

**PŘEDPOKLADY SOCIOLOGICKÉ METATEORIE  
A FILOSOFIE VĚDY**

**Miloslav Petrušek**

**Premises of the Sociological Metatheory and the Philosophy  
of Science**

**Abstract**

*As a challenge to those who do not give much credit to reflecting on sociology as a science, this essay stresses the import of metatheoretical considerations. After all, what is known as postmodern discourse is scarcely a little more than metatheorizing and the phenomenon of the so-called “crisis of sociology” cannot be comprehended without some metatheoretical premises. Knowledge about knowledge should therefore form a special field of inquiry and enjoy its relative autonomy. In this article, the place for metasociology is delimited by the account of the development of the general science of science. While the prefix “meta-” originally came from linguistics as a way to differentiate a proposition about an object of science from a proposition about science itself, the history of metatheorizing can be traced back to ancient philosophy. Hence, the most important sources of inspiration for this intellectual activity are epistemology and the philosophy of science. A crucial moment in their development was the so-called “crisis in physics” that carried over to social sciences and spawned many contemporary trends such as the multicultural approach to sociology and the radical stance of methodological anarchism. The major philosophical orientations that have most directly addressed the questions about the scientific knowledge have been neopositivism and analytical philosophy on one hand, and phenomenology on the other one. No claims about*

*metasociology can be made without being acquainted with at least the elementary positions in this exchange of ideas that took place in the philosophy of science. Metasociology, itself divided into metatheory and metamethodology (or general methodology), makes up an integral part of the science of science.*

„Zabývá-li se sociologie sociálním světem a zabývá-li se metasociologie sociologií, pak z toho jednoznačně plyne, že se metasociologie zabývá také sociálním světem. Studovat události, k nimž dochází uvnitř sociologie, znamená také studovat sociální svět,“ říkají Fuhrman a Snizek [1990].

Touto tezí chceme zdůvodnit pozornost, kterou budeme věnovat *metateoretickým úvahám*. Těm, kteří podceňují či nedoceňují jakékoli úvahy o povaze a podstatě sociologie jako vědy a zdůrazňují (většinou právem) orientaci k „reálným problémům“, se tato míra pozornosti může zdát nepřiměřená. Uvažme však, že *celý tzv. postmoderní diskurs není vlastně ničím jiným než (většinou) metateoretizováním*, totiž uvažováním, čím vším sociologie je a není, jak a zda vůbec „zobrazuje“ („reprezentuje“) vnější svět, jak a zda vůbec dosahuje „adekvátního“ poznání skutečnosti, jaký typ „vyprávění o sociálním světě“ sociologie představuje, do jaké míry je či není „privilegovaná“ (nadřazená) vůči jiným typům poznání sociálního světa, zda a jak je deformována působením vnějšího světa na sebe samu a jak samotným faktem své existence působí na vnější svět atd.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Opravdu jen menší část sociologické produkce postmoderního typu je „substantivní“, tj. orientovaná předmětně, k „reálným“ tématům. Tento typ „dělání postmoderní sociologie“ zdařile reprezentuje Zygmunt Bauman a dnes již značně rozsáhlá produkce tzv. kulturních studií (někdy se mluví o kulturních a mediálních studiích), jež se zabývají analýzou specificky postmoderních fenoménů souvisejících s existencí a fungováním konzumní společnosti, zejména působením masových médií, ale i postavením ženy v soudobé kultuře, volným časem, sexualitou a tělesností, všemi formami populární kultury od popčasopisů po rockovou hudbu atd.

Snad tedy stojí za to zkusit metateoretizovat (tedy uvažovat o sociologii samotné) nejprve v osvědčeném, učebnicovém, standardním kontextu a s běžným pojmoslovím s mírnými přesahy k postmoderním variacím na klasická témata, a poté načrtnout některé metateoretické problémy v kontextech zcela netradičních. Ostatně – fenomén „krize sociologie“, o němž se mluví bezmála padesát let je bez formulace metateoretických premis málo pochopitelný.

### **Východiska sociologického metateoretizování**

Karl Mannheim začíná svou slavnou knihu o ideologiích a utopiích takto: „Filozofové se příliš dlouho zabývali jen svým vlastním myšlením. Jestliže psali o myšlení, mínili především své vlastní dějiny, tj. dějiny filosofie, nebo alespoň určité vědní obory jako matematiku či fyziku. Tento typ myšlení lze však použít jen za zcela určitých okolností a to, co se dá jeho analýzou osvojit, nelze bezprostředně použít na jiné životní sféry... Zatím lidé tím, že jednali, dospěli dobře nebo špatně k tomu, že vyvinuli rozmanité metody pro experimentální a duchovní proniknutí do světa, v němž žijí. Tyto metody nebyly až dosud nikdy analyzovány se stejnou přesností jako formy tzv. exaktního vědění. Jestliže lidské jednání zůstane po delší dobu bez rozumné kontroly a kritiky, pak směřuje k tomu, aby se lidem vymklo z rukou. Musíme proto považovat za anomálii naší doby, že právě ty metody myšlení, s jejichž pomocí dospíváme k našim nejdůležitějším rozhodnutím a jimiž se snažíme poznávat a řídit náš politický a sociální osud, zůstaly nepoznány, a tedy pro rozumnou kontrolu a sebekritiku nedostupny“ [Mannheim 1991: 56].

Tento charakteristický citát poukazuje na několik problémů a témat:

Především – filosofické uvažování o vlastním myšlení je *legitimní součástí filosofie*, snadno se však může stát samoučelem (což platí o filosofii a sociologii stejnou měrou).

Dále filosofická analýza způsobů, jimiž se dobíráme určitého poznání, a „kvality“ tohoto kumulovaného poznání je sama o sobě nedostatečná a musí být doplněna o další analytické postupy, zejména o hledisko sociologické, jež se ptá po *sociálních kořenech vědeckého, ale i mimovědeckého (každodenního) poznání*. Edmund Mokrzycki dokládá závažnost této teze na srovnání dvou myšlenek – Mannheimovy („hlavní tezí sociologie vědění je, že existují poznatky, které nedokážeme pochopit dotud, dokud jejich společenský původ zůstává zastřen v temnotách“ [Mannheim 1991: 56]) a Bloorovy, který je tvůrcem tzv. silného programu v sociologii vědění („všechny názory a přesvědčení, nezávisle na jejich hodnocení, je třeba vysvětlovat stejným způsobem“, srv. Mokrzycki [1990: 91]).

Tzv. *silný program sociologie vědění* je domyšlením klasické sociologie vědění: v podstatě jde o to, že tradiční pokusy o výklad sociální podmíněnosti, determinace a souvislostí lidského vědění (což je podstata každé „sociologie vědění“) jaksi „vytýkaly před závorku“ přírodovědecké poznání, exaktní vědění, jež jakoby sociální determinaci buď nepodléhalo vůbec, nebo jen ve velmi omezené míře. *Radikální program* (Mary Douglasová, Yehudy Elkan, Clifford Geertz, Barry Barnes, David Bloor aj.) je v neposlední řadě inspirován postmoderní vizí Paula K. Feyerabenda, která preferenci jakéhokoliv typu poznání důsledně a kategoricky odmítá. Odmítá tedy stejně tak uzнат superioritu (nadřazenost či privilegovanost) tzv. exaktního přírodovědeckého poznání nad „měkčím“ poznáním společenskovědním a zcela neexaktním věděním humanitním jako – a v tom je podstata „feyerabendovského postmoderního skandálu“ – nadřazenost vědeckého poznání nad poznáním, jež nabízí magie, alchymie, rituální praktiky preliterárních společností atd. Jde vlastně o rozšíření *kulturního relativismu* (všechny kultury jsou stejně „hodnotné“, jsou pouze odlišné) na sféru poznání (*epistemologický* či *noetický relativismus* dovedený do velmi radikálních konců). Feyerabendova formulace „problému západní vědy“ je známa jako proslulá dvojotázka – *What's so great about science? What's so great about logic?* Edmund Mokrzycki ji komentuje takto: „Jsou

to *nejdůležitější filosofické otázky*, k nimž se dopracovala filosofie vědy za celou dobu své existence. Zbavíme-li je jejich společenské provokativnosti, jsou prostým tázáním po racionalitě vědy a logiky“ [Mokrzycki 1990: 81].

