

///// studie / article //////////////////////////////////////

**SOCIOLOGIE VĚDY
A SOCIOLOGICKÁ
METATEORIE**

Abstrakt: Studie je věnována rozmanitým sociologizujícím, a později přímo i sociologickým způsobům, kterými v minulosti byla a dodnes je věda uchopována. Do sociologie se věda jako výzkumný předmět dostává spolu s osvícenskou ideou pokroku, na kterou v první polovině 19. století navazuje Auguste Comte. Teprve sociologie 20. století se však zbavila „historicismu“, kterým byla sociologie nejen Comtova, ale samozřejmě i Marxova určována. Od 30. let minulého století (Merton) se pak věda stává zvláštním sociologickým tématem, které bude s postupujícím časem nabývat na síle (až po nedávný bloorovský a latourovský obrat). V samostatné části se pak prof. Petrušek věnuje fenoménem zpochybňování vědy, který spojuje s proměnami samotných našich společností. Svoji studii uzavírá zamyslením se nad sociologickou metateorií.

Klíčová slova: sociologie vědy; osvícenství; metateorie; vědění; historicismus

MILOSLAV PETRUSEK**Sociology of Science and
Sociological Metatheory**

Abstract: *This study focuses on various forms of sociological accounts and understandings of science. It demonstrates that as an explanatory topic science enters the field of sociology together with the Enlightenment's idea of progress, which is then followed up by Auguste Comte in the early 19th century. However, it had taken many decades before sociologists were able to free themselves of "historicist" ways of thinking, which can easily be traced in Comte's and Marx's writings. Since the 1930s, science has become a distinct research topic within sociology (with Robert K. Merton as a leading figure) that is nowadays more and more in the centre of systematic disciplinary interest (with David Bloor or Bruno Latour as leading figures). In the final parts, the author inquires into the arguments against science and associates these arguments with the transformations of societies. Also the role of sociological metatheory is aligned with the prospects of sociological accounts of science.*

Keywords: *sociology of science; Enlightenment; metatheory; knowledge; historicism*

Věda¹ je předmětem *sociologického* zájmu, tj. takového uvažování o ní, že vědu jako *činnost* a vědu jako soubor *objektivizovaného vědění* vztahuje k jiným sociálním fenoménům – technice, organizaci státní správy, systému lidských vztahů, k ekonomice, ale i ke každodennímu životu – a to prakticky od té doby, co vznikla ve své novodobé, moderní formě. Věda je proto dominantním tématem téměř všech či aspoň většiny osvícenců.

Denis Diderot v *Prospektu encyklopedie* píše, že „[ř]íše věd a umění je svět vzdálený všednosti, kde se dělají každý den objevy, ale o němž máme jen vybájené zprávy. Bylo důležité zjistit pravé zprávy a varovat před falešnými [...]“.² Diderot nadto sděluje, že práce na *Encyklopedii* je dílem staletí – století se *Encyklopedie* připravovala, několik staletí se bude tvořit. Predikce informační společnosti tu jaksi chybí, nechybí však varování před tím, aby vědy a informace o vědě nebylo používáno k zvyšování prestiže a slávy panovníkovy:

Vědy a krásná umění nemohou prostřednictvím svých výtvorů dosti přispívat k proslavení vlády panovníka, který je podporuje; my, pozorovatelé jejich pokroku a jejich dějepisci, se staráme jenom o to, abychom je postoupili potomstvu.³

Celá *Encyklopedie* ve skutečnosti vycházela od roku 1750, kdy Diderot napsal *Prospekt* (1. svazek vyšel s d'Alambertovou předmlouvou v roce 1751 a poslední, 17. svazek v roce 1765; 1776 vycházely *Dodatky a ilustrační doprovod*). Z dnešního hlediska je *Encyklopedie aneb racionální slovník věd, umění a řemesel* spíše směsicí naivity, dokonalého jazyka a stylu, dobových informací a politickou proklamací než „encyklopedií“ v pravém slova smyslu, nicméně účelu, vlastně dvojúčelu bylo dosaženo; byla podána dobová informace o stavu základních oblastí lidského poznání a současně vyhlášen boj dvěma zlům:

- *sociálnímu*, jímž je absence lidských práv a existence privilegií, a
- *kognitivnímu*, jímž je pověra, předsudečnost a fanatismus.

¹ Pozn. red.: Zde otištěný rukopis pochází z pozůstalosti prof. PhDr. Miloslava Petruska, CSc. Rukopis prošel nezbytnou redakční úpravou, ale ne všechny bibliografické odkazy bylo možné dohledat či ověřit; přínos článku by tím však neměl být dotčen.

² Denis DIDEROT, *Prospekt encyklopedie. Pojednání o kráse*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1950, s. 19.

³ *Ibid.*, s. 21.

Nepochybnou sociologickou hodnotu mají mimo jiné hesla „Přirozená rovnost“, „Tolerance“, „Pronásledování“, „Lid“, „Lidskost“, „Lidský rod“, „Vlastnictví“ a mnohá jiná. Velmi instruktivním příkladem je třeba heslo „Fanatismus“:

Fanatismus je slepá a vášnivá horlivost, která se rodí z pověřivých názorů a vede ke konání směšných, nespravedlivých a krutých činů nejen bez pocitu hanby a bez výčitek, nýbrž s jakousi radostí a potěšením. Fanatismus je pověřivost uvedená v činnost. Fanatismus způsobil mnohem více zla než bezbožnost. Čeho se chtějí zbavit bezbožníci? Zbavit se jha, zatímco fanatikové chtějí rozšířit svá pouta na celou zemi.⁴

Mimořádný vliv encyklopedistů se projevil i v tom, jak chápali *rovnost*. De Jaucourt, autor hesla „Přirozená rovnost“, velmi prozíravě odmítl existenci absolutní rovnosti a omezil rovnost (na rozdíl od Rousseaua) na *rovnost přirozenou neboli mravní*, která se odlišuje od rovnosti politické a sociální (jejíž možnost nepřipouštěl a pokládal ji za chimérickou):

Neprávem by se předpokládalo, že bych souhlasil ovlivněn duchem fanatismu s tím, že by se ve státě měla uskutečnit absolutní rovnost, onen přelud absolutní rovnosti, kterou stěžít může zrodit ideální republika. Znáám příliš nezbytnost různých postavení, stupňů a poct, vyznamenání a výsad, která musí být za všech vlád. Dodávám, že přirozená či mravní rovnost s tím vůbec není v rozporu. V přírodním stavu se lidé rodí sobě rovni, ale nedokážou v rovnosti setrvat. Společnost způsobuje, že rovnost zaniká a lidé se stávají opět rovnými pouze na základě zákonů.⁵

Upozorňujeme na tento grandiózní „osvícenecký“ pokus proto, aby se osvícencům a encyklopedistům nepřipisovala „vina“ za hříchy jejich dětí a vnuků: teorie absolutní rovnosti není svou podstatou a povahou „čistě“ osvícenecká (jakkoliv třeba Mably tuto komunistickou ideu – tak jí i říkal – sdílel). Osvícenci nebyli *jenom* utopisté, ale *také* utopisté, a v otázce rovnosti měli mnozí jasno dříve, než vypukly diskuse mezi teoretiky stratifikace a tříd, mezi Hayekem a Marxovými pohrobky, mezi Popperem a levicovými „frankfurtáky“.

⁴ Alexandre DELEYRE, „Fanatismus.“ In: Albert SOBOUL (ed.), *Encyklopedie, aneb, Racionální slovník věd, umění a řemesel*. Praha: SNPL 1954.

⁵ Louis de JAUCOURT, „Přirozená rovnost.“ In: SOBOUL (ed.), *Encyklopedie*, s. 115.

Na druhé straně – ačkoliv koncept a ideu (ba ideologii) *pokroku* spojujeme s osvícenstvím (tentokráté právem),⁶ v *Encyklopedii* má heslo pokrok tři (*sic!*) řádky (heslo „Punčochy“ má tři strany). Přitom v roce 1750 přednáší Turgot na Sorbonně *Filosofický obraz pokroků lidského ducha* a Condorcet (spolupracovník encyklopedistů) píše v roce 1794 proslulý *Nástin historického obrazu pokroků lidského ducha*.

