



DORIAN MĄCZKA
UNIwersytet Jagielloński

AMODERNISTYCZNA FILOZOFIA PAULA FEYERABENDA

Wprowadzenie

Twórczość niektórych filozofów wymyka się podziałom czy klasyfikacjom, szczególnie gdy próbuje się opisywać ich koncepcje za pomocą trudnych do sprecyzowania pojęć. Z taką sytuacją mamy do czynienia w badaniach nad myślą Paula Feyerabenda. Twórczość tego amerykańskiego filozofa nauki określić można mianem modernizmu (Dzisiów, 1996; Kidd, 2016) bądź postmodernizmu (Harding, 1986; Preston, 2000). Jak zaznacza Ian Kidd (2016) „takie klasyfikacje mają znaczenie: wpływają na nasz odbiór i ocenę Feyerabenda jako filozofa, określając nasze rozumienie wartości i rozwoju jego myśli” (s. 55). I faktycznie, widząc w Feyerabendzie postmodernistę, a jednocześnie utożsamiając postmodernizm z irracjonalizmem i atakiem na naukę, łatwo wypaczyć jego myśl. Interpretując Feyerabendowską filozofię jako formę zradykalizowanego modernizmu można natomiast pominąć fragmenty wykraczające daleko poza nowoczesną tradycję filozoficzną. Zgadzając się z Kiddem co do istotnej roli filozoficznych klasyfikacji, chciałbym zaproponować trzecią drogę. W artykule tym porównam twórczość Feyerabenda z myślą Brunona Latoura – a konkretnie ze sformułowaną przez Latoura koncepcją *amodernizmu*, czyli nienowoczesności. Postaram się pokazać, że Feyerabenda można postrzegać jako amodernistę w sensie Latoura i że taka optyka ułatwia interpretowanie myśli amerykańskiego filozofa. Zanim jednak przejdę do porównywania, przedstawię pokrótce argumenty przemawiające za klasyfikowaniem myśli Feyerabenda jako filozoficznego modernizmu bądź, przeciwnie, postmodernizmu.

Modernizm i postmodernizm w filozofii Feyerabenda

Modernizm rozumieć można jako wszystko, co nowatorskie i krytyczne wobec zastanej tradycji. Będzie to wtedy nowoczesność „bez ograniczania jej wyłącznie do epoki nowożytnej, tak lub inaczej rozumianej” (Morawiec, 2012, s. 22). Częściej jednak pojęcia modernizmu używa się na określenie konkretnego, zapoczątkowanego w oświeceniu i obecnego w kulturze do dzisiaj sposobu myślenia. Jürgen Habermas (1998) tak charakteryzuje ów intelektualny prąd: „projekt nowoczesności, sformułowany w XVIII wieku przez filozofów oświecenia, polega oto na tym, by obiektywizujące nauki, uniwersalistyczne podstawy moralności i prawa oraz autonomiczną sztukę rozwijać wedle ich własnych prawideł [...] dla rozumnego kształtowania stosunków życiowych” (s. 35). Niemiecki filozof, powołując się na Webera i Durkheima, pisze o związku rozwoju nowoczesnych społeczeństw z postępującą racjonalizacją – racjonalną nowoczesność cechują na przykład „refleksyjny stosunek do tradycji, które utraciły charakter naturalny” oraz „uniwersalizacja norm działania i uogólnienie wartości” (Habermas, 2000, s. 10). Myśl modernistyczna zwraca zatem uwagę na obiektywność twierdzeń naukowych, racjonalność i uniwersalną wartość normatywnych wzorców postępowania. Przeciwstawia te intelektualne wartości myśleniu lokalnemu, uwikłanemu w historię i subiektywnemu. Istotne jest również „rozumne kształtowanie stosunków życiowych”, a zatem oparcie życia społecznego i politycznego na racjonalnych podstawach.

Za modernistyczną w tym sensie można uznać pozytywną metodologię Feyerabenda. Jego prace z okresu umiarkowanego, powstałe przed drugą połową lat sześćdziesiątych, miały za zadanie usprawnienie metodologii badań empirycznych oraz nauki. Feyerabend w modernistyczny sposób oddziela racjonalne sposoby postępowania: teoretyczną płodność, uporczywość, przełamywanie paradygmatów i ponowne rozważanie porzuconych teorii od nieracjonalnego stosowania się do neopozytywistycznych wymogów zgodności teorii oraz niezmienności znaczenia terminów (Dzisiów, 1996). W przypadku późnej twórczości amerykańskiego filozofa sprawa nie jest tak oczywista. Pytając o stosunek Feyerabenda do postmodernizmu Kidd (2016) rozważa dwie zasadnicze cechy myślenia postmodernistycznego

– nieufność wobec metanarracji, wielkich filozoficznych opowieści uzasadniających istnienie pewnych instytucji i praktyk, oraz brak głębi czyli fundamentów dyskursu innych niż tekst. Kidd stwierdza, że filozofia Feyerabenda stoi w opozycji do obydwu tych tendencji. Zdaniem Kidda, Feyerabend opowiada się za modernistycznym projektem legitymizacji nauki jako narzędzia służącego poprawie bytu człowieka. O ile można mieć wątpliwości, czy celem Feyerabenda była legitymizacja instytucji nauki (jego zdaniem każda działalność, nawet antynaukowa, prowadząca do rozwoju jednostek może być wartościowa), to z całą pewnością pozostaje u niego obecne przywiązanie do pewnej formy metanarracji. Nowoczesny projekt, do którego realizacji namawia Feyerabend, to ambitne zadanie przynoszenia wszystkim jednostkom ludzkim szczęścia i wolności. W poświęconych metodologii pracach amerykański filozof wspomina, że „różnorodność opinii jest cechą konieczną wiedzy obiektywnej i metoda, która popiera różnorodność jest również jedyną metodą zgodną z humanistycznym poglądem na świat” (Feyerabend, 1979a, s. 47). W późniejszych tekstach otwarcie stwierdza, że „szczęście i pełny rozwój ludzkiej jednostki stanowi obecnie – jak nigdy dotąd – najwyższą z możliwych wartości” (Feyerabend, 1979b, s. 215). Nowoczesny sposób myślenia przejawia się u niego w podporządkowywaniu ludzkiej aktywności poznawczej i społecznej tej właśnie wartości.