A konečně – aby sociologická analýza vědeckého i mimovědeckého poznání (tedy analýza sociální podmíněnosti či determinovanosti poznávacího procesu, jeho výsledků a společenských důsledků) byla vůbec možná, je nutné, aby toto vědění bylo *objektivizováno*, tzn. aby existovalo v nějaké materiálně přístupné podobě: vědění musí být vyjádřeno v nějaké *znakové soustavě* (tradičně většinou psané), aby bylo reprodukovatelné, sdělitelné, komunikovatelné a tedy zpětně analyzovatelné a kritizovatelné. Toto velké téma rozvine podrobněji v souvislosti s koncepcí tzv. *tří světů* (světa fyzikálního, světa psychických prožitků a procesů a světa objektivizovaného vědění, zejména „objektivované vědy“) Karl Popper.

*Vědění, které vypovídá o vědění* (jak se ho dosahuje, jakou má platnost, jaké plní funkce, jak se ověřuje jeho pravdivost či oprávněnost, v jakých souvislostech je pokládáno za platné a „smysluplné“), je tedy evidentně vhodné vydělit jako samostatnou poznávací oblast, pojmenovat ji a takto s ní (jako s relativně autonomní oblastí vědění) také nakládat. Obvykle se tyto oblasti vědění označují či specifikují předponou *meta-* (vědění o psychologii, tedy nikoliv psychologické vědění, je metapsychologie, vědění o biologii je metabiologie a vědění o sociologii je metasociologie a vědění o vědě je přirozeně metavěda).

### **Lingvistická inspirace: výpovědi o společnosti a výpovědi o sociologii**

„Reálná sociologie“ (říkejme jí pracovně „substantivní“, předmětná) se od samotného počátku a s postupujícím časem stále více člení na dvě velké tematické oblasti, na dvě paralelní, související, ale relativně samostatné řady tvrzení (výpovědí, výroků, koncepcí, teorií):

- na *výpovědi o společnosti* (o společenských jevech, faktech, strukturách a procesech), což je zajisté (v různých podobách) vlastním předmětem sociologie jako samostatné vědy, a
- na *výpovědi o sociologii samotné* (o její struktuře, vnitřní diferenciaci tematické a paradigmatické, o jejích dějinách, o její sociální funkci, sociální podmíněnosti jejích výpovědí atd.), což tvoří tzv. *metateoretickou úroveň sociologie jako vědy*.

Každá vědecká činnost, v oblasti věd přírodních i společenských, může být a dnes také běžně je předmětem jakéhosi „autoreflexivního“ (sebepoznávajícího či „sebezpytného“, chcete-li) uvažování, jež má konkrétní podobu např. přemýšlení o smyslu matematiky, o poslání a odpovědnosti fyziky, o nebezpečnostech soudobé genetiky apod. Ačkoliv toto uvažování „překračuje“ rámec vědy samotné a zdánlivě do ní nepatří, nelze si dnešní vědu bez tohoto autoreflexivního momentu vůbec představit. Zdůrazněme nejprve, že tato *autoreflexivita je vlastností vědy obecně, tedy vědy každé*, humanitní a sociální vědy však v tomto typu uvažování dospěly nejdále.<sup>2</sup>

Sociologie má přede všemi ostatními vědami (s výjimkou jazykovědy a zčásti psychologie) jednu problematickou výsadu: je totiž jedinou vědou, která *se může stát sama sobě předmětem studia svými vlastními prostředky*. Jestliže sociologie analyzuje *sociální podmínky vzniku* jednotlivých sociologických teorií, ba dokonce pojmů, činí tak prostředky sociologickými – sociologie se stává sama sobě výzkumným objektem.

Byli to ovšem jazykovědci, kteří se poprvé dostali do oné prapodivné situace (zpočátku nerefektované), že totiž vypovídají o předmětu svého zájmu předmětem svého zájmu, jinými slovy – že vypovídají jazykem o jazyce. Bohumil Palek tento stav věcí popisuje takto: „Vědomí vlastní exis-

---

<sup>2</sup> Mám na mysli spíše kvantitativní, proporční aspekt věci: humanitní a sociální vědy věnují „sebezpytu“ podstatně více času než vědy exaktní a deduktivní, ty však rozvinuly svou metateoretickou dimenzi do podoby věcně i formálně dokonalejší. Stačí, aby se čtenář jen orientačně porozhlédl po pracích Einsteinových, Weinbergových či Hawkingových.

tence je jev, který je cizí ostatním živočichům. Tato schopnost se promítá do řeči schopností diferencovat mezi jazykem užitým přímo pro označení objektů a jazykem užitým pro označení jazykových (řečových) projevů, vede tedy ke vzniku *metajazyka*“ [Palek 1989: 35].

*Metajazyk* se formálně definuje takto: „Metajazyk slouží k popisu a výkladu syntaxe, případně sémantiky jiného jazyka (objektový jazyk). Musí tedy obsahovat jazykové prostředky pro označení všech výrazů zkoumaného jazyka..., a proto musí být bohatší než objektový jazyk. Meta-jazyk (i pro formalizované jazyky) zpravidla obsahuje aspoň fragment přirozeného jazyka“ [Filosofický slovník 1995: 268]. Sociologie samozřejmě s takto sofistikovaným metajazykem nikdy nepracovala a nepracuje, její metajazyk je zbudován téměř výlučně na bázi přirozeného jazyka, pokud se vůbec jako metajazyk pocituje a sám vymezuje.

Existence metajazyka znamená, že si člověk uvědomuje vlastní řečovou činnost: „Zvuky, které vydává, nejsou pouhou reakcí na vnější prostředí, ale je to uvědomělá, cílevědomá aktivita reagující na vnější prostředí“ [Palek 1989: 36].

Tato situace (poprvé objevená lingvisty), totiž studovat jednotlivé vědy samy jako specifický objekt zájmu a studovat jej prostředky, jež jsou pro danou vědu specifické, není ve vědě ani zdaleka samozřejmá: fyzik nevypovídá o fyzikálních procesech fyzikálními procesy, ale jazykem fyziky či matematiky (nebo přirozeným jazykem), biolog nepopisuje biologické procesy biologickými procesy, ale jazykem disponujícím speciální terminologií atd. Ale fyzik i biolog se občas (a v poslední době dokonce velice často) dostávají do situace, kdy vypovídají nikoliv o fyzikálním světě či přírodní říši, ale o své vlastní vědě – pak se pohybují na jiné úrovni, totiž na úrovni „meta“, na úrovni metateorií, metaanalýzy a metateoretizování, pakliže nejde o čistou popularizaci (jež ostatně sama v sobě mnohé prvky metateoretizování obsahuje a kterou exaktní vědci umějí lépe než „my“ sociologové).