Nicméně základní étos osvícenství se drží nejen v *Encyklopedii*, nýbrž ve všech podstatných dílech autorů té doby – étos víry v rozum, v racionální poznání a v propojení pokroku poznání s pokrokem mravním a sociálním. Rozsáhlé úvahy o vědě nalezneme samozřejmě u Saint-Simona v kontextu jeho analýz „industriální společnosti“ (termín je jeho), která je bez vědy nemyslitelná, jakož i utopické úvahy o podstatném zastoupení vědců v orgánech státní správy. Podobně také u Augusta Comta, pro něhož je rozvoj vědy předpokladem přechodu společnosti ze stádia „teologického“ a „metafyzického“ do stádia „pozitivního“: předpokladem „pozitivity“ je pozitivní, nespekulativní vědění.⁷ Diskuse o vztahu učitele, Saint-Simona, a žáka, Comta, se vedly téměř dvě století (u nás naposledy J. L. Fischer ve 20. a Irena Dubská v 60. letech 20. století) a zejména v Americe dokonce vyústily v pochybnosti o Comtově „otcovství“, co se sociologie tkne.

R. Flint říká, že „comtismus je jako celek modifikovaný a rozvinutý saint-simonismus.“⁸ Alvin W. Gouldner šel ještě dál – mluví o tom, že přetrvává mýtus o Comtovi jako zakladateli sociologie a vysvětluje jej tím, že „vyhlášení Comta domnělým zakladatelem sociologie je profesionálně méně škodlivé než vyhlášení Saint-Simona, který, jak ukazuje Durkheim, byl jedním ze zakladatelů moderního socialismu.“⁹

Nejde ovšem ani zdaleka o akademickou či dokonce jen historickou záležitost, ale o principiální pojetí sociologie a jejích funkcí a o postavení sociologie a) v systému věd a b) v sociálním systému. Zde se oba autoři

⁶ Genealogie ideje pokroku je samozřejmě daleko složitější, prolínají se v ní vlivy duchovní a společenské, proces oddělování morálky od politiky, spor státu a ustavující se občanské společnosti, navíc existuje podstatný prokazatelný rozdíl mezi pojetím pokroku francouzského typu a kantovským ideálem atd. O tom podrobně psali K. Löwith, R. Koselleck, J. Baillie, ale také E. Voegelin, R. Nisbet a Z. Krasnoděbski.

⁷ Srov. Auguste COMTE, *Sociologie*. Dle výtahu J. Rigova přeložil R. Brejcha. Doplněno a nově zpracováno E. Chalupným. Praha: Orbis 1927.

⁸ Cit. podle Irena DUBSKÁ, *Auguste Comte a vytvoření sociologie*. Praha: ČSAV 1963.

⁹ Alvin W. GOULDNER, „Introduction.“ In: Émile DURKHEIM, *Socialism and Saint-Simon*. Londýn: Routledge 1959, s. ix. Masaryk se ale nebál tuto filiaci konstatovat, když v *Otázce sociální* mluvil o tom, že „sociologii nesl ke křtu socialismus reprezentovaný Saint-Simonem.“ Tomáš G. MASARYK, *Otázka sociální I*. Praha: Masarykův ústav AVČR 2000, s. 82.

liší – Saint-Simon hledá cestu v rozvoji industriální společnosti a její socialisticko-utopické reformě, Comte chce stabilizovat řád a žádnou radikální reformu nepředpokládá – je prostě klasický „kumulativista“.

Comtova *filosofie a sociologie vědy* (oba aspekty splývají) se dá shrnout podle Pierra Machereye takto:¹⁰

- mimořádná role vědění v historickém procesu (zákon tří stádií),
- podstatná role zákonů a zákonitostí, které řídí dějiny (sociologie je Comtovi „nomotetická věda“, jak tomu budou říkat později novokantovci),
- závažnost vymezení vztahu filosofie a věd („nová, pozitivní filosofie je úzce svázána s pohybem vědeckého poznání a právě tato vazba jí dává charakter *filosofie nespekulativní, filosofie vědecké*“, píše Macherey),
- stanovení konkrétních a jasných úkolů pozitivní filosofie: konstituce nové logiky (s vyloučením psychologie), nové pedagogiky, nové organizace vědecké práce, nové politiky a sjednocení lidského vědění,
- a to na bázi klasifikace věd.

Z prostého výčtu je patrné, že na počátku sociologie stojí *věda jako téma*, jako téma podstatné a pro společenský pohyb rozhodující. Připomeňme pouze, že Comte varoval před přílišnou specializací:

Uvádí se, že speciálnosti jsou jedinou zárukou pro pozitivnost vědomostí a že všeobecnosti vedou ke všem těm neurčitým a klamným představám, kterými se nyní všude hemží, [...] přílišná specializace naopak usnadňuje šarlatánství a protekci omezených hlav, neschopných širšího pojetí.¹¹

Tato idea (kromě toho, že varuje před známým „fachidiotstvím“) úzce souvisí s Comtovou představou sociologie jako nomotetické vědy, vědy formulující univerzální a generální zákony platné podobně jako platí zákony gravitace. Podle některých autorů dokonce z konce 20. století byly celé dějiny sociologie z tohoto hlediska jednou „velkou zradou“ na comtovském ideálu: sociologie se proměnila buď ve špatně provozovanou historii (Weber), nebo v reformně revoluční pokusy nezaložené na solidním vědění (Marx) či konečně v kumulaci prázdných a efemérních kvantitativních dat, která nepřezijí příliš dobu svého vzniku.

¹⁰ Pierre MACHEREY, *Comte – La philosophie et les sciences*. Paříž: PUF 1989.

¹¹ Srov. COMTE, *Sociologie*.

Marxovské intermezzo

Souvislostí vývoje *vědy a modernizace*, tedy v jeho vlastní dikci – roli vědy v procesu vzniku *buržoazní (měšťácké) společnosti* – se zabývá samozřejmě Marx. Vědu sice chápe jako fenomén „nadstavbový“, který závisí na materiálních podmínkách a procesech sociálního života (tedy na ekonomice), k úvahám o vědě však připojuje neméně podstatné uvažování o jiných, *nevědeckých a mimovědeckých formách poznání*. V elementární verzi materialistického pojetí dějin je sice věda, omezíme-li se zatím na ni, „odrazem“ materiální základny, ale v takto zjednodušující, reduktivní podobě (jakoby stav vědy jen pasivně odrážel stav ekonomiky) se věda ve výchozí tezi materialistického pojetí dějin u Marxe ani u Engelse neobjevuje.

Marx i Engels byli svým duchovním založením příliš dítky či dědici „osvícenství“, než aby význam vědy jakkoliv bagatelizovali. Je tedy spíše zajímavé to, jak Engels (svým způsobem produktivně) obrátil tradiční vztah věda – aplikace (v průmyslu a technice) v duchu materialistického determinismu takto:

Jestliže technika je většinou závislá na stavu vědy, je věda ještě daleko více závislá na *stavu a potřebách* techniky. Má-li společnost nějaký technický požadavek, pomáhá to vědě kupředu více než deset univerzit. Celá hydrostatika byla vyvolána potřebou regulovat horské toky Itálie v 16. a 17. století. O elektrině víme něco racionálního teprve od té doby, kdy byla objevena její technická použitelnost. V Německu se ale rozšířil zvyk psát dějiny věd tak, jako by spadly z nebe.¹²

Potud nic podstatně nového, co bychom nevěděli: ekonomika stimuluje rozvoj techniky a technika stimuluje rozvoj vědy, věda sama pak – v optimálních případech (jsou-li totiž obecné společenské podmínky příznivé) – může stimulovat podstatně rozvoj techniky a tedy i ekonomiky a spolu-produkovat tak zprostředkovaně sice, ale velice podstatně odlišný, nový, proměněný *životní způsob*.

Na druhé straně je (poněkud paradoxně) nesporné, že Marx a marxismus obecně *roli vědění a poznání* prostě nedocenili (na rozdíl od Comta, který ji spíše přecenil) – rozhodně alespoň v tom smyslu, že nedomysleli, nakolik společenský vývoj jako specificky lidský proces je bez rozvoje vědění a poznání, bez kumulace poznatků a jejich permanentní korekce praxí

¹² Bedřich ENGELS, „Dopis W. Borgiovi.“ In: Karel MARX – Bedřich ENGELS, *O historickém materialismu*. Praha: Svoboda 1974, s. 93.

(o této „partikulárii“ naopak věděli mnoho) skutečně nemyslitelný. Tato „antimaterialistická“ teze, totiž že společenský vývoj je hnán dopředu (či alespoň určován, podmíněn) vývojem lidského poznání, je leitmotivem všech „idealistických“ sociologických teorií – programově a prototypicky zejména Comtovy a Sorokinovy.

