

PROFIL nr. 4 1985

BRICOLAGE

Utgiver: Forlaget Sorte Hull
Redaksjon: Arnstein Bjørkly
Are Eriksen
Trond Høiås
Arne Stav
Morten Søby
Trygve Åslund

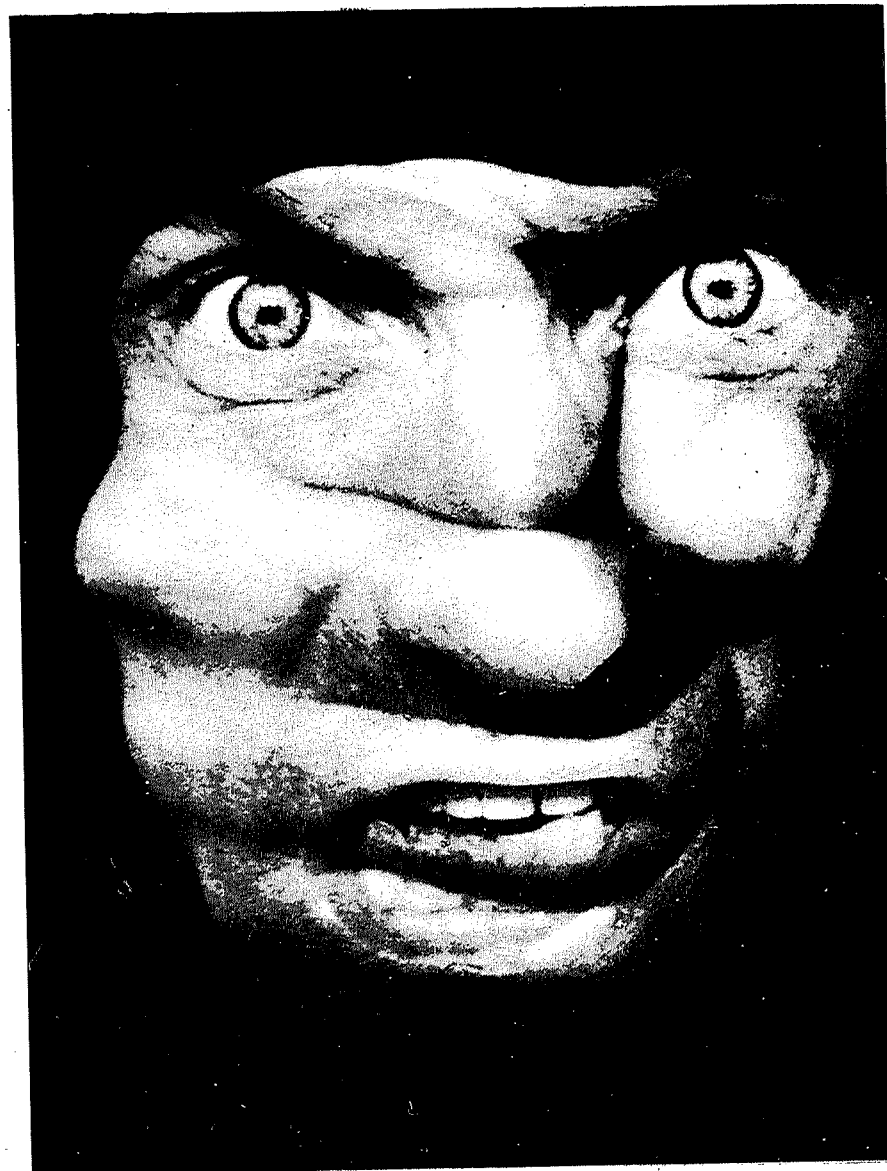
Lay-out: Tori Falch og Line With
Cover: Guri Dahl

Postadresse:
PROFIL, Boks 9195 Vaterland, 0134 Oslo 1
Kontoradresse: Storgt. 36 C, Oslo
Tlf.: (02) 41 34 92
Postgirokonto: 5 08 50 71

Redaksjonen er ikke ansvarlig for innsendte
manus og illustrasjoner.

ISSN 0800-7128

«Off couture»
er tidl. publ. i
Kunsthåndverk.



PAUL K. FEYERABEND OG FORNUFTENS SAMMENBRUDD

Til en dadaistisk epistemologi

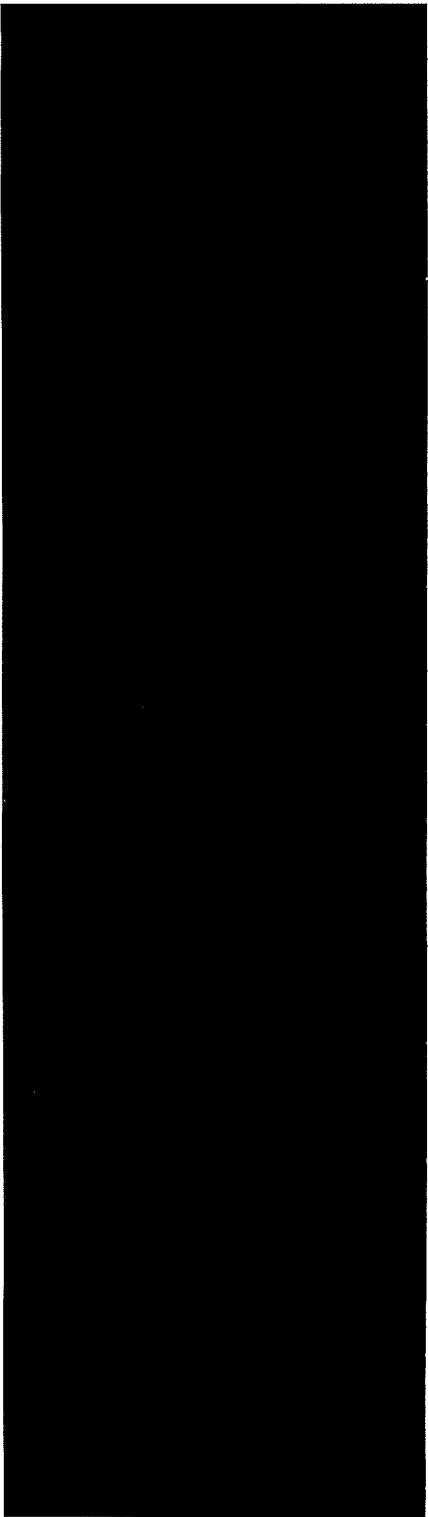
Geir T.H. Eriksen

Det er ikke mange vitenskapsfilosofersom like gjerne poserer i full heksedoktormundur som i laboratoriefrakk. Det er vel heller ikke mange som har klart å erte på seg flere kolleger enn Paul K. Feyerabend, og få — om noen — akademikere har større glede av å pønske ut sviende svar til sine motarbeidere. Når navnet Feyerabend hviskes i universitetskorridorene, stiger pulsen selv hos den kjøligste, mest avbalanserte professor...