Teoretičtí fyzikové a někteří významní biologové se vážně zamýšleli nad sociálními souvislostmi svých objevů (například dnes již klasická diskuse o možných negativních efektech štěpení atomového jádra nebo genetického inženýrství, diskuse o klonování, v poslední době „spor o Darwina“ s mimořádnými sociálními dopady, nadšení pro sociobiologii i její zpochybnění, ve fyzice diskuse o „teorii všeho“ atd.). Když tak činili vstupovali nevědomky na pole *laické politologie nebo sociologie* (adjektivum „laická“ zde nediskvalifikuje žádnou z těchto úvah). Fyzikové, nejen dnes při úvahách o univerzálních teoriích, ale již dávno předtím, například Einstein s Infeldem, Poincaré aj., vstupovali a vstupují většinou na pole filosofie, epistemologie, ale i sociologie – a nikoliv ke škodě věci. Nicméně svůj obor a jeho kontexty neanalyzují svými vlastními prostředky, ale prostředky jiných věd. Tyto prostředky – pojmosloví, základní modely argumentace, teoretické premisy, didaktika výkladu, rétorika – jsou zčásti vědomě, zčásti nevědomě přejímány z tradičních, soudobých, ale i módních teorií a koncepcí. Tak „spor o postmodernismus“ se ani zdaleka neomezil na estetiku a literární vědu, kam původně patřil, ale vykročil do světa všech sociálních věd a expandoval i do věd exaktních (u nás má „přímluvce“ v biologovi Zdeňku Neubauerovi [srv. 1994] a radikálního odpůrce v neuropsychologovi Františku Koukolíkovi).<sup>3</sup>

### **Předběžný náčrt tématu**

Lingvisté nás tedy naučili používat předpony *meta-* k tomu, abychom si uvědomili výše uvedený rozdíl – rozdíl mezi situací, kdy vypovídáme

---

<sup>3</sup> Vstup „praktikujících přírodovědců“ do diskusí o pojetí vědy a vědeckého poznání v postmoderních teoriích je navýsost poučný. Přírodovědci nikoliv náhodou většinou odmítají postmoderní „devalvací“ vědeckého vědění, často však na bázi tradiční filosofické a epistemologické argumentace založené na někdy velmi naivním realismu, čímž oslabují svou vlastní argumentační pozici. Ale opravdu žádáme po fyzicích či fyziolozích, aby se prokousávali četbou Delueze, nebo raději četli v odborných žurnálech své disciplíny?



o předmětu své vědy a situací, kdy vypovídáme o vědě samotné. V druhém případě máme co do činění s *metavědou* (tedy s vědeckým uvažováním o vědě, jež se někdy označuje neologismem *scientologie*) a v našem konkrétním případě s *metasociologií*. Soubor aktivit, které se zabývají zkoumáním vědy samotné, nazýváme – nepěkně sice, ale jiný výraz k dispozici není – *metateoretizováním*.<sup>4</sup>

Aby od samého počátku bylo jasno o jaký *typ problematiky* jde, načrtne obsah jednoho z klasických (ale nutně taky „tradičních“) metateoretických textů (k postmoderním korekcím se ovšem postupně dostaneme), jímž je studie L. I. Krimmermana z konce 60. let, kdy kulminovala *první etapa* vážného zájmu o sociologickou metateorii. Krimmerman říká, že sociologická metateorie chce tím, že „identifikuje skutečné cíle, specifické metody a centrální pojmy sociální vědy“ přispět k usnadnění volby mezi třemi radikálně protichůdnými zásadními stanovisky, jež se ve vztahu *k možnosti ustavení vědy o člověku* historicky ustavily:

1. perspektiva *apriorní nemožnosti budovat jakoukoliv skutečnou vědu o člověku* (tuto perspektivu radikálně formuloval R. G. Collingwood ve slavné *Ideji dějin* z roku 1946: jde o „idiografické hledisko“ sdílené řadou historiků, v poslední době ale také stoupců „měkké“, narativní etc. sociologie);
2. perspektiva *učinit člověka subjektem neexaktní vědy* (stanovisko formulované Johnem Stuartem Millem v *Systému logiky* z roku 1876 vyjadřující představu možného kompromisu, který by respektoval jak „logiku vědy“, taky „specifikum lidské bytosti“);
3. perspektiva *pojmut člověka jako empirický případ exaktního studia v rámci vědy o chování* (radikální scientistické stanovisko formulované B. F. Skinnerem ve *Vědě a lidském chování* z roku 1953, které přirozeně existuje také v umírněnějších variantách).

---

<sup>4</sup> Anglické „metatheorize“ a „metatheorizing“, jak s těmito pojmy pracuje zcela běžně např. George Ritzer (ale nejen on), nezní tak nepřirozeně.

Takto obecně rámovaná *sociologická metateorie* je potom tematicky strukturována takto:

- logika výzkumu: problém zákonů, vysvětlení (explanace) a předvídání (predikce),
- metodologické odlišnosti sociálních a přírodních věd,
- zákony a vysvětlení versus porozumění a interpretace,
- jazyk sociálních věd: vztah teoretického a observačního jazyka, obecně metodologické problémy tvorby ukazatelů a operacionalizace pojmů,
- měření a matematika, problémy kvantifikace a formalizace v sociálních vědách,
- vztah individua a sociálních kolektivit, spor nominalismu s realismem a
- problém objektivit v sociologii, možnost nehodnotící vědy a předpoklady formulace hodnotících soudů.

Dříve však než onen podivuhodný a kontroverzní fakt, že se sociologie stává sama sobě předmětem podrobíme informativnímu rozboru a včleníme do příslušných věcných souvislostí, uvedeme čtenáře *in media res*, tedy do samotného jádra problematiky tím, že trochu nešetrně a jen s nezbytnými (pro sociologa však relevantními) komentáři zavedeme několik definic pro jednotlivé disciplíny, které se zabývají z různých hledisek a v různých souvislostech tímtéž tématem – *vědou, vědeckým poznáváním a speciálně posléze poznáváním sociálních fenoménů* a naznačíme jejich základní charakteristiky.

### **Epistemologie a sociální epistemologie (filosofie sociálních věd)**

Evropské myšlení se problémy poznávání a poznávacího procesu zabývá od dob před Sokratských myslitelů (ačkoliv až u Sokrata a Platona se poznání dostává do centra filozofování), takže *teorii poznání*, pro niž existuje několik (více méně) ekvivalentních, synonymních označení (*noetika, epistemologie, gnoseologie*), nutno pokládat nejen za nejobecnější

způsob uvažování o poznávacích procesech, ale také za způsob nejstarší. Předmětem epistemologie jsou možnost, původ, předmět, rozsah, výsledek a prostředky poznávacího procesu. Epistemologie je součástí *filosofie* (vedle ontologie, eventuálně etiky) a filosofie je, jak jsme viděli, se sociologií v kontaktech neobyčejně důvěrných.