Věda a předvídání: historismus, historicismus a futurologie

Na této bázi je ale také vystavěna zásadní kritika marxismu jako *historicismu*. Karl Popper zavedl do filosofie dějin, sociologie a metodologie vědy neologismus *historicismus*, který odlišuje od klasického historismu. *Historismus* je mu v podstatě tradičním „přihlížením“ k dějinné podmíněnosti událostí, objevů, činů, artefaktů, vědeckých teorií a není na něm nic podezřele špatného.

Alespoň drobnou poznámku o *historismu* dlužno však učinit proto, že se jeho centrální ideje znovu vracejí, tentokrát do sociologie v podobě tzv. *historické sociologie* (jejíž boom spadá do poslední třetiny 20. století). Historismus jako pokus (a pokušení) vidět dějiny jako určitý celek, který má *imanentní smysl a je řízen dějinnou nutností* (a jde o to, tento smysl najít a tuto nutnost odhalit) prošel třemi vývojovými etapami:

- *předklasickou*, která sahá až k antickým kořenům a je nesena představou, že sociokulturní sféra (řečeno dnešní terminologií) funguje na podobných principech jako přírodní procesy a je do nich „zakomponována“ jako jejich organická část;
- *klasickou*, která vrcholí v osvícenství a německé klasické filosofii a je nesena ideou pokroku a rozumu, racionality a osvěty, růstu poznání a způsobilosti lidstva ovládat přírodu (a posléze i lidské dějiny – v marxismu) a
- *poklasickou (či postklasickou)*, která se radikálně rozchází s osvícenstvím a klasickým historismem zejména tím, že se vzdává racionalistického optimismu, kritizuje substancialistické koncepce dějin, které stvrzovaly víru v pokrok a v dějinách jakoby zaprogramované vítězství humanistických principů a univerzální utopie lepší budoucnosti.

Zejména poklasická etapa reprezentovaná Diltheyem, Windelbandem, ale i Troeltschem, Alfredem Weberem, Crocem a Spenglerem se dnes dočkala „renesance“, protože vstoupila (většinou nepřímou) do širšího sociologického povědomí svými centrálními idejemi – historickým relativismem, odmítnutím sociální utopie a antiprogresismem. Historismus zejména

ve svých novodobých podobách (počínaje Vicem) totiž poprvé *radikálně* postavil protiklad humanitních a přírodních věd, a to v podobě kontrapozice *historismu a naturalismu* (v novokantovské verzi – věd nomotetických a idiografických).

Ocitujeme autoritu nejpovolanější, Ernsta Troeltsche z jeho stati „Der Historismus und seine Probleme“ z dvacátých let 20. století:

Naturalismus a historismus jsou dva velké vědecké výtvoři moderního světa, které v tomto smyslu nebyly známy ani antice ani středověku [...] Jasně si to uvědomil Vico, který proti karteziánskému naturalismu postavil jasně a vědomě svou *scienza nuova*, tj. historismus. Rozdíl mezi naturalismem a historismem formuloval takto: naturalismus v poslední instanci operuje pouze s čistými a danými nepostřehnutelnými veličinami prostoru, zatímco historismus je sebezpochopením ducha, protože jde o jeho vlastní výtvoři v dějinách. [...] Naturalismus a historismus nejen koexistují, ale bez ohledu na všechny antagonismy vycházejí ze společného kořene, z analýzy vědomí jako fundamentu filosofie, který svou podstatou orientuje badatelský zájem jednou na tu, podruhé na onu stranu poznání a všude brání tomu, aby se naturalismus proměnil v materialismus a genetický historismus v prostou kumulaci faktů.¹³

Ale pozor – již Troeltsch viděl nebezpečí, která se v plné intenzitě objeví až o mnoho (padesát) let později:

Oba tyto směry vedly v současnosti k rozvoji nebezpečné tendence. Naturalismus vede k hrůzně bezduchosti a k ochuzení života, historismus vede k *relativismu*, k relativistické skepsi, nikoliv nutně metafyzické, ale v každém případě ke skeptickému vztahu k hodnotám a k pochybnostem o poznatelnosti smyslu dějin.¹⁴

Jak patrně, nic nového pod sluncem, na *reflexi krize modernity* bylo – *sit venia verbo* – zaděláno již v konfliktu naturalismu a historismu. *Historicismus* je – na rozdíl od historismu – pro Poppera naopak podezřelou a vpravdě nevědeckou pseudonaukou, „jejímž hlavním cílem je *historická předpověď*, a tento cíl je podle historicismu dosažitelný odhalením *rytmů, vzorců, zákonů či trendů*, které se skrývají v pozadí historického vývoje.“¹⁵ Role idejí v dějinách (a tedy i v kontextu sociologie vědění, jak jinak) vyplyne

¹³ Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. Gesammelte Schriften*. AAlen: Scientia 1965, s. 104.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Karl R. POPPER, *Bída historicismu*. Praha: OIKOYMENH 1994.

z rekapitulace Popperovy kritiky, která je s autorskou bezelstností předložena hned téměř na první straně textu:

1. Průběh lidských dějin je ovlivňován růstem lidského poznání. Tuto premisu musejí sdílet dokonce i ti, kteří v idejích vidí vedlejší produkty materiálního vývoje (jako například a zejména marxisté: Engels ovšem nakonec uznal podstatný „zpětný vliv“ idejí nejen na „společenský život“ obecně, ale i specificky na ekonomiku).

2. Racionálními či vědeckými prostředky nemůžeme předvídat budoucí růst našeho vědeckého poznání: „Pokud existuje nějaký růst lidského poznání, nemůžeme dnes předjímat, co budeme vědět až zítra [...] Žádný vědecký pracovník nemůže vědeckými metodami předpovědět své vlastní budoucí výsledky.“¹⁶

3. Nemůžeme tudíž předvídat budoucí průběh lidských dějin.

Z tohoto sylogismu však Popper vyvozuje závěry další, zdaleka ne tak jednoznačně přijatelné. Tedy:

4. To znamená, že musíme odmítnout možnost *teoretické historie*, tj. historické sociální vědy, která by odpovídala teoretické fyzice: „Nemůže existovat žádná vědecká teorie historického vývoje, která by sloužila za základ historické předpovědi.“¹⁷

Je samozřejmě pravda, že marxismus byl právě takovým pokusem o formulaci „vědecké teorie společenského vývoje“ v popperovském smyslu a jako výklad dějin minulých, zejména však jako předpověď dějin budoucích nepochybně „zklamal“. Otázka sama nicméně zůstává otevřena: totiž jako otázka po (budoucí) možnosti formulace generálních vývojových trendů a jako otázka po (budoucí) možnosti *podmíněné* předpovědi budoucího vývoje. Nebo obecněji – po *prediktivní síle sociologických teorií* (ve formulaci George Caspara Homanse: sociologie je natolik vědou, nakolik je schopna predikovat průběh konkrétních sociálních procesů, lhostejno zda mikro či makrosociálních). Nevoláme tím samozřejmě po revitalizaci *prognostiky* ani po zmrtvýchvstání *futureologie*.

Jejich boom na západě (futureologie) i na východě (prognostika) nebyl ovšem v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století nikterak náhodný. Dramatické zauzlení vývojové trajektorie světa rozděleného na „dva tábory“

¹⁶ *Ibid.*, s. 9.

¹⁷ *Ibid.*, s. 8–9.

si přímo žádalo pohled do budoucna: téměř všichni prognostikové se ale mylili, o futurologických však taky nemluvě. Čtení těchto spisů, zejména pokud jde o konkrétní popperovského typu (kdy měl být k dispozici lék proti rakovině a kdy měla být osídlena první stanice na Měsíci) jsou poučná i v tom, co všechno se nedokázalo ani tušit: třebaš „elektronický převrat“ (od walkmanů po virtuální realitu), miniaturizace. Silnějšího empirického argumentu ve prospěch popperovské teze není. A není výsměšnější demonstrace slabosti formalizovaného scientismu: všechna ta futurologie i prognostika slaboty totiž na „zaručeně vědeckých metodách“.¹⁸

Věda v sociologii 20. století: stručná rekapitulace a její „normativní řád“

Jako vskutku „velké sociologické téma“ se věda znovu (po osvícenstvím neseným comtovsko-marxovským oslnění vědou a po novopozitivistickém usilování o *empirickou* rekonstituci vědy), v sociologii objevuje ve 30. letech a opět nikoliv náhodou: čas vědeckých objevů se zdá kulminovat a začíná čas „technovědy“ (termín je Patočkův). Teprve v této době je věda zpochybňována nikoliv ve svých předpokladech, nýbrž ve svých důsledcích. Patočka přesvědčivě ukázal, že