Jako przekonanie o modernistycznej proveniencji można interpretować też przywiązanie Feyerabenda do filozoficznego realizmu (Kidd, 2016). W tekstach z lat sześćdziesiątych Feyerabend broni realizmu ze względów metodologicznych (Feyerabend, 1979c, 1979d). W późnych pracach pisze z kolei o konieczności założenia istnienia jednego „Bytu”, o którym możemy wnioskować ze skuteczności bądź nieskuteczności pewnych sposobów działania (Feyerabend, 1999a). Ten nowoczesny trop staje się jeszcze wyraźniejszy, gdy spojrzeć na krytyczny stosunek Feyerabenda do relatywizmu. Podział świata na niewspółmierne wobec siebie kultury czy dyskursy stanowił dla amerykańskiego filozofa mrzonkę intelektualistów, niedostrzegających lub nie chcących dostrzegać ciągłych, dynamicznych międzykulturowych interakcji. Wyraz tej krytyki stanowi hasło „każda kultura jest potencjalnie wszystkimi

kulturami” (Feyerabend, 1987, s. vi; 1999a, s. 33). Podkreśla ono kulturową elastyczność, implikuje też istnienie pewnej wspólnej płaszczyzny znajdującej się u podstaw kultur. Każdy człowiek – twórca kultury – musi posiadać te same możliwości, pozwalające dotrzeć do tych samych kulturowych rezultatów. Wobec powyższego „kulturowe różnice przestają być nieprzekraczalne i stają się *szczególnymi i zmiennymi manifestacjami wspólnej ludzkiej natury*” (Feyerabend, 1999a, s. 34). Krytykując relatywizm Feyerabenda odnosi się zatem do modernistycznej w swoim uniwersalizmie idei natury człowieka jednoczącej wszystkich ludzi (a przynajmniej wszystkich żyjących w kulturze).

Filozofię Feyerabenda rzadko utożsamia się jednak z nowoczesnym racjonalizmem i uniwersalizmem. Choć trudno jednoznacznie zdefiniować postmodernizm – „ambivalentne treści wprost roszadają [to] pojęcie” (Wilkoszewska, 2000, s. 9) – najlepiej rozumieć ponowoczesność jako nastawienie sceptyczne (choć nie absolutnie opozycyjne) wobec modernistycznych wartości. Gdy modernizm mówi o poznawczej i emancypacyjnej mocy rozumu, postmodernizm wątpi w sens używania kategorii racjonalności. Gdy modernizm przejawia tendencję do uniwersalizacji, postmodernizm podkreśla wielość i pluralizm. Wreszcie gdy moderniści proponują budować naukę i społeczeństwo w oparciu o jasno określone ontologiczne i epistemologiczne fundamenty, postmoderniści odpowiadają wspomnianym już postulatem odejścia od wielkich narracji, krytyką metafizyki i tekstualizacją dyskursów, stwierdzając, że „nie istnieje poza-tekst” (Derrida, 2011, s. 212). W pracach Feyerabenda, szczególnie tych późniejszych, można znaleźć sporo pokrewnych wątków. John Preston (2000) za postmodernistyczne elementy Feyerabendowskiej filozofii uznaje na przykład tezę o niejednorodności nauki, ontologiczny pluralizm czy krytykę redukcjonizmu.

Feyerabend faktycznie optuje za obrazem nauki niejednorodnej pod względem metodologicznym i teoretycznym. Nauka nie może być zunifikowana, korzysta ona bowiem z wielu metod badania i wielu niejednokrotnie niezgodnych ze sobą teorii. Teza ta ma związek z falibilizmem i teoretycznym pluralizmem, Preston (2000) stwierdza

jednak, że niejednorodność nauki to „po prostu konkluzja, którą Feyerabend wywiódł z *Przeciw metodzie*” (s. 81). Książka ta miała pokazać, że metodologiczny i teoretyczny monizm sprzeczne są często z praktyką naukową a nauka może się rozwijać dzięki porzuceniu dawnych praw, metodologii czy nawet kryteriów racjonalności. Odrzucenie idei jednoznacznych kryteriów naukowości prowadzi do prostego wniosku: istnieje wiele nauk. Nie należy tego rozumieć wyłącznie w kategoriach podziału na jasno określone dziedziny takie jak fizyka, genetyka czy socjologia. Porzucając ideę jednej naukowej racjonalności można mówić również o nauce ludu Azande czy nauce średniowiecznych demonologów. Skrajnie pluralistyczna filozofia nauki Feyerabenda faktycznie zmierza w kierunku postmodernistycznej „ironicznej konwersacji o nauce” (Parusnikova, 1992, s. 36). Idąc tym tropem Feyerabend dociera do koncepcji ontologicznego pluralizmu. Przedstawia następującą alternatywę „albo nazwiemy bogów i kwarki tak samo rzeczywistymi, ale powiązаныmi z innymi okolicznościami, albo porzucimy w ogóle mówienie o »realności« rzeczy i będziemy używać zamiast tego bardziej złożonych sposobów porządkowania świata” (Feyerabend, 1987, s. 89). Obydwie te możliwości, radykalny ontologiczny pluralizm bądź porzucenie kategorii obiektywnej rzeczywistości, są zbieżne z opisanym wyżej antyredukcyjnym myśleniem postmodernistycznym. Żadna nie pozwala mówić o jednej tylko formie realności. Obydwie przeczą możliwości dotarcia do rzeczywistości samej w sobie czy nawet określeniu, która z prób takiego docierania najlepiej się udaje.