V posledních letech se vydělila dokonce samostatná disciplína – *sociální epistemologie*, která je aplikací filosofické epistemologie na sociální zkoumání. Tato sociální epistemologie, jak ji reprezentuje např. Steve Fuller [1991], přistupuje k tradičním problémům (např. demarkační čára mezi vědou a nevědou, nesouměřitelnost teorií atd.) velmi netradičně (Fuller navazuje na Rortyho), některé tradiční problémy pak eliminuje jako mimovědecké. Jedná podobně jako jednali kdysi klasičtí pozitivisté a neopozitivisté, kteří nejeden problém „řešili“ tak, že jej jako problém (jako téma) prostě zrušili. Fuller vymezuje svou sociální epistemologii vůči tradiční epistemologii tezí, že „nejde o *problém* poznání, ale o *produkcí* poznání,“ o to, jak se určité lingvistické artefakty (texty) stávají „uznanými“ vědeckými texty. Téma *produkce vědění* vsutku ovládlo celou postmoderní (nebo k postmoderně inklinující) epistemologii: nejde v ní ani tak (někdy vůbec) o *výsledek* poznávacího procesu (v tradičním pojetí na konci tohoto procesu stálo více či méně pravdivé tvrzení či soubor tvrzení, jimž byl připsán status tvrzení pravdivých, pravdivých teorií či obecně – Pravdy), ba ani o *poznávací proces sám* (ten byl v tradičním pojetí striktně řízen akceptovanou metodou a z ní vyplývajících komplexu technik), ale o to, jak:

1. pomocí jazykových prostředků *konstruuje* obraz reality (proto se mluví o „obratu k jazyku“ jako podstatném znaku obratu od tradičního k posttradičnímu myšlení) a
2. jakými procedurami (nikoliv noetickými, „poznávacími“, ale „mimognoseologickými“, totiž sociálně-kulturními) těmto výtvorům dodáváme věrohodnosti („legitimizujeme je“).

Do skupiny textů tematicky podobných prací Fullerově, jež mají povahu „sociální epistemologie“ patří i většina těch, jež mají v názvu „filoso-

fi“ či „logiku“ sociálních věd. Na elementárním a zkratkovitém srovnání tří publikací tohoto typu – Northropovy z roku 1947 [cit. dle vydání 1966], Lesnoffovy z roku 1974 a Fayovy z roku 1996 (vyšla v českém překladu 2002) se pokusíme demonstrovat dvě věci:

- a) výrazný obsahový, tematický posun „filozofování o sociálních vědách“ na straně jedné (klasické a „standardní“ výklady srv. Madden [1964], Nagel [1961]), a
- b) kontinuální přítomnost základních problémů, jež byly formulovány již v minulém století a variantně „řešeny“.

To, že se v poněkud extravagantní, ale nesmírně závažné knize Fayově tato témata objevují *in margine* neznamena, že z vědy zmizela. Byla pouze na čas odstavena na vedlejší kolej než přejeđe rychlík s aktuálním nákladem – v tomto případě „multikulturního přístupu“.

V knize *Filmera* S. C. Northropa z roku 1967 (mimořádně – tvůrce jedné z posledních „teorií koloběhu dějin“ inspirovaných Spenglerem a Toynbeem) jde především o vztah logiky sociálních a přírodních věd, přičemž logika je pojata „v nejširším smyslu“. Northrop polemizuje se zjednodušující představou (prý tradiční) o tom, že existuje jedna vědecká metoda, pomocí níž se lze obrát definitivně pravdy a sdílí umírněně relativistické stanovisko, totiž že nemáme metodu ani jejich komplex, jež by nám plně a jednoznačně garantovaly „adekvátní poznání“. Centrálním problémem „logiky sociálních a humanitních věd“ pro Northropa je *problém hodnot, hodnotových soudů* a možnosti či nemožnosti, případně povahy „normativní teorie“: *normativní teorií* se rozumí taková teorie, jež je způsobilá pomocí vědecké metody určovat *cíle*, k nimž má být vědeckého poznání užito. V tomto obecném kontextu, který je variací na klasické téma otevřené Weberem a sporně zodpovězené novopozitivisty, Northrop rozvíjí úvahy o deduktivní výstavbě teorie, problému operacionálních definic, kauzality, problému prediktivní síly vědecké teorie (její schopnosti předpovídat), generalizacích a „ideologických problémech“.

Lesnoffova práce je strukturována učebnicověji a drží se v té době (1974) již standardizovaných témat „sociální epistemologie“: zdravý rozum a věda, verifikace a falzifikace, jazyk vědy, pravidelnosti ve vědě (ideální typy, zákonitosti, korelace), explanace v sociálních vědách a problém hodnotových soudů. Na tento komplex témat si zvyklo několik generací sociologů jako na *povinnou obecně metodologickou propedeutiku*, jíž ostatně tato tematika zůstává podnes.

B. Fay nejen jinak sociální epistemologii „tematizuje“ a strukturuje, také ji jinak, odlišným jazykem, píše („vypráví“), aniž ztrácí ze zřetele tematickou kontinuitu, jakkoliv tvrdě ji svými otázkami narušuje. Celkový duch knihy je patrný z otázek (jež jsou současně názvy kapitol), do nichž sociologicky transformuje centrální filosofické postoje.

Tedy:

- Jsme to, co o sobě víme? = *solipsismus*
- Potřebujeme jiné k tomu, abychom byli tím, čím jsme? = *atomismus*
- Činí z nás kultura nebo společnost to, čím jsme? = *holismus*
- Žijí lidé žijící v různých kulturách také v různých světech? = *perspektivismus a relativismus*
- Musíme předpokládat, že ostatní lidé jsou stejně racionální jako my? = *racionalismus*
- Musíme rozumět jiným jen v jejich vlastním jazyce? = *interpretativismus*
- Je význam, který přepisujeme chování jiných, významem, který oni sami svému chování přepisují (co oni sami svým chováním míní)? = *intencionalismus a hermeneutika*
- Je naše porozumění jiným bytostně historické? = *nomologismus – historismus*
- Žijeme příběhy nebo je vyprávíme? = *narativní realismus – narativní konstruktivismus*
- Můžeme jiným rozumět objektivně? = *objektivismus – falibilismus*.

Povšimněme si pozoruhodného zlomu, který lze v epistemologické literatuře zaznamenat: těžiště úvah je radikálně přesunuto od otázek, jak se dělá věda, jak je věda odlišena od „nevědy“, jaké dílčí kroky musí být učiněny, aby byly splněny nároky kladené na vědeckou aktivitu atd., k otázkám *jak (případně prostřednictvím vědy) porozumět jiným lidem*. Základní ontologickou premisou, předpokladem o povaze sociálního světa, z něhož se zde vychází, je předpoklad *plurality individuí sdružených v pluralitě kultur, jež jsou vzájemně rovnocenné, ale jež si nezřídka vzájemně obtížně rozumějí*

### **Soudobá epistemologie a multikulturní přístup**

Tento tzv. *multikulturní přístup* se v sociologii uplatňuje stále častěji i důrazněji a s výraznými politickými implikacemi. Analogickým pokusem, jako je Fayův pokus v metodologii, je pokus Charlese Lemerta v sociální teorii: Lemert se pokusil „redefinovat“ (dekonstruovat) dosavadní dějiny sociálního myšlení tím, že na jedné straně přiznal přiměřené zásluhy „bílým mužům v sociologii“, zejména Marxovi (teorie alienace), Weberovi (teorie „železné paty“ byrokracie) a Durkheimovi (teorie anomie) za to, že „neseskupovali nekriticky oficiální příběhy o moderní době“, ale naopak – „porozuměli velice dobře odvrácené straně pokroku i rozvratu, s níž se setkávali běžní lidé onoho měnícího se světa“ [Lemert 1993: 13]. Na druhé straně ale do Lemertovy chrestomatie vstupují vedle tradičních klasiků (nikoliv všech!) autoři dosud neznámí, málo známí nebo známí v jiných souvislostech – Anna Julia Cooper, Virginia Woolf, Mohandas Karamchand Ghandí, Mao ce-tung, samozřejmě Martin Luther King, Frantz Fanon, Dorothy Smith atd., závěrečná část souboru je tvořena texty autorů a zejména autorek, o nichž u nás zatím nevíme téměř nic nebo zholá nic (Gloria Anzaldúa, Patricia Hill Collins, Cornel West, Trinh T. Minh-ha aj.). Ti všichni souhradně s Parsonsem, Mertonem, Simmelem, Tönniesem

aj. Posledním textem tohoto instruktivního multikulturního sociologického čtení je však studie Václava Havla *Konec moderní doby*.

