované, pričom som náchylný k podozreniu, že ani jasne uvedomované. Napriek tomu môžeme povedať, že Eliade bol inšpirujúcou postavou v dejinách religionistiky; stal sa zakladateľom novej, totálnej hermeneutiky výskumu náboženstiev a práve jeho idey sú základom k vytváraniu dnešnej podoby takzvanej „novej komparistiky.“²⁸³ Jeho príklad však upozorňuje aj na iné skutočnosti, ktoré

²⁸⁰ Odhliadnuc od toho, ako som na to už upozornil, že to nie je možné a uvedomujú si to v dostatočnej miere všetci religionisti.

²⁸¹ ELIADE, M.: Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Praha, 1997, s. 215–216.

²⁸² Viď napríklad: McCUTCHEON, R.T.: Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. New York, Oxford University Press, 1997.

²⁸³ PADEN, W.E.: Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací. Brno, 2002. K diskusi o možnostiach „novej“ komparistiky viď tejto téme venované číslo Method and Theory in the Study of Religion 8/1, 1996.

sú dôležité vzhľadom k zameraniu môjho skúmania. Ukazuje, že: a) nie je možné mať objektivný a autonómny empirický jazyk, ktorým by sme sa mohli vyjadrovať o svete náboženských fenoménov, b) každý popis a interpretácia v sebe už obsahuje teóriu, c) metodologické pravidlo nevyjadrovať hodnotiace tvrdenia voči pravdám jednotlivých náboženstiev, rovnako nie je v praxi splnené. Inými slovami, religionistika má vlastné prirodzené interpretácie. Z dôvodu zachovania *zdania* racionality a objektívneho odstupu vyvinuli religionisti mohutné úsilie na to, aby svoje najhlbšie predpoklady a presvedčenia *skryli*. Nie je ich však zďaleka možné odstrániť úplne, ako je vidno už zo spôsobu *klasifikácie* toho, čo býva *nazývané* faktom a zároveň prostredníctvom analýzy výrokov, ktoré majú mať explanačnú silu v prípade vysvetlenia náboženských javov. Vo všetkých takýchto tvrdeniach sa religionisti vyjadrujú k otázkam pravdivosti, a tým aj hodnoty rôznych náboženských tradícií. Ako ukazuje príklad Eliadeho,²⁸⁴ skrytým predpokladom môže byť metafyzická koncepcia filozofie dejín, v jeho prípade koncepcia postupného vyjavovania *sacrum* v dejinách, s pomerne jasným, pokrokovým evolučným zameraním. Takto vytvorená apriórna mriežka „vytvára“ vlastné fakty i spôsob ich klasifikácie, ako je to najlepšie vidno v prípade jeho slávnych troch zväzkov *Dejín náboženských predstáv a ideí*.²⁸⁵ Výhodou jeho postupu a metafyziky je ucelenosť, koherentnosť a jasnosť výkladu, pričom ale faktom ostáva, že jeho koncepcia je *nefalsifikovateľnou* filozofiou dejín ilustrovanou nespočetným množstvom príkladov. Eliade nikdy neformuloval svoje predpoklady jasne a otvorene tak, aby falsifikovateľné byť mohli.

V súvislosti s Eliadeho tvorbou a kontextom vyššie uvedených tvrdení spomením ešte jeden aspekt jeho tvorby, s ktorého hlbšou metodologickou analýzou som sa doteraz nestretol. Tak ako často nerozlišuje uvedené dva kontexty – kontext komparativistu a „insidera“, rovnako sa v jeho tvorbe obsahovo i významovo prelínajú dve rôzne koncepcie *empírie*, čo sčasti vyplýva z jeho fenomenologického postoja, ústiaceho v neskoršom období do projektu „totálnej hermeneutiky“. Na jednej strane je to empíria „vonkajšia“, zmyslová, dotýkajúca sa oblastí pozorovania fyzických prejavov

²⁸⁴ Vid': ELIADE, M.: Posvátné a profánní. Praha, 1994. Rovnako aj: ELIADE, M.: Mýtus o věčném návratu. Praha, 1993. V týchto monografiách popísal Eliade svoju filozofickú koncepciu a načrtáva i metodologické postupy.

²⁸⁵ ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí. I–III. Bratislava, Agora, 1995–1997.

predpokladaného prežívania sacrum u skúmaných indivíduí, či skupín indivíduí. Na strane druhej je to empiria „vnútorná“, ktorú však nemožno dostatočne interpretovať len fenomenologickou orientáciou autora. Je za ňou celý metafyzický systém, ktorý tvorí utajenú „kostru“, mriežku selekcie i interpretácie javov, a až keď čitateľ prenikne k tejto rovine jeho diela, začnú dávať zmysel otázky, ktoré si autor kladie, rovnako ako odpovede, ktoré ponúka. Je to práve tento druh „empírie“, prostredníctvom ktorého Eliade formuluje svoje smelé závery o vnútornom svete ľudí od dôb lovcov z Lascaux, až po náboženské nepokoje Afriky 20. storočia, vedené „čiernym Kristom“ Šimonom Kimbangom. Nevyjadrovanie sa k pravdám náboženstiev má u Eliadeho podobu nevyjadrovania explicitného, zatiaľ čo rovnako dôležitá rovina osobného ovplyvnenia istým typom ideológie ostávala samotnými religionistami dlhú dobu nepovšimnutá. Tým sa dostávam k výsledku krátkeho exkurzu po tvorbe jedného z najvýznamnejších religionistov uplynulého storočia, ktorým je konštatovanie, že Eliadeho koncepcia a interpretácia je podľa mňa rovnako náboženská a metafyzická ako ktorákoľvek iná koncepcia ležiaca v centre odborného záujmu religionistov.

3.2.b. Biológia proti interpretácii?

Môžeme pokračovať ďalej v skúmaní prirodzených interpretácií súčasných smerov v religionistike. Ako som už poznamenal vyššie, existujú dva hlavné protichodné smery, presadzujúce možný budúci vývoj religionistiky. V prípade biologizujúcich tendencií je otázka jej predpokladov oveľa ľahšie riešiteľná, ako to bolo v prípade Eliadeho. Príklon k vede sa pre kognitívnu teóriu náboženstva zhoduje s hľadaním biologického vysvetlenia náboženských fenoménov. Pre metodológiu religionistiky z toho vyplýva, že opäť nie je splnený predpis nevyjadrovať sa k náboženským pravdám jednotlivých kultúr a tradícií. V prípade biologizujúcich koncepcií sú podľa môjho názoru možné dva základné postoje k tejto otázke: náboženská autoreflexia či sebainterpretácia sú označené za mylné a neráta sa s nimi v explanácii skúmaných javov, alebo deklarovaný postoj vyjadruje názor, že veda nemá čo povedať k tejto otázke, lebo nemá vytvorené potrebné nástroje k ich skúmaniu. Druhý postoj z pohľadu skúmaných tradícií v konečnom

dôsledku vedie k tvrdeniu, že entity náboženskej sféry nezasahujú do biologicko-fyzikálneho diania, čo je opäť postoj metafyzický a samotná religionistika na označenie náboženských entít tohto druhu používa označenie *deus otiosus*, čo je, zjednodušene povedané, filozofom dobre známy prvý hýbateľ Aristotela. V oboch prípadoch je v základoch snahy o vysvetlenie metafyzický názor a v oboch sa ešte výraznejšie prejavuje spätosť biologizujúcich teórií s osvietenským typom racionality a pozitivisticky chápanou vedou.

Viac miesta by bolo potrebné venovať adekvátnej analýze druhého pólu súčasných religionisticko–antropologických postupov a metód, ktorý predstavujú zväčša hermeneuticky orientované snahy o interpretáciu náboženského zmyslu a významu. Sústredím sa len na najnutnejšie minimum potrebné pre účely tejto práce. V otázke prirodzených interpretácií, či skrytých predpokladov výskumu, sa situácia v posledných troch desaťročiach radikálne zmenila. Uvedomenie si nemožnosti objektívneho popisu odnikiaľ – view from nowhere – presunulo snahy hermeneutiky do svojrázne formulovaného pohľadu odšadiaľ – view from elsewhere, ktorý je svojimi predstaviteľmi prezentovaný ako nástroj vhodný k multikultúrnemu polylógu, zatiaľ čo kritici upozorňujú na nebezpečenstvo, že uvedený pokus predstavuje kultúrny imperializmus v plášťiku humanizmu. Má takéto hodnotenie opodstatnenie?

V snahe vyhnúť sa redukcionizmu, stávajú sa objektom záujmu hermeneuticky orientovaných autorov najrozmanitejšie kontexty a aspekty činností, aktivít, interpretácií a sebainterpretácií jednotlivých kultúr. Obrovská rozmanitosť a rôznorodosť výskumom nazhromaždených informácií je príčinou toho, že títo autori rezignovali na explanáciu skúmaných javov. Nemajú a ani nechcú mať žiadnu ucelenú teóriu, pomocou ktorej by vytvorili konzistentný a systematický výklad skúmaných fenoménov, ktorý by bol základom k ďalšiemu zhodnocovaniu týchto poznatkov v jednotlivých kultúrach. Naopak, absencia všeobecnej teórie bola dlhú dobu považovaná za predpoklad nezaujateľného skúmania, umožňujúci hermeneutické prenikanie do kontextu jednotlivých kultúr. Nevýhody tohto postupu sa prejavujú na niekoľkých rovinách, pričom osobne považujem za dôležité upozorniť predovšetkým na jednu oblasť zlyhávania tohto prístupu tam, kde sám vidí miesto svojho hlavného uplatnenia, a to je neschopnosť reálneho plnenia

funkcie sprostredkovateľa medzikultúrneho dialógu. Ak opäť upozorním na metodologický bod, podľa ktorého sa religionista nesmie vyjadrovať k pravdivosti, hodnote, či skutočnosti ním poznávaných náboženských fenoménov, vyplývajú z toho podľa mňa pre interpretacionistické smery dve možné vyústenia: prvým z nich je relativizmus všetkých názorov a druhým z nich obhajoba svojich hodnôt, názorov a presvedčení.