čím více se prosazuje moderní *vědotecnika* jako vlastní vztah k jsoucnu, čím více do svého okruhu zatahuje všechno přírodní a pak i lidské, čím více jsou tradice dávného vyrovnání pravého se strhujícím odsunovány a odsuzovány jako nevěrohodné, nereálné a fantastické, tím krutější je revanš orgiastického entuziasmu.¹⁹

Za slovy filosofa se skrývá (pro nás) jednoduché sociologické poučení: vlivem aplikované vědy (vědotekniky či technovědy) člověk přestává rozlišovat, mizí rozdíl mezi sakrálním a profánním, mezi svátečním a každodenním, „strhujícím a pravým“ a nastává čas, kdy

vše je dovoleno – protože válka je oním univerzálním „vše je dovoleno“ se svou orgiastičností a démonizací nepřítele, nastává čas generální *nudy*. *Žijeme dobře*,

¹⁸ Z tohoto hlediska je jistě zajímavá nejcitovanější československá filosoficko-sociologická práce 60. let (vedle Kosikovy *Dialektiky konkrétního* a Zeleného *Logiky Kapitálu*), totiž *Civilizace na rozcestí* kolektivu Radovana Richty. Tato veskrze prognostická kniha uvažuje jako o dominantní proměně v oblasti technologie o automatizaci: představa, že tuto proměnu způsobí počítače, jejichž existence v podobě dvou-pokojevých monster ale již byla zaregistrována, tehdy tušil jen málokdo.

¹⁹ Jan PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, s. 121.

kteřá z dnešního tajemství dělá rázem všeobecný klep a triviálnost druhého dne.²⁰

Patočka v *sociologicky* naprosto nedoceněných *Kacířských esejích* skvěle předjal nejen vývoj společnosti, ale i vývoj vědy, která se pokusí zrušit vlastní pravidla tak, jak je zrušila každodennost v sociálním životě.

V 30. letech se vědou se zabývají systematicky William Ogburn, Pitirim Sorokin a Talcott Parsons a v roce 1938 vydává své zakladatelské dílo *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* (reedice 1970) Robert King Merton. Merton sám je pokládán – v metaforickém vyjádření Karin D. Knorr-Cetiny – za „prvního a posledního sociologa vědy“,²¹ rozumějme – tradičního, reflektujícího tradiční vědu tradičními prostředky.

Merton je dnes všeobecně pokládán za *zakladatele sociologie vědy* a Mulkey vysvětluje jeho vliv takto:

- Mertonova škola byla ve své době *dominující školou v USA* a tedy i nejvlivnější ve formulaci relevantních (či vědou za relevantní definovaných) témat, což ostatně odpovídalo objektivnímu postavení USA nejen na trhu zboží, ale i na trhu idejí;
- většina konceptů a koncepcí včetně sociologie vědy byla realizována ve vlivném *kontextu funkcionální analýzy*, která se načas stala „analytickou ortodoxií“ americké sociologie a
- Merton *rozšířil základnu*, kterou ke studiu vědy položili Durkheim a Weber tak, že na ní bylo možné připravit a realizovat první empirické výzkumy (jinými slovy – Merton „empirizoval tradiční sociologii vědění.“²²

Merton tedy rozhodně a zásadním způsobem přispěl k ustavení dnes již snad nezpochybnitelné subdisciplíny, jíž *sociologie vědy* je, ať už je interpretována jakýmkoliv způsobem – neopozitivistickým nebo radikálně textologickým či „socioetnografickým“.

Jedním z podstatných příspěvků R. K. Mertona k rozvoji sociologie vědy, který dodnes není podstatně zpochybňován, je formulace *základních sociálních norem*, jimiž se vědecká činnost řídí. Téma samo Mertonovi vyplýnulo

²⁰ *Ibid.*, s. 122.

²¹ Karin D. KNORR-CETINA, „Merton's Sociology of Science: The First and the Last Sociology of Science?“ *Contemporary Sociology*, roč. 20, 1991, č. 4, s. 522–526.

²² Vojin MILIĆ – Michael MULKAY (eds.), *The Sociology of Science in East and West*. Londýn: Sage 1980.

z faktu, že „původně lokální náklady antiscientismem a antiintelektualismem dnes hrozí epidemií,“ takže „počáteční i současné útoky na integritu vědy vedly k tomu, že vědci sami si uvědomili svou závislost na určitém typu sociální struktury“²³ a současně nutnost revidovat svůj postoj jak k vnější společnosti, tak k vnitřnímu normativnímu řádu. *Vnitřní normativní řád* sám podle Mertona vyplývá z cílů a metody vědy, totiž z toho, že „institucionálním cílem vědy je zvětšování zásoby vědění“ a „metody aplikované k tomu, aby tohoto cíle bylo dosaženo, umožňují definici vědy – jsou to empiricky potvrzené a logicky konzistentně propojené předpovědi.“ Vědeckých výsledků se korektně dosahuje jen při dodržování dvou řad norem, *norem technických* a *norem mravních* (později se začalo mluvit o normách kognitivních, tedy o pravidlech vědeckého bádání, a normách etických, tedy o pravidlech „dělání vědy“, chování v komunitě, nakládání s poznatky, vztahu k širšímu společenství atd.)

Empirickému „testování“ podrobil Mertonovu „čtyřčlenku“ Ian Mitroff na skupině vědců, kteří připravovali let Apollo na Měsíc: Mitroff dospěl k závěru (který později Merton akceptoval), že k celé množině dominantních norem existuje *množina kontranorem*, jimiž se vědci také řídí: například zásada o veřejné přístupnosti a dostupnosti poznatků (mertonovský „komunismus“) má kontranormu v ochraně poznatků před vědeckou a ekonomickou konkurencí, pravidlo publikovat uváženě a jen prověřené poznatky má kontranormu v pravidlu *publish or perish* a v požadavcích, které na vědeckou kariéru klade SCI (citační index).²⁴ Mluví se proto o *ambivalenci normativního řádu*, což je idea, jež jakoby předjímalá postmoderní uvažování o relativizaci mravních norem v závislosti na odlišných kontextech.

Soubor mravních norem tvoří mertonovský *étos vědy* a jeho podstatnými složkami jsou „čtyři soubory institucionálních příkazů“:

- *univerzalizmus*: tvrzení, která mají být uznána za pravdivá, bez ohledu na svůj původ, musejí odpovídat dříve stanoveným věcným kritériím (shoda s pozorováním nebo dosavadním vědění). Radikálněji řečeno – přijetí nebo odmítnutí tvrzení nemůže a nesmí záviset na osobních nebo sociálních vlastnostech toho či těch, kdo je prosazují. Podle proslulého výroku Louise Pasteura: *le savant a une patrie, la science n'en pas* (vědec má vlast, nikoli však věda). Všechny pokusy o konstituci

²³ Robert K. MERTON, „The Normative Structure of Science.“ In: Týž, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: The University of Chicago Press 1973, s. 267.

²⁴ Ian MITROFF, *The Subjective Side of Science: A Philosophical Inquiry into the Psychology of the Apollo Moon Scientists*. New York: Elsevier 1974.

„národní vědy“, „třídní vědy“ atd. jsou protivědecké a jsou v zásadním rozporu s étosem vědy;²⁵

- *komunismus*: základní produkty vědy jsou výsledkem práce vědecké komunity a jsou jejím vlastnictvím: „Vědecká etika omezuje vlastnická práva ve vědě na absolutní minimum“;
- *desinteresovanost*: není totožná s altruismem (ani zájmovou nezainteresovaností o zkoumaný předmět ve smyslu třebaš emocionálním), stejně jako zájmově motivovaná aktivita nemusí být nutně egoistická. Jde o to, že osobní zájmy vědce, jeho stanoviska, *světový názor a případně jeho předsudky nesmí intervenovat* ani do procesu poznání ani do prezentace výsledků (Merton samozřejmě v té době, tj. ve 40. letech, netušil, jak strašlivě závislou se věda stane na svých sponzorech, mecenáších a ochranitelích, případně – zejména v totalitních režimech – na státu);
- *organizovaný skepticismus*: je podle Mertona principem stejně tak metodologickým jako institucionálním. Mertonovská skepse se týká jak poznávacího procesu (vědce musí umět s jistou mírou nedůvěry vyčkat potvrzení či vyvrácení svých poznatků), tak také vztahu vědy a společnosti. Mertonova zásada je v tomto ohledu jednoznačná: věda samotným faktem své existence vyvolává jisté obavy – dříve u institucí náboženských, dnes ekonomických a politických. Věda totiž může, aniž by vědomě a záměrně „ingerovala do jiných oblastí lidské činnosti“, ohrožovat existující dělbu moci.