Informace o Lemertově knize (přesněji – autorsky komentované čítance) v kontrapozici s čistou metateorií Fayovou nabízí čtenáři pádný důvod k zamyšlení: nebude „nová sociologie“ vypadat opravdu podstatně jinak, jestliže ztratí svou evropoamerickou výlučnost a jestliže jiné kultury a civilizace shledají, že *metodologické nástroje, jež jim „tradiční sociologie“* (rozuměj: „bílá“, „západní“, „maskulinní“) *nabízí, jsou v jejich podmínkách prostě nepoužitelné?*<sup>5</sup> Jestliže je totiž *celá* sociologie sociokulturně determinována, je-li podmíněna okolnostmi a podmínkami svého vzniku (okolnostmi dlouhodobě působícími a třebaš po generace krystalizujícími, ale také okolnostmi nahodilými), je-li podmíněna povahou jazyka, v němž se vyjadřuje sama, ale především v němž se vyjadřují sociální aktéři, o nichž sociologie svým profesním jazykem vypovídá, závisí-li na institucích, v nichž je formálně ustavena a na institucích, jež jsou jejími „zákazníky“ a „sponzory“ (výzkumy trhu, expertízy ekonomické, sociogeografické, vojensko-politické, výzkumy politických preferencí, audiovizu-

---

<sup>5</sup> Tento fenomén je obecně znám pod pojmem, který zavedl v roce 1990 M. Al-brow, jako tzv. *indigenizace*, jímž se občas rozumí sice různé věci, ale v zásadě jeden základní trend, totiž snaha pochopit specifickými prostředky odlišnosti těch oblastí, jež dosud byly zkoumány marginalizovanými „národními sociologiemi“, nebo dokonce vůbec včlenit studium určitých oblastí do kontextu světového sociologického myšlení při zachování jejich osobitostí. Tento problém se řeší jednak odklonem (nezřídka radikálním) od „klasických“ či „tradičních“ sociologických koncepcí, jejichž pojmový a koncepční aparát se ukazuje jako nedostatečný (skutečně či zdánlivě). Nejde ale jenom o vzpouru „postkolonialisticky“ uvažujících sociologů třetího světa – stejnou otázku si klade i ruský sociolog Vladimír A. Jadov, který sice na jedné straně říká, že „ruská sociologie nepotřebuje žádnou národně specifickou sociologii,“ ale na druhé straně má za to, že „je problematické, nakolik jsou soudobé aktivistické a postmoderní teorie adekvátní ruským realitám“ [Jadov 2003: 16]. Proto pokládá za užitečné, že vznikají partikulární teorie typu „rozpolcené společnosti“ A. Achijezereva, „recidivující modernizace“ N. Naumovové, „druhé Evropy“ V. Fedotové či „společnosti s dominantou vertikálně organizovaných sociálních institucí s paralelně minimálně vertikálně organizovanou občanskou společností“ S. Kidrinové.

álních médií atd.), pak je uvedená otázka více než na místě. *Multikulturní sociologie* je vstřícným krokem se strany části evropoamerické sociologie vůči „zbytku světa“, krokem, který v posledku ale nemusí být ani pochopen ani akceptován.

Existuje například *buddhistická sociologie*, která je vlídnou polemikou s Weberem: „Weber a jiní četli buddhistické myšlení z překladů a to vedlo k velkým zkratům, zkreslením a chybám. Intimní vazba mezi buddhistickou tradicí a duchem buddhistického myšlení může být pochopena pouze při plném respektu k původním jazykům, v nichž je toto myšlení hluboce zakořeněno“ [Ratuapala 1993: VIII]. Ratuapala vykládá buddhistickou sociologii podle evropoamerického schématu (rodina – socializace – stratifikace – žena a společnost – ekonomika – vzdělání – sociální kontrola) a přidává jen nepatrně „specificky buddhistického“ (buddhistická filosofie zdraví, možnost politické teorie v buddhistickém myšlení, ergo sociologie moci). Celá kniha je – použijme newspeaku, protože jedině zde je na místě – „je o něčem úplně jiném“ než je evropoamerická sociologie...

Na druhé straně existují přirozené opačné proudy, totiž snahy „debalanzovat“ národní sociologie a přiblížit je právě žádoucímu a vysněnému evropoamerickému modelu co nejvíce. Třeba australská socioložka Diane J. Austin koncepčně útočí „proti balkanizaci australské sociologie“ a žádá „vytvoření bohatších forem studia australské společnosti, která by se učila z Marxe, ale respektovala historickou tradici australské společnosti“ [Austin 1984: 4].

Vrátíme-li se od protinožců do Evropy, můžeme konstatovat, že existuje silná tendence revitalizovat tradice *ruské (před a domarxistické) sociologie*, což je součást nejen nevinných hrátek historiků sociologie, ale nepochybně také součást strategie zvýšení upadlého národního sebevědomí. Jinými slovy – *multikulturalismus*, ačkoliv je nesporně respektabilním a legitimním přístupem v sociologii (mimořádně – silně levicovým v nejtvrdějším slova smyslu), není přístupem jediným: v teorii i metodologii



má oponenty, kteří vycházejí z pozic poněkud odlišných a nikoliv nutně nacionálně či regionálně úzkoprýšch.

### **Filosofie vědy: vymezení**

Sociologii sociologie (metasociologii), ba dokonce vůbec žádnému vážnému přemýšlení o povaze kterékoliv vědy nelze porozumět bez elementární znalosti východisek a základních tezí *filosofie vědy* – tak, jak se vyvinula v krátkém sice, ale dramatickém a na události vnitrovědní i mimovědní bohatém čase. *Filosofii vědy* jako filosofickému uchopení problému vědeckého (a jen vědeckého) poznávání lze rozumět dvojím způsobem:

- jednak je součástí filozofování v rámci téměř každého filosofického směru (protože každá filosofie, ať už vychází z jakýchkoliv předpokladů, se nějakým způsobem k vědě vyjadřuje),
- jednak je filosofickou subdisciplínou, která je souřadná například s filosofií techniky, náboženství, umění, kultury, práva či jazyka.

Pokud jde o první pojetí (filozofování o vědě v rámci kteréhokoliv filosofického směru), nutno připomenout alespoň to, že *míra pozornosti vědě věnovaná je v různých filosofických systémech různá* (v pozitivismu, novopozitivismu a v tzv. analytické filosofii je nejvyšší, v existencialismu minimální). Různé směry také akcentují v rámci obecného tématu „věda“ různé její aspekty (novopozitivismus otázky jazyka vědy a vnitřní výstavbu vědy jako konzistentního systému poznatků, fenomenologie vztah vědeckého a mimovědeckého poznání, frankfurtská škola sociální a kulturní aspekty fungování vědy atd.).