Filozofia Feyerabenda realizuje wreszcie zadanie postmodernistycznego oporu. Jean-François Lyotard (1998) stwierdza, że rolą postmodernistów jest „wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje się przedstawić, aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia” (s. 28). Wszystkie wymienione powyżej twierdzenia Feyerabenda o niejednorodności metody czy porażkach racjonalności odpowiadają na wezwanie Lyotarda. Amerykański filozof ostro sprzeciwia się ideologicznej, politycznej praktyce, w jaką jego zdaniem przekształcił się naukowy światopogląd. „Dokładnie to samo przedsięwzięcie, które kiedyś dało człowiekowi idee i siłę, aby uwolnił się od lęków i przesądów tyranii religii teraz przeistacza go w niewolnika swych interesów” (Feyerabend, 1982, s. 75) – pisze o

instytucji zachodniej nauki. Inne niż scjentyistyczna i naturalistyczna tradycje powinny zostać wyzwolone spod „tyranii nauki” (Feyerabend, 2011). Feyerabend w swoich późnych pracach zaleca więc formę pluralistycznej postmodernistycznej polityki kulturowej.

Czy wobec tych dwóch odmiennych charakterystyk trzeba uznać myśl Feyerabenda za mozaikę nieprzystających do siebie elementów lub za filozofię wewnętrznie sprzeczną? Zauważając to napięcie Dzisiów (1996) określa Feyerabenda mianem przenikliwego, ale jednocześnie „niekonsekwentnego” krytyka modernizmu, „z włączonymi resztkami zerwanych modernistycznych kajdan” (s. 175). Czy ta niekonsekwencja faktycznie stanowi problem? Sądzę, że wskazane przeze mnie próby przyporządkowania myśli Feyerabenda do nurtu filozoficznego modernizmu oraz postmodernizmu są udane. Zestawione razem pokazują jednak, że jego twórczość wychodzi poza parę kategorii nowoczesne-ponowoczesne. Dla pełniejszego jej zrozumienia proponuję porównać ją z koncepcją amodernizmu (nienowoczesności) autorstwa Latoura.

Latoura pojęcie amodernizmu

W eseju *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* (Latour 2011) Latour przedstawia metateoretyczną, filozoficzną krytykę idei nowoczesności. Krytyka ta wychodzi od zauważania przez Latoura coraz większej ilości hybryd i ich coraz poważniejszego oddziaływania. Latour pierwotnie, w książce *Science in Action* (1987), używa pojęcia hybrydy na określenie obrazu widocznego na interfejsie przyrządu badawczego i użytego później w artykule, czegoś istniejącego pomiędzy badanym przedmiotem, naukowcem i społecznością badaczy. W *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* znacznie poszerza rozumienie hybrydy. Na obiekt hybrydowy składają się elementy naukowe, kulturowe, społeczne i technologiczne. Za przykład służy Latourowi zjawisko globalnego ocieplenia. Łączy ono technologiczną ingerencję człowieka w skład atmosfery, naturalne procesy klimatyczne, społeczny odbiór informacji o zmianach klimatu i decyzje polityczne. Nowoczesność to dla Latoura „podwójnie asymetryczna” formacja intelektualna, w której miejsce ma jednoczesna jawne oddzielanie sfer natury i kultury oraz rozkład hybryd na jasno przyporządkowane do odpowiednich domen części (*puryfikacja*) a także ukryte tworzenie umykających temu podziałowi

hybryd (*mediacja*). Myślenie nowoczesne opiera się według Latoura na *konstytucji* złożonej z następujących zasad: (1) natura jest transcendentna, przekracza człowieka i pozostaje niezależna od kultury a społeczeństwo jest naszą konstrukcją oraz (2) tworzymy naturę w laboratorium, ale nie tworzymy przerastającego nas, transcendentnego społeczeństwa. Oczywiście sprzeczność tych zasad wynika właśnie z dwoistego stosunku nowoczesności do hybryd. Zastosowanie pierwszej z nich pozwala na puryfikację, dołączenie drugiej – mediację. Towarzyszy im wreszcie zasada trzecia: (3) natura jest całkowicie oddzielona od społeczeństwa, podobnie puryfikacja od mediacji (Latour 2011, s. 48–52).

Problem, zdaniem Latoura, leży właśnie w owym fałszywym rozdzieleniu: „nowoczesnych zrodziło połączenie między pracą puryfikacji a pracą mediacji, lecz źródeł tego sukcesu upatrywali oni wyłącznie w wymiarze puryfikacji” (Latour 2011, s. 43). Sukces nowoczesnej nauki związany jest z wpływem czynników społecznych – co pokazuje na przykład znana praca Shapina i Schaffera (1985). Został on jednak przez nowoczesność zinterpretowany jako skutek oddzielenia obiektywnej rzeczywistości od subiektywnych elementów indywidualnych, kulturowych i społecznych. Podkreślając tylko wartość puryfikacji i ignorując mediację, nowoczesne myślenie przestaje sobie dawać radę w świecie zapełnionym hybrydami. Nie potrafi adekwatnie reprezentować hybryd, nie dysponuje bowiem narzędziami do opisu związków tego, co naturalne z konstrukcjami człowieka. Odpowiedzią na kryzys nowoczesności nie powinny być, wedle Latoura, ani chęć jej odrzucenia – antymodernizm – ani krytyka postmodernistyczna. Dążenie do zanegowania osiągnięć nowoczesności nie ma sensu: „obrona ludzi przed dominacją maszyn i technokratów jest godna pochwały, lecz jeśli maszyny pełne są ludzi, którzy znajdują w nich ratunek, czy taka obrona nie jest po prostu absurdalna?” (Latour, 2011, s. 177). Postmodernizm z kolei wciąż „znajduje się we władzy nowoczesnej Konstytucji, choć nie wierzy już w jej gwarancje” (Latour 2011, s. 70). Postmodernistyczne zaakcentowanie wartości pluralizmu ma przekraczać nowoczesność, wciąż daje jednak wrażenie, że nie ma wspólnej płaszczyzny między dyskursami o naturze i o kulturze. Myślenie takie, choć umożliwia opisanie wielości obrazów świata, nie

radzi sobie z hybrydami. W obliczu tej porażki postmodernizm popada, jak twierdzi Latour, w ironię i sceptycyzm.