Hvilken grusom synd har så denne østerriksk-engelske teoretikeren begått, han som begynte sin karriere så saklig med å studere fysikk og astronomi i Wien og fortsatte anstendig med et høyt lovpriset essay om Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*? Jo, han har argumentert for at den viktigste forutsetningen for vitenskapelig endring («utviklig», «fremskritt» etc.) er juks og fanteri; — at en kysk og hederlig vitenskapsmann aldri vil-

le ha nådd ut over skolastikken og knapt nok dit. Dessuten sier Feyerabend at det ikke er noen spesiell grunn til at vitenskap skulle være så mye bedre enn f.eks. heksekunst og indiansk medisiner. Feyerabend er en farlig og svikefull terrorist som kaster molotovcocktails på sine egne kolleger, og fra hans skrivebord kommer etter mitt ringe skjønn mer ulla såvel som mer skrik og spetakkel enn fra de nyprofilerte franske postmestrene. Dessuten er han også politisk rabulist. Ikke til å undres over at invektivene hagler fra Ansvarlig Hold!

Men la oss begynne med begynnelsen. Det hele begynte i 1935 da Karl Popper utga boken *Logik der Forschung* (eng. utg. 1959: *The Logic of Scientific Inquiry*)...



I. DISKUSJONEN OM DEN VITENSKAPELIGE PRAKSIS

Ifølge Popper er det umulig å finne noen endelig verifikasjon (= absolutt bevisførsel) for et vitenskapelig utsagn. Induksjonsproblemet, slik Hume som førstemann forstod det: — Selv om A fører til B ti tusen ganger på rad, kan vi aldri være sikre på at det samme vil skje den titusenogførste gangen. Poppers løsning på induksjonsproblemet skapte livlig debatt, men litt etter litt ble den motvillig akseptert av hans med-empirister, inkludert de logiske positivistene. Løsningen bestod i det såkalte **falsifikasjonskriteriet**: En teori kan aldri betraktes som endegyldig sann, og for at den skal duger i vitenskapelig henseende er det tilstrekkelig at den er åpen for «testing», altså at den prinsipielt kan falsifiseres (motbevises) gjennom systematisk eksperimentering. Av de fire store teoribygingene Popper interesserte seg for i sin ungdom; marxismen, relativitetsteorien, Freuds psykoanalyse og Adlers personlighetspsykologi, ble dermed bare relativitetsteorien stående igjen som vitenskapelig (og det under sterk tvil).

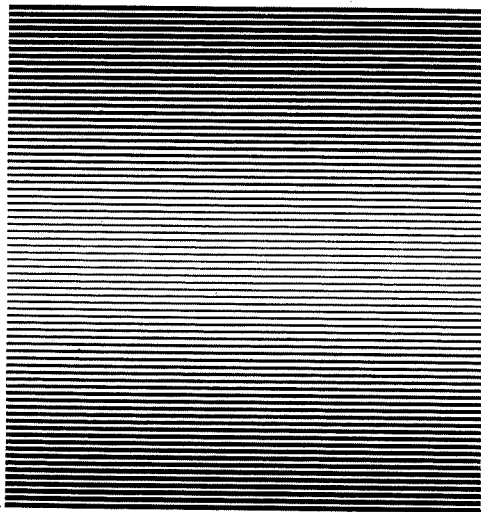
Vitenskapen gikk dermed angivelig fremover ved at de samvittighetsfulle og kritiske forskere kontinuerlig forsøkte å motbeviser sine egne hypoteser; når de klarte det, måtte de så se seg om etter en hypotese som bedre var i stand til å forklare data. For Popper blir vitenskapens utvikling som et korallrev der kunnskap legges på kunnskap; kontinuerlig, rasjonelt og systematisk, bedre og bedre dag for dag.

Gamle Sir Karl blir i dag med rette betraktet som en erkekonservativ forsvarer av det vitenskapelige (og politiske) Establishment, men den gangen var han riktig en ung brus-hane. Popper brøt med enhver sistebegrun-

nelsesfilosofi; vitenskapens gyldighet hadde ingenting med dens formelle egenskaper å gjøre, og kunne følgelig bare bestemmes ved at man så på den vitenskapelige **praksis**.

(Senere har Imre Lakatos forsøkt å redde stumpene av den popperianske falsifikasjonslære, som ble æh, «falsifisert» av Thomas Kuhn og medsammensvorne (se nedenfor), ved å hevde at det er **forskningsprogrammer**, ikke hypoteser, som avløser hverandre i vitenskapens historie. Dermed, sier Lakatos, vil ikke falsifikasjon av en enkel hypotese være nok til å endre forskningens retning: Man må kunne tilby et helt nytt forskningsprogram, mer konsistent med data enn det foregående: «Purely negative criticism never killed a research programme». For Lakatos som for Popper er overgangen rasjonelt begrunnet. Mye av Feyerabendens rabiate relativisme retter seg forøvrig mot Lakatos og hans «sofistikerte falsifikasjonisme».)