Pokúsím sa tento názor stručne objasniť. Korene problému podľa mňa aj v tomto prípade možno nájsť v pozitivisticky orientovanom rozdelení viet a tvrdení religionistiky na „empirické“ a racionálne analyzujúce sebainterpretáciu náboženstiev. Môžeme pripustiť názor, že do istej miery je možné preniknúť zvolenými metódami skúmania do rôznych kontextov kultúry a tradícií interpretovaných etník, či spoločností.²⁸⁶ Keďže nemáme žiadnu všeobecnú teóriu, s ktorou vstupujeme do bádania, pričom táto absencia býva pokladaná za predpoklad úspešného výskumu, postupným prenikaním do kultúry si antropológ, či religionista osvojí interpretačné rámce týchto spoločností. V tejto fáze výskumu ešte nemusíme registrovať žiadne viditeľné problémy, vyplývajúce z metodologických predpisov. Tie nastanú až v druhej fáze, kedy má byť domnelá výhoda šírky záujmu výskumu náboženstiev a tradícií využitá ako základ spomenutého medzikultúrneho hľadania ich zmyslu a významu. Tu sa hermeneutik mení na komparativistu, pričom opäť z nedostatku explicitnej teórie a v dôsledku snahy vyhnúť sa ideologizácii vlastného pohľadu na svety iných, je nútený rešpektovať metodologický princíp nevyjadrovania sa k pravdivosti a hodnotám skúmaných kultúr. Interpretácia, ktorú chce potom hermeneutik použiť v spomínanom dialógu, je tak nutne ovplyvnená, či kontaminovaná normami pozitivismu a osvietenstva, ktoré vopred určujú, čo môže byť chápané ako skutočnosť, objektivita, realita, pravda a podobne. Paradoxne tým, že nechce byť ideologickou, prijíma hermeneutické interpretácie jeden z typov ideológie, pričom si túto skutočnosť ani nemusí uvedomiť. Odmietnutie riešenia otázok hodnoty presvedčení má za následok, že z pohľadu iných tradícií je im odobratý ich vlastný hlas a v multikultúrnom polylógu je im pridelená oklieštená verzia ich názoru na svet, interpretovaná cez mriežku osvietenstva a pozitivismu. Nevyjadrovanie

²⁸⁶ Pritom už samotný tento predpoklad je predmetom vážnych sporov, ktoré však teraz nebudem riešiť. Prijímam hypotetický a pre interpretacionizmus nevyhnutný predpoklad, že to tak je.

sa tak vedie k ďalšej metafyzike, kde sa na celoplanetárnej úrovni majú rozvíjať snahy o porozumenie náboženstiev, založené na osvietenskom type racionality. Týmto spôsobom je uvedený prístup chápaný ako kultúrny imperializmus, pretože kultúry a tradície, ktorým má sprostredkovať porozumenie, oberá o bytostné súčasti ich sebachápania a identity. Väčšina spoločností mimo okruh západnej civilizácie napríklad vôbec nemá vytvorený ani špeciálny pojem pre *náboženstvo* a nerozlišuje svet explicitne na sféry *sacrum* a *profanum*. Svet je v ich vnímaní neoddeliteľným celkom; prelínanie v našom chápaní oddelených sfér „prirodzeného“ a „nadprirodzeného“ je samozrejmosťou, rovnako ako ich reálne pôsobenie na (z nášho pohľadu) materiálne deje, a zaťaženosť interpretácie hermeneutiky a ďalších smerov je práve v tomto kontraste zvlášť ostro viditeľná. Z pohľadu týchto tradícií je pochopiteľné, že religionistika je vnímaná ako predstaviteľ západnej tradície náboženstva a metafyziky a nemá žiadne výsadné právo byť „nezávislým“ sprostredkovateľom hľadania zmyslu medzi rôznymi tradíciami.

Máme tak dva zdanlivo protichodné smery súčasných podôb vedeckého bádania náboženstva, pričom nie je príliš reflektovaný stav, že obe stále pretrvávajú v tradicionalizme osvietenstva a pozitivizmu, napriek často deklarovaným postmoderným snahám. V prípade kognitívnych biologizujúcich teórií zohráva úlohu metafyzika explicitná, priznaná, v prípade interpretacionistických snáh je to metafyzika buď nepriznaná alebo nereflektovaná. Oba smery tak prekračujú skúmané metodologické predpisy religionistiky. V čom spočíva ich protikladnosť? V prvom prípade sa kognitívne snahy sústreďujú na hľadanie *univerzálnych zákonov* ľudskej mysle. Spôsob akým k problému pristupujú je z pohľadu iných tradícií *redukcionistický*; môže byť v istom zmysle chápaný ako vyústenie osvietenských snáh o *fyzikalistické* vysvetlenie človeka a sveta. V prípade interpretacionistických snáh sa stretávame s rezignáciou na explanáciu a hľadanie univerzálnych zákonov. Forma sa často prispôsobuje skúmanému a prijatému kontextu, čím sa práce týchto autorov stávajú oveľa literárnejšími, deskriptívnejšími a nezriedka nadobúdajú podobu umeleckých diel.²⁸⁷ Umenie samozrejme vnímam ako plodnú a tvorivú súčasť všetkých ľudských kultúr. Dôsledkom tohto prístupu

²⁸⁷ Klasickou ukážkou je kniha Clifforda Geertza *Interpretácia kultúr*. Vid': GEERTZ, C.: The Interpretation of Cultures. London, Fontana, 1973.

v súčasnej antropológii a religionistike však je príklon k relativizmu a nemožnosť vecnej argumentácie v multikultúrnom dialógu, ako som na to upozornil vyššie.²⁸⁸

Túto situáciu popisuje Feyerabend ako výsledok výchovy k jednému typu názorov, popierajúcich pluralizmus ideí a názorov. V religionistike a antropológii sme skutočne svedkami krízy, ktorá vedie k rozštiepeniu sveta medzi „realitou a vítanou fantáziou, medzi vedou a umením, starostlivým popisom a neobmedzeným sebavyjadrovaním.“²⁸⁹ Je však nutné takéto rozštiepenie, a to dokonca „v rámci vedy“? Doteraz som sa sústreďoval na hľadanie príčin súčasných problémov religionistiky, pričom je možné odhaliť množstvo skrytých predpokladov, prirodzených interpretácií rôzneho typu aj v prípade smerov, ktoré sa podobným nebezpečenstvám snažia *programovo* vyhýbať. Túto situáciu si ich predstavitelia postupne začínajú uvedomovať, čoho príkladom je napríklad úprimné priznanie kritického stavu vlastnej disciplíny od zakladateľa jedného z hlavných smerov interpretacionizmu – symbolickej antropológie – Clifforda Geertza. Ten sa práve na margo uvedených problémov vyjadril, že antropologickému „postmodernizmu už vypršala záručná doba“²⁹⁰ a bude nutné pristúpiť k systematizácii prístupov k uvedeným problémom, čo znamená v prípade skúmania náboženstva budovanie vlastnej religionistickej teórie, prehodnotenie mnohých doterajších postojov a otvorenosť zmenám. Toto Geertzovo tvrdenie posilnilo biologizujúce trendy, pretože sú nezriedka považované za jedinú relevantnú alternatívu. Dôsledky tohto stavu som stručne naznačil už vyššie.

Zhrňme doterajšie výsledky uvažovania vo vzťahu skúmaných postupov výskumu k ich predpokladom. K odlíšeniu religionistiky ako vedy od teológie, či k dištancovaniu sa od akejkolvek apriórnej formy ideológie, zaviedli religionisti do metodológie tejto vedy pravidlo nevyjadrovať sa k otázkam pravdivosti a reálnej existencie skúmaných fenoménov. Toto pravidlo nie je dodržiavané žiadnym zo smerov, ktoré sa v rámci tejto

²⁸⁸ Pričom by si tento problém zaslúžil oveľa dôkladnejšiu analýzu, to však nie je hlavným cieľom tejto časti mojej práce.

²⁸⁹ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 60 a nasl.

²⁹⁰ MICHEELSEN, A.: I Don't Do Systems: An Interview with Clifford Geertz. In: Method and Theory in the Study of Religion, (14), 2002, s. 13.

disciplíny venujú problematike náboženstiev. Sú však medzi nimi podstatné rozdiely v tom, ako toto pravidlo porušujú.

Najmarkantnejšie je to viditeľné u biologizujúcich smerov, ktoré vyjadrujú stanovisko neexistencie týchto fenoménov z pohľadu ich sebainterpretácie, respektíve nerátajú s nimi, ako s možnými pôsobiacimi reálnymi entitami, ktoré by bolo možné začleniť do procesu racionálnej explanácie náboženstva. Vyjadrujú tým postoj ateizmu, respektíve deizmu, čím prekračujú zvolený metodologický rámec.