Proponowanym przez Latoura rozwiązaniem jest podejście nienowoczesne (amodernistyczne):

perspektywa retrospektywna nazywana przeze mnie nienowoczesną (amodernistyczną) zamiast demaskować, przegrupowuje, denuncjację zastępuje brataniami, rozdziela a nie podważa. Nienowoczesny jest każdy, kto bierze pod uwagę i Konstytucję nowoczesnych, i populację hybryd, które ta konstytucja odrzuca (przyczyniając się zarazem do ich rozprzestrzeniania) (Latour, 2011, s. 71).

Perspektywa ta ma w krytyczny sposób łączyć to, co nowoczesne z tym, co wobec nowoczesności przeciwstawne czy sceptyczne: „chodzi o zachowanie wszystkich zalet nowoczesnego dualizmu, ale bez jego wady, czyli zatajania quasi-obiektów. O skorzystanie z zalet przednowoczesnego monizmu bez jego ograniczeń, czyli barier dla wzrostu będących wytworem mieszania władzy i wiedzy” (Latour, 2011, s. 190). Zachowując nowoczesny dualizm można stwierdzić, że natura jest oddzielona w toku badań od tego, co społeczne. Jednocześnie należy zauważać i podkreślać powiązanie elementów kulturowych i społecznych z jej opisami oraz oceną rezultatów badań. Ontologia amodernistyczna sytuuje się pomiędzy naukowym realizmem a społecznym konstruktywizmem – „sieci są jednocześnie realne jak natura, narracyjne jak dyskurs i kolektywne jak społeczeństwo” (Latour, 2011, s. 16). Latour sugeruje ponadto uzupełnić amodernistyczny sposób myślenia o metody postmodernistyczne – akcentowanie wielości, retrospektywność i dekonstrukcję (Latour, 2011, s. 191). Te filozoficzne narzędzia służą pokazywaniu roli i sposobów konstruowania hybryd. Ma to pomóc pozbyć się nowoczesnych mitów i korzystać ze zdobyczy nowoczesnej nauki w świecie pełnym obiektów hybrydowych.

Niełatwo zrozumieć, o co konkretnie chodzi Latourowi, gdy twierdzi, że w myśl nienowoczesnej konstytucji „nie da się oddzielić wspólnego wytwarzania społeczeństw i natur” (Latour, 2011, s. 199) a jednocześnie „w ostatniej instancji mamy do czynienia z transcendencją natury i immanencją społeczeństwa, ale nie są one rozdzielne” (Latour, 2011, s. 199). Proponuję zinterpretować ten pozorny paradoks jako

połączenie różnych perspektyw patrzenia na naukę. Analizując współwytwarzanie natur i społeczeństwa można powiedzieć, że elementy społeczne wpływają na założenia oraz metody, a rezultaty badań oddziałują na świadomość ludzi i na technologię. Należy wszakże pamiętać, że analiza ta stanowi tylko zabieg teoretyczny, w rzeczywistości to sieć powiązań pomiędzy ludzkimi, nieludzkimi, naturalnymi i społecznymi aktorami wytwarza tak naturę, jak i społeczeństwo. Sceptycyzm wobec nowoczesnego podziału sugeruję rozumieć zatem jako porzucenie przeświadczenia o konieczności rozdzielania natury i kultury. Rozgraniczenie owo ma charakter płynny i dokonywane może być różnie, w zależności od aktualnych potrzeb czy stanu wiedzy. Jednocześnie, przywołując „ostatnią instancję”, Latour uznaje, iż wyróżnienie obiektywnej natury odgrywa istotną rolę pragmatyczną i wyjaśniającą. Sprawia, że sieci nie nabierają „dzikiego i niekontrolowanego” (Latour, 2011, s. 198) charakteru i że nie musimy zawsze i wszędzie akcentować roli powiązań – fizyków teoretycznych nie musi zajmować praktyczne zastosowanie wyników ich badań, na pracę silników samolotu nie mają wpływu przekonania pasażerów.

Amodernizm przedstawiony przez Latoura proponuję ostatecznie zawrzeć w trzech tezach: (1) natura i kultura są nierozzerwalnie powiązane; (2) mity obiektywizacji i subiektywizacji oraz realizmu i antyrealizmu zastąpić należy badaniem procesu tworzenia hybryd; (3) badanie takie należy przeprowadzać za pomocą metody retrospektywnej, antropologicznej oraz dekonstrukcyjnej.

Amodernizm Feyerabenda

Na podstawie tej ogólnej charakterystyki amodernizmu można podjąć próbę zinterpretowania przez pryzmat nienowoczesności filozofii Feyerabenda. Wcześniejsze akapity pokazały, że w pracach amerykańskiego filozofa można odnaleźć modernistyczny realizm i racjonalizm oraz postmodernistyczny antyrealizm i sceptycyzm wobec rozumu. To wewnętrzne napięcie z pewnością spowodowane jest po części ewolucją myśli Feyerabenda – jego prace z okresu umiarkowanego różnią się znacznie od prac z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Realizm broniony w pierwszych kontrastuje z tezami, które można odnaleźć w drugich, choćby ze stwierdzeniem, iż nasze poznawcze aktywności „mogą sprawić, że znikną bogowie i

zastąpić ich zbiorowiskami atomów w pustej przestrzeni” (Feyerabend, 1982, s. 70). John Preston (1997b) uznaje, że Feyerabend przeszedł od realizmu do idealistycznego woluntaryzmu, określa go też jako mianem metafizycznego konstruktysty (Preston, 2000). Robert Farrell (2001) sprzeciwia się interpretacji Prestona i zauważa, że Feyerabend powrócił do realizmu po roku 1981. Pierwszy impuls do tego powrotu to rozdzielenie przez Feyerabenda tradycji empirycznych i historycznych, dwóch sposobów niewyczerpującego opisywania świata, drugi to wywiedziona z filozofii fizyki Bohra teza, że rzeczywistość tworzona jest poprzez interakcje.