Od Mertona se odvíjejí různé *periodizace dějin sociologie vědy*, které instruktivně shrnují, co se událo se *sociologickým uvažováním o vědě a tedy i o sociologii samotné*. Zhruba a v nutné zkratce lze navrhnout toto členění:

1. od *sociologie vědění* (Marx, Mannheim aj.) *k sociologii vědy*: postupný přechod od analýzy sociální determinace sociálního vědění k analýze vědy jako souboru vědění i jako sociální instituce,

2. *institucionalizace sociologie vědy* jako specializace (Merton),

²⁵ Obludnost pokusů o výstavbu „národní vědy“ demonstroval nepochybně nacionální socialismus v podobě nehmatatelnější: pokusy o ustavení „německé fyziky“ spolu s vyhnáním „židovských pseudovědců“ z univerzit je fenomén dostatečně známý. Méně známý je fakt, že tento proces probíhal v podobě trojčlenky: (pseudo)sociologická teorie národa – osobitost německví jako projev německého *Weltansahung* – specifikum německé vědy. Podobný proces sice proběhl také v SSSR, ale měl jiné ideologické krytí – pojem „světového názoru“ byl nicméně stejnou dominantou.

3. rozvoj mertonovského paradigmatu (*funkcionální analýza vědy*),
4. rozvoj kvantitativních analýz věd (bibliometrické a scientometrické postupy), intervence neopozitivistické metodologie do sociologie vědy,
5. „etnografické“ (terénní) výzkumy vědy, pokus o přístup k vědě a k vědcům jako „neznámým kulturám“,
6. „kuhnovský obrat“ v sociologii vědy, obrat k historizaci, polemika s tradičním kumulativismem, zavedení pojmů „paradigma“ a „normální věda“,
7. vznik a rozvoj *kognitivní sociologie* vědy, která – použijeme-li Popperova termínu – zdůrazňuje, že je nutné se zabývat nejen „kontextem“ objevu, nýbrž i „kontextem“ dokazování: nejen proces objevování je sociálně podmíněn, stejně jsou sociálně determinovány i způsob a forma dokazování (podle G. N. Gilberta jde o to, proč některé objevy-nabídky se stávají uznanými objevy a proč některé zůstávají nabídkami, jež upadají v zapomenutí: jde samozřejmě o to, že vědecká komunita je sociální společenství, které jedná podle *týchž* pravidel jako širší komunita, jen s větším ostychem a studem),
8. *etnometodologický obrat* definující vědu jako „konstrukty druhého řádu“ (v duchu fenomenologie – tedy jako konstrukty, které následují až po „konstruktech prvního řádu“, jimiž je konceptuální uchopování světa v rámci přirozeného postoje aktérů každodenního života) a vztahující je k „racionalitě každodennosti“,
9. foucaultovský obrat k *politice vědy*, přesněji artikulace tématu věda – poznání – moc, a to jak ve smyslu sociologie vědění (vědecké poznávání je ovlivněno mocí a mocí se stává), tak ve smyslu sociologie vědy (stratifikace vědecké komunity podle struktury moci, podle hierarchie mocenských pozic). Andrzej Zybertowicz píše, že „moc a násilí jsou v našem světě realitou primárnější než pravda či lež, dobro či zlo. Moc hraje konstitutivní roli v procesu tvorby, rozšiřování a fungování vědy ve společnosti a bez postavení moci do centra pozornosti nejsme prostě schopni proměny vědy vysvětlit.“²⁶
10. *bloorovský a latourovský obrat*, kdy se pod vlivem Davida Bloora, Davida Barnese a Bruno Latoura a jeho školy prosazuje původně americká konstruktivistická teorie vědy: věda se v duchu zpochybnění „tradiční reprezentace“ (tj. představy, že vědecké poznání „odráží“ vnější svět) proměňuje v sociální konstrukt, jehož vztah k „realitě“ je podstatně volnější a nejed-

²⁶ Andrzej ZYBERTOWICZ, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: Wyd. UMK 1995.

noznamenější. K snazšímu pochopení Mulkeyův komentář: „Barnesovým základním cílem je přenést vědu znovu zpátky a plně do oblasti sociologie vědění. Vědění je pak pochopeno ve významu ‚akceptované, přijaté víry‘, nikoliv ‚víry pravé‘ (*correct*). Bloorovými slovy – sociologie vědeckého poznání musí být nestranná, pokud jde o respekt k pravdě a nepravdě (*falsity*), racionalitě a iracionalitě, úspěchu či neúspěchu. Obě strany těchto dichotomií totiž vyžadují stejně pečlivé prozkoumání.“²⁷

Útok na tradiční *pojetí* vědy započal tímto tzv. silným programem sociologie vědění, který vrátil původně osamostatněnou sociologii vědy zpět do lůna sociologie vědění: durkheimovsko-weberovské, marxovsko-mannheimovské či bloorovsko-latourovské.

Pochybnosti o vědě, sociologii vědy a „konec vědy“

Pochybnosti o *sociologii* vědy jsou obvykle spojeny právě s těmito *pochybnostmi o vědě* (nebo aspoň s tímto typem pochybností), zejména pak s pochybnostmi o její superioritě, privilegovanosti a maximální racionalitě, ale de facto se *sociologie vědy* nedotýkají: i ti, kteří ji kritizují, ji totiž (paradoxně, ale přece) také dělají. Mají totiž pouze „tři balíky“ vědění, které mohou být předmětem jejich zájmu:

- *každodenní vědění*, jehož racionalitu se snaží odhalit (etnometodologie),
- *paravědecké či mimovědecké vědění* (které substituuje tematicky vědu, ale vědou v kanonizovaném smyslu není – Feyerabend) a
- *vědecké poznání*, které je předmětem analýzy a kritiky právě tím, že je permanentně konfrontováno s předchozími dvěma formami.

Uvedeme jednu ze známých zpochybňujících formulací, tentokrát z klasické dílny etnometodologické: Garfinkel dokazuje, že „organizovaná racionalita vědy se nijak neliší od zdravého rozumu,“ neboť většina vědeckých objevů, přírodovědecké nevyjímaje, jsou kulturními artefakty a nikoliv pouze reprezentací fyzikálních či sociálních faktů nebo přírodních objektů. Garfinkel ovšem s ironií vlastní první vývojové fázi etnometodologie připouští, že i jeho vlastní racionalita je sociální konstrukcí, která nemá žádný vnitřní nadřazený status (*inherent superior status*).²⁸

²⁷ MILIC –MULKAY (eds.), *The Sociology of Science in East and West*, s. 68.

²⁸ Cit. dle Richard H. BROWN, „Social Science and the Poetics of Public Truth.“ *Sociological Forum*, roč. 5, 1990, č. 1, s. 68 (55–74).

„Útok proti vědě“ je veden tak říkajíc na dvou frontách:

- na frontě *útoku proti racionalitě* (superioritě Rozumu, nadřazenosti vědeckého rozumu, instrumentální racionalitě jako ideologii atd.); Pauline Rosenau mluví o postmoderním útoku „proti terorismu Pravdy, vědeckého Rozumu a vědecké reprezentace,“ Scott Lash svou práci přímo pojmenoval – *Another Modernity: A Different Rationality*,²⁹
- na frontě útoku proti *důsledkům tzv. vědeckotechnického pokroku*, které nejsou vždycky pozitivní, jak se předpokládalo téměř obecně ještě ve 30. letech (viz výše Patočkova kritika vědotechniky).

Přesvědčivou typologii koncepcí, které „jsou, každá ze svého pohledu, proti tomu, co chápou jako *hegemonii vědy tak, jak se uplatňuje v naší kultuře*,“ podal Gerald Holton, který současně právem konstatuje, že

tyto skupiny [říká jim „blok deligitimizátorů“ – pozn. MP] netvoří koherentní hnutí a navzájem o sebe nejeví téměř žádný zájem, protože některé se soustřeďují na epistemologické nároky vědy, jiné na její účinky prostřednictvím technologií, další ještě stále touží po návratu do romantické předmoderní verze vědy.³⁰

Jmenovitě to jsou:

1. koncepce, která tvrdí, že věda si dnes nemůže nárokovat nic více než *status jednoho ze sociálních mýtů* (Mary Hesse) a která chce zrušit rozdíl mezi „vědou a smyšlenkou“ (Bruno Latour),

2. koncepce vyjadřující *odcizení od informačně zahlcené vědy* (Arthur Koestler),

3. koncepce vycházející (někdy nevědomky) z romantismu 19. století nebo z kontrakulturních hnutí 60. let 20. století, které se shodují pouze v tom, že „*jedním z největších hříchů moderního myšlení je koncept objektivitvy dosažitelných dat*“ (New Age, východní mysticismus) a

4. (většinou) *feministické kritiky vědy* jako nekritické víry v rozum a pokrokovost vědecké racionality, která je výrazem nesmyslného „androcentrismu“ a v některých případech prostě zrcadlí oidipovskou posedlost jako je síla, energie, výkon nebo soutěž.³¹

²⁹ Scott LASH, *Another Modernity: A Different Rationality*. Oxford: Wiley-Blackwell 1999.