V prípade interpretatívne orientovaných smerov som zistil nasledujúce spôsoby prekročenia skúmaného pravidla. Ich predstavitelia sa snažia nevyjadrovať vlastné postoje explicitne, k čomu vyvinuli množstvo viac, či menej úspešných metód. Keďže bez predpokladov by nemohli ani začať uskutočňovať klasifikáciu fenoménov, prijali buď kontextuálny rámec skúmanej kultúry, etnika, či spoločnosti, alebo ich apriórnu mriežku tvorí vlastná filozofia náboženstva. V prípade prítomnosti vlastnej filozofie je skúmané pravidlo porušené hneď dva krát. Prvý raz tým, že tvorí spomenutú mriežku, druhý raz tým, že k interpretácii javov (ako to bolo napríklad u Eliadeho) používa tvrdenia, ktorými sa opäť vyjadruje k pravdivosti, či nepravdivosti skúmaných fenoménov. Ak bádateľ prijme kontextuálny rámec danej kultúry, nemôže v ďalšom, komparatívnom kroku skúmania v dôsledku prijatého pravidla vyjadriť akékoľvek tvrdenie o ich univerzálnej platnosti. Tým však paradoxne určuje univerzálne pravidlá medzikultúrneho dialógu, a to spôsobom, ktorý vyjadruje, čo môže a čo nemôže byť chápané ako pravdivé, reálne, pôsobiace, pričom ako meradlo tu slúžia pozitivistické hľadiská, ktoré vopred určujú jasnú hranicu medzi vedou (skúmateľnou, objektívnou, verifikovateľnou) a náboženstvom, či metafyzikou (subjektívne, neempirické, neoveriteľné). Dôvodom takéhoto uvažovania je predpokladaná idea „korešpondencie religionistických výpovedí s náboženskou realitou, uplatňovaná kriteriálne s tým zdôvodnením, že náboženské fakty a religionistické vety o týchto faktoch, vzídené z ich observácie, sú izomorfné.“²⁹¹ Tým sa opäť a rovnakým spôsobom ako biologizujúce teórie, vyjadruje k pravdivosti a reálnosti skúmaných javov, len na inej rovine, čo

²⁹¹ HORYNA, B.: Teorie religionistiky. Možnosti – problémy – perspektivy. In: Religio 2/95, s. 122.

znamená, že tiež podáva metafyzické tvrdenia. Tým, že sa samu seba chápe ako objektívny nástroj, vedie k čiastočne neuvedomovanému druhu kultúrneho imperializmu, namiesto skutočného hľadania odpovedí na otázky zmyslu a významu skúmaných tradícií.

3.2.c. Možnosti proliferácie teórií

Doterajší postup možno nazvať hľadaním skrytých predpokladov, či odhaľovaním „prirodzených interpretácií“ religionistiky pomocou kontrastného porovnávania s inými sadami predpokladov. Ukazuje sa, že „prirodzené interpretácie“ sú v súlade s Feyerabendovým tvrdením skutočne nevyhnutným predpokladom každého skúmania, že neslúžia len ako dodatočná kontaminácia našich názorov, ktorú je možné eliminovať, ale naopak, slúžia už k samotnému konštituovaniu poľa faktov, ktoré nazývame empirické.

Uskutočnené skúmanie postupov a metód religionistiky podľa mňa dostatočne jasným spôsobom upozorňuje na to, že religionistika sa nevie a pravdepodobne ani nemôže vyhnúť tvrdeniam, ktoré sú považované za metafyzické, čo znamená, že jej interpretácia i postoj k interpretovaným faktom obsahuje tiež metafyzické a ideologické zložky. Tak, ako je religionistika konštituovaná teraz, nemôže podľa mňa spíňať úlohu, ktorú si stanovila – byť nestrannou sprostredkovateľkou rôznych tradícií, pretože je sama jednou z tradícií, nie je objektívna, a ani nestranná. Neustále sa prejavuje jej spätosť s osvietenskými koreňmi a pozitivistickými metódami. Samotné „rozlíšenie metód na posvätené a kacírské korešponduje s rozlíšením pravej a nepravej skutočnosti, nosnej a neúnosnej schémy sveta.“²⁹²

Môžeme sa však spolu s Feyerabendom spýtať, čo robiť v prípade, ak nejaké prirodzené interpretácie odhalíme. Mali sme možnosť vidieť, že religionistika prirodzené interpretácie v súvislosti s metafyzickými predpokladmi obsahuje. Napriek deklarovaným objektivistickým snahám, v prípade explanácie skúmaných javov, či ich vzájomnej komparácie alebo konfrontácie, stretávame sa v konečnom dôsledku s tvrdeniami, ktoré popierajú stanoviská iných tradícií, ich sebainterpretáciu i sebareflexiu

²⁹² Tamže, s. 124–125.

a stanovujú ako jedinú možnú racionalitu a arbitra vlastné metafyzické predpoklady. Predpoklady uvažovania tu vždy sú a sú nevyhnutné k tomu, aby mohol začať akýkoľvek výskum. V zmysle Feyerabendových doporučení sa teda pokúsim navrhnúť ich *nahradenie* inými predpokladmi a „zistiť čo sa stane.“²⁹³

Zameriam pri tom svoju pozornosť opäť na skúmaný metodologický bod religionistiky, podľa ktorého vedec – religionista nemôže prijímať skúmanie pravdivosti, či existencie náboženských fenoménov „ani ako hypotézu, pretože by tým vytváral apriórnu mriežku, cez ktorú by interpretoval skutočnosti iných náboženstiev.“²⁹⁴ Ako vyplýva z uskutočnených skúmaní, religionistika takéto mriežky má. Čo je spoločné všetkým jej skúmaným postojom, je, že eliminujú možnosť *reálneho pôsobenia reálnych náboženských entít*, čím tieto vylučujú z okruhu skúmateľných javov a racionálneho poznávania. Tým vopred obmedzujú možnosti rôznych kultúr a tradícií zapojiť sa do *rovnocenného* medzikultúrneho dialógu, ktorý by apriórne nepredurčoval jeden konkrétny typ ideológie ako pravdivý, a nenútil by ich vzdať sa vlastného typu videnia sveta a im vlastnej racionality.

Vychádzajúc z princípu proliferácie a kritiky podmienky zlučiteľnosti sa teda môžeme pokúsiť navrhnúť také alternatívy, ktoré budú obsahovať metafyzické zložky a ich predpokladom i hypotézou je ich vlastný svetový názor. Tým hypoteticky umožníme konštituovať každej tradícií jej vlastný typ racionality a prejavíť naplno jej ideové a hodnotové zameranie. V ďalšom kroku sa sústredím i na otázku, či sa tieto môžu zároveň stať aj predmetom skúmania a možného prehodnocovania. Týmto smerom vedú i Feyerabendove poznámky v súvislosti s možnosťami využitia pluralizmu teórií: v zmysle jeho názorov nemusí prísť k rozštiepeniu medzi oklieštenou realitou redukcionistických a viac–menej triviálnych vysvetlení tak bohatého sveta ako je svet náboženstiev a neobmedzeným umeleckým sebavyjadrovaním, ústiacim však v relativistickej bezmocnosti jasného pochopenia. „Je možné *zachovať* to, čomu by sa mohlo hovoriť sloboda umeleckej tvorby, a *využiť to naplno*, nie len ako únikovú cestu, ale ako nutný prostriedok k objavovaniu a snáď aj meneniu rysov sveta, v ktorom žijeme.

²⁹³ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 87.

²⁹⁴ HORYNA, B.: Úvod do religionistiky. Praha, 1994, s. 13.

Táto zhoda častí (jednotlivého človeka) s celkom (svetom, v ktorom žijeme), čisto subjektívneho a „ľubovoľného“ s objektívnym a zákonným, je jedným z najdôležitejších argumentov v prospech pluralistickej metodológie.²⁹⁵

Navrhnutým postupom sa zároveň snažím o poukázanie na mnohé psychologické bariéry, ktoré prežívajú v dôsledku hlbokého zakorenenia osvietenských ideí dokonca i v mysliach ľudí, ktorí sa sami pokúšajú o „alternatívne“ prístupy v religionistike. Napríklad Horyna, ktorý uskutočnil podobnú analýzu, o akú sa pokúšam v tejto kapitole, poukázal na niektoré z negatívnych dôsledkov súčasného stavu zviazania religionistiky s osvietenskými ideami a pozitivistickými pravidlami metódy.²⁹⁶ Avšak ďalší krok, ktorý navrhuje, je, aby religionistika na prechodnú dobu vo svojom premýšľaní o sebe, v sebareflexii a snahe legitimovať interpretáciu jej vlastných nárokov na platnosť, urobila krok späť od svojho materiálu, žila v „zabudnutí na predmet“, na náboženstvo a tematizovala samú seba a svoje teórie, pričom chce použiť niektoré z výsledkov dosiahnutých filozofiou vedy, konkrétne dôkladnú analýzu kontextu objavu a kontextu zdôvodnenia, v kombinácii s budovaním vlastnej paradigmy, ako tento pojem upresnil T.S. Kuhn, v podobe disciplinárnej matice.²⁹⁷ Neponúka však žiadnu odpoveď, odkiaľ by religionistika mala brať kritériá, normy, či princípy takéhoto formovania ako autonómnej disciplíny. Naopak, uvažovanie nad striktným rozdelením kontextu objavu a kontextu zdôvodnenia, navyše bez akejkoľvek konfrontácie s poznávaným materiálom, nás opäť privádza k pozitivistickým kritériám skutočnosti a pravdy, ktoré však, ako sme videli, a napokon, ako na to v inej časti svojej štúdie upozorňuje i Horyna,²⁹⁸ sú samotné predmetom sporu, ako aj jednou z príčin metodologickej krízy v religionistike. Takým spôsobom v konečnom dôsledku nechtiac podporuje modernistický obraz racionality, a to ako racionality jedinej možnej. Paradoxom moderného „iracionalizmu“ je, píše Feyerabend, že „jeho zástancovia mlčky stotožňujú racionalizmus s poriadkom a zreteľnou rečou, čím sa zdajú podporovať kocktanie a nezmysly. Mnohé podoby „mysticizmu“ a „existencializmu“ by

²⁹⁵ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 60.

²⁹⁶ HORYNA, B.: Teorie religionistiky. Možnosti – problémy – perspektivy. In: Religio 2/95, s. 115–131.

²⁹⁷ Tamže, s. 128.

²⁹⁸ Tamže, s. 124.

neboli možné bez pevnej, aj keď neuvedomovanej oddanosti niektorým princípom opovrhovanej ideológie. ... Odstráňte tieto princípy, pripustite možnosť mnohých rôznych foriem života, a takéto javy pominú ako zlý sen.²⁹⁹

Ako teda postupovať v prípade, keď si uvedomujeme, že každá teória si vytvára vlastný kontextuálny rámec so svojím observačným aj teoretickým jazykom, svoju oblasť skúmaných faktov i problémov? Ak explicitne prijmeme určitý typ metafyziky, nestane sa, že ostaneme bez možností empirického overenia tak, aby už na prvý pohľad nebolo zrejmé, že teória rieši problémy, ktoré sama vytvorila a neexistuje žiadne vonkajšie meradlo, s ktorým by ju bolo možné konfrontovať? Tento problém si uvedomoval aj Feyerabend, preto doporučoval, že „alternatívy je dôležité klásť navzájom proti sebe, aby nestáli izolovane,³⁰⁰ bez akejkoľvek možnosti ďalšej diskusie. Existujú v súčasnosti alternatívy, ktoré vyhovujú týmto podmienkam?

