

SOCIOLOGIE VĚDY A SOCIOLOGICKÁ METATEORIE

Miloslav Petrušek

Sociology of Science and Sociological Metatheory

Abstract

The article surveys the ways science was thematized as a sociological subject. It starts with the reflections on knowledge and science in the Enlightenment, further reviews the main contributions of Comtean philosophy and sociology of science, stresses Merton's role in making the traditional sociology of knowledge open to empirical research, and traces the subsequent development of the field: the progress of quantitative analyses and ethnographic researches of science, the Kuhnian turn towards historicizing and Foucaultian turn towards the politics of science, the evolution of cognitive sociology of science, as well as the inspirations drawn from works of Bloor, Barnes, and Latour.

Od osvícenců ke Comtovi

Lze říci – a není to redundantní sdělení – že věda sama je předmětem *sociologického* zájmu, tedy takového uvažování o ní, jehož podstatou je, že vědu jako *činnost* a vědu jako soubor *objektivizovaného vědění* vztahuje k jiným sociálním fenoménům – technice, organizaci státní správy, systému lidských vztahů, k ekonomice, k jiným ideovým či duchovním

strukturám (náboženství, historiografie, právní věda), ale i ke každodennímu životu. Činí tak prakticky od té doby, co vznikla ve své novodobé, moderní formě – i proto je věda dominantním tématem téměř všech či aspoň většiny Osvícenců.

Denis Diderot v *Prospektu Encyklopedie* píše, že „říše věd a umění je svět vzdálený všednosti, kde se dělají objevy každý den, ale o němž máme jen vybájené zprávy. Bylo důležité zjistit pravé zprávy a varovat před falešnými...“ [Diderot 1950: 19]. Diderot dodává, 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 informací o vědě nebylo používáno k zvyšování prestiže a slávy panovníkovy: „Vědy a krásná umění nemohou prostřednictvím svých výtvorů přispívat k proslavení vlády panovníka, který je podporuje. My, pozorovatelé pokroku věd a jejich dějepisci, se staráme jenom o to, abychom je postoupili potomstvu“ [Tamtéž: 21].

Celá Encyklopedie vycházela od roku 1750, kdy Diderot napsal *Prospekt* (1. svazek vyšel s d'Alambertovou předmluvou 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 totiž 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.

Nepochybnou sociologickou relevanci mají vlastně dodnes 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 pověřčivých 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 pověřčivost uvedená v činnost. Fanatismus způsobil mnohem více zla než bezbožnost. Čeho se chtějí zbavit bezbožníci? Zbavit se jha, zatímco fanaticové chtějí rozšířit svá pouta na celou zemi“ [Soboul, ed., 1954: 58]. Mimořádný vliv encyklopedistů se projevil i v tom, jak oni sami chápali *rovnost*: de Jacourt, 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 prelud absolutní rovnosti, kterou stěží 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 nedokáží v rovnosti setrvat. Společnost způsobuje, že rovnost zaniká a lidé se stávají opět rovnými pouze na základě zákonů“ [Tamtéž: 115].

Upozorňuji na tento „osvícenecký“ pasus 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 třebaš 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 příslušníky „frankfurtské sociologické školy“.

Na druhé straně – ačkoliv koncept a ideu (ba ideologii) *pokroku* spojujeme s osvícenstvím (tentokráté právem), v *Encyklopedii* samotné má heslo *pokrok* tři (!) řádky (heslo *Punčochy* má tři strany). Přitom v roce 1750 přednáší Turgot na Sorbonně *Filosofický obraz pokroku lidského ducha*

a Condorcet (spolupracovník encyklopedistů) píše v roce 1794 proslulý *Nástin obrazu pokroku lidského ducha ...* [viz Condorcet 1968].

Nicméně základní étos osvícenství se drží nejen v *Encyklopedii*, ale 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, i utopické úvahy o podstatném zastoupení vědců v orgánech státní správy. A samozřejmě taky u *Augusta Comta*, pro něhož je rozvoj vědy předpokladem přechodu společnosti ze stádia theologického a metafyzického do stádia „pozitivního“: předpokladem „pozitivity“ je pozitivní, nespekulativní vědění [Comte 1927: 361]. 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 vyústily v pochybnosti o Comtově „comtovství“, co se sociologie tkne. R. Flint říká, že „comtismus je jako celek modifikovaný a rozvinutý saint-simonismus“ [cit. podle Dubská 1963: 41]. Alwin 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“ [Tamtéž: 42]¹.