Andre akt: Thomas Kuhn viste i *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) at vitenskapen slett ikke er noen kontinuerlig, selvran-sakende, kumulativ prosess slik Popper ville ha det. I virkeligheten, hevder Kuhn, brukte de fleste vitenskapsmenn alle tilgjengelige midler for å forsvare de hypoteser de arbeidet med, trass i at «virkeligheten» stundom kunne være vrien å hankses med. Naturlig nok, kan man kanskje si: det er de færreste som er interessert i systematisk å undergrave selve fundamentet for sin egen virksomhet. I stedet for Poppers visjon av den flittige og møysommelig arbeidende vitenskapelige maurtue satte Kuhn et bilde av vitenskapelig endring som diskontinuerlige sprang, der en ny teori, som f.eks. den kopernikanske astronomi, ikke kunne forsvares innen den foregående (ptolemeiske) forklaringsramme. Radikale endringer i vitenskapelige forklaringsmåter kalte Kuhn **paradigmeskifter**: Et paradigme er omtrent det samme som en epistemologi, dvs. det grunnleggende sett av antakelser man har



SAMMENBRUDD

om verden før man går ut i den for å observere fenomener. Kvantemekanikken kan ikke forstås på bakgrunn av den newtonske fysikk, og det heliosentriske verdensbilde er komplett absurd dersom ens forståelsesramme (paradigme) er den aristoteliske. (Riktignok brukte Kuhn ordet «paradigme» i 21 ulike betydninger i *Structure . . .* (Masterman, «The Nature of a Paradigm», i Lakatos/Musgrave (red.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970), men det får vi forsøke å se bort fra i øyeblikket.)

I en «revolusjonær» fase i vitenskapen, der to paradigmer kjemper om oppmerksomhet og anerkjennelse, vil det ifølge Kuhn være det paradigme som er i stand til å forklare flest observerte fakta, som adopteres.

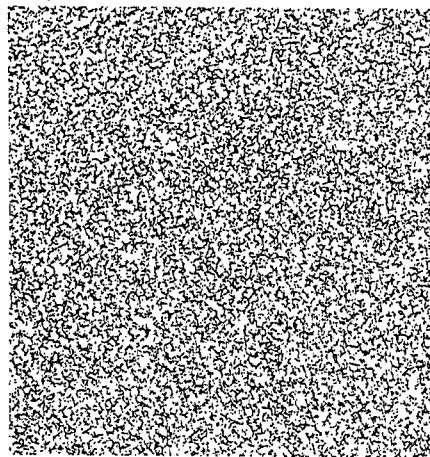
Her var det Feyerabend så sitt snitt til å «forbedre» Kuhns vitenskapsfilosofi. Gitt at to teorier er uforenlige (inkompatible), og følgelig ikke kan forstås med henvisning til hverandre, må de også være usammenlignbare (inkommensurable). Dette ligger i kortene til Kuhn, og da blir det vanskelig å se hvilket metagrunnlag («meta-paradigme») som gis for å vurdere de to i forhold til hverandre. — På hvilket grunnlag, spør altså Feyerabend, kan vi vite hvilket paradigme som er det beste, når overgangen fra det ene til det andre er diskontinuerlig; hvordan kan to teorier vurderes i forhold til hverandre når det ikke finnes broprinsipper, når det ikke er noen indre forbindelse mellom dem? — Svaret er at det nærmest er hipp som happ, og at det avhenger av en rekke tilfeldige forhold hvilket paradigme som endelig seirer. Feyerabend slutter seg til Kuhn m. h. t. at kunnskap er kontekstavhengig, og tilføyer at det samme gjelder **rasjonalitet**, noe enhver vitenskapsmann som ikke bedrar seg selv er klar over. Bevæpnet med den polemiske beskrivelsen (ikke «slagordet») **Anything Goes** lanserer dermed Feyerabend sin epistemologiske anarkisme.

II. FEYERABENDS REDUCTIO AD ABSURDUM AV RASJONALISMEN

Against Method (1974) er ment primært som en **reductio ad absurdum** av fornufstroen i vitenskapen. Feyerabends tanke er å forsøke å anvende strengt rasjonalistiske resonnementer («rasjonalisme» her og nedenfor brukt som hos Popper, altså som dogmatisk tillit til visse «fornufstprinsipper») for så å vise hvor galt det bærer av sted. Men dette klarer han ikke gjennom en hel bok: verket flommer over av delvis kontrollert polemikk, ironi, vitsing og digresjoner. Resultatet, for oss som er vant til å lese mer konvensjonelle avhandlinger, er at *AM* leses som en sinnrik legering av paradokser, rene selvmotsigelser, dristige resonnementer og rabiate utfall, og at det derfor er en usedvanlig stimulerende bok. *AM* fortjener utvilsomt sin posisjon som den største vitenskapsfilosofiske bestselger siden Kuhns *Structure of Scientific Revolutions*.

I korthet: Bokas hoveddel er en detaljert undersøkelse av hvordan det *egentlig* gikk til da Galilei fikk gjennomslag for den nye heliosentriske astronomien. For Feyerabend var denne hendelsen et typisk eksempel på at alt er lov i krig, kjærlighet og vitenskap: Galilei vant på sin karismatiske personlighet, sine retoriske talenter og på det faktum at han ikke skammet seg over å bruke et språk folk skjønte (italiensk). Hva Galileis idéer angår, så stammet de fleste av dem opprinnelig fra tiden før Ptolemeus. En heliosentriske astronomi var velkjent for egypterne såvel som for grekerne, men etter nøye overveielse fant man at den var for vanvittig til å kunne brukes.

Konklusjonen på case-studiene i *AM* er at alle midler er tillatt i den vitenskapelige **praksis**, og at forskere legitimerer sin virksomhet ved å henvise til et abstrakt rasjonalitets-



la oss begynne med begyn-
Det hele begynte i 1935 da
opper utga boken **Logik**
forschung (eng. utg. 1959:
Logic of Scientific In-

begrep som de nødvendigvis må se bort fra når nye ideer skal føres i marken. En ny idé, eller en alternativ betraktningmåte, kan nemlig aldri oppstå som følge av «systematisk testing av hypoteser». Den «kritiske rasjonalisme» som ifølge Popper kjennetegner det «åpne vitenskapelige samfunn» sammenligner Feyerabend et sted med dogmatisk gudstro, og anser det som innlysende at en slik forstokket og sneversynt ortodoksi aldri kan skape noe radikalt nytt. I likhet med Popper, Kuhn og Lakatos er Feyerabend interressert i hva vitenskapsmenn faktisk gjør, men i motsetning til dem, hevder han med stor overbevisning at dette er noe helt annet enn det de sier de gjør. Vi blir ført bak lyset, og slik må det nødvendigvis være.