V oblasti biológie a psychológie považujem za takýto typ alternatívy napríklad Sheldrakeovu hypotézu morfogenetických polí. Necítim sa však kompetentný odborne argumentovať v tejto oblasti a zameriam sa na hypotézu, ktorú predložil Emil Páleš v diele *Angelológia dejín*³⁰¹ a ktorá priamo súvisí s oblasťou skúmanou v tejto kapitole, s religionistikou a s dejinami náboženstiev. Jeho alternatívu je možné na základe analýzy Feyerabendovej koncepcie považovať za proliferačnú hypotézu prvého typu, čo znamená, že ide o nezlučiteľnú alternatívu, vysvetľujúcu rovnakú sadu faktov, ako dnes prijímané teórie. Tým je možné vyhnúť sa izolovaniu teórií a uskutočniť ich vzájomnú konfrontáciu a komparáciu. Nechcem sa však na tomto mieste pokúšať o súhrnné hodnotenie výsledkov tejto knihy. Ide mi o sledovanie metodologického postupu a zistenie možností navrhovania a testovania teórií, tak radikálne nezlučiteľných so súčasným pohľadom, ako je to v prípade alternatívnej *idealistickej* metafyziky.

Vychádzajúc z religionistických kritérií, zaradil by som Pálešovu prácu do tradície vyrastajúcej z hermetizmu.³⁰² Hlavným tvrdením autora je, že

²⁹⁹ FEYERABEND, P.K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s.191.

³⁰⁰ Tamže, s. 50.

³⁰¹ PÁLEŠ, E.: Angelológia dejín: Paralelné a periodické javy v dejinách. Bratislava, Sophia, 2001.

³⁰² Hermetická tradícia ovplyvňovala v minulosti veľké množstvo vedcov, medzi inými Keplera a Newtona. Novopozitivistické rozlíšenia tento aspekt histórie vedy umiestnili do kontextu objavu

v dejinách ľudstva existujú určité empiricky overiteľné a pravidelné rytmy, charakteristické postupným striedaním epistém rôzneho typu. Toto striedanie sa prejavuje v kvalitatívne zmenenom charaktere vnímania skutočnosti a je ho možné pozorovať v podobe zmien uznávaných hodnôt, estetických kritérií i metafyzických presvedčení. Tieto zmeny môžeme podľa autora doložiť na najrozličnejších produktoch ľudskej kultúry: v umení, vede, náboženstve, mytológii, politike i filozofii. Striedanie jednotlivých epistém dokumentuje na veľkom množstve materiálu archeologického, historického, religionistického a antropologického charakteru. Príčinou týchto postupných premien videnia skutočnosti je podľa neho meniaci sa kvalita času, ktorú spôsobujú takzvaní duchovia času – inšpirátori zmien v ľudských dejinách. Ich pôsobenie je z väčšej časti nevedomované a pre väčšinu ľudí pozorovateľné len prostredníctvom produktov kultúry, charakteristických určitou *kvalitou*, zodpovedajúcou inšpirácii konkrétnej duchovnej bytosti.

Autor tvrdí, že jeho hypotéza je inšpirovaná starovekou náukou o striedaní období vlády sumersko-babylonských božstiev, doloženou archeologickými a mytologickými prameňmi. Táto náuka je zároveň základom babylonského kalendára a jej vplyv je možné nájsť i v chaldejskej astrológii. Stredovekou kresťanskou modifikáciou tejto náuky je dielo Jána Trithemia (1462-1516) *O siedmich druhotných príčinách alebo inteligenciách, ktoré riadia obehy nebeských sfér podľa Božej vôle*.³⁰³

Vplyv a pôsobenie týchto bytostí je podľa neho pozorovateľné v dejinách všetkých kultúr sveta, pričom je v každej z nich modifikované spôsobom, ktorý spoludeterminujú napríklad prírodné podmienky, či vplyv vlastnej prevládajúcej tradície. Tieto skutočnosti dokladá na množstve príkladov paralelných javov v dejinách, keď poukazuje, že analogické umelecké, náboženské, vedecké, či iné kultúrne smery a tendencie v rámci najrozličnejších kultúr sveta dospeli v rovnakom čase k porovnateľným výsledkom svojho snaženia. V oblasti dejín umenia spomeniem napríklad v tom istom čase prebiehajúci vznik európskej gotiky a „gotiky“ indickej

a podľa môjho názoru je doteraz pomerne málo preskúmaný. Vid' napríklad: WESTFALL, R.: *Alchemy in Newton's Career*. In: RIGHINI, M. L.; SHEA, W. R. (eds.): *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolutions*. New York, 1975.

³⁰³ TRIHEMIUS, J.: *De Septem Secundeis id est, intelligentiis, sive Spiritibus Orbes post Deum moventibus*. 1508.

a východoázijskej, v oboch prípadoch sa prejavujúcej vertikálnym a rytmickým členením, či lomeným oblúkom. V oblasti filozofie je asi najznámejším príkladom paralelného javu „axiálna epocha“ období rokov 600 – 200 pred začiatkom letopočtu a v prípade matematiky jej súčasný rozvoj v Grécku a Číne v 3. storočí pred naším letopočtom. Autor ponúka stovky rôznych príkladov a nie je možné na tomto mieste uviesť ani zlomok z nich, čo napokon ani nie je účelom tejto práce, ktorým sú metodologické otázky možných alternatívnych postupov v religionistike. V súvislosti s uvádzanými príkladmi považujem v tomto kontexte ešte za dôležité upozorniť na to, že nie sú vysvetliteľné rôznymi typmi difuzionistických teórií. Migrácia kultúrnych prvkov sa odohráva s istým časovým posunom, zatiaľ čo skúmané paralelné javy sú *synchrónne*.

Paralelné javy v dejinách ľudstva samozrejme neunikli ani pozornosti historikov, a ich systematickému skúmaniu sa venovala napríklad francúzska historická škola Annales. Prínosom autora však je, že zhromaždil materiál, ktorý dokumentuje oveľa väčší rozsah týchto javov, ako sa predpokladalo, a predovšetkým, že sa pokúsil o ich systematizáciu, pričom tvrdí, že našiel pravidelné periódy, v ktorých sa jednotlivé kultúrne vlny objavujú. Pre súčasnú históriu sú paralelné javy anomáliou, ktorá presahuje predpokladaný štatistický výskyt, avšak nemá na ich vysvetlenie žiadnu teóriu, a ostávajú bokom hlavného záujmu historicko – teoretických skúmaní. Pápeš upozornením na ich početnosť podčiarkuje dôležitosť zamerania historikov na tento aspekt ľudských dejín. V prípade potvrdenia ich periodického charakteru budú historici stáť pred problémom oveľa dôležitejšieho charakteru, pričom k jeho riešeniu momentálne nemajú vôbec žiadny teoretický, ani metodologický aparát.

Sústredím sa teraz stručne na smery možnej kritiky tohto prístupu. V prvom prípade je to námietka voči zvolenému postupu hľadania paralelných a periodických javov v dejinách, v druhom prípade voči nezaťažnosti faktov zvolenou metódou, pričom obe spolu úzko súvisia. Na kritiku, že si vytvoril vlastný systém, ktorý ilustruje na veľkom množstve vhodne vybraných príkladov, autor odpovedá dvomi argumentmi. Mriežka, ktorú si zvolil pri skúmaní dejín a selekcii faktov, je skutočne apriórna. Avšak nie je jeho konštruktom, ale hypotézou z minulosti, „teóriou“ buď vytvorenou sumersko-

babylonskými kňazmi, alebo nimi prebratou z ešte staršej tradície. Tým sa Pálešova alternatíva stáva historicky relevantnou, pretože je v skutočnosti historickou predikciou, na overenie, či falzifikáciu ktorej je k dispozícii historický a archeologický materiál sústredený za vyše štyri tisícročia vývoja ľudskej civilizácie. Druhá námietka môže poukázať na to, že historické fakty, ktoré majú podporiť jeho hypotézu, sú zámerne selektované takým spôsobom, aby splnili tento účel. Námietka bola vznesená zo strany recenzentov rukopisu knihy, pričom rozhodujúcim momentom falzifikácie hypotézy sa malo stať jej porovnanie s výsledkami monumentálneho Kroeberovho diela *Konfigurácia kultúrneho rastu*.³⁰⁴ Ukázalo sa však, že v nej nazhromaždený materiál, ktorý v čase svojho publikovania nepotvrdil hypotézu o existencii pravidelností v dejinách, poslúžil ako argument podporujúci Pálešovu hypotézu. Táto situácia je sčasti dôsledkom toho, že Kroeber a jeho spolupracovníci predpokladali možný výskyt jedného a pravidelne sa opakujúceho hľadaného rytmu v dejinách. Pálešova koncepcia však počíta s kombináciou dvoch základných, navzájom sa prelínajúcich períod o dĺžke 354 a 72 rokov. Práve prostredníctvom tejto apriórnej mriežky bolo umožnené navrhnúť iný druh períod, pričom fakty obsiahnuté v Kroeberovej analýze sa vysoko zhodujú s predikciami, ktoré sú odvodené z Pálešovej hypotézy. Hypotéza je tak zatiaľ v súvislosti s jej empirickým prínosom nefalzifikovaná.

Z pohľadu metodológie vedy je podľa mňa stav problematiky nasledujúci. Bola navrhnutá alternatíva nezlučiteľná s prijímanou teóriou. Táto alternatíva obohacuje obsah prijímanej teórie a poukazuje na jej limity. Prináša nové skutočnosti, ktoré prijímaná teória nevie vysvetliť, pričom relevantnosť týchto výsledkov je možné overiť na materiály súčasnej teórie.