Można się zastanawiać, czy Feyerabend faktycznie uznawał, nawet przez krótki czas, konstruktystyczny idealizm za atrakcyjne stanowisko filozoficzne. Być może ów dziwny epizod okaże się fikcją, gdy spojrzeć na radykalne prace Feyerabenda jako na celowo kontrowersyjną „bombę smrodową” (Preston, 1997a) wrzuconą do gabinetów filozofów nauki. Dla przeprowadzanych w tym artykule rozważań istotne jest, że Feyerabend wychodzi poza standardowe rozumienia realizmu i antyrealizmu. Nawet we wczesnym okresie twórczości nie broni on realizmu przy pomocy odniesień do sukcesu nauki czy wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia, ale jako stanowiska, które „zmusza uczonych do wysiłku twórczego” (Jodkowski, 1988, s. 141). Ten *normatywny realizm* (Oberheim, 2006) sugeruje, że w nauce prawdziwość opisu i istnienie postulowanych obiektów zakładać należy dla lepszego zrozumienia naszych interakcji z przyrodą. W *Przeciw metodzie* Feyerabend twierdzi z kolei, że byty postulowane przez naukę „są kształtowane z materiału, który w zależności od potraktowania wytwarza bogów, duchy albo kwarki pola molekuly” (Feyerabend, 2001, s. 242). Mato z jednej strony skrajnie pluralistyczny wydzźwięk, z drugiej zakłada istnienie jednego, leżącego u podstawy kwarków i duchów materiału. W *Farewell to reason* amerykański filozof sprzeciwia się koncepcji ponadhistorycznych praw natury o specjalnym statusie. Tłumaczy ten sprzeciw następującym stwierdzeniem: „założenie to nie powstało wskutek badań, ale wynika z metafizyki oddzielającej Naturę i Człowieczeństwo, widząc pierwszą jako surową, praworządną i niedostępną, drugie zaś jako samowolne, zmienne i podatne na najmniejsze nawet wpływy” (Feyerabend, 1987, s. 124). Uznaje zatem rozdzielenie natury i kultury za sztuczny,

filozoficzny mit. Fikcjami są zarówno redukcjonistyczna naturalizacja jak i radykalny, idealistyczny konstruktywizm, sprowadzający wszystko do działalności ludzkiej. Wreszcie w *Conquest of Abundance* pisze:

„Nie twierdzę, że dowolne kauzalno-semantyczne działanie skutkować będzie należycie sformułowanim i możliwym do zamieszkania światem. Do materiału, wobec którego postawieni zostają ludzie (i, co równie istotne, psy oraz mały) podchodzić należy w odpowiedni sposób. *Stawia on opór*; niektóre konstrukcje (na przykład początkowe stadia niektórych kultów cargo) nie znajdują punktu oparcia i po prostu się rozpadają. Z drugiej strony materiał ten jest bardziej plastyczny niż powszechnie się zakłada (Feyerabend, 1999a, s. 145).

Feyerabend mówi o konstrukcjach i podkreśla znaczenie oporu stawianego przez rzeczywistość. Zgodnie z tą wizją światy, w których muszą żyć podmioty (nie tylko ludzkie) budowane są w uwarunkowany subiektywnie bądź kulturowo z materiału natury. Zawsze spajają to, co nowoczesność chciała, zdaniem Latoura, rozdzielić.

Feyerabendowską krytykę filozoficznego podziału natura-człowiek, zinterpretować można jako filozofowanie zgodne ze sformułowaniem już po śmierci Feyerabenda wezwaniem Latoura: „należy wziąć się za tę sofistykę filozofów nauki, sofistykę, która od dwóch i pół tysiąca lat zamyka usta polityce, kiedy tylko zaczyna ona podnosić kwestię natury” (Latour, 2009, s. 31). W metafizyce proponowanej przez Feyerabenda kluczowe role odgrywają zarówno „kauzalno-semantyczne działania”, jak i własności materiału, na który istoty zamieszkujące świat oddziałują. Elementy te tylko przy odpowiednim połączeniu „skutkują światem”. Przytoczony wyżej cytat z *Farewell to reason* pokazuje, że Feyerabend porzuca nowoczesne przekonanie o redukcjonizmie czy, używając terminologii Latoura, prymacie puryfikacji. Zdaniem amerykańskiego filozofa „Ostateczna Rzeczywistość, jeżeli taki byt może być postulowany, jest niemożliwa do wysłownienia” (Feyerabend, 1999a, s. 214). Można zatem uznać, że jako byt absolutnie niedostępny nie powinna ona w szczególności zajmować ani filozofa ani naukowca. Metafizyczna czy naukowa redukcja wszystkich obiektów do jednej, fundamentalnej rzeczywistości nie pomogłaby niczego wyjaśnić. Feyerabend odrzuca jednocześnie radykalny konstruktywizm. Ten wciąż wymaga powyższego rozdzielenia, przenosząc tylko uwagę na stronę społecznej konstrukcji

faktów naukowych (Latour, 1992). Konstruktywizmu nie sposób też pogodzić z koncepcją rzeczywistości stawiającej opór i doprowadzającej do upadku nieprzystosowane do niej konstrukcje. Błędem jest zatem nazywanie ontologicznego stanowiska późnego Feyerabenda metafizyką konstruktywistyczną.