Foruten å relativisere teorier, relativiserer PKF også begrepsdannelser:

«Ingen teori stemmer noensinne overens med alle fakta innen sitt domene, men dette er likevel ikke alltid teoriens feil. Fakta konstitueres av eldre ideologier, og en kollisjon mellom fakta og teorier kan være tegn på fremskritt. Det er også et første skritt i vårt forsøk på å finne prinsippene som er implisitte i velkjente observasjonsuttrykk» (AM: 55)

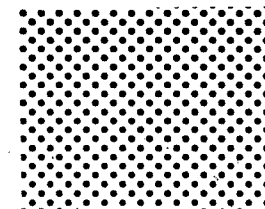
Her er han faktisk helt på linje med Marx, som skrev at sansenes funksjoneringsmåte er et produkt av hele historien frem til i dag. For PKF er den viktigste innsikten her at ingen har privilegert tilgang til virkeligheten, verken heksedoktorer eller kjernefysikere. Enhver (reduksjon-)isme er for PKF en fornærmelse mot virkelighetens mangesidighet, og det aller verste han vet er skråsikre marxister (men han har stor respekt for Marx og Lenin som originale og iderike tenkere).

Om sine rasjonalistiske kritikere sier Feyerabend:

«... (D)et eneste positive utsagn de finner og umiddelbart opphøyer til en 'sentral tese' eller et 'prinsipp' innen 'PKFs metodologi' er

slagordet 'anything goes'. Men 'anything goes' uttrykker ingen overbevisning fra min side, den er et humoristisk sammendrag av rasjonalistens dilemma: — dersom du vil ha universelle målestokker, sier jeg, hvis du ikke kan leve uten prinsipper som er gyldige uavhengig av situasjon, verdens fasjon, forskningens krav, temperamentsmessige pussigheter, da kan jeg gi deg et slikt prinsipp. Det vil være tomt, ubrukelig og temmelig latterlig — men det vil være et prinsipp. Det vil være 'prinsippet' 'anything goes' (Science in a Free Society, 1978: 188).

III. RELATIVISMENS GRUNNLAGSPROBLEMER

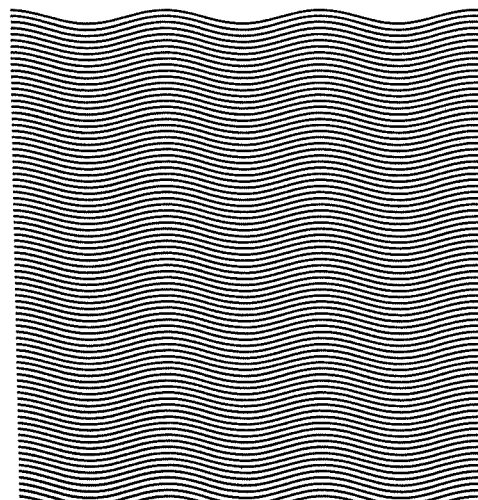


I likhet med mange av sine samtidige må Feyerabend løse et presserende selvreferanseproblem: Dersom ulike vitenskapelige teorier og tenkesett er inkommensurable, og det ikke gis meta-kriterier for sammenligning, hvordan kan han da selv forstå andre teorier ettersom de ligger hinsides hans eget paradigme/livsverden/språkspill, og hvilken status får hans egen teori?

Svaret på det første spørsmål gis i AM 276n:

«Faktum er at selv helt ulike språk (som engelsk og hopi eller kinesisk) ikke er uoversettbare, og at det er mange hopier og kinesere som har lært å beherske engelsk meget godt,» skriver Popper («Normal Science and its Dangers», Criticism and the Growth of Knowledge, p. 56). Han glemmer at en skikkelig oversettelse alltid har måttet gjøre vold enten på engelsk eller på det oversatte språk. Og hvem har noensinne nektet for at folk kan lære å bevege seg i gjensidig inkommensurable rammeverk?»

Studiet av ulike vitenskapelige tenkemåter blir dermed å ligne med sosialantropologisk feltarbeid, hvis teknikk PKF varmt anbefaler vitenskapshistorikere.



«Vi må ikke kreve at læringsprosessen skal struktureres i samsvar med de kategorier, lover og persepsjoner vi allerede er fortrolige med. (...) Når han kommer tilbake fra feltarbeid til sine egne begrepsdannelser og sitt eget språk, så som engelsk, forstår antropologen ofte at en direkte oversettelse er blitt umulig og at hans egne og hans kulturs synspunkter er inkommensurable med de «primitive» idéene han nettopp har begynt å forstå (eller det kan være overlappning i enkelte områder og inkommensurabilitet i andre). Naturlig nok vil han ønske å gi en fremstilling av disse idéene på engelsk, men dette vil han bare være i stand til å gjøre dersom han er forberedt på å bruke gamle og velkjente termer på helt nye og merkverdige måter» (AM: 272-3).

Etter mitt skjønn ligger relativismens begrensning her: Mens relativister som PKF og Evans-Pritchard (som han henviser til) er overbeviste om at man kan fluktuere frem og tilbake fra avgrenset språkspill til avgrenset språkspill og at formidlingen skjer gjennom nye begrepsdannelser, — en forutsetning for et relativistisk orientert studium av myter, kulturer, vitenskapelige praksiser osv. — må de med Quine vedgå at selve oversettelsen, om ikke den subjektive forståelsen av «innfødte praksiser og klassifikasjoner», alltid vil ekskludere en ubestemmelig rest, en **Kultur an sich** som aldri kan bli tilgjengelig. Vitenskapshistorikerens forståelse av den aristoteliske vitenskap kan derfor ikke bli identisk med Aristoteles' forståelse av det samme. You can't run away from yourself, som Bob Marley så treffende uttrykker det, og en konsekvent relativisme vil bli like absurd som en konsekvent rasjonalisme: Meta-forståelsen, nemlig ens egen evne til formidling og «kreativ oversettelse», er en **nødvendig forutsetning** for relativismen. Siden Platons **Gorgias** har dette selvsagt ikke vært noen **ny** innvending mot konsekvente relativismer. (Nå har ordet «relativisme» omtrent like mange betydninger som «rasjonalisme» eller «para-

digme». Her menes i første omgang erkjennelsesteoretisk relativisme.)