Nejde o akademickou 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 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 klasičtý „kumulativista“.

¹ Masaryk se nebál tuto filiaci konstatovat, když v *Otázce sociální* mluvil o tom, že „sociologii nesl ke křtu socialismus reprezentovaný Saint-Simonem“.

Comtova *filozofie a sociologie vědy* (oba aspekty splývají) se dá shrnout takto:

- role vědění v historickém procesu (zákon tří stádií),
- role zákonů a zákonitostí, které řídí dějiny (sociologie je Comtovi „nomotetická věda“, jak tomu budou říkat později novokantovci),
- vztah filozofie a věd (nová, pozitivní filozofie je úzce svázána s pohybem vědeckého poznání a právě tato vazba jí dává charakter *filozofie nespekulativní, filozofie vědecké*),
- úkoly pozitivní filozofie: konstituce nové logiky (s vyloučením psychologie), nové pedagogiky, nové organizace vědecké práce, nové politiky a sjednocení lidského vědění),
- 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“ [Comte 1927: 361].

Marxovské intermezzo

Souvislostí vývoje vědy a modernizace, tedy v jeho vlastní dikci – procesy vzniku buržoazní (měšťácké) společnosti – se zabývá samozřejmě Marx. Vědu sice chápe jako fenomén „nadstavbový“, který závisí na materiálních podmínkách a procesech sociálního života (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 ve výchozí tezi materialistického pojetí dějin vlastně nikde u Marxe ani u Engelse neobjevuje.

Marx i Engels byli svým duchovním založením i dědictvím příliš „osvícenci“ 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 elektřině víme něco racionálního teprve od té doby, kdy byla objevena její technická použitelnost. V Německu se ale rozšířil zvyk psát dějiny věd tak, jakoby spadly z nebe“ [Engels, in: Marx, Engels, 1978: 592].

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 spoluprodukovat 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, že společenský vývoj jako specificky lidský proces je bez rozvoje vědění a poznání, bez kumulace poznatků a jejich permanentní korekce praxí (o této „partikulárii“ naopak věděli mnoho) skutečně nemyslitelný. Tato „antimaterialistická“ teze, že totiž 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 jak všeobecně známo zavedl do filozofie 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 především jakýmsi předvědeckým hledáním smyslu a směru dějinného vývoje – a není na něm (kromě jeho bytostné spekulativnosti) nic podezřele špatného. Alespoň drobnou poznámku o *historismu* však přece jen dlužno učinit proto, že se jeho centrální ideje znovu vracejí, tentokrát v podobě tzv. „*historické sociologie*“ [přehledně, podrobně a aktuálně viz Šubrt, ed. 2007]. 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 filozofii a je nesena ideou pokroku a rozumu, racionality a osvěty, růstu poznání a způsobilosti lidstva ovládat přírodu (a posléze i lidské dějiny – takto konkrétně v marxismu) a
- *poklasickou (či postklasickou)*, která se radikálně rozchází s osvícenstvím a klasickým historismem zejména tím, že se vzdává „rationalistického optimismu, kritizuje substancionalistické koncepty dějin, které stvrzovaly víru v pokrok a v dějinách zaprogramované vítězství humanistických principů a univerzální utopie lepší budoucnosti“ [Gubman, in: Kulturologija, 1999: 278].

Zejména poklasická etapa reprezentovaná Diltheyem, Windelban-
dem, ale i Troeltschem, Alfredem Weberem, Crocem a Spenglerem se

dnes dočkala „renesance“, protože vstoupila (většinou nepřímo) do širšího sociologického povědomí svými centrálními idejemi, totiž historickým relativismem, odmítnutím sociální utopie a antiprogresismem. Historismus zejména ve svých novodobých podobách (počínaje Vicem) 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 *Naturalismus a historismus* z 20. 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 sebepochopením 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 filozofie, 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“ [Troeltsch 1994: 86]. 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 hrůznému 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“ [Tamtéž: 86].

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“ [Popper 1994: 14]. Role idejí v dějinách (a tedy i v kontextu sociologie vědění, jak jinak) vyplývá z rekapitulace Popperovy kritiky, která je s autorskou bezelstností předložena 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 ale 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“ [Tamtéž: 12]².
3. Nemůžeme tudíž předvídat budoucí průběh lidských dějin.

Z tohoto sylogismu ale 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 vědecké předpovědi“ [Tamtéž: 11].