Aby uwolnić się od filozoficznego języka zdominowanego przez debatę realizm kontra antyrealizm Feyerabend proponuje mówienie o rzeczywistości *zdarzeń* i ich *typach* a nie o absolutnym istnieniu czy nieistnieniu (Feyerabend, 1987, 1999a). Zgodnie z tym ujęciem różne ontologie opisują różne elementy świata. W takiej rzeczywistości:

Każdy byt zachowuje się w skomplikowany i charakterystyczny sposób, który, choć przyporządkować daje się do jakiegoś schematu, wciąż prezentuje nowe, zaskakujące cechy, co nie może zostać ujęte w formułach; wpływa na inne byty i procesy, a one wpływają na niego, konstytuując tym samym bogaty i zróżnicowany wszechświat. W takim wszechświecie za problem nie uchodzi, co jest, a co nie jest „rzeczywiste” (Feyerabend, 1999a, s. 10).

Farrell (2001) określa to metafizyczne stanowisko Feyerabenda mianem *realizmu procesualnego*, co ma podkreślać, że elementy doświadczanego świata powstają wskutek procesów oddziaływania z rzeczywistością. Ilustruje to przykładem nadprzewodników, funkcjonujących tylko w bardzo specyficznych, wywołanych określoną ingerencją w świat warunkach. Te i inne złożone z materii oraz z oddziaływania na nią obiekty pokazują warunkową naturę rzeczywistości: ograniczonej z jednej strony możliwościami oddziaływania na nią, z drugiej zdolnościami samych oddziaływających. Można zatem spojrzeć na filozofię Feyerabenda jako na zachętę do badania takich warunkowo konstruowanych hybryd. Amerykański filozof debatowanie o podziale na to, co naturalne i to co kulturowo-społeczne proponuje zastąpić badaniem tego „co się wydarza, w jakich związkach, kto był, jest, albo może być zwiedziony przez dane wydarzenie i w jaki sposób” (Feyerabend, 1999a, s. 10) – a więc badaniem złożoności i hybrydowości zdarzeń. Podkreśla tym samym wewnętrzny pluralizm nauki. Wiele niezgodnych sposobów organizowania rzeczywistości odnosi w opinii Feyerabenda sukces, złożoność świata przekracza z kolei możliwości jednego, wyczerpującego opisu. Dążąca do ogólności nauka musi wobec tego produkować złożone hybrydy, czerpiąc metody i wyniki z różnych

źródeł – stąd Feyerabendowski atak na ideę uniwersalnej metody. Myślenie zorientowane na hybrydy pozwala dostrzegać i badać długie sieci powiązań między obiektami, wychodzące nierzadko poza naukę w kierunku wzorców kulturowych, polityki, religii czy sztuki.

Takie właśnie badania są charakterystyczną cechą sposobu filozofowania Feyerabenda. Metody, przy pomocy których sugeruje Latour badać naukę – antropologiczna, retrospektywna i dekonstrukcyjna – znajdują teoretyczne i praktyczne odzwierciedlenie w twórczości amerykańskiego filozofa. W swoich wczesnych pracach Feyerabend krytykuje abstrakcyjny charakter filozofii nauki, stwierdzając na przykład, że należy „opierać swój krytycyzm nie po prostu na abstrakcyjnej zasadzie sceptycyzmu, lecz na *konkretnych propozycjach teoretycznych*” (Feyerabend, 1979a, s. 56). Podkreśla też konieczność uprawiania filozofii, która „uczestniczy w samym procesie tworzenia nauki” (Feyerabend, 1999b, s. 127). Później, w *Przeciw metodzie*, wprost sugeruje zwrot ku badaniom antropologicznym. Metoda antropologiczna pozwala na zobaczenie praktyki naukowej w świetle jej ukrytych i jawnych założeń oraz, co najistotniejsze, dostrzeżenie powiązań pomiędzy elementami kulturowymi i naturalnymi:

Zadaniem badania sugerowanego przez nas będzie analiza tego, co naukowcy rzeczywiście robią ze swym otoczeniem: należy zbadać rzeczywistą postać ich produktu, mianowicie „wiedzę”, oraz sposób w jaki ów produkt zmienia się w wyniku decyzji i działań w złożonych warunkach społecznych i materialnych. Krótko mówiąc, musi to być badanie antropologiczne (Feyerabend, 2001, s. 188).

Opowiadając się za badaniem zmiennej *wiedzy naukowej* Feyerabend występuje przeciwko tradycji badania przy pomocy narzędzi logicznych gotowych *teorii naukowych*. W miejsce sterylnej logicznej analizy postuluje wprowadzić wchodzącą jak najgłębiej w świat laboratorium uczestniczącą obserwację.

Metoda antropologiczna łączy się u Feyerabenda z podejściem retrospektywnym. Znaczna część *Przeciw metodzie* stanowi praktyczną próbę opisu sukcesu teorii Galileusza, osiągniętego dzięki połączeniu faktów, metod, przyrządów i retoryki (Feyerabend, 2001). Przeprowadzana przez Feyerabenda analiza wydobywa na jaw

hybrydowość procesu tworzenia nauki. W podobny sposób amerykański filozof bada historię powstawania mechaniki kwantowej, ewolucję myśli greckiej czy przemiany filozoficznej idei rzeczywistości (Feyerabend, 1987, 1999a). Jednocześnie do filozofii Feyerabenda dobrze pasuje określenie dekonstrukcyjna. Dekonstruowaniem można nazywać wskazywanie wewnętrznych napięć obecnych w tekstach i koncepcjach filozoficznych oraz ujawnianie niemożliwości zastosowania pewnych pojęć (Lawlor, 2016). Taki charakter mają Feyerabendowskie krytyki idei obiektywizmu i racjonalności oraz próby wykazania, że normatywna metodologia racjonalisty musi w praktyce sprowadzać się do bezsensownej formuły „wszystko ujdzie” (Feyerabend, 1982).