All sin lovprisning av sosialantropologien til tross, glemmer Feyerabend forøvrig at disiplinen er noe mer enn ren etnografi: bortsett fra de mest vulgære nordamerikanske avarter, bæres faget oppe av prosjektet om å danne begreper, på ulike abstraksjonsnivåer, med gyldighet for to eller flere «samfunn», eller, som hos Lévi-Strauss, for mennesket **per se**.

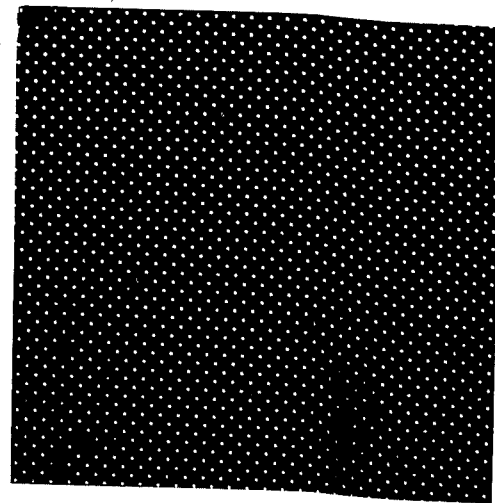
Det andre spørsmålet, om PKFs egen troverdighet som proklamert relativist, har ført til mange opphissede akademiske misforståelser, ettersom PKFs kritikere leste *AM* som om den representerte en ny «teori», nye «regler for forskning» etc. Sannheten er at Feyerabend **ikke** legger frem noen «teori»; han vil jo bare spille rasjonalismen ut over sidelinjen ved å argumentere konsekvent rasjonalistisk. Dermed unngår han sofismens dilemma. (Sofisten sier: —Det finnes ingen allmenngyldig sannhet. Sokratikeren svarer: —Mener du at dette utsagnet er en allmenngyldig sannhet? PKF, som i *AM* nesten utelukkende argumenterer indirekte og negativt, slipper selvreferanseproblemet ettersom han nekter å referere til noe selv.)

Nok et vanlig, kritisk spørsmål bygget på en misforståelse: Hva slags teori er så PKFs egen «epistemologiske anarkisme» (som han «definerer» som vitenskapelig dadaisme); kan den bli noe annet enn en ny isme, «ismen som går imot alle de andre ismene» så å si? Svaret er ja:

«I likhet med dadaisten, har (den epistemologiske anarkist) 'ikke bare intet program, han er imot ethvert program', skjønt han tidvis vil være den mest innbitte forsvarer av status quo, eller av sine motstandere: 'for å være en sann dadaist, må man også være anti-dadaist'. Målene hans forblir stabile, eller forandrer seg som et resultat av debatt, eller kjedsommelighet, eller en omvendelse, eller for å imponere en elskerinne, osv. (...) Hans yndlingstidtrøyte er å forvirre rasjona-

lister ved å finne opp overbevisende grunner for vettløse doktriner. (...) Den eneste tingen han er positivt og absolutt imot, er universelle målestokker, universelle lover, universelle idéer så som 'sannhet', 'fornuft', 'rettferdighet', 'kjærlighet' og den oppførselen de fører med seg, skjønt han ikke benekter at det ofte er god politikk å handle som om slike lover (målestokker, idéer) fantes og som om han trodde på dem» (AM: 189).

Dette har selvfølgelig brakt mange seriøse teoretikere i harmisk. Hvordan skal de holde seg til en mann som i det ene øyeblikket gir en overbevisende fremstilling og kritikk av la oss si «Københavnfortolkningen» av kvantemekanikken, for i neste avsnitt å gå over til å fornærme sine kolleger? Ernest Gellner, som anmeldte *AM* da den kom, reagerte representativt da han uttrykte tvil om hvorvidt man overhodet kunne ta Feyerabend alvorlig («Beyond truth and falsehood, or no method in my madness», opptrykt i *Spectacles and Predicaments*, 1979). Motvillig nedlater Gellner seg til å argumentere med (= mot) PKF, og konkluderer med at PKF tar feil fordi hans synspunkter er i strid med Poppers; dessuten tuller han for mye rundt til at det kan bli skikkelig respektabel akademisk teori av det.