Pokud jde o pojetí druhé, podle něhož se filosofie vědy ustavila jako subdisciplína filosofie, pak se tak stalo teprve ve 20. století v souvislosti s úsilím pochopit její sociokulturní funkce a její podstatné proměny od počátku novověku, zejména však její „krizi“ na počátku našeho století v souvislosti s některými přírodovědeckými objevy, které změnily obraz

světa a současně představu o povaze a podstatě vědeckého poznání (relativistická fyzika, kvantová mechanika, vznik „hraničních disciplín“, ale taky psychoanalýza, dramatický rozvoj astronomie atd.).

### **Filosofie vědy v protosociologickém a ranném sociologickém stádiu**

Vědou se samozřejmě zabývali téměř *všichni významní myslitelé 19. století* – Kantem a Heglem počínaje. Věda, tento pozoruhodný, specifický výtvar evropské kultury (podle proslulé Weberovy teze a Gellnerovy hypotézy o „evropském zázraku“) fascinovala stejně tak Marxe jako Comta, *téma racionality* jako „základu novověku“ a báze „modernity“ je přítomno zejména u Webera (ale i u Simmela), problém vztahu a zejména rozdílnosti přírodovědeckého a humanitního poznání, vztahu „věd o přírodě“ a „věd o duchu“ je dominantním tématem novokantovců atd. „Filosofie vědy“ jako samostatná subdisciplína se však v těchto dobových kontextech ještě neustavila, nicméně postupně se konstituovala „*logika a metodologie vědy*“. Klíčovou roli zde sehráli John S. Mill, jehož práce z logiky vědy na dlouhou dobu ovládaly jakékoliv myšlení o obecné metodologii vědy, a později (vůči Millovi ostře polemicky orientované) práce Wiliama Stanley Jevonse. Není snad bez zajímavosti *ad informandum* uvést hlavní témata, jež Jevons v díle z roku 1874 řeší:

- vztah formální, deduktivní a induktivní logiky (téma, jež „uzavře“ až Popper),
- číslo, diference a pravděpodobnost,
- metody měření a srovnávání,
- induktivní zkoumání (pozorování, experiment, teorie aproximace, vysvětlení a předvídání),
- generalizace, analogie a klasifikace a
- úvahy o výsledcích a mezích vědecké metody [srv. Jevons 1960].

Z přehledu dominantních témat je patrné, že Jevons byl sice orientován především na metodologii přírodních věd (podobně jako Mill byl

Jevons ekonomem a ve své době byl znám více jako ekonom než jako matematik a „metodolog vědy“), nicméně všechny centrální problémy metodologie vědy (včetně věd sociálních a humanitních) byly *jako problémy zformulovány*. Sociologové a ostatní humanitní vědci postupně svá témata specifikovali, nicméně obecný rámec vymezený millovsko-jevonsovským přístupem zásadně nebyl překročen. Co bylo „doplněno“, je problematika specificky filosofická nebo taková, která vyplynula z následného vývoje věd, tedy zejména problém determinismu, konstituce teorie, specifických forem explanace apod.

Ve *Struktuře vědy* Ernsta Nagela [1961] je akcentován již v podtitulu problém „logiky vědecké explanace“ – téma výstavby *teorie* (protože vysvětlení a teorie jsou v zásadě synonyma) se stává dominantou filosofie vědy pozdějšího období.

Za ono krátké, snad stoleté období vývoje *filosofie vědy jako relativně samostatné subdisciplíny* (položíme-li počátek takto koncipované filosofie vědy do období pomillovském a pojevonsovském, zhruba na počátek století) však došlo k několika změnám tematické dominanty.

Na počátku století vydává své práce z filosofie vědy slavný francouzský matematik Henri Poincaré. Když v roce 1901 třídil své vědecké dílo, zařadil pod oddíl Filosofie vědy dvacet pět svých textů, mezi nimiž samozřejmě dominují *Věda a metoda, Věda a hypotéza a Hodnota vědy*. V této své poslední práci formuluje pozoruhodný soud o „realitě světa“, který antcipuje ideu intersubjektivitu: „Zárukou objektivitu světa, v němž žijeme, je obecnost tohoto světa pro nás a pro další myslící bytosti...“ [Poincaré 1983: 275]. Svou knihu však Poincaré končí chmurně racionalistickou vizí: „Geologické dějiny nás učí, že život je jenom kratičká epizoda mezi dvěma věčnostmi smrti a že minulá a budoucí existence vědomého myšlení v tomto období není nic než okamžik. Myšlení je pouze záblesk světla v dlouhé noci. Ale tento záblesk je – všechno“ [tamtéž: 282].

V tomto prvním období (Mill, Jevons, Poincaré), jež lze nazvat „klasickým obdobím“ filosofie vědy a které končí někdy kolem roku 1910, je

v centru pozornosti analýza základních *vědeckých pojmů a kategorií*, jako je kauzalita, determinismus, statické a dynamické procesy, pravděpodobnost, nutnost a náhoda, zákonitost, ale i prostor a čas a rozbor *strukturních charakteristik vědeckého poznání*, tedy zkoumání takových postupů (a vztahů mezi nimi), jako jsou analýza a syntéza, indukce a dedukce, logika a intuice, a takových relací, jako jsou podstata a jev, teorie a empirie (fakta) atp. Již v tomto období se ale také objevuje velké téma *demarkace* (byť nikoliv ještě pod tímto popperovským pojmenováním), totiž téma rozlišení vědeckého a ne-vědeckého (mimovědeckého) poznání; otázka, kde je „hraniční“ (demarkační) čára mezi vědou a nevědou při implicitním, ale nezřídka i výslovném předpokladu, že vědecké poznání je vyšší a hodnotnější než *všechny formy mimovědeckého poznání*. To je ostatně jediný důvod, proč má smysl o demarkaci (odlišení) vědeckého a mimovědeckého poznání uvažovat.

Nejprve šlo (v duchu osvícenské tradice myslitelů 18. století) o odlišení vědy a náboženství, vědy a pověry, vědy a předsudku či přežitku, později (u Comta a v celé pozitivistické tradici) o jemnější odlišení vědy a metafyziky (jako „spekulativního“, nevědeckého poznání, jež snad můžeme tolerovat jako víceméně nevinnou intelektuální hru, která však rozhodně nepatří do vědy), v jiných souvislostech o ještě jemnější a ještě závažnější rozlišení poznání matematického (jako „nepředmětného“) a přírodovědeckého (předmětného), zejména však „exaktně vědeckého“ a humanitního (v nejrůznějších pojmoslovných vyjádřeních).

Jistě nejpodstatnější a dodnes používané je rozlišení věd *nomotetických* (které formulují zákonitosti) a věd *idiografických* (které popisují jednotlivé „případy“), jak je zavedli novokantovci. Ačkoliv podstata sporu je dnes zcela jinde a o *Geisteswissenschaften* se nemluví ani v Německu, zcela běžně se i v sociologii (!) rozlišují postupy, které jsou svou povahou *nomotetické* – směřují k ustavení pravidelností platných mimo konkrétní časové a prostorové určení, mimo konkrétní dobový kontext, a postupy, které jsou bytostně *idiografické*, zdůrazňující podmíněnost prostorovou

a časovou, kontext sociální, prostorový, ale i (v některých dnešních koncepcích dokonce především) interakční a jazykový. K tomuto rozlišení se několikrát vrátíme – je svým způsobem klíčové, protože exponuje obecný problém – na čem lze založit *status sociologie jako vědy*, současně ale také významně vypovídá o vnitřní strukturaci sociologie: sociologie je totiž *buď* nomotetická *nebo* *idiografická*. Zřídkakdy je rozumným kompromisem mezi oběma krajními stanovisky.