³⁰⁴ KROEBER, A. L.: *Configurations of Culture Growth*. Berkeley, University of California Press, 1969. Kroeberova publikácia, doporučená k falzifikácii orientalistom Viktorom Krupom, pochádza zo štyridsiatych rokov 20. storočia (1944) a jej autor, významný americký antropológ, spolu s týmm spolupracovníkov v nej uložil výsledky vyše desať rokov trvajúceho výskumu zameraného na hľadanie periodických javov v ľudských dejinách. Na takmer 800 stranách uskutočnil „podrobnú analýzu vývoja významných svetových kultúr, počínajúc starovekým Egyptom, Mezopotámiou a Čínou a končiac modernou západnou spoločnosťou. Jeho interpretácia sa opiera o koncepciu kultúrneho relativizmu a superorganickú teóriu kultúry. Na pozadí analýzy rôznych oblastí kultúry hodnôt, hlavne vývoja filozofie, vedy, filológie, estetiky, literatúry, hudby, maliarstva, sochárstva, divadla a politiky, usiluje Kroeber o rekonštrukciu vzorov historického vývoja a kriviek kultúrneho rastu.“ In: SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha, 2000, s. 60. Rozsiahle množstvo nazhromaždeného materiálu však nevedlo k odhaleniu hľadanej pravidelnosti v dejinách, a od tohto obdobia sa žiadny historik alebo antropológ vážnejšie touto otázkou empiricky nezaoberal.

Zvolená apriórna mriežka sa neprejavuje u alternatívnej hypotézy zámernou selekciou podporujúcich faktov, pretože ku svojej podpore používa empirický materiál nazhromaždený v súčasnosti prijímanou teóriou. Naopak, bez tejto apriórnej mriežky by nebolo možné odhaliť existenciu novoobjavených skutočností, pretože po neuskutočnenej verifikácii analogickej hypotézy v minulosti, bádatelia nepredpokladali reálnu možnosť existencie hypotézy podobného charakteru. Preto tiež neboli vykonávané žiadne pokusy smerujúce k ich navrhovaniu a empirickému testovaniu. Navyše, súčasná teória nevie novoobjavené javy nielenže vysvetliť, ale dokonca jej odporujú, pričom vyvracajúce empirické fakty, ako som už zdôraznil, sú získané výskumom tejto teórie samotnej.³⁰⁵

Môžeme si teraz položiť otázku: môže byť Pálešova hypotéza prijateľná alebo existujú dôvody, prečo ju odmietnuť? Myslím si, že obohacuje obsah súčasnej teórie a poskytuje nové fakty, ktoré je možné konfrontovať s faktami súčasnej histórie i dejín náboženstva. Tým na jednej strane rozširuje naše poznanie a na strane druhej poskytuje materiál, ktorý môže slúžiť k falzifikácii v súčasnosti prijímaných názorov. Môžeme ju preto považovať za prijateľnú alternatívu? Aký vzťah zaujať voči metafyzickým predpokladom, z ktorých hypotéza vyrastá?

Myslím, že sú možné dva prístupy: prvý by znamenal odmietnutie metafyziky Pálešovej koncepcie, zatiaľ čo výsledky jeho zistení by boli buď prijaté alebo odmietnuté. Druhý možný prístup, ktorý presadzuje Feyerabend, je, že by mala byť akceptovaná aj metafyzika, ktorá je v pozadí hypotézy, a mal by jej byť poskytnutý čas k ďalšiemu rozvoju, potrebný k tomu, aby okrem súčasných výsledkov bola schopná vo svojom vlastnom rámci

³⁰⁵ Považujem zároveň za potrebné upozorniť, nakoľko sa zmenil prístup akademických disciplín k alternatívnym hypotézam podobného charakteru v priebehu posledných rokov. V októbri roku 2002 sa na pôde Katedry všeobecných dejín FF UK v Bratislave uskutočnilo kolokvium venované analyzovanej Pálešovej knihe pod názvom „Paralelné a periodické javy v dejinách“, ktorého sa zúčastnili viacerí predstavitelia religionistiky, histórie a biofyziky. Prednesené príspevky boli podľa mňa vo veľkej miere charakteristické kritickým a ideologicky nezaťaženým skúmaním, pričom viacerí prednášajúci vyjadrili názor, že je možná spolupráca „oficiálnej“ vedy s alternatívami podobného typu, ako je napríklad i koncepcia Pálešova. Viď: DANIŠ, M. (ed.): Zborník príspevkov ku kolokviu Katedry všeobecných dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského na tému „Paralelné a periodické javy v dejinách“. Bratislava, v tlači.

poskytnúť ďalšie argumenty ku svojej podpore, ktoré môžu priniesť ďalšie, dnes ešte nepredvídateľné objavy a zistenia.

Ak sa pozrieme na materiál z dejín vedy, zistíme, že príkladom prvého prístupu je napríklad objav Keplerových zákonov pohybu planét a ďalšie zaobchádzanie s nimi. Keplerove zákony boli začlenené do širšieho kontextu mechanistického vysvetlenia kozmu, pričom dnes už sú takmer zabudnuté hermetické základy, z ktorých vyrastala jeho hypotéza, ako aj fakt, že Kepler svoje zákony objavil v snahe konštituovať empirickú astrológiu. Rovnako je veľmi pravdepodobné, že v prípade ďalšieho prijatia *výsledkov* Pálešovej hypotézy sa tieto stanú predmetom snáh o vysvetlenie zo strany súčasných smerov, či už biologizujúcich alebo sociologizujúcich. Takýto postup, samozrejme, považujem za legitímny. Existuje však dôvod, prečo neprijat' ako jednu z vedeckých alternatív aj jeho pokus o explanáciu skúmaných fenoménov?

Newtonova gravitačná teória bola všeobecne prijatá až 50 rokov po smrti jej objaviteľa, pričom za svojho života bol Newton napríklad zo strany Leibniza obviňovaný, že do vedy zavádza „okultné veličiny“, pretože gravitácia je neviditeľná sila, pôsobiaca na ľubovoľnú vzdialenosť, a to aj cez prázdny priestor. Pálešova koncepcia sa snaží o uplatnenie podobného postupu – chce byť akýmsi myšlienkovým doplnkom, svorníkom uprostred empirických údajov. Je tu, samozrejme, jeden podstatný rozdiel: Newtonova teória síce postuluje existenciu neviditeľnej sily, avšak jej účinky ako pôsobiacej, tak aj prejavujúcej sa, sú pozorovateľné na zmyslovo vnímateľných telesách. Napríklad Zem priťahuje telesá istou silou.³⁰⁶ V prípade Pálešovej koncepcie chýba hmotný korelát pôsobiacej sily. Pozorovateľné sú účinky, z ktorých autor odvodzuje ako existenciu pôsobiacej sily, tak aj existenciu duchovných bytostí, ktoré sú jej pôvodcami. Tým je jeho koncepcia metafyzikou idealistického typu.

Stáva sa tým jeho hypotéza neprijateľnou? Prečo je idealistická metafyzika v súčasnosti prezentovaná ako nástroj nevhodný k vedeckému poznaniu? Jedným z hlavných dôvodov je, že je považovaná za neschopnú poskytnúť hypotézy, ktoré by viedli ku konkrétnym a vedecky obohacujúcim

³⁰⁶ Pričom je zrejmé, že aj takéto tvrdenie obsahuje množstvo prirodzených interpretácií.

výsledkom. Metafyzické pojmy sú abstraktné a od obsahu vyprázdnené pojmy ako „Boh“, „Bytie“, „Absolútne“ a podobne, ktoré vedcovi nepomôžu ani pri vysvetľovaní žiadneho konkrétneho javu, ani k formulovaniu predikcií. Páleš sa svojou koncepciou snaží o konštituovanie *empirickej metafyziky*, pričom radikálne mení obsah samotného pojmu *empírie*. Základom jeho alternatívnej epistémy je, že nahrádza predpoklady senzualistickej epistémy – nič nie je v mysli, čo pred tým nebolo v zmysloch – predpokladmi vlastnými, podľa ktorých existuje nadzmyslová empíria, ktorá môže byť rovnako konkrétna a vedecky relevantná ako empíria zmyslová. Zároveň dospieva k zaujímavému zisteniu, že práve pevné presvedčenie európskej filozofickej a vedeckej tradície, podľa ktorej môžu byť empirické len poznatky získané prostredníctvom zmyslových vnemov, vedie vo svojich dôsledkoch k nemožnosti rovnocenného dialógu s predstaviteľmi náboženstiev sveta. Ak budeme duchovné skutočnosti považovať za neempirické, tak v prípade, ak niektorý predstaviteľ inej kultúry či tradície bude tvrdiť, že ich pozoroval, bude na základe tohto predpokladu realnosť jeho vnímania považovaná za niečo iné. Povedané inak, nemôže pozorovať fenomény duchovného sveta, pretože nie sú empirické a nie sú empirické preto, lebo podľa našich predpokladov sa nedajú pozorovať. Z pohľadu iných tradícií je to začarovaný kruh, keď v predpokladoch sú už obsiahnuté závery, ktoré sa len majú dokázať.