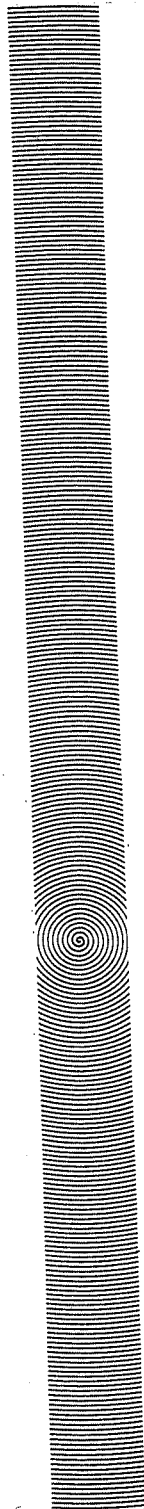


Foto: Sverre Aurstad

IV. POLITISK RELATIVISME

Det er ikke vanskelig å se at Feyerabend kan klassifiseres som den mest aggressive anti-positivisten som treffes innenfor naturvitenskapsfilosofien i dag. Men hans interesser er ikke utelukkende av erkjennelsesteoretisk art. Det voldsomme angrepet på vitenskapens dogmatiske og selvhøytidelige selvbilde skyldes til syvende og sist moralske betenkeligheter: som enhver leser av Profil vet, har ethvert vettugt menneske sluttet å tro på fremskrittet, og det med god grunn. Hovedgrunnen hans for å gå inn for epistemologisk anarkisme er ganske enkelt at en frihetlig metodologi kan være mer **humanitær** enn lov-og-orden-alternativet. Sett fra menneskehetens synspunkt virker vitenskapen dårlig nå for tiden, påstår han; det ville virkelig være verdt det å prøve ut noen av alternativene. (Her er det både tekno-fascisme, vestlig etnosentrisme og annen dogmatisme han har i tankene.) Ettersom naturvitenskapen ikke lenger kan pretendere å gi eviggyldige sannheter, og vi ser at den ikke engang virker tilfredsstillende som **teknikk** lenger, da er det fritt fram for nye forslag. Feyerabend argumenterer her helt på den teknologiske erkjennelsesinteresses grunn, for å låne et uttrykk fra Habermas. Han går inn for Illichs (*Medical Nemesis*) alternative medisin og afrikansk magi fordi de **virker bedre** enn den vestlige naturvitenskap (flere blir friske, de økologiske skadene mindre). PKF går altså ikke selv inn for at alt skal være lov. Man må spørre seg: Hvordan ser et fritt samfunn ut i Feyerabends øyne, og, ettersom han selv insisterer på at det er intim sammenheng: hva slags vitenskap har man der?

Det første, mest konkrete svaret som gis, er: — Skill vitenskapen fra staten! I de fleste land (Iran og Norge er to av unntakene) er kirke og stat skilt, og foreldre kan nekte skolen å indoktrinere barna deres med religiøst vås. Feyerabend krever nå at vitenskapen skal få en lignende posisjon: han finner det skandaløst at stakkars uskyldige barn skal tvinges til å lære om en eneste type kunnskap og at det er forbudt å protestere. Her smelter ellers hans erkjennelsesteoretiske og moralsk-politiske engasjement sammen: I en verden av firkanthodede ingeniører og andre sneversynte teknikere er vilkårene elendige både for estetikken og for den generelle livskvalitet.

«For er det ikke mulig,» spør han i AM (175), «at vitenskapen slik vi i dag kjenner den, eller en 'søken etter sannheten' i den tradisjonelle filosofis stil, vil skape et monster? Er det ikke mulig at den vil skade mennesket, forvandle ham til en ulykkelig, uvennlig, selvopptatt mekanisme uten sjarm og humor? 'Er det ikke mulig,' spør Kierkegaard, 'at min aktivitet som objektiv observatør av naturen vil svekke min styrke som menneskelig væren?' Jeg mistenker at svaret på alle disse spørsmålene må være bekreftende, og jeg tror en reform av vitenskapene som gjør dem mer anarkistiske og mer subjektive (i Kierkegaards betydning) sårt trengs.»

Anti-positivisten stikker hodet fram; det gjør også samfunnsmoralisten. Når man, som nesten alle moderne vitenskapsfilosofier, betrakter vitenskapen som først og fremst del av samfunnet, blir det umulig å skille vitenskapskritikk fra samfunnskritikk. Popper hevdet at hans «kritiske rasjonalisme» står i et utmerket og høyaktverdig forhold til det vestlige demokrati (*The Open Society and Its Enemies*, 1945). — Mulig det, svarer Feyerabend, men ikke desto mindre er falsifikasjonismen en farlig dogmatisme, og det vestlige demokrati autoritært og hjerteløst.

«(H)vis vi vurderer menneskets interesser og, framfor alt, spørsmålet om dets frihet (frihet fra sult, desperasjon, fra forstoppede tankesystemers tyranni og ikke den akademiske 'viljensfrihet'), da turer vi for tiden frem på den verst tenkelige måte» (AM: 175).

Dermed følger Feyerabend Popper langt inn i den ikke-relativistiske aktuelle politiske debatt ved å hevde sin epistemologis politiske implikasjoner, en debatt også den frafalne positivisten Arne Næss har deltatt i med stor iver. (I et lite påaktet verk fra 1980, *Anklagene mot vitenskapen*, argumenterer Næss langt på vei langs samme baner som PKF. Næss tenker seg «en vitenskap for hvert kulturområde», som ikke nødvendigvis bruker samme metoder og klassifikasjoner. Forskjellen mellom Næss' og Feyerabends analyser består først og fremst i at Næss ikke vil gå med på at ubehagelige fenomener så som forurensning, fremmedgjøring, kulturimperialisme, atombomber osv. uten videre kan lastes vitenskapen, og dessuten at den i praksis er langt mer allsidig og udogmatisk enn Feyerabend skal ha det til; i en polemikk mot PKF spør Næss således: «Why not science for anarchists too?» (*Inquiry*, 18).

Men nok om det. Når man så spør seg hva slags «idealsamfunn» Feyerabend har i tankene, ser man altså at han faktisk **har** en god del positive holdninger medmindre dette også er ment som en spøk . . .

Feyerabend presiserer at epistemologisk anarkisme er noe annet enn politisk anarkisme, selv om de har et og annet med hverandre å gjøre. Han forfekter nødvendigheten av en «grunnleggende beskyttende struktur» i samfunnet (SFS: 83-5), og dette kan vi godt kalle en stat. Derimot vil han ha seg frabedt at staten koloniserer innbyggernes bevisstheter og autonome organisasjonsformer. «Bare noen få av det relativistiske samfunns tradisjoner vil være lovløse — de fleste av dem vil

Foto: Sverre Aurstad



disiplinere sine medlemmer enda kraftigere enn tilfellet er i dagens såkalte 'siviliserte' samfunn» (SFS: 83). Han går kraftig imot enhver autoritær moralisme, og hevder at moralsk indoktrinering gjør folk ute av stand til å velge og følgelig dumme og potensielt onde:

«Kristendommen preket kjærlighet til menneskeheten, og brente, drepte og lemlestet hundretusener av mennesker. Den franske revolusjon preket Fornuft og Dyd, og endte opp i et hav av blod. USA ble bygget på retten til frihet og lykke for alle — og likevel var der slaveri, undertrykkelse, ydmykelse. Man kunne naturligvis insistere på at svikten skyldtes ineffektive utdannelsesmetoder — men 'mer effektive' metoder ville verken være kloke eller humane. Visk ut evnen til å drepe — og mennesker kan miste sin lidenskap. Visk ut evnen til å lyve — og fantasien, som alltid går imot øyeblikkets sannhet, kan også komme til å forsvinne. En 'utdanning' i dyd kan lett gjøre folk ute av stand til å være onde ved å gjøre dem ute av stand til å være mennesker — en høy pris å betale for resultater som kan oppnås på andre måter.» (SFS 83-4.)