Podsumowanie i perspektywy

Wobec powyższej charakterystyki można uznać filozofię Feyerabenda za formę opisywanego przez Latoura amodernizmu. Po pierwsze, Feyerabend stara się przekroczyć na poziomach ontologicznym oraz epistemologicznym podział na naturę i społeczeństwo. Po drugie proponuje rozpatrywać obiekty i zdarzenia jako złożenia, konstytuowane przez procesy naturalne i kulturowe. Odrzuca przy tym modernistyczną obiektywizację oraz postmodernistyczną tekstualizację. Wreszcie, po trzecie, korzysta z amodernistycznych metod badania nauki i argumentuje za ich skutecznością. Takie ujęcie filozofii Feyerabenda wydaje mi się w kontekście badań nad jego twórczością użyteczne z dwóch powodów.

Pierwszy to możliwość spojrzenia na nią jako sytuującą się poza opozycją modernizm-postmodernizm. Pokazuje to specyfikę niejednorodnej filozofii Feyerabenda i pomaga uniknąć pochopnych interpretacji. Kidd i Preston skupili się w swoich analizach na pojedynczych propozycjach sformułowanych przez amerykańskiego filozofa w określonych okresach jego działalności. Pozwoliło im to na opisanie modernistycznych i postmodernistycznych elementów w twórczości Feyerabenda. Do jej syntetycznego ujęcia nie wystarcza jednak żadna z tych opozycyjnych kategorii. Co więcej, żadna z nich nie opisuje one dobrze poszczególnych okresów Feyerabendowskiej filozofii. Gdy podzielimy twórczość amerykańskiego filozofa na trzy fazy: umiarkowaną (do połowy lat sześćdziesiątych), radykalną

(związaną z *Przeciw metodzie* i *Science in a free society*) i późną (której wyrazem jest przede wszystkim *Conquest of Abundance*) to okaże się, że każda z faz jest w ten czy inny sposób amodernistyczna. Cechy amodernizmu, tj. krytykę podziału natura-kultura, akcentowanie hybrydowości i badania antropologicznego, najbardziej widoczne są w okresie radykalnym i późnym. Mimo to nie brakuje ich również w okresie umiarkowanym, w którym Feyerabend stwierdza na przykład, iż „możemy nawet powiedzieć, że to, co uważa się w określonym czasie za »naturę« jest *naszym własnym wytworem* w tym sensie, że wszystkie własności jej przypisywane zostały najpierw przez nas wymyślone, a następnie użyte do uporządkowania naszego otoczenia” (Feyerabend, 1979c, s. 63). W pracach z tego okresu pojawia się również omówiona wyżej krytyka nieuczestniczącej w badaniach, abstrakcyjnej analitycznej filozofii nauki. Zestawienie myśli Feyerabenda z poglądami Latoura na nienowoczesność pozwala zatem zobaczyć historyczną spójność w filozofii pierwszego oraz prześledzić ewolucję jego poglądów: drogę od tezy o uteoretyzowaniu obserwacji do koncepcji procesualnego realizmu, w myśl którego świat jest wynikiem współdziałania teorii i materii rzeczywistości.

Po drugie, przedstawiona przeze mnie interpretacja umożliwia nowe spojrzenie na konkretne problemy związane z filozofią Feyerabenda. Trudno na przykład określić jego stosunek do relatywizmu. Sam Feyerabend (1987) wyróżnia 11 możliwych znaczeń tego pojęcia. Szczegółowa analiza Lisy Heller (2016) pokazać ma, że Feyerabend w różnych pracach przyjmował różne rozumienia relatywizmu i między okresem radykalnym a późnym przeszedł od afirmacji do krytyki relatywizmu. Amodernizm pomaga wyjaśnić tę przemianę i wykazać, że była ona jedynie doprecyzowaniem stanowiska. Amerykański filozof faktycznie podnosi kwestię niewspółmierności prowadzącej do relatywizmu. Stara się tym samym zwrócić uwagę na złożoność praktyk poznawczych i to, że niepodobna sprowadzić ich do jednego schematu – na przykład do schematu kumulatywnego rozwoju wiedzy. Feyerabendowska krytyka relatywistycznych podziałów świata na kulturowe monady pokazuje natomiast, że niewspółmierności nie należy utożsamiać z absolutnym brakiem podobieństwa. Wszystkie praktyki ugruntowane są w jednej rzeczywistości (choć produkują różne ontologie) i oparte na jednym,

wspólnym celu uporządkowania świata (choć cel ten może być różnie rozumiany). Przyłożenie pojęcia amodernizmu do filozofii Feyerabenda pozwala też trafniejszą krytykę jego poglądów. Przykładowo, atak na Feyerabendowski antyrealizm może być z łatwością odparty poprzez odniesienie się do przytaczanych wyżej, zawartych w *Conquest of abundance* realistycznych tez. Z drugiej strony twierdzenie, jakoby amerykański filozof był realistą zbić można uwagą, że jego zdaniem olimpijscy bogowie istnieją tak samo jak atomy. Spostrzeżenie, że Feyerabend odrzuca sztywny podział obiektywna natura kontra konstruowana kultura, ale jednocześnie mówi o oporze stawianym przez rzeczywistość, ujawnia inny, faktyczny problem. Można bowiem słusznie zadać pytanie o granice dowolności w porządkowaniu i budowaniu świata. Rozwiązanie tej kwestii nie pojawia się w pismach amerykańskiego filozofa.