Páleš postuluje ďalšie podporné tvrdenia, ktoré majú zabrániť odstráneniu hypotézy len z toho dôvodu, že odporuje v súčasnosti prijímaným teóriám, čím v istom zmysle postupuje v súlade s princípom tenacity. Jeho príklad, čo sa týka metodologického postupu, nie je nepodobný príkladu Galilea. Rovnako i Galilei musel prísť s novou koncepciou, ktorá odporovala v tej dobe prijímaným názorom, ako sme mali možnosť vidieť v súvislosti s interpretáciou jeho astronomických pozorovaní. Bez tohto nutného prekročenia historicky podmieneného rámca racionality by nikdy nemohlo prísť k objavom, ktoré fyzika a astronómia uskutočnila neskôr. Navyše, jeho pozorovania boli vysvetliteľné v Tychovom systéme, zatiaľ čo v prípade periodicity paralelných javov v dejinách, neexistuje v súčasnosti ich žiadne alternatívne relevantné vedecké vysvetlenie. Páleš týmto redefinovaním pojmu empírie prekračuje princíp zlučiteľnosti, avšak bez jeho prekročenia by nemohol dospieť ani k výsledkom, ktoré už publikoval a ktoré obohacujú

obsah súčasných teórií. Prekročenie sa teda už ukázalo ako potrebné a myslím, že neexistuje dôvod tvrdiť, že to tak nemôže byť aj v prípade jeho *vysvetlenia* objavených skutočností. V súlade s Feyerabendovým princípom tenacity je tak možné tvrdiť, že je racionálne poskytnúť jeho teórii čas potrebný k ďalšiemu rozvoju, počas ktorého môže vybudovať svoj vlastný teoretický a observačný jazyk, rovnako ako ďalšie podporné hypotézy, ktoré sa môžu stať základom ďalších objavov, čím sa môže pokúsiť o vybudovanie kompletnej alternatívnej racionality. Okrem toho, ako som sa na to snažil poukázať, súčasné religionistické vysvetlenia náboženstva *už sú* metafyzické a nevidím žiadny dôvod, prečo by sme mali zvýhodňovať jeden typ metafyziky pred iným len na základe toho, že už je používaný.³⁰⁷ Aj na tento aspekt procesu rastu vedeckého poznania upozornil Feyerabend v súvislosti s kritikou podmienky zlučiteľnosti. Taký postup by viedol k obhajobe súčasného stavu len preto, že súčasné názory už sú tolerované, a nie preto, že by mali nejakú prednosť oproti navrhovanej alternatíve, ktorá navyše v tomto prípade ponúka nové fakty, poukazujúce na obmedzenú platnosť súčasných teórií.

Autor tak ponúka v rámci pozorovateľných, empirických faktov alternatívu *vo vede*, zatiaľ čo v rámci aplikovaného postupu získavania poznatkov a z neho vyplývajúceho obrazu sveta aj alternatívu *k vede*, chápanej dnes ako jedinú možnú. Nevie, či ďalšie pokusy o falzifikáciu potvrdia alebo vyvrátia relevantnosť Pálešovej hypotézy. Tu uskutočnený myšlienkový experiment však poukazuje na to, že principiálne je možná existencia alternatívnych typov racionality založených na diametrálne odlišných metafyzických predpokladoch, ako sú tie, z ktorých, či si to uvedomujeme alebo nie, stále pevne vyrastá náš pohľad na svet iných tradícií a kultúr. Napokon, užitočnosť Feyerabendom navrhnutých metodologických „protiprávidiel“ potvrdzuje tiež fakt, že k týmto zisteniam by som nemohol dospieť bez postulovania nezlučiteľnej alternatívy.

³⁰⁷ Pričom, ako na to upozorňuje vo svojom diele aj Feyerabend, do hry vstupujú tiež mnohé mocenské mechanizmy, nielen slobodná súťaž ideí.

3.2.d. Zhrnutie a možné dôsledky

Ukazuje sa tak, že veda môže byť množinou viacerých, aj keď nezlučiteľných, tradícií, ktoré je možné navzájom konfrontovať a ktoré sa môžu navzájom obohacovať, pričom každá z nich môže využiť naplno jej vlastné danosti, bez toho, aby bola apriórne nútená vzdávať sa bytostných súčastí svojich hodnôt a presvedčení.³⁰⁸ V dôsledku toho sa stáva relevantnou myšlienka, že môžu vedľa seba existovať a navzájom spolupracovať viaceré epistémy, pričom nemusí prísť k univerzalistickému nahradeniu jedného typu racionality iným, ktorý by získal postavenie hegemonu. Prečo sa domnievať, že metódy a postupy, úspešné napríklad vo fyzike, budú prinášať rovnaké úspechy aj vo vedách o človeku? Týmto smerom tiež vedú výsledky uvažovania Feyerabenda v jeho posledných prácach, keď píše, že monistickým spôsobom chápaná jednota vedy je metafyzickým predpokladom, a nie výsledkom skúmania. Predpokladaná jednota vedy v konečnom dôsledku vedie k preferovaniu jedného konkrétneho typu racionality (napríklad osvietenského), úspešného v obmedzenej oblasti poznania a k jeho dosadeniu na post univerzálnej racionality, pričom výsledky v iných oblastiach vedy nenasvedčujú, že skutočne existuje relevantný dôvod domnievať sa, že univerzálnym je. Kríza moderny z veľkej časti poukazuje práve týmto smerom. Postup, ktorý vyplýva z Feyerabendových skúmaní, a ktorý na tomto mieste navrhujem, je iný: uvedomiť si, že každá skúmaná oblasť si vyžaduje jej vlastný typ racionality, vlastné metódy a postupy skúmania a odhaľovania jej vlastných rysov sveta. Pritom rozličné epistémy, či paradigmy môžu existovať vedľa seba a navzájom obohacovať svoje pohľady na svet. Tento postup nevedie nutne k relativizmu. Ak budeme chápať ako relativistické už samotné spochybňovanie našich súčasných

³⁰⁸ K podobným výsledkom uvažovania dospel i český religionista Štampach, ktorý v rámci vyššie spomenutého kolokvia vo svojom príspevku uviedol: „Religionistika síce nie je a nemôže byť nástrojom náboženských autorít a náboženských záujmových skupín, ale nemusí zostávať na povrchu náboženských fenoménov. Môže prenikať ku zmyslu toho, čím náboženské školy a smery žijú. Snáď dokonca môže vyslovovať názory o duchovných skutočnostiach, o silách a bytostiach, ktoré môžu byť v hre. Ak zachová rozumnú zdržanlivosť a vystaví svoje pozorovania a svoje interpretácie všemožnej kritike, ak bude pokorná voči skutočnosti samotnej, má právo byť tvorivá, imaginatívna a odvážna. Potom môže na pomedzí komplementárnej historiografie, religionistiky a filozofie obhájiť svoju legitimitu i také dielo, ako je *Angelológia dejín* od Emila Páleša.“ ŠTAMPACH, I.: Komplementární vědecká metodologie v religionistice a jiných humanitních vědách. In: DANÍŠ, M. (ed.): Zborník príspevkov ku kolokviu Katedry všeobecných dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského na tému „Paralelné a periodické javy v dejinách“. Bratislava, v tlači.

názorov, môže sa relativistickým zdať. Ako som však v celej práci poukazoval, súčasný typ racionality je jedným z mnohých a len náš zvyk dívať sa na svet cez jeho optiku, je príčinou tohto zdania. Ak rôzne prístupy k vede odhaľujú rôzne aspekty bytia, neznamená to ešte, že by nutne museli byť protirečivé. Naopak, prieniky ich oblastí záujmu a dosiahnutých výsledkov sú nanajvýš potrebným vonkajším meradlom, z vnútra každej paradigmy nedosiahnuteľným, ktoré nás môžu upozorniť na naše najlepšie utajené a zabudnuté predpoklady a z nich vyplývajúce možné omyly a skreslenia.

Tieto zistenia už však prekračujú rámec analyzovanej monografie *Proti metóde*, no sú v súlade s postojmi, ktoré Feyerabend vyjadril vo svojich posledných prácach, po tom, čo opustil skôr obhajované relativistické názory.³⁰⁹ Napríklad v súvislosti s vyššie analyzovaným multikultúrnym dialógom rozlišuje dva možné typy diskusie – *riadenú* a *otvorenú*: „Riadená debata prijíma dobre špecifikovanú tradíciu a pripúšťa len tie odpovede, ktoré zodpovedajú jej štandardom. Ak sa jedna strana ešte nestala účastníkom... bude prenasledovaná, prehováraná, „vychovávaná“, dovedy, kým tak neučiní – a potom začne diskusia. *Racionálna debata* je špeciálnym prípadom riadenej diskusie. V prípade otvorenej debaty sú účastníci ponorení do spôsobov myslenia, cítenia, vnímania tých druhých do tej miery, že sa ich idey, vnemy, názory na svet môžu úplne zmeniť tým, že sa podieľajú na novej a úplne odlišnej tradícii, a stanú sa inými ľuďmi. Otvorená debata rešpektuje partnera, nech je to jedinec, alebo celá kultúra, zatiaľ čo racionálna debata sľubuje rešpekt len v rámci racionálnej debaty.“³¹⁰ V tomto bode dospievam k identickým výsledkom vo vzťahu k skúmaným vyústeniam používania súčasných metodologických predpisov v rámci religionistiky. „Otvorená debata,“ pokračuje Feyerabend, „nemá žiadny nástroj, aj keď nejaký môže vynásť; neexistuje žiadna logika, aj keď v jej priebehu sa môžu vyvinúť nové podoby logiky. Skrátka, otvorená debata je súčasťou ešte nešpecifikovanej a nešpecifikovateľnej praxe.“³¹¹ Práve jeden zo spomenutých, doteraz nešpecifikovaných spôsobov možnej diskusie medzi rôznymi tradíciami, som

³⁰⁹ Typ alternatívy, ktorý som analyzoval na Pálešovom príklade, skúma stručne v náznakoch v diele *Tri dialógy o vedení*. Vid': FEYERABEND, P.K.: Tři dialogy o věděni. Praha, Vesmír, 1999, s. 123–126.

³¹⁰ FEYERABEND, P. K.: Dovětek k relativismu. In: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 306.

³¹¹ Tamže.

sa pokúsil v tejto kapitole načrtnúť. Zvolený postup, samozrejme, otvára veľké množstvo otázok, avšak myslím si, že môže byť podnetným začiatkom ďalšej diskusie.

Na záver kapitoly uvádzam Feyerabendov citát, ktorý vystihuje smerovanie tejto kapitoly, rovnako ako jedno z mojich najväčších želaní: „Umenie, tak ako ho vidím dnes, nie je oblasťou oddelenou od abstraktného myslenia, ale je k nemu komplementárne a je potrebné k plnému uskutočneniu potenciálu abstraktného myslenia. Skúmaniu tejto funkcie umenia a pokusy nastoliť spôsob výskumu, ktorý by spojil moc umenia s mocou vedy a náboženstva, mi pripadá byť fascinujúcim podujatím, ktorému by som rád zasvätil rok (alebo dva, alebo tri...).“³¹²

³¹² FEYERABEND, P. K.: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 304.