Her svinger Feyerabend seg opp til de store høyder innen panegyriken, og man begynner så smått å lure på om det er politisk demagog han egentlig ville være. Men nei; på neste side knytter han denne diskusjonen til vitenskapshistorien:

«(F)orholdet mellom Fornuft og Praksis er et dialektisk forhold: tradisjoner ledsages av målestokker som i sin tur vurderes avhengig av sin innflytelse på dem. Det samme gjelder de målestokker som ledsager utvekslingen mellom de ulike tradisjonene i et fritt samfunn. Disse målestokkene bestemmes, forbedres, foredles og elimineres igjen av tradisjonene selv (. . .) — utvekslingen mellom tradisjoner er en åpen utveksling, ikke en rasjonell utveksling» (SFS: 85). «Et fritt samfunn», skriver Feyerabend et sted, «er et samfunn der alle tradisjoner har like rettigheter og lik tilgang til maktsentrene» (SFS: 106).

disiplinere sine medlemmer enda kraftigere enn tilfellet er i dagens såkalte 'siviliserte' samfunn» (SFS: 83). Han går kraftig imot enhver autoritær moralisme, og hevder at moralsk indoktrinering gjør folk ute av stand til å velge og følgelig dumme og potensielt onde:

Kristendommen preket kjærlighet til menneskelheten, og brente, drepte og lemlestet hundrevisener av mennesker. Den franske revolusjon preket Fornuft og Dyd, og endte opp i et hav av blod. USA ble bygget på retten til frihet og lykke for alle — og likevel var der slaveri, undertrykkelse, ydmykelse. Man kunne naturligvis insistere på at svikten skyldes ineffektive utdannelsesmetoder — men mer effektive metoder ville verken være like eller humane. Visk ut evnen til å drepe — og mennesker kan miste sin lidenskap. Visk ut evnen til å lyve — og fantasien, som alltid har mot øyeblikkets sannhet, kan også komme til å forsvinne. En 'utdanning' i dyd kan gjøre folk ute av stand til å være onde ved å gjøre dem ute av stand til å være mennesker — en høy pris å betale for resultater som kan måles på andre måter.» (SFS 83-4.)

Etter Feyerabend seg opp til de store tradisjonelle panegyrikkene, og man begynner å lure på om det er politisk dekket opp som egentlig ville være. Men nei; på ingen måte. Han knytter han denne diskusjonen til historien:

...et mellom Fornuft og Praksis er et forhold, tradisjoner ledsages av praksis, som i sin tur vurderes avhengig av praksis på dem. Det samme gjelder tradisjoner som ledsager utvekslingen mellom disse tradisjonene i et fritt samfunn — hvor praksis bestemmes, forbedres og elimineres igjen av tradisjonene — utvekslingen mellom tradisjon og praksis, ikke en rasjonal utveksling. (SFS 85). «Et fritt samfunn», som Feyerabend et sted, «er et samfunn hvor det ikke er noen som har like rettigheter og lik rettigheter.» (SFS: 106).

Dette får ringvirkninger både for erkjennelse, teknikk og politikk. Feyerabend går kort og godt inn for å **desentralisere moralen** (uttrykket velvilligst utlånt av L. Borgzinner), noe som er konsistent med (og den eneste fornuftige konsekvensen av) påstanden om at det ikke gis universelle målestokker for vurdering av noe som helst. Ettersom han tar avstand fra «fiksjonen om vitenskapens fremskritt», må han også forkaste enhver kulturell eller sosial evolusjonisme. Her og der støtter han seg også til sosialantropologien, spesielt Lévi-Strauss (*La Pensée Sauvage*) for å vise at det ikke er noen spesiell grunn til at den «moderne» bevissthet skulle stå «over» den «primitive».

Når så meget er sagt, må det også være tillatt å minne om at politisk relativisme også kan være erkekonserverativ. Dette var tilfellet for de greske relativistene, sofistene, som forsvarte status quo fordi det ikke gis kriterier for å vurdere alternativene. Men som vi har sett, er Feyerabend politisk radikal for såvidt som han slutter å være relativist; han blir **meta-relativist**: han vil bestemme regler for **den politiske relativisme** . . .

Dessuten er det vel og bra at det ikke gis privilegerte sannheter og at alle tradisjoner skal anerkjennes like rettigheter osv., men hva om det nå forholder seg slik at folk flest foretrekker en type rasjonalitet som kan gi oss forbruksvarer, fjernsynsatellitter og massasjestaver; framfor f.eks. polynesiske heksekunst — til tross for PKF og hans kumpaners forsøk på å undergrave tilliten til vitenskap? Til denne innvendingen svarer PKF, ikke særlig overbevisende, at et monolitisk, høyteknologisk og høyproduktivt produksjonsapparat ikke er uforenlig med et mangfold av kulturelle og kognitive tradisjoner. Det er bare det at et samfunns **økonomiske praksis** alltid har grunnleggende og avgjørende betydning for hvilke kulturelle muligheter som

oppfattes som relevante av dets medlemmer. Hva «overbygningen» angår har det, som PKF også nevner, vært en klar tendens til at metodologisk reduksjonisme (f.eks. Newton og Mach) misforstås som, og degenererer til, ontologisk reduksjonisme. Dermed er vi like langt; og det er vel akkurat det vi er, dessverre.