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: to-

² Pozor: tato věta se dá číst buď jako projev nezkaleného radostného scientifického optimismu – co nevíme dnes, budeme vědět zítra, jenom nevíme přesně ani co ani kdy, ale něco někdy jistě, nebo jako postoj *kritického racionalismu* – o tom, že něco nového vědět budeme nelze pochybovat (antiscepticismus), ale co to bude a bude-li nám to k užitku nelze odpovědně říci. Věda není sférou věštění ani návinů, toť základní poučení z Popperova kritického racionalismu.

tiž 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 Homansově: 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 futurologie.

Boom obou do budoucna zahleděných koncepcí – na západě (futuresologie) i na východě (prognostika) – nebyl ovšem v 70. a 80. letech nikterak náhodný. Dramatické zauzlení vývojové trajektorie světa rozděleného na „dva tábory“ si přímo žádalo pohled do budoucna: téměř všichni prognostikové se ale mýlili, o futurologiích 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 – třeba elektronický převrat (od walkmanů po virtuální realitu). Silnějšího empirického argumentu ve prospěch popperovské teze není. A není výsměšnější demonstrace slabosti formalizovaného scientismu: všechna ta futurologie i prognostika stály totiž na „zaručeně vědeckých metodách“³...

Věda v sociologii 20. století : stručná rekapitulace

Jako vskutku „velké sociologické téma“ se věda znovu v sociologii objevuje ve 30. letech a opět nikoliv náhodou (po osvícenstvím inspirovanou marxovskou fascinací vědou a *neopozitivistickým pokusem* o ustavení empirické

³ Z tohoto hlediska je jistě zajímavá nejcitovanější československá filozoficko-sociologická práce 60. let (vedle Kosíkovy *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 ve skutečnosti způsobí miniaturizované počítače, jejichž existence v podobě dvoupokojových monster ale již byla zaregistrována, tehdy tušil jen málokdo. Mimochodem podobně se mýlil i Daniel Bell, který se o Richtově práci zmiňoval velmi pochvalně.

vědy na experimentálním základě): doba vědeckých objevů se zdá kulminovat a začíná čas „technovědy“ či „vědotekniky“ (termín Patočkův z jeho *Kacířské eseje o filosofii dějin* [srv. Patočka 1970]). Teprve v této době je věda zpochybňována nikoliv ve svých předpokladech, ale ve svých důsledcích. Patočka přesvědčivě ukázal, že „čím více se prosazuje moderní vědoteknika 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 revanšismu“ [Patočka 1990: 121]. Za slovy filozofa se skrývá poměrně 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 demonizací nepřítele a nastává čas generální nudy. Žijeme v době, která z dnešního tajemství dělá rázem všeobecný klep a triviálnost druhého dne“ [Tamtéž: 122]. Patočka v sociologicky 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.

Ve 30. letech se vědou 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 významné socioložky vědy spíše již postmoderního stříhu Karin D. Knorr-Cetiny – za „prvního a posledního sociologa vědy“, rozumějme – tradičního, reflektujícího tradiční vědu tradičními prostředky.

Merton je všeobecně pokládán za zakladatele sociologie vědy a Michalel 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 definované) témat,

- 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“ [Mulkay 1991: 9]).

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, konstruktivistickým 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 vyplynulo z faktu, že „původně lokální náklady antiscientismem a antiintelektualismem dnes hrozí epidemií“ [Merton 1982: 579], takže „stále častější útoky na vědu vedly k tomu, že vědci sami si uvědomili závislost vědy na sociální struktuře“ 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“ [Tamtéž: 581]. 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.)

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 věděním). 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*. Všechny pokusy o konstituci „národní vědy“, „třídní vědy“ atd. jsou protivědecké a jsou v zásadním rozporu s étosem vědy;
- *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 třeba 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 metodologickým, ale i institucionálním. Mertonovská skepse se týká stejně tak poznávacího procesu (vědce musí umět s jistou mírou nedůvěry vyčkat potvrzení či vyvrácení svých poznatků), jako 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.

Empirickému „testování“ podrobil Mertonovu „čtyřčlenku“ Ian Mitroff na skupině vědců, kteří připravovali let Apolla na Měsíc: Mitroff [1974 a 1974b] dospěl k závěru (který později Merton akceptoval), že k celé mno-

žině 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 uvážene a jen prověřené poznatky má kontranormu v pravidlu *publish or perish* a v požadavcích, které na vědeckou kariéru klade SCI (citační index). Mluví se proto o *ambivalenci normativního řádu*, což je idea, jež jakoby předjímala postmoderní uvažování o relativizaci mravních norem v závislosti na odlišných kontextech.