Záver

Ku koncu práce sa pokúsim ešte raz vrátiť k dosiahnutým výsledkom skúmaní v rámci jednotlivých kapitol. Text celej mojej práce priebežne obsahuje zhrnujúce pasáže, sústredím sa preto len na niektoré, podľa môjho názoru zvlášť dôležité skutočnosti a zistenia.

V prvej kapitole som sa snažil podať plastický obraz vývinu Feyerabendových názorov na pozadí údajov jeho autobiografie. Tvorbu tohto filozofa je možné orientačne rozdeliť na tri obdobia. V prvom, do roku 1962, bola jeho tvorba orientovaná prevažne na filozofiu vedy, ako bola prezentovaná v systéme logického empirizmu. Záujem o fyziku a astronómiu bol do istej miery určujúcim faktorom jeho tvorby, keďže sa orientoval hlavne na filozoficko-vednú analýzu a reflexiu problémov spätých s kvantovou mechanikou. Zároveň však, a v tom je možné badať ďalší smer jeho filozofického tendovania, analyzoval i dielo neskorého Wittgensteina, ktoré ho inšpirovalo predovšetkým kontextuálnou teóriou významu. V druhom období, do roku 1975, rozvíjal svoju vlastnú koncepciu teoretického a metodologického pluralizmu, pričom kritike podroboval názory logického empirizmu, ako aj, a to hlavne od konca šesťdesiatych rokov, Popperovho kritického racionalizmu. Základom jeho koncepcie bolo niekoľko metodologických „protiprávidiel“. Vychádzajúc z kritiky podmienky zlučiteľnosti a podmienky nemennosti významu, dospel Feyerabend k zisteniu, že vo vede je prospešné navrhovať hypotézy nezlučiteľné s prijímanými teóriami a odporujúce dobre preukázaným faktom. Týmto spôsobom definoval *princíp proliferácie*, pričom jeho užitočnosť dokumentuje na množstve príkladov z dejín vedy. Feyerabend podľa mňa dostačujúcim spôsobom poukázal na skutočnosť, že striktné dodržiavanie novopozitivistických kritérií, rovnako ako princípu falzifikácie, nie je v súlade s reálnou vedeckou praxou, a vo svojich dôsledkoch by dokonca neumožnilo ani vznik samotnej novovekej vedy. Ďalším pravidlom, *pravidlom tenacity*, doporučuje novým teóriám poskytnúť dostatočný čas, potrebný k ich ďalšiemu rozvoju. Ak bývajú nové teórie okamžite konfrontované s prijímanými názormi, môže sa stať, že budú odmietnuté len preto, lebo odporujú starším teóriám, ktorých platnosť je však sama otázkou sporu, alebo preto, že odporujú nerefektovaným teoretickým a

metafyzickým predpokladom súčasných teórií. Táto skutočnosť je podľa Feyerabenda spôsobená tým, že neexistuje autonómny pozorovací jazyk, nezávislý od teórie. Každé tvrdenie obsahuje teoretické predpoklady, ktoré autor nazýva *prirodzenými interpretáciami* a charakter i spôsob, akým vstupujú do výpovedí i spôsobu videnia sveta podrobne analyzuje predovšetkým na príklade Galileiho. Sada rovnakých faktov môže podporovať diametrálne odlišné teórie; aby bolo možné viesť ďalšiu kritickú diskusiu, je potrebné preniesť pozornosť práve na oblasť predpokladov. V jej dôsledku môže dôjsť k nahradeniu jednej sady predpokladov inou, a ku zmene vedeckého obrazu sveta. Prirodzené interpretácie sú podľa Feyerabenda nutné; ak by sme eliminovali čo i len časť našich predpokladov, boli by sme úplne dezorientovaní a nemohli by sme ani začať vykonávať vedeckú činnosť. V analyzovanom diele *Rozprava proti metóde* vyústili jeho názory do koncepcie epistemologického anarchizmu: tvrdí, že neexistuje žiadny súbor nemenných a od kultúrno–historického kontextu nezávislých metodologických pravidiel, ktoré by bolo možné a žiadúce aplikovať v snahe dosiahnuť rast poznania. Dochádza k záveru, že teória poznania má byť výsledkom neustále sa meniacej epistemologickej praxe; aplikácia pravidiel, ktoré v minulosti viedli k dosiahnutiu úspešných objavov a vysvetlení, nezaručuje, že v súčasnosti a budúcnosti sa nemôžu tieto zmeniť na faktor, ktorý bude brzdiť ďalší rast poznania, a chrániť dosiahnutý status quo. Na mnohých príkladoch z oblasti dejín vedy poukazuje na skutočnosť, že často krát k významným objavom mohlo prísť *iba* v dôsledku porušenia dobovo uznávaných metodologických princípov a noriem racionality. Metodologické pravidlá svojej vlastnej koncepcie však neponúka ako náhradu novopozitivistických kritérií, či princípu falzifikácie; uskutočnenou analýzou sa pokúša poukázať na obmedzenia týchto systémov, čím jeho výsledky vyúsťujú do epistemologického relativizmu. Predovšetkým od roku 1978 je jeho tvorba charakteristická orientáciou na skúmanie politických dôsledkov vedy, analýze ktorých venoval svoju druhú monografiu *Veda v slobodnej spoločnosti*.

Výsledky komparácie Feyerabendových názorov a kritizovaných filozofií vedy považujem za potrebné podrobiť ďalšej dôkladnej analýze, ktorá by sa zaoberala predovšetkým problémom vedeckého realizmu a antirealizmu, ďalšiemu skúmaniu sociálnych, kultúrnych, politických

a hodnotových vplyvov na rozvoj vedeckého poznania. Za zvlášť inšpirujúcu v tomto smere považujem monografiu Ladislava Kvasza *Gramatika zmeny*. Zdôraznil som, že Feyerabend sa sústreďoval vo svojej tvorbe v prevažnej miere na obdobia radikálnych názorových zmien, a výsledky, ku ktorým dospel, sa snažil zovšeobecniť i na obdobia „normálnej vedy“. Ba čo viac, snažil sa úplne eliminovať tento pojem a doporučoval súčasne rozvíjať veľké množstvo navzájom nesúmerateľných alternatív. Špecifikácia jednotlivých typov zmien, ku ktorým vo vede dochádza, analýza ich príčin a pôsobiacich mechanizmov, by mohla napomôcť k upresneniu mnohých Feyerabendových výsledkov a zvýšiť tak možnosť jeho aplikovateľnosti na konkrétne problémy súčasnej vedy.

V poslednej kapitole som sa snažil nájsť odpoveď na otázku, či existuje taká oblasť problémov súčasných sociálnych vied, kde by bolo možné prínosným spôsobom použiť Feyerabendom navrhnuté postupy. Zistil som, že ich aplikácia na problémy súčasnej metodológie a teórie religionistiky vedie k viacerým zaujímavým zisteniam. Myslím, že sa mi podarilo odhaliť viacero skrytých predpokladov, či „prirodzených interpretácií“, ktoré neustále viažu disciplínu do príuzkých hraníc osvietenskej racionality a pozitivistickej metodológie, čím jej znemožňujú konštituovať vlastnú autonómiu ako samostatnej vedeckej disciplíny.

Používanie metód, zviazaných s osvietenským typom racionality, zároveň apriórne vylučuje iné typy racionality, ktoré prejavujú snahu zapojiť sa do projektu vedeckého poznávania sveta. Táto situácia je zvlášť markantná v oblasti medzikultúrneho dialógu, a prejavuje sa spôsobom, ktorý je dôsledkom „riadenej“ diskusie: strany, ktoré sa chcú zúčastniť diskusie, sú nútené prijať pravidlá, smerujúce k ich nerovnoprávnemu postaveniu: musia sa vzdať podstatných súčastí vlastnej kultúry a tradície, ktorých opodstatnenosť a tvorivý prínos je však práve otázkou, ktorú je potrebné riešiť.

Spôsob, ktorý v poslednej kapitole navrhujem, navracia rovnocenné postavenie rôznym tradíciám, pričom základom navrhovaných hypotéz a alternatív môžu byť aj predpoklady nezlučiteľné s osvietenským typom racionality, dokonca aj predpoklady, ktorých základ tvorí explicitne formulovaná idealistická metafyzika. Výsledky, ku ktorým niektoré projekty

tohto charakteru dospeli, poukazujú na možnosť tvorivého a podnetného dialógu medzi rôznymi epistémami, čo môže vo svojich dôsledkoch viesť k radikálne zmenenému obrazu vedy.

Myšlienky, ktoré v poslednej kapitole vyjadrujem, korešpondujú s názormi Feyerabenda, ktoré prezentoval vo svojich posledných prácach. Nemusia nutne viesť k relativizmu; sám Feyerabend sa relativistických pozícií vzdal a tvrdí, že relativizmus síce poskytuje nástroje vhodné k objasneniu vzťahov medzi *dogmatickými* svetovými názormi, že je však len prvým krokom k pochopeniu živých tradícií. „Relativizmus je rovnaká chiméra ako absolutizmus, jeho hašterivé dvojča.“³¹³ Tieto a podobné otázky si však vyžadujú ďalšiu dôslednú analýzu.

³¹³ FEYERABEND, P. K.: Dovätek k relativismu. In: Rozprava proti metodě. Praha, Aurora, 2001, s. 305.