### **Filosofie vědy po „krizi“ (revoluci) v přírodovědě (fyzice)**

Druhá vývojová etapa filosofie vědy je předznamenána slavnou „*krizí ve fyzice*“ (někdy se mluví naopak o „*revoluci ve vědě*“) na počátku století, v níž se ukázalo, že obraz světa, který vybudovala věda 19. století, je v mnoha ohledech neúplný, nedokonalý a vnitřně nekonzistentní, navíc pak v některých ohledech odporuje novým empirickým faktům: především velkolepá stavba fyzikální teorie zbudovaná na principech klasické (newtonovské) mechaniky se bortí. Přírodovědci, zejména fyzikové, vyvinuli obrovské úsilí v rámci svých věd, ale i v rámci obecně metodologického a filosofického uvažování, aby vrátili přírodovědě její rovnováhu, avšak na nových, odlišných předpokladech. Vzniká kvantová mechanika, je formulována teorie relativity atd. a každý nový přírodovědecký objev, zejména teoretický, nachází svůj ekvivalent v *různých typech tázání v rámci epistemologie*, obecné metodologie a filosofie vědy.

Nemůžeme v našich střeoevropských podmínkách pominout, že dvě generace našich humanitních vzdělanců (druhé poloviny 20. století) o krizi fyziky věděly pouze z Leninova spisu *Materialismus a empiriokriticismus* z roku 1907. Toto Leninovo vlastně jediné filosofické dílo je vděčným předmětem filosofického žertování, ačkoliv myslím, že ne zcela právem. Lenin psal zajisté politicky motivovaný filosofický pamflet, ale nezdá se, že by podstatu krize ve fyzice (sám mluví taky o „*nejnovější revoluci v přírodovědě*“) nebyl postřehl dost přesně. Existují ostatně dvě autori-

tativní svědectví přímo se Leninova spisu týkající, jež stojí za připomenutí. Masaryk již v roce 1912 (kdo tehdy o Leninovi něco věděl?) v *Rusku a Evropě* charakterizoval Leninův spis takto: „Lenin nenalézá u Avenaria a Macha a jejich ruských stoupců nic než zakuklený solipsismus Fichtův a Berkeleyův. Tím, že se zdravý lidský rozum se svou vírou v objektivní zákonný svět subjektivismem podkopává, posiluje se náboženství, tedy jedna z opor buržoazie. Proto Lenin prohlašuje empiriokriticismus za filosofii reakční. Leninova kniha je napsána dosti vtipně. Avenarius, Schuppe a ostatní jsou energicky ztrháni, ale *sporné otázky vyjasněny nejsou*. Ani Lenin se nedostal dále než k Engelsovi“ [Masaryk 1996: 279].

Podstatné je tedy vědět, jaké to otázky vlastně nebyly vyjasněny. Nešlo o nic jiného než přesně o tatáž témata, jež *soudobá sociologie* v souvislosti se *svou vlastní krizí* (mám na mysli paradigmatický obrat k radikálnímu „subjektivismu“ 70. a 80. let) znovu klade a řeší, zejména o otázky *objektivní existence vnějšího světa* (v sociologii především sociálního), *možnost poznání sociálního světa* (u Lenina obecně problém poznatelnosti světa), *otázka pravdy* a pravdivosti našeho poznání, kritérium pravdivosti poznání, vztah „absolutní a relativní pravdy“, *role symbolů ve vědě a ve společnosti...* Lenin na většinu otázek odpovídá z pozice zcela naivního filosofického realismu, jeho gnoseologie (teorie poznání) známá jako *teorie odrazu* je nepochybně více než archaická, ale koncepce absolutní a relativní pravdy jako dialektického pohybu poznání není rozhodně úplně antikvární. Snad by mohlo být uvěřeno druhému svědkovi. Karl Popper v polemice s neomarxisty (Marcusem a Habermasem, ale i Adornem) ve stati *Proti velkým slovům* (jež je skvělým útokem na verbalismus mnoha sociologických a zejména filosofických koncepcí) píše: „Jsem antimarxista a liberál. Připouštím však, že Marx a Lenin psali jednoduše a bezprostředně. Co by asi řekli na nabubřelost neodialektiků? Leninova kniha proti empiriokriticismu je podle mého mínění vynikající“ [Popper 1995: 86].

Vrátíme-li se k charakteristice vývojových etap filosofie vědy, tedy tato druhá vývojová etapa je charakterizována především úsilím o *zdůvodnění nezbytnosti empirického* (zkušenostního, výzkumného) *zakotvení jakéhokoliv poznání, které chce mít status vědy*. V této souvislosti rozvíjejí členové Vídeňského kroužku a tzv. Berlínské skupiny (Carnap, Schlick, Neurath, Hempel, Reichenbach, Frank aj.), ale i významní přírodovědci (nejprve Mach a Poincaré, později Bohr, Born, Heisenberg, Einstein aj.) taková témata jako např.

- vztah teoretického a pozorovacího (observačního) *jazyka*,
- analýza mechanismu převodu teoretických pojmů do podoby pojmů, které mají tzv. empirický referent (poukazují na něco pozorovatelného, popsatelného, případně měřitelného), tj. problém *operacionalizace pojmů a proměnných*, eventuálně hypotéz,
- typy a způsoby formulace hypotéz a způsoby a mechanismy jejich testování (ověřování, *verifikace*),
- možnost ustavit vědu na bázi *elementárních vět*, tzv. protokolárních tvrzení,
- *teoretická zatíženost* zkušenostního poznání (tzn. nemožnost „čistého empirického poznání“, do něhož by neintervenovala *předem* nějaká teoretická konstrukce),
- možnost zkonstruovat *jednotný (unifikovaný) jazyk vědy* na bázi jazyka fyziky a na tomto společném sémantickém základě nejen zjednodušit mezivědní komunikaci, ale i vybudovat základy sjednocené, unifikované vědy,
- formalizace a matematizace vědění a *kvantifikace a měření* zejména v sociálních vědách,
- formy a pravidla vědeckého vysvětlení (*explanace*) a výstavby teorie,
- možnost *předvídaní* budoucího vývoje na základě vědeckého poznání (prediktivní funkce vědy) atd.