³⁰ Gerald HOLTON, *Věda a antivěda*. Praha: Academia 1999, s. 168–169.

³¹ *Ibid.*, s. 170.

Je jasné, že globální kontext „útoku na vědu“ je přehodnocováním hodnot, jež s sebou přináší *postmoderní myšlení – ve filosofii i sociologii*.³² Obrana proti některým tezím postmodernismu zdaleka však nemusí být globálním útokem proti postmodernismu, pokud jím rozumíme (spolu s Baumanem) *vědění, že žijeme v bezprecedentně odlišné společnosti a že právě tato její „jinakost“ má být předmětem našeho zájmu*. Podobně jako Bauman věcně uvažující Giddens píše:

Sociologové vnímali vznik své disciplíny v kontextu vzniku *racionalismu* a weberovského *odkouzení světa* a navíc ve vazbě na sekularizační procesy. Ale znovu se ukazuje jako pravdivá teze, že kultura modernismu byla sociology chápána jako odraz kapitalismu nebo industriální éry. [...] Dnešní kontroverze okolo čehosi, co se označuje jako *postmodernismus* by měly být chápány jako skutečná snaha dosáhnout ambiciózního cíle, jímž je proměna základních vzorců kulturního univerza, jež je důsledkem stále postupující desintegrace tradičního světa.³³

O co vlastně v tomto útoku na tradiční racionalitu a klasickou vědu vlastně jde? V zásadě o to, že pluralismus kulturních forem sociálního světa se mechanicky přenáší do podoby plurality výzkumných postupů a nesouměřitelných teorií, které jsou povinny koexistovat stejně jako etnické či jiné menšiny a jsou povinny respektovat svou jinakost. Tento pohled na sociální (a ostatní vědy) nelze odmítnout a limine a nikomu nelze upírat právo na to, aby jej sdílel. Předčasně zesnulý Marian Kempny to formuluje takto:

V případě sociálních věd to, že [...] věda ztrácí svou jednotu udržovanou existencí jednotlivých, neměnných pravidel [...] znamená, že sociolog-teoretik je donucen udělat krok zpět. Stalo se totiž zřetelně jasným to, že ve skutečnosti existuje mnoho kultur, mnoho tradic, mnoho prožívaných světů a problémem badatele tedy přestává být otázka nalezení Archimédova bodu, který by mu

³² Krédo vědecké racionální modernity čteme u citovaného Holtona: množství informací o různých tématech, orientace na přítomnost nebo na budoucnost spíše než na minulost, oceňování technické dovednosti a vzdělání, důvěra v možnost lidské kontroly nad sociálním a přírodním prostředím, dlouhodobé plánování, hodnota vědy jako takové, důvěra ve vypočitatelnost, předpověditelnost a kauzální zákonitost fyzikálně-biologického světa. Jistě, již Husserl některé z těchto premis napadl, v každém případě ale tento soubor charakteristik sděluje toto podstatné: býtí moderním je poněkud náročnější, než se zdá z pozice postmoderních kritiků.

³³ Anthony GIDDENS, *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press 1987, s. 28–29.

dovolil zredukovat tuto pluralitu do *jednoho, privilegovaného teoretického diskursu*.³⁴

Problematizace „vědeckého rozumu“ má ještě jeden základ, který spočívá v analogii *stavu věcí v umění či kultuře* obecně. Kempny ještě jednou:

Na příkladu soudobého umění lze snadno konstatovat, že soubor vlastností jako je pád hierarchické dělby kultury elitní a kultury masové, otevřenost forem vedoucí k eklekticismu, stylová promiskuita a absence nových ismů, tedy umělecké změny, které nejsou orientovány, které nemají směr [...] prokazuje fundamentální znak postmoderny, totiž to, že *činí problematickou samu skutečnost*.³⁵

Nepovedeme zatím věcný spor o to, zda *Quod licet Iovi, non licet bovi*, zda je totiž analogie pádu privilegovaného elitního umění s pádem privilegovanosti vědeckého rozumu přípustná či věcně správná, konstatujme zatím, že tato orientace myšlení (přírodovědci málo akceptovaná) je v soudobé sociologii silná a nutno ji více než pozorně brát v úvahu.

Jejím rozpoznávacím znakem – ve vztahu k vědě i společnosti – je „dvanáct D“: de-legitimizace, de-integrace, de-kompozice, de-konstrukce, de-centrace, de-privilegizace, de-mystifikace, de-totalizace, dis-kontinuita, disperze, diference (de-diferenciace) a diskurs. Všechny tyto pojmy vyžadují pečlivé prozkoumání spolu s neologismy metaforické povahy, jako je Deleuzův oddenek, atd. O to se ale pokusíme na jiném místě.

Existují samozřejmě koncepce, zčásti myšlené vážně, zčásti sarkasticky, které mluví o *konci vědy* (v poststrukturalistické terminologii by se muselo mluvit o *smrti vědy*). Velmi instruktivní je v tomto ohledu práce Johna Horgana *Konec vědy*,³⁶ která mj. rozvíjí myšlenku Oswalda Spenglera o „únavě z vědy“. Spengler ve slavném kdysi (a dnes znovu reeditovaném) *Zániku Západu*³⁷ dokazoval, že věda má vývojově cyklický charakter – po stádiu romantického nadšení a velkých objevů přichází stádium stability a malých objevů, v němž se kladou institucionální základy vědy, které vedou ke zkosnatění a „únavě“. Vědci jsou stále méně sebejistí a právě proto také

³⁴ Aldona JAWLOWSKA – Marian KEMPNY, *Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies*. Varšava: IFiS Publishers 1994.

³⁵ JAWLOWSKA – KEMPNY, *Cultural Dilemmas of Post-Communist Societies*, s. 152.

³⁶ John HORGAN, *The End Of Science: Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*. Boston: Helix Books Addison Wesley 1996.

³⁷ Oswald SPENGLER, *Zánik Západu: obrysy morfologie světových dějin*. Praha: Academia 2010.

netolerantní k jiným „věroučným“ systémům, což nakonec vede ke *vzpouře společnosti vůči vědě a k návratu náboženských fundamentalismů* a neracionálních systémů víry. Spengler situoval (předvídavě?) tento stav na konec našeho století. Horgan namítá, že Spenglerova vize je příliš optimistická, protože cyklický charakter vědy je neprokazatelný (neobjevíme dvakrát, co jsme již objevili), na druhé straně Spenglerova vize „vzpoury proti vědě“ a „konce vědy“ nachází – jakoby – naplnění.

Samozřejmě, že tento typ úvah a spekulací se nedá vyvracet jinak než empiricky, nicméně je jasné, že zásadní kritický kontext je dán totální skepsí vůči pokroku, který v evropském myšlení věda stále ještě reprezentuje.³⁸

Objektivizované vědění a Popperova idea tří světů

Sociologie vědy přistupuje k vědě minimálně jako k trojdimenzionálnímu fenoménu, chápe tedy vědu

- jako *soubor činností*, které se řídí určitými pravidly (kognitivními a etickými, a to „univerzálními“ a specifickými jak jsou vyjádřeny ve speciálních profesních kodexech, Hippokratově přísaze apod.) a směřují k dosažení určitých specifických cílů (základním tématem je tedy problém, „jak se věda dělá jako věda,“ tedy zejména její vnitřní kognitivní, poznávací mechanismy a jejich pravidla),³⁹
- jako *instituci*, tedy jako soubor opakovaných, standardizovaných, normativně určených a sociálně regulovaných aktivit, které probíhají v systému *sociálních interakcí*, tedy v sociálních sítích a sociálních skupinách a v rámci makrostrukturálně determinovaných sociálních organizací a konečně

³⁸ To, co Hogan prezentuje jako „konec vědy“, je nepochybně výpověď o obrovském posunu v každé základní disciplíně, posunu, který skutečně představují takové osobnosti jako ve fyzice Steven Weinberg, v kosmologii Stephen Hawkins, v evoluční biologii S. J. Gould, v antropologii Clifford Geertz, v neurobiologii John Eccles aj.