V. FRA EPISTEMOLOGISK SABOTASJE TIL REVYVISER?

Det mest uhørte ved Feyerabend, i kollegenes øyne, er utvilsomt hans kompromissløst uberegnelige **form**: han finner stor morskap i å pønse ut de mest utsøkte fornærmelser overfor sine motstandere, gjerne midt inne i en seriøs argumentasjonsrekke. Den selvbestaltede dadaisten (AM: 21n) Feyerabend raser mot den skittviktige, selvhøytidelige auro akademikere omgir seg med nå om dagen:

«Det 18. århundres store skribenter, Hume, dr. Johnson, Voltaire, Lessing, Diderot, som introduserte nye idéer, nye standarder, nye måter å uttrykke tanker og følelser, skrev i en livlig og kraftfull stil, de kalte en spade for en spade, en tulling for en tulling og en bløffmaker for en bløffmaker. Lærde debatter var stadig svært livlige i det 19. århundre, og antall fornærmelser rivaliserte stundom antall fotnoter. (. . .) Så, gradvis, satte en mer avmålt tone inn, folk ble alvorligere, de kaldsvettet over pussigheter og personlige bemerkninger og oppførte seg som om de spilte roller i et merkelig og høyst formalisert drama. Språket ble like fargeløst og indistinkt som forretningsdressen alle bærer i dag; den lærde, forretningsmannen, den profesjonelle drapsmannen. Ettersom han er vant til en tørr og upersonlig stil, blir leseren nå forvirret av ethvert avvik fra den traurige normen, og ser der et åpenbart tegn på arroganse og aggresjon; ettersom han betrakter autoriteter med en nesten religiøs ærefrykt, får han spasmer av å se noen plukke skjegget av yndlingsprofeten sin» (SFS: 150).

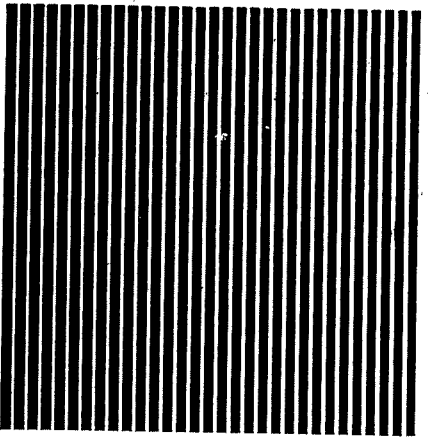


Foto: Sverre Aurstad



Selv gjør PKF sitt ytterste for å følge opp de stolte tradisjoner. Etter å ha lest en lang rekke kritikker av AM, slår han fast (SFS: 183-209) at dagens akademikere er dumme og uvitende, noe som skyldes deres utdannelse — hva han i begynnelsen feilaktig oppfattet som inkompetent profesjonalisme, viser seg nå å være **profesjonalisert inkompetanse**. Kritikerne vet m. a. o. ikke hva de snakker om, og lite tyder på at de vet noe særlig om noe annet heller. Sier Feyerabend, og betitler del tre av SFS, der han svarer på kritikk, «Samtaler med analfabeter» . . .

Men som dadaist kan han ikke gå fri selv heller. Slik beskriver Feyerabend begynnelsen av sin karriere som vitenskapsfilosof, etter at han var kommet til England i 1946:

... «To år senere skaffet Popper, Schrödinger og min egen svære kjeft meg jobb i Bristol, der jeg begynte å forelese om vitenskapsfilosofi. (...) Jeg hadde aldri studert filosofi. (...) En uke før forelesningene skulle begynne, satte jeg meg ned og skrev alt jeg visste på et stykke papir. Det fylte knapt en side» (SFS: 116).

Generelt kan man vel imidlertid si at Feyerabends humoristiske talent fyres av på andres bekostning, og etter at Imre Lakatos døde i 1974 er det få som føler seg kallet til å gå til motangrep på samme premisser. Målskivene føler seg snarere ille berørt enn saklig angrepet av Feyerabends pussige blanding av argumenter og fornærmelser, og svarer helst ved å holde kjeft.

Feyerabend gjør det selvfølgelig svært vanskelig for seg selv ved å drive på slik. Innen rammen av hans dadaistiske livsprosjekt blir det helt naturlig å dedisere bøker til **skrepper** han har møtt dersom det skulle falle ham inn, «og så Wittgenstein og Lakatos da»; å slå vitser, fortelle anekdoter, legge frem seriøse resonnementer i en useriøs (= humoristisk) form. Det eneste som er forbudt er

gravalvor som er **intendert som** gravalvor.

I verste fall kan Feyerabend risikere å bli frosset ut, ignorert som en hvilken som helst bygdetulling, noe som selvsagt ville være synd og skam. Foreløpig har dette ikke skjedd. Han er for svær i kjeften, noe han også skryter av når han forteller om sin ungdom i Wien:

«Mange av oss som studerte vitenskap og ingeniørfag var interessert i vitenskapens grunnlag og i bredere filosofiske problemer. Vi gikk på filosofiforelesninger. Forelesningene kjedet oss, og vi ble snart kastet ut fordi vi stilte spørsmål og kom med sarkastiske bemerkninger. Jeg husker fremdeles professor Heintel, som med armene hevet sa: 'Herr Feyerabend, entweder sie halten das Maul, oder sie verlassen den Vorlesungssaal!'» (SFS: 108).

Feyerabend klarte ikke å holde kjeft den gangen, ble kastet ut, og måtte finne et nytt miljø. I dag står hundrevis av rasjonalister, positivister og andre empirister med armene hevet, fra den radikale «kulturmaterialisten» Marvin Harris i Maine til den aristokratiske Oxford-vismannen Ernest Gellner, og forsøker å gjenta gamle professor Heintels bragd. Dersom de mot formodning skulle lykkes, vet PKF likevel råd. En mulighet ville være å gå inn i en bestemt tradisjon og forsøke å omforme den i anarkistisk retning **fra innsiden**.

«En annen mulighet er å begynne en karriere som entertainer. Dette er svært tiltrekende for meg. Å frembringe et svakt smil på ansiktene til mennesker som er blitt såret, deprimert, som er paralyisert av en eller annen 'sannhet' eller av dødsangsten synes for meg å være en uendelig mer betydelig prestasjon enn den mest sublime intellektuelle oppdagelse: Nestroy, George S. Kaufman, Aristofanes; på min verdiskala står de langt over Kant, Einstein og deres anemiske etterlignere. Dette er mulighetene. Hva skal jeg finne på? Bare tiden vil vise det ... » (SFS: 122).