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 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),
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, ale i „kontextem“ důkazu: nejen proces objevování je sociálně podmíněn, stejně je sociálně determinován 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 *těchže* 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) 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). Polský sociolog Andrzej Zybertowicz [1995: 13] 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“,
 10. bloorovský a latourovský obrat, kdy se pod vlivem Davida Bloora, Davida Barnes a Bruno Latoura a jeho školy prosazuje původně americká konstruktivistická teorie vědy: věda se v duchu zpochybnění „tradiční reprezentace“ (vědecké poznání „odráží“ vnější svět) proměňuje v sociální konstrukt, jehož vztah k „realitě“ je podstatně volnější a nejednoznačnější. K snazšímu pochopení Mulkayův 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“ [Mulkay, Milič 1980: 68].

Útok na *tradiční pojetí* vědy započal tímto tzv. *silným programem* sociologie vědění, který vrátil původně osamostatnělou 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) totiž 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 tématicky 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“, protože 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)“ [cit. podle Brown 1990: 68].

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* (1999),

- 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).

Presvědčivou 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 deligitimátorů“*, 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“:

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 kontrakturních hnutí 60. let 20. století, které se shodují pouze v tom, že „jedním z největších hříchů moderního myšlení je koncept objektivit 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 (Holton 1981: 170).

Je jasné, že globální kontext „útoku na vědu“ je přehodnocováním hodnot, jež s sebou přináší *postmoderní myšlení – ve filozofii i sociologii*.⁴

⁴ 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 [Holton 1981: 182]. Jistě – již Hus-

Obrana proti některým tezím postmodernismu zdaleka ale nemusí být globálním útokem proti postmodernismu, pokud jím rozumíme (spolu s Baumanem) *vědomí, že žijeme v bezprecedentně odlišné společnosti* a že právě tato její „jinakost“ má být předmětem našeho zájmu. Podobně jako Bauman věčně uvažující Giddens píše: „Sociologové vnímali vznik své disciplíny v kontextu vzniku *racionalismu* a weberovského *odkouzlení 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“ [Giddens 1995: 29].

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, aby jej sdílel. Významný antropolog a sociolog Marian Kempny to formuloval takto: „V případě sociálních věd to, že... věda ztrácí svou jednotu udržovanou existencí jednolitých, 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 Archimedova bodu, který by mu dovolil zredukovat tuto pluralitu do *jednoho, privilegovaného teoretického diskursu*“ [Kempny 1994: 156].

serl některé z těchto premis napadl, v každém případě ale tento soubor charakteristik sděluje toto podstatné: býti moderním je poněkud náročnější než se zdá z pozice postmoderních kritiků.

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 elitární 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“ [Tamtéž: 152]. 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, des-integrace, de-kompozice, de-konstrukce, de-centrace, de-privilegizace, de-mystifikace, de-totalizace, dis-kontinuita, disperze, difference (de-diferenciace) a diskurs*. Všechny tyto pojmy vyžadují pečlivé prozkoumání spolu s neologismy metaforické povahy jako je třeba Deleuzův oddenek.

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*, která mj. rozvíjí myšlenku Oswalda Spenglera o „únavě z vědy“. Spengler ve slavném kdysi *Zániku Západu* (1918–1920) 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 zkostnatění a „únavě“. Vědci jsou stále méně sebejistí a právě proto také 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, pro-

tože 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 skeptikou vůči pokroku, který v evropském myšlení věda stále ještě reprezentuje.

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)⁵,
- 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
- jako soubor strukturovaného, *objektivizovaného vědění*, které se určitým způsobem vyvíjelo a vyvíjí a které je určitým způsobem historicky proměnlivě definováno jako vědění „vědecké“.

⁵ Dobrým příkladem průniku filozofie a sociologie vědy je kniha Alasdaira Chalmersa *What is this thing called Science?* (1993), která se věnuje těmto tématům: indukcionismus, vztah pozorování a teorie, idea falzifikace, meze falzifikacionismu, teorie jako struktury (výzkumné programy) a kuhnovská paradigmatata, objektivismus, metodologický anarchismus, pravda a realismus, instrumentalismus. Dimenze „pospolitostní“, tj. chování uvnitř komunity v této filozofické dimenzi ovšem chybí.