³⁹ Zde se sociologie vědy doslova protíná s filosofií vědy, což lze pěkně ilustrovat nejen na Mertonovi, ale třeba na knížce Alana F. Chalmerse *What Is This Thing Called Science?* (St. Lucia: University of Queensland Press 1999), která se věnuje těmto tématům: indukcionismus, vztah pozorování a teorie, idea falzifikace, meze falzifikacionismu, teorie jako struktury (výzkumné programy a kuhnovská paradigmata), objektivismus, metodologický anarchismus, pravda a realismus, instrumentalismus. Dimenze „pospolitostní“, tj. chování uvnitř komunity, v této filosofické dimenzi ovšem chybí.

- jako soubor strukturovaného, *objektivizovaného vědění*, které se určitým způsobem vyvíjelo a vyvíjí a které je určitým způsobem historicky proměnlivě definováno jako vědění „vědecké“.

Každý z těchto rozměrů či dimenzí vědy znamená její odlišné uchopení, akcent na odlišné stránky její existence a fungování. *Sociologie vědy* je rozvinutá a rozsáhlá badatelská oblast, v níž fungují všechna známá sociologická paradigmat (funkcionalistické, strukturalistické, neomarxistické, dnes nepochybně dominuje přístup *sociálně konstruktivistický*). Podstatné pak je opravdu to, že – jak řečeno – naprostá většina témat současné filosofie a sociologie vědy se prolíná, propojuje a slévá (například téma kuhnovských paradigmat, kumulativismu, normální vědy atd.), takže jejich odlišení je někdy již jen čistě formální či institucionální.

Pokusíme se celý problém personifikovat na jednom z největších myslitelů 20. století – Karlu R. Popperovi, protože v něm se promítá onen průnik v podobě nejčistší. Ve své autobiografii *Věčné hledání*⁴⁰ se zabývá – kromě svého života – problémem esencialismu, kritikou marxismu, kritikou indukcionismu, zrodem polyfonní hudby, problémem pokroku v umění, teorií poznání (logika vědeckého bádání), analýzou logického pozitivismu, problémem realismu ve vztahu ke kvantové fyzice, darwinismem a svou koncepcí *Třetího světa (World 3)*.

Karl Popper, tvůrce a nejvýznamnější představitel tzv. *kritického racionalismu ve filosofii vědy*, se kromě sociologických a politologických otázek (kritika totalitarismu a teorie otevřené společnosti) zabýval zejména těmito velkými tématy, jež úzce souvisejí s našimi problémy:

1. Proti klasickému novopozitivismu, který za nejpodstatnější krok ve vědeckém poznání pokládal ověřování, *verifikaci* vědeckých poznatků formulovaných nejprve v podobě hypotéz, Popper postavil tezi, že podstatnější než verifikace je procedura, která nám umožní ukázat, *za jakých okolností (podmínek) určitý soubor tvrzení (určitá teorie) neplatí, je tedy vyvratitelná, falzifikovatelná.*

2. Stanovení takových podmínek neplatnosti („nepravdivosti“) teorie je podmínkou pro to, aby teorie byla pokládána za součást korpusu, celku *vědeckého poznání*. Podle Poppera mezi vědeckými a nevědeckými či mi-

⁴⁰ Karl R. POPPER, *Věčné hledání: intelektuální autobiografie*. Praha: Prostor – OIKOYMENH – Vesmír 1995.

movědeckými poznatky vede poměrně přesně stanovitelná *demarkační čára* (*demarkace*), již je právě falzifikovatelnost souboru tvrzení či poznatků.⁴¹

Popper jako příklady nefalzifikovatelných teorií, u nichž tedy nelze uvést podmínky, které by – kdyby byly splněny – prokazovaly neplatnost těchto teorií, uvádí marxismus a klasickou freudovskou psychoanalýzu. U žádné z nich podle Poppera nelze přesně stanovit, za jakých podmínek by byly falzifikovány. Příklad marxismu je v postkomunistických zemích z tohoto hlediska důvěrně blízký: ať se dělo, co se dělo, teorie marxismu-leninismu platila, jakkoliv byla v rozporu s fakty, s lidskou zkušeností, ba dokonce – sama se sebou. V prvních vývojových fázích marxismu se alespoň činily pokusy marxismus „revidovat“, tj. přizpůsobit novým podmínkám. *Institucionalizovaný marxismus* jako státní doktrína (podle Poppera ale ani marxismus ve své klasické verzi!) žádné korekce nepotřeboval, protože byl prostě a priori nevyvratitelný. Zda je tomu s psychoanalýzou podobně, si netroufám posoudit. Popper tvrdí, že psychoanalýza je nefalzifikovatelná proto, že nefunguje-li, dokáže své „nefungování“ psychoanalyticky vysvětlit třebaš odporem pacienta – pak vzniká neprůstředný *circulus vitiosus*: jestliže psychoanalýza funguje, pak dokazuje svou platnost, nefunguje-li, dokazuje ji také, neboť své nefungování vysvětluje týmiž psychoanalytickými mechanismy.

Tato zdánlivě podivná teze (*proti ověřování stavět vyvracení* jako princip odlišení vědeckého od nevědeckého poznatku) je založena na Popperově hlubokém přesvědčení, že veškeré lidské poznání a poznávání je *omylné* – *falibilní* (odtud označení *falibilismus*) a že žádná induktivní procedura (postupné prověřování jednotlivých poznatků a jejich kumulace) nemůže vést k žádnému konečnému pravdivému vědění.

3. Základem naší „víry ve vědu“ musí a může být její *kritická kontrolovatelnost* a kontrolovanost, tedy to, že každý poznatek, který pokládáme za vědecký (v tom smyslu, že je „součástí vědy“, což neznamená nutně, že je „pravdivý“), může být podroben kritickému přezkoumání, a to *kdykoliv a kýmkoliv*. V tomto smyslu neexistuje žádná privilegovanost vědecké profese a profesionální obce vědců („vědecké komunity“): poznatek může být vyvrácen kýmkoliv, a je-li falzifikace přesvědčivá, musí být falzifikace také akceptována. *Vědecké společenství a věda sama by takto měla a mohla být*

⁴¹ Srov. Karl R. POPPER, *Budoucnost je otevřená: rozhovor z Altenbergu a texty vídeňského Popperovského sympozia*. Praha: Vyšehrad 1997, s. 18ff.

*modelem demokratického chování a jednání*⁴² (ve skutečnosti jako instituce funguje „podle Parkinsonových zákonů“, což neznamená, že nutně nedemokraticky, rozhodně však v rozporu se svým základním konstitutivním principem – racionalitou).

4. Aby vědecký poznatek (tvrzení, soubor tvrzení, teorie) mohl být podroben kritickému zkoumání, tedy eventuálně falzifikován, musí být *objektivizován*. A právě v této souvislosti Popper rozvíjí svou proslulou *teorii tří světů*:

Chtěl bych rozlišit dva druhy vědění: *vědění subjektivní*, jež lze nazvat věděním organismickým, protože se skládá z dispozic organismů, a *vědění objektivní*, čili poznání ve smyslu objektivním, jež se skládá z logického obsahu našich teorií, předpokladů, hypotéz, jehož příkladem jsou teorie publikované v časopisech a knihách a přechovávané v knihovnách. Jsou jimi také výklady teorií, obtíže a problémy spojené s těmito teoriemi atd. Fyzický svět bych proto nazval „světem 1“, svět vědomých zkušeností „světem 2“ a svět logických obsahů našich knih, knihoven, počítačových pamětí „světem 3“.

Objektivizované vědění, onen „svět 3“, nazývá Popper také „věděním bez poznávajícího subjektu.“ Na jiném místě – k tématu se Popper neustále vrací jako k tématu klíčovému – zdůrazňuje roli *jazyka* při utváření „světa 3“:

Svět 3, zejména pak ta část světa 3, která se tvoří pomocí lidské řeči, je produktem našeho vědomí, našeho ducha. Je naším vynálezem stejně jako řeč. Tento vynález je však mimo nás, je mimo naši pokožku, je něčím exosomatickým. Je něčím objektivním stejně jako všechny naše vynálezy. A jako všechno námi vynalezené, má i své, na nás nezávislé autonomní problémy. Tyto problémy jsou nechtěné a nečekané. Jsou to typické, neúmyslné důsledky našich činů, které potom zpětně působí i na nás.⁴³

Odkaz na Popperovu ideu „třetího světa“ je současně odkazem na další dvě věci:

1. Každá věda, každý druh vědění a poznání, se může stát *předmětem analýzy*, samostatného zkoumání teprve tehdy, když je objektivizována,

⁴² Tato idea se nikoliv s odkazem na Poppera objevuje v jiném kontextu, ale se stejnou důrazností u Daniela Bella: postindustriální společnost má být společností, která je modelována podle „universitas“ v původním smyslu, tedy na bázi teoretického vědění. Idea se poněkud vulgárněji opakuje v konceptu „společnosti vědění“.