Kategoria amodernizmu może być też użyteczna jako ogólne narzędzie do charakteryzowania koncepcji filozoficznych. Twórczość innych niż Paul Feyerabend filozofów nauki również wymyka się klasyfikującej opozycji modernistyczne-postmodernistyczne, a ich poglądy można opisać poprzez zestawienie z amodernizmem Latoura. Dobrym przykładem jest filozofia Johna Dupré. Dupré wychodzi od krytyki filozoficzno-naukowego redukcjonizmu (Dupré, 1983), pozostaje jednak realistą. Centralną rolę w jego twórczości odgrywa *beztładny realizm (promiscuous realism)* czyli przekonanie, że człowiek ujmuje rzeczywistość na bardzo wiele różnych sposobów, z których każdy stanowi uchwycenie jakiejś realności (Dupré, 1993). Można zatem zinterpretować filozofię Dupré jako próbę wyjścia poza opozycję realna natura kontra sztuczna kultura i położenie akcentu na – używając terminologii Latoura – hybrydowość tego, co realne. Należy przy tym zauważyć, że filozofia Latoura pełna jest metafor i niedookreśleń. Ułatwia to porównywanie jej z poglądami innych filozofów, może jednak skutkować zestawieniami, które nie wniosą do rozumienia prac danego autora nic nowego i wartościowego. Sądzę jednak, że pokazane w tym artykule wyraźne podobieństwa pomiędzy koncepcją myślenia amodernistycznego Latoura a twórczością Feyerabenda czynią uprawionym i owocnym to konkretne porównanie.

BIBLIOGRAFIA

- Derrida, J. (2011). *O gramatologii*. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Dupré, J. (1983). The Disunity of Science. *Mind*, 92(367), 321–346. DOI: 10.1093/mind/XCII.367.321
- Dupré, J. (1993). *The Disorder of Things*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dzisiów, Ł. (1996). *Paul Karl Feyerabend a tendencja modernistyczna*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Farrell, R. P. (2001). Feyerabend's Metaphysics: Process–Realism, or Voluntarist–Idealism?. *Journal for General Philosophy of Science*, 32(2), 351–369. DOI: 10.1023/A:1013181717858
- Feyerabend, P. K. (1979a). Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych. W: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* (s. 23–61). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Feyerabend, P. K. (1979b). *Ku pocieszeniu specjalisty*. W: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* (s. 200–250). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Feyerabend, P. K. (1979c). *Realizm i instrumentalizm. Uwagi o logice potwierdzania przez fakty*. W: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* (s. 152–193). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Feyerabend, P. K. (1979d). Wyjaśnianie, redukcja i empiryzm. W: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?* (s. 62–151). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe..
- Feyerabend, P. K. (1982). *Science in a free society*. Londyn: Verso.
- Feyerabend, P. K. (1987). *Farewell to Reason*. Londyn: Verso.

- Feyerabend, P. K. (1999a). *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being*. Chicago: University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. K. (1999b). Philosophy of science: a subject with a great past. W: P. K. Feyerabend, *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical papers, vol. 3* (s. 127–137). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. K. (2001). *Przeciw metodzie*. Wrocław: Siedmioróg.
- Feyerabend, P. K. (2011). *The Tyranny of Science*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1998). Modernizm – niedokończony projekt. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 25-46). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Habermas, J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Heller, L. (2016). Between relativism and pluralism: Philosophical and political relativism in Feyerabend's late work. *Studies in History and Philosophy of Science*, 57, 96–105. DOI: 10.1016/j.shpsa.2015.11.011
- Jodkowski, K. (1988). Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego. W: A. Zachariasz (red.), *Profile racjonalności* (s. 135-158). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kidd, I. J. (2016). Was Feyerabend a Postmodernist?. *International Studies in the Philosophy of Science*, 30(1), 55–68. DOI: 10.1080/02698595.2016.1240463
- Latour, B. (1987). *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Cambridge: Harvard University Press.

- Latour, B. (1992). One More Turn after the Social Turn: Easing Science Studies into the Non-Modern World application. W: E. McMullin (red.), *The Social Dimensions of Science* (s. 272-292). Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lawlor, L. (2016). *Jacques Derrida*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/derrida/> (dostęp 30.05.2017)
- Lyotard, J-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci: korespondencja 1982–1985*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Morawiec, E. (2012). *O nowoczesności w filozofii różnych epok historycznych: studium z historii pojęcia nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Oberheim, E. (2006). *Feyerabend's Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Parusniková, Z. (1992). Is a Postmodern Philosophy of Science Possible?. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 23, 21–37. DOI: 10.1016/0039-3681(92)90025-2
- Preston, J. (1997a). *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*. Cambridge: Polity Press.
- Preston, J. (1997b). Feyerabend's Retreat from Realism. *Philosophy of Science*, 64(4), 421–31. DOI: 10.1086/392619
- Preston, J. (2000). Science as Supermarket: „Post-Modern” Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science. W: J. Preston, G. Munévar, D. Lamb (red.), *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (s. 80-101). Nowy Jork: Oxford University Press.

Shapin, S., Schaffer, S. (1985). *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton: Princeton University Press.

Wilkoszewska, K. (2000). *Wariacje na postmodernizm*. Kraków: Universitas.

ABSTRACT

PAUL FEYERABEND'S AMODERN PHILOSOPHY

Paul Feyerabend's philosophy, mainly due to his radically pluralistic claims, may be regarded as an example of postmodern philosophy of science. At the same time Feyerabend's thought contains some strictly modern ideas and noticing those ideas is important for proper reading of his works. In this paper, in order to properly understand this conceptual tension, I compare Feyerabend's philosophy with Bruno Latour's idea of amodernity. The first part of the paper presents modern and postmodern themes present in Feyerabend's works. The second part elucidates the concept of amodernity expounded by Latour in the essay *We have never been modern*. In the third part I show that Feyerabend's philosophy displays all of the most important features of amodern way of thinking (in Latour's sense). In the final section I discuss how the interpretation of Feyerabend's thought as an example of amodern philosophy may be fruitful in further research.

KEYWORDS: Feyerabend, Latour, modernity, postmodernism, amodernity

SŁOWA KLUCZOWE: Feyerabend, Latour, modernizm, postmodernizm, amodernizm