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 z našeho hlediska pak je opravdu to, že – jak řečeno – naprostá většina témat současné filozofie 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 Raimundu *Popperovi*, protože v něm se promítá onen průnik v podobě nejčistší. Ve své autobiografii *Věčné hledání* [Popper 1995] se zabývá – kromě svého života – problémem esencialismu, kritikou marxismu, kritikou indukcionismu, zrodem polyfonní hudby, problémem pokroku v umění, teorii poznání (logikou vědeckého výzkumu), 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 filozofii 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 mimovědeckými poznatky vede poměrně přesně stanovitelná

demarkační čára (demarkace), již je právě falzifikovatelnost souboru tvrzení či poznatků [srv. Popper 1997: 18n].

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. Našemu čtenáři je příklad marxismu 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 třeba odporem pacienta – pak vzniká neprůstřelný *circulus vitiosus*: jestliže psychoanalýza funguje, pak dokazuje svou platnost, nefunguje-li, dokazuje ji také, protože své nefungování vysvětluje týmiž psychoanalytickými mechanismy⁶.

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 pro-

⁶ Sociálním, nikoliv vědeckým příkladem je argumentace inkvizičních soudů: jestliže se svázaná „čarodějnice“ utopila, byl to důkaz její viny, jestliže se neutopila, byl to důkaz, že je čarodějnící a byla upálena. Falzifikovat „nález svatého oficia“ jaksi nebylo možné. Mluví-li se v souvislosti s politickým procesy vedenými komunisty o „inkvizičních metodách“, pak nešlo ani tak o fyzické násilí (to se u „klasické inkvizice“ prokazatelně používalo méně často než se obvykle předpokládá), ale o to, že i zde platilo – přiznal-li se obžalovaný (pod tíhou tělesného a psychického teroru), byl vinen, nepřiznal-li se, byl viněn ještě více, protože vyšetřovací orgány a soudy byl neomylné...

cedura (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 (ve 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 modelem demokratického chování a jednání (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 v této souvislosti Popper rozvíjí svou proslulou *teorii tří světů*: „Chtěl bych rozlišit dva druhy vědění: vědění subjektivní, jež lze nazvat vědění 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‘“ [Popper 1992: 104]. Objektivizované vědění, onen „svět 3“, nazývá Popper také „*vědění bez poznávajícího subjektu*“ [Tamtéž: 152].

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“ [Popper 1995: 32].

Odkazem na Popperovu ideu „třetího světa“ chceme zdůraznit dvě věci:

1. Každá věda, každý druh vědění a poznání, se může stát *předmětem analýzy*, samostatného zkoumání teprve tehdy, když je objektivizován, 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 významný znak, který ji činí přitažlivou i v kontextu současných postmoderních etc. diskusí, které zpochybňují „privilegovanost“ vědeckého poznání nad jinými formami poznání. 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 výtvořem 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“ [Tamtéž: 105]. Tedy – „svět 3“ je pojat velice široce, *věda je jen jedna z jeho součástí*, součást sice podstatná, nikoliv však jediná: do světa 3 patří totiž i *mimovědecké formy poznání* (mytologie, ideologie, umělecké výtvořy),

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 výtvorů* a především mentálních výtvorů, 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 [srv. Östatters 1988]) formálně ustavil a jasně definoval [Ritzer 1992: 658]. 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, filozofické 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“ [Turner 1990: 39].

Protože nepochybují o tom, že Turner má v mnoha ohledech pravdu, připomeni 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 filozofickým 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 předpokladů se vám tak jako tak někdo stejně vždycky postará“, ironicky dodává Turner),
5. ignorovat historické jednotlivosti a analyzovat obecnější procesy, které procházejí napříč prostorem a časem (a nechat také aspoň něco pro historiky).

Turnerova tabu mohou a nemusejí být akceptována, celková kritika metateorie (kterou, jak uvidíme, i Turner 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 totiž rozumí zkoumání sémantických a metodologických vlastností uvažované teorie, přičemž vzorem výstavby metateorie je metalogika (Kurt Gödel) a metamatematika (David 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*, pů-

vodní metateoretickou studií je také *Porovnání některých pokusů o zhodnocení vývoje psychologického myšlení* Miluše Sedlákové [také v 1981], k metateoretickým pracím osobitého typu lze řadit i slavnou historickou knihu Marca Blocha *Obrana historie* [1967] aj.