⁴³ POPPER, *Věčné hledání*, s. 32.

když se změní v cosi, co nápadně připomíná durkheimovský *sociální fakt*: jde o poznání (vědění), které je na nás nezávislé a jež na nás za jistých okolností vykonává nátlak.

2. Tato objektivizace se děje prostřednictvím *jazyka* (či jiného znakového či symbolického systému) – odtud naprosto základní a podstatná role jazykové analýzy každé teoretické koncepce, každého poznatku, jež se stává součástí lidského vědění.

Popperova teorie „třetího světa“ má ve své původní verzi jeden podstatný znak, který ji činí přitažlivou i v *kontextu současných postmoderních diskusí*, které zpochybňují „privilegovanost“ vědeckého poznání nad jinými formami poznání (viz poznámku o Feyerabendovi): Popper totiž za

„svět 3“ pokládá svět výsledků naší myšlenkové práce, především svět slovem a písmem formulovaných myšlenek, svět techniky a svět umění. Svět 3 je tedy výtvorem lidského ducha a [...] náš psychický svět se vyvíjí ve vzájemném působení s ostatními dvěma světy, tedy především ve vzájemném působení se světem 3, který jsme vytvořili my sami, se světem řeči, se světem písma, zejména pak se světem obsahů myšlení, se světem knihy, ale i se světem umění a kultury.

Tedy – „svět 3“ je pojat velice široce, *věda je jen jedna z jeho součástí*, součástí sice podstatná, nikoliv však jediná: do světa 3 patří totiž i *mimovědecké formy poznání* (mytologie, ideologie, umělecké výtvořiny), včetně poznatků vědecky „neověřených“, „nepravdivých“, dokonce někdy nepravděpodobných.

Tato skvělá popperovská idea vysvětluje, o co jde v každém *metateoretickém uvažování*: cokoliv přešlo ze světa 2 (subjektivního světa našeho vnitřního života, naší zkušenosti, našeho prožívání světa, našeho poznávání) do světa 3, se může a někdy musí stát předmětem kritické analýzy. Ale protože jde o svět *lidských výtvořin* a především mentálních výtvořin, pak značná část uvažování o nich překračuje uvažování o *světě 1 (fyzickém světě v nejširším smyslu)*, který je vlastním vnějším předmětem vědy, a stává se *metateoretickým uvažováním* (uvažováním o jedné podstatné části světa 3).

Sociologická metateorie

Jak poznamenává George Ritzer, jeden z hlavních soudobých protagonistů boje za uznání snad i formálního statusu sociologické metateorie, *sociologické metateoretizování bylo kriticky napadeno dokonce dříve, než se obor sám*

(*metasociologie*) formálně ustavil a jasně definoval.⁴⁴ Byl napaden z důvodů celkem předvídatelných, byť osobnostmi vysoce autoritativními (Theda Skocpol, Jonathan Turner, Randal Collins aj.), za neproduktivní, ba kontraproduktivní vynakládání úsilí na činnost, která nemůže vést a nepovede k žádnému *růstu pozitivního (substantivního, předmětného) sociologického vědění*. Jonathan Turner své obavy vyjádřil jasně a v přesném kontextu:

Zdá se, že teorie jde jednou cestou a výzkum druhou. Vyjádřím-li to polemicky, pak teorie se stále více stává vysoce scholastickým druhem metateoretizování, zatímco výzkum se stále více rutinizuje a ritualizuje. [...] Metateorie a teorie obecně je dnes souborem aktivit, které zahrnují všechno možné – dějiny idejí, intelektuální biografie, filosofické debaty, ale žel také ideologické kritiky a komentáře. Netvrdím, že jde o činnosti *intelektuálně* bezcenné, ale jsem si jist, že k rozvoji *sociologie jako vědy* pranic nepřispívají.⁴⁵

Protože nepochybuji o tom, že Turner má v mnoha ohledech pravdu, připomenu i jeho alternativní návrh, který vychází z *pozitivistického programu*, jenž předpokládá „pět velkých tabu“, má-li být jakékoliv metateoretizování pro vědeckou sociologii smysluplné:

1. vyhnout se hovorům o teoreticích a hovořit o teoriích,
2. vyhnout se diskusím o intelektuálních kontextech, čase, místě a prostoru a diskutovat sociální procesy přesně vyjádřené v pojmech, modelech a tvrzeních,
3. vyhnout se filosofickým debatám o podstatě všehomíra a vyjít z prostého předpokladu – a tomu věnovat všechnu energii –, že existuje vnější svět, který může být poznán a pochopen prostřednictvím pojmů, modelů a tvrzení,
4. vyhnout se ideologickým sporům a rozvíjet pojmy, modely a tvrzení označující reálné procesy („o formulaci ideologických předsudků se vám tak jako tak někdo stejně vždycky postará,⁴⁶ ironicky dodává Turner),
5. ignorovat historické jednotlivosti a analyzovat obecnější procesy, které procházejí napříč prostorem a časem (a nechat také aspoň něco pro historiky).

⁴⁴ George RITZER, *Metatheorizing*. Newbury Park: Sage 1992.

⁴⁵ Jonathan H. TURNER, *The Structure of Sociological Theory*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company 1990, s. 39.

⁴⁶ *Ibid.*

Turnerova tabu mohou a nemusejí být akceptována, celková a paušalizující kritika metateorie (kterou i Turner sám nakonec dosti podstatně oslabil) však není na místě. Především – metateoretizování se v deduktivních („exaktních“) vědách ukázalo nejen jako vysoce produktivní, ale v jistých fázích jako nezbytné. Metateorií se v deduktivních vědách rozumí zkoumání sémantických a metodologických vlastností uvažované teorie, přičemž vzorem výstavby metateorie je *metalogika* (K. Gödel) a *metamatematika* (D. Hilbert). Metaanalytické přístupy si dnes vypracovaly – samozřejmě, že s mnohem menší mírou exaktnosti, logické konzistence a jazykové rigidnosti než vědy deduktivní – i psychologie, politická věda, historie aj. V literatuře u nás dostupné jsou skvělým příkladem metateoretické analýzy v psychologii dva svazky Madsenovy *Teorie motivace*,⁴⁷ původní metateoretickou studií je také „Porovnání některých pokusů o zhodnocení vývoje psychologického myšlení“ Miluše Sedlákové,⁴⁸ k metateoretickým pracím osobitého typu lze řadit i slavnou historickou knihu Marca Blocha *Obrana historie*⁴⁹ aj.

V sociologii samotné se „metateoretizovalo“ samozřejmě daleko dříve, než byl pojem metateorie vůbec ustaven. Většina klasických analýz „předmětu sociologie“ (pokusů o odpověď na otázky *Co je sociologie? Čím se liší od ostatních věd? V čem spočívá její specifikum?* apod.) měla metateoretický charakter. Vysloveně metateoretickou prací jsou zajisté Durkheimova *Pravidla sociologické metody*, některé práce Simmelovy, dokonce Marxovy, atd. Nezříkejme se tedy *apriori* metateoretizování, tedy *úvah o tom, jak je naše věda zbudována a jak byla tvořena v prostoru a v čase* dříve, než se prokáže že takové počínání je opravdu neproduktivní a že nepřináší, snad kromě intelektuálního uspokojení několika fanatických jedinců, žádné reálné výsledky, jež by sociologii samu inspirovaly a přispívaly ne-li k jejímu rozvoji přímo, tedy aspoň k její kvalifikované sebereflexi. A v neposlední řadě – přispěly k celkové kultivaci tzv. sociologického diskursu, o jehož úrovni lze mít občas velice vážné důvody ke skepsi.

⁴⁷ Kristen B. MADSEN, *Moderní teorie motivace*. Praha: Academia 1979.

⁴⁸ Miluše SEDLÁKOVÁ, „Porovnání některých pokusů o zhodnocení vývoje psychologického myšlení.“ *Československá Psychologie*, roč. 25, 1981, č. 51, s. 403–415.

⁴⁹ Marc BLOCH, *Obrana historie aneb historik a jeho řemeslo*. Praha: Argo 2011.