Literatúra:

1. BOYER, P.: Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought. New York, Basic Books, 2001.
2. BURKERT, W.: Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions. Cambridge, Harvard University Press, 1996.
3. CARNAP, R.: Problémy jazyka vědy. Praha, 1968.
4. CARNAP, R.: Testability and Meaning. In: Philosophy of Science. Vol. 3 (1936), s. 420–468 a Vol. 4 (1937), s. 1–40.
5. DEMJANČUK, N.: Filosofie a vědecké myšlení. Plzeň, 2002.
6. DUPRÉ, J.: Disunity of Science. In: Mind (1983), Vol. XCII, s. 321–346.
7. ELIADE, M.: Mýtus o věčném návratu. Praha, 1993.
8. ELIADE, M.: Mýty, sny a mystéria. Praha, 1998.
9. ELIADE, M.: Posvátné a profánní. Praha, 1994.
10. ELIADE, M.: Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Praha, 1997.
11. FAJKUS, B.: Současná filosofie a metodologie vědy. Praha, 1997.
12. FEYERABEND, P.K.: Against Method. In: Analysis of Theories and Methods of Physics and Psychology: Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. IV. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970, s. 17–130.
13. FEYERABEND, P.K.: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London, New Left Books and Atlantic Highlands; New York, Humanities Press, 1975.
14. FEYERABEND, P.K.: An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience. In: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series 58, 1958, s. 143–170.
15. FEYERABEND, P.K.: Complementarity. In: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Vol. 32, 1958, s. 75–104.
16. FEYERABEND, P.K.: Consolations for the Specialist. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (eds.): Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science. Volume IV. London and New York, Cambridge University Press, 1970, s. 197–230.

17. FEYERABEND, P.K.: Das Problem der Existenz theoretischer Entitäten. In: Topitsch E. (ed.): Probleme der Wissenschaftstheorie. Wien, Springer Verlag, 1960, s. 35–72.
18. FEYERABEND, P.K.: Der Begriff der Anschaulichkeit in der modernen Physik. In: Veröffentlichungen des Österreichischen College, Wien, 1947.
19. FEYERABEND, P.K.: Explanation, Reduction, and Empiricism. In: Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. III. H. Feigl, G. Maxwell (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, s. 28–97. Vid' tiež FEYERABEND, P.K.: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 44–96.
20. FEYERABEND, P.K.: Farewell to Reason. London and New York, Verso, 1987.
21. FEYERABEND, P.K.: How to be a Good Empiricist; A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: Philosophy of Science: The Delaware Seminar. Volume II. New York, Interscience Publishers, 1963, s. 3–39. Tiež in: FEYERABEND, P.K.: Philosophical Papers. Volume III. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 78–103.
22. FEYERABEND, P.K.: Introduction: Proliferation and Realism as Methodological Principles. In: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 139–145.
23. FEYERABEND, P.K.: Izbrannyje trudy po metodologii nauki. Moskva, Progress, 1986.
24. FEYERABEND, P.K.: Killing Time: The Autobiography of Paul FEYERABEND. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995.
25. FEYERABEND, P.K.: On a Recent Critique of Complementarity. Part I. In: Philosophy of Science (35) 4, s. 309–331.
26. FEYERABEND, P.K.: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
27. FEYERABEND, P.K.: Philosophical Papers. Volume II. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

28. FEYERABEND, P.K.: *Philosophical Papers Volume III. Knowledge, Science and Relativism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
29. FEYERABEND, P.K.: *Problems of Empiricism*. In: *Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy*. University of Pittsburgh Series in the Philosophy of Science. Volume II. R.G.COLODNY (ed.), New Jersey, Prentice-Hall, 1965, s. 145–260.
30. FEYERABEND, P.K.: *Rationalism, Relativism and Scientific Method*. In: *Philosophy in Context. Supplement (6) 1*, s. 7–19. Tiež in: FEYERABEND, P.K.: *Philosophical Papers. Volume III. Knowledge, Science and Relativism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 200–212.
31. FEYERABEND, P.K.: *Realizmus a historicita poznania*. In: GÁL, E.; MARCELLI, M. (ed.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa, 1991, s. 171–188.
32. FEYERABEND, P.K.: *Review of Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge by Karl R. Popper*. In: *Isis (56)*, s. 88.
33. FEYERABEND, P.K.: *Review of Ludwig Wittgenstein's Philosophical Investigations*. In: *The Philosophical Review (64) 3*, s. 449–483. Tiež in: FEYERABEND, P.K.: *Philosophical Papers. Volume II*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 99–130.
34. FEYERABEND, P.K.: *Reply to Criticism*. In: *Boston Studies in the Philosophy of Science. Volume II*. New York, Humanities Press, 1965, s. 223–261. Tiež in: FEYERABEND, P.K.: *Reply to Criticism*. In: *Philosophical Papers. Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 104–131.
35. FEYERABEND, P. K.: *Rozprava proti metodě*. Praha, Aurora, 2001.
36. FEYERABEND, P. K.: *Science as Art*. In: *Art and text* 12–13. University of Melbourne, s. 16–46.
37. FEYERABEND, P.K.: *Science in a Free Society*. London, New Left Books, 1978.

38. FEYERABEND, P.K.: Science without Experience. In: The Journal of Philosophy (66) 22, s. 791–794. Tiež in: FEYERABEND, P.K.: Science without Experience. In: Philosophical Papers. Volume I. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 132–136.
39. FEYERABEND, P.K.: Three Dialogues on Knowledge. Oxford, Blackwell, 1991.
40. FEYERABEND, P.K.: Tři dialogy o vědě. Praha, Vesmír, 1999.
41. FEYERABEND, P.K.: Zur Theorie der Basissätze. Wien, 1951.
42. GALILEI, G.: Dialóg o dvoch systémoch sveta. Bratislava, SAV, 1962.
43. GÁL, E.; MARCELLI, M. (ed.): Za zrkadlom moderny. Bratislava, Archa, 1991.
44. GEERTZ, A.W.: Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion. In: GEERTZ, A. W.; McCUTCHEON, R. T. (eds.): Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the IAHR, Mexico City, 1995. Leiden, Brill, 2000.
45. GEERTZ, A. W.; McCUTCHEON, R. T. (eds.): Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the IAHR, Mexico City, 1995. Leiden, Brill, 2000.
46. GEERTZ, C.: The Interpretation of Cultures. London, Fontana, 1973.
47. HEMPEL, C. G.: Studies in the Logic of Explanation. In: FEIGL, H.; BRODBECK, M. (eds.): Readings in the Philosophy of Science. New York, Appleton-Century-Crofts, 1953.
48. HORYNA, B.: Teorie religionistiky. Možnosti – problémy – perspektivy. In: Religio 2/95, s. 115 – 131.
49. HORYNA, B.: Úvod do religionistiky. Praha, Oikúmené, 1994.
50. HORYNA, B.; PAVLINCOVÁ, H.: Dějiny religionistiky. Olomouc, 2001.
51. JOY, M: Beyond a God's Eyeview: Alternative Perspectives in the Study of Religion. In: Method & Theory in the Study of Religion.

- Journal of the North American Association for the Study of Religion, vol. 12-1/2, 2000, s. 110–140.
52. KROEBER, A. L.: Configurations of Culture Growth. Berkeley, University of California Press, 1969.
53. KUHN, T. S.: Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change. Chicago, University of Chicago Press, 1977.
54. KUHN, T. S.: Logic of Discovery or Psychology of Research. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (eds.): Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science. Volume IV. London and New York, Cambridge University Press, 1970, s. 1–23.
55. KUHN, T. S.: Reflections on my Critics. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (eds.): Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science. Volume IV. London and New York, Cambridge University Press, 1970, s. 231–278.
56. KUHN, T. S.: Štruktúra vedeckých revolúcií. Bratislava, Pravda, 1982.
57. KUZNECOV, B. G.: Od Galilea po Einsteina. Bratislava, Pravda, 1975.
58. KVASZ, L.: Gramatika zmeny. Bratislava, Chronos, 1999.
59. LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (eds.): Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science. Volume IV. London and New York, Cambridge University Press, 1970.
60. LEASE, G.: The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task? In: Method & Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion, vol. 12-1/2, 2000, s. 287–293.
61. McCUTCHEON, R.T.: Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. New York, Oxford University Press, 1997.

62. MICHEELSEN, A.: I Don't Do Systems: An Interview with Clifford Geertz. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, (14), 2002, s. 2–20.
63. MILL, J. S.: *O slobode*. Bratislava, Iris, 1995.
64. NAGEL, E.: The Meaning of Reduction in the Natural Sciences. In: Danto, A. C.; Morgenbesser, S. (eds.): *Philosophy of Science*. New York, World Publishing, 1960.
65. NEWTON, I.: *Optics*. New York, 1952.
66. PADEN, W. E.: *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Brno, 2002.
67. PÁLEŠ, E.: *Angelológia dejín: Paralelné a periodické javy v dejinách*. Bratislava, Sophia, 2001.
68. POPPER, K. R.: *Conjectures and Refutations*. London, 1963.
69. RYBÁR, J.: Pred tým, než sa pokúsiš niekoho zmeniť. In: *Organon F 3* (1996), N 2, s. 113–124.
70. SMITH, J. Z.: Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, M. C. (ed.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, s. 269–284.
71. SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha, 2000.
72. STOLLER, P.: Rationality. In: TAYLOR, M. C. (ed.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, University of Chicago Press, 1998, s. 239–255.
73. ŠTAMPACH, I.: Komplementární vědecká metodologie v religionistice a jiných humanitních vědách. In: DANIŠ, M. (ed.): *Zborník príspevkov ku kolokviu Katedry všeobecných dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského na tému „Paralelné a periodické javy v dejinách“*. Bratislava, v tlači.
74. TAYLOR, M. C. (ed.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.
75. THOMAS, T.: Political Motivations in the Development of the Academic Study of Religions in Britain. In: *Method & Theory in the Study of Religion*. *Journal of the North American Association for the Study of Religion*, vol. 12-1/2, 2000, s. 74-90.

76. TRIHEMIUS, J.: De Septem Secundeis id est, intelligentiis, sive Spiritibus Orbes post Deum momventibus. 1508.
77. VEITH, I.: The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine. Los Angeles, 1966.
78. VICENÍK, J.: Spory o charakter metodológie vied. Problémy a tendencie. Bratislava, Pravda, 1988.
79. VICENÍK, J.: T. S. Kuhn a teória vedeckých revolúcií: Vybrané problémy. In: Organon F (4) 1997, s. 359–386.
80. WESTFALL, R.: Alchemy in Newton's Career. In: RIGHINI, M. L.; SHEA, W. R. (eds.): Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolutions. New York, 1975.