V sociologii samotné se ostatně „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 zejména Durkheimova *Pravidla sociologické metody*, některé práce Simmelovy, dokonce Marxovy atd. Nezříkejme se tedy *apriori* metateoretizování, tedy *úvahám 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, žádné reálné výsledky, jež by sociologii samu inspirovaly a přispívaly ne-li k jejímu rozvoji přímo, tedy aspoň k její kvalifikované sebereflexi.⁷

Prof. Miloslav Petrusek působí na katedře sociologie Fakulty sociálních věd UK. Zabývá se dějinami sociologie, sociologickou teorií a sociologií kultury. Působil jako děkan FSV UK (1991–1996) a jako prorektor UK (1997–1999). Je autorem mnoha knižních monografií (například Sociometrie, Alternativní sociologie, Teorie a metoda v moderní sociologii, Společnosti pozdní doby) a odborných článků. V současnosti dokončuje knihu o dějinách sociologie.

⁷ Text je úvodem k větší studii o sociologické metateorii, proto bude následovat ještě část druhá.

Literatura

Barnes, B., Bloor, D. 1993. *Mocny program socjologii wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo IfiS.

Bloch, M. 1967. *Obrana historie aneb Historik a jeho řemeslo*. Praha: Svoboda.

Comte, A. 1927. *Sociologie. Dle výtahu Riegova*. Praha: Orbis.

Condorcet, A. 1968. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*. Praha: Nakladatelství ČSAV.

Diderot, D. 1950. *Prospekt Encyklopedie*. Praha: Svoboda.

Dubská, I. Auguste Comte a vytvoření sociologie. Praha: Nakladatelství ČSAV.

Engels, B. 1978. *Dialektika přírody*. In: Marx, Karel, Engels, Bedřich, Vybrané spisy, sv. II. Praha: Svoboda.

Fischer, J. L. 1925. *Saint-Simon a Comte*. Praha: Orbis.

Giddens, A. 1995. *Politics, Sociology and Social Theory. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*. Cambridge, UK: Polity Press.

Gubman, V. P. 1999. *Istorizm*. In: Kulturologija. Moskva: Izdatel'stvo MGU.

Holton, G. J. 1981. *Těmatičeskij analiz nauki*. Moskva: Progress.

Horgan, J. 1999. *Koniec nauki czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Chalmers, A. 1990 (1993). *What is this thing called science?* Buckingham: Open University Press.

Kempny, M. 1994. *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: Wydawnictwo IfiS.

Kosík, K. 1965. *Dialektika konkrétního*. Praha: Svoboda.

Lash, S. 1999. *Another Modernity: A Different Rationality*. Oxford: Blackwell.

Östatters, D. 1988. *Metasociology: An Inquiry into the Origins and Validity of Social Thought*. Oslo: Norwegian University Press.

Merton, R. K. 1982. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa:

Panstwowe wydawnictwo naukowe.

Mulkay, M. 1983. *Nauka i sociologija znanija*. Moskva: Progress.

- Mulkay, M. 1991. *Sociology of Science: A Sociological Pilgrimage*. Buckingham: Open University Press.
- Parusniková, Z. 2007. *Rozum, kritika, otevřenost. Živý odkaz filosofie Karla R. Poppera*. Praha: Filosofia.
- Patočka, J. 1990. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia.
- Popper, K. 1994. *Bída historicismu*. Praha: Oikoymenh.
- Popper, K. 1997. *Logika vědeckého bádání*. Praha: Oikoymenh.
- Popper, K. 1995. *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Praha: Vesmír-Prostor-Oikoymenh.
- Popper, K. 1998. *Život je řešení problémů: O poznání, dějinách a politice*. Praha: Mladá fronta.
- Sedláková, M. 1982. *Úvod do obecné psychologie*. Praha: SPN.
- Soboul, A. (ed.). 1954. *Encyklopedie aneb racionální slovník věd, umění a řemesel*. Praha: SPNL.
- Spengler, O. 1993. *Zakat Jevropy. Očerki morfologii mirovoj istorii*. Moskva: Mysl.
- Šubrt, J. (ed.). 2007. *Historická sociologie*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Troeltsch, E. 1994. *Istorizm i jeho problemy. Logičeskaja problema filosofii istorii*. Moskva: Jurist.
- Zybertowicz, A. 1995. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjlogii wiedzy*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.