## **Pozitivistická, analytická a fenomenologická epistemologie ve vztahu k sociologii**

Všechna shora uvedená témata jsou v té či oné míře v uvažování o vědě neustále přítomna a jsou součástí *soudobého sociologického diskursu* (přesněji metadiskursu). Není snad ani třeba zdůrazňovat, že v této etapě vývoje filosofie vědy dominoval *novopozitivismus* (jako třetí vývojová fáze pozitivismu – po Comtovi a Durkheimovi v sociologii a po Comtovi a empiriokriticizmu ve filosofii) a byl s ní prakticky totožný. Později se dominantním filosofickým směrem, který se zabýval vědou, stala *analytická filosofie*. Analytická (a jak dnes ani jinak není možno – postanalytická) filosofie se nicméně zabývá vědou v podstatě na základě téže premisy, která zakládala i uvažování novopozitivistů, totiž že každé naše vědění, tedy i novodobá věda, je vždycky vyjádřeno jazykem, takže předmětem našeho zájmu budiž vždy nikoliv věda *in abstracto* nebo věda jako sociální instituce etc., ale *jazyk vědy*. Z tohoto důvodu se „analytická filosofie“ chápe i v širším smyslu, totiž tak, že zahrnuje (jako své rané stádium) i klasické novopozitivisty. Peregrin konstatuje, že „analytickou filosofii nelze ztotožnit ani s Carnapovým pozitivismem ani s Russellovým logicismem. Pro analytickou filosofii v její vrcholné podobě jsou zásadní jména Frege, Wittgenstein a Quine“ [Peregrin 1992: 5].<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Cezura v našem disponibilním vědění se postupně zaceľuje. Mnohé podstatné filosofické texty z metodologie a filosofie vědy máme již k dispozici dokonce česky. Uvádím zejména W. V. O. Quina [1994], který exponuje témata evidence, reference, významu, intence a pravdy (kniha opatřena skvělým doslovem Peregrinovým), B. Russella [1993, ale existují i starší texty vydané v minulém režimu – 1967 a 1975], které sociologa mohou inspirovat zejména úvahami o povaze vědeckého poznání a mezích vědecké metody, a samozřejmě všechny práce K. Poppera, zejména autobiografii (pro začátečníky závazný text), v níž je vložena nejen jeho životní dráha, ale i jádro jeho filosofie vědy (antiinduktivismus, teorie tří světů, teorie falzifikace atd.) a nesporně již klasický spis *Logika vědeckého bádání* [1997]. Skvělý výbor z postanalytických filozofů pořídil Jaroslav Peregrin [1998: Quine, Sellars, Davidson, Goodman, Rorty a Putnam], samostatně vyšlo i základní dílo Richarda Rortyho [1996]. Tento snad trochu mechanický výčet je uveden proto, abychom se inspirovali k četbě, studiu a diskusím o těchto tématech a autorech:



*Fenomenologové* (zejména Edmund Husserl) téma vědeckého poznání rozvíjeli sice současně a paralelně s neopozitivisty a analytickými filozofy, ale problém vědy – řečeno jejich dikcí – „tematizovali“ zcela odlišně: problémy novopozitivistů nebyly jejich problémy a *vice versa*. Možná přesněji – fenomenologie počínaje Husserlem radikálně postavila proti sobě svět vědy a „žitý svět“ a zatímco pro všechny odrůdy analytické filosofie byl dominantou svět vědy, vědecké poznání, jazyk vědy (případně jazyk vůbec), pro fenomenologickou filosofii a zejména sociologii byl centrálním tématem „žitý svět“, „životní svět“, *Lebenswelt*, samozřejmě v jeho vztaženosti ke světu vědy [srv. např. Krasnodebski 1993].

Ve formulacích nejautentičtějších, totiž Husserlových: „Uvádíme do kontrastu: *vědecký svět*, svět vědců, který je jen účelovým universem vědecké pravdy a má vědecky pravdivé bytí, na rozdíl od *přírozeného předvědeckého světa*, do něhož proudí tyto i všechny ostatní cíle a díla“ [Husserl 1972: 501]. A dále : „Lidé nemají ustavičně vědecké zájmy, ba ani vědci sami nejsou nepřetržitě uprostřed vědecké práce, a z dějin víme, že nebyl vždycky na světě typ lidí, kteří habituálně žili již dávno založenými vědeckými zájmy. Předvědecký svět života byl tedy pro lidi vždycky již před jakoukoliv vědou a jeho způsob bytí pokračuje aktuálně i v epoše

---

prokazatelně je známo, že špičkoví přírodovědci (teoreticky orientovaní) tato témata rozsáhle diskutují, zatímco sociologie v našich zemích zůstává zakleta v odporu k jakékoliv „metafyzice“. Připomenu také slavnou knihu Stevena Weinberga, teoretického fyzika světového věhlasu [1996], který neváhá uvažovat o možnosti „finální teorie“ taktó: „Naše současné teorie mají jen omezenou platnost, jsou to teorie jen předběžné a dočasné. Ale za nimi spatřujeme tu a tam problemskovat teorii definitivní, jejíž platnost bude neomezená a která svou úplností a konzistencí bude zcela uspokojivá. Pátráme po přírodních zákonitostech a když je nalezneme, snažíme se ukázat, že plynou z ještě fundamentálnějších zákonitostí“ [1996: 13]. Tato kniha (mimochodem – odkazuje se v ní taky na Mertona a celou sociologii vědy včetně její „radikální verze“) dokládá, že krize ve fyzice a různá dočasná ustrnutí mohou být nakonec velice inspirativní. Fyzikové se nevzdali „snění o finální teorii“, zatímco sociologie se všech pokusů o „fundamentální teorii“ odříká – částečně zdůvodněně, částečně předčasně.(např. v konstruktivistické větvi woolgarovské).

vědy“ [tamtéž: 144]. A konečně – „Z hlediska přirozeného světa našeho života jsme v tomto světě objekty mezi objekty, totiž jako existující tu a tam v prosté zkušenostní jistotě, nezávisle a ještě před veškerými vědeckými fyziologickými, psychologickými, sociologickými a jinými zjištěními“ [tamtéž: 126].

Tyto myšlenky zakladatele fenomenologie bylo nutno uvést ze dvou důvodů:

1. Na představě přirozeného, předvědeckého světa stojí celá fenomenologická *sociologie* a její odnože a sekundární větve, protože každodenní svět, všední život etc., vše, co se věcně asociuje s německým *Lebenswelt* se pro fenomenologickou sociologii stane nejen absolutní zájmovou dominantou, ale také „svrchovanou realitou“ – co nad ni jest, od zlého jest.
2. Na premise, že předvědecký svět vždycky předcházal a předchází vědeckému poznání spočívá *epistemologická teze*, že vědecký obraz světa (tj. takový obraz světa, jak jej podává věda) je vždycky sekundární, vždycky v nějakém smyslu odvozený – z přirozeného světa.

Ačkoliv, jak říká Zygmunt Bauman, Husserl byl vlastně posledním filozofem, který hledal cestu k pravdě v rozhodném odvržení všeho, co je historické, sociální, kulturní [Bauman 2000: 67], jeho centrální ideu „žitého světa“ (*Lebenswelt*) rozvine Alfred Schutz ve své slavné tezi, že existují „*konstrukce dvojího řádu*“: konstrukce vytvářené a používané společenskými vědami jsou tak říkajíc konstrukce druhého stupně, jsou to v podstatě konstrukce účastníků žitého světa, avšak založené na „primárních konstrukcích“, které původně vytvořili na sociální scéně „obyčejní lidé“, jejichž chování pozoruje vědec a snaží se je vysvětlit ve shodě s procedurálními pravidly své vědy. U společenských věd jde tedy o konstrukce druhého stupně proto, že vědec zkoumající životní svět lidí ve společenské realitě, musí respektovat, brát v úvahu všechny předem dané, vypracované výklady a konstrukce „zdravého rozumu“ účastníků každodenního života, včetně jejich předsudků a stereotypů, tradičních schémat atd.

Tato myšlenka se stala do té míry fundamentální součástí téměř jakékoliv (kromě radikálně scientistické) sociologie, že ji čteme stejně tak u Harryho O'Sullivanova („sociální svět nečeká na to, až přijde sociolog a bude jej interpretovat“), jako u Zygmunta Baumana, který mluví o „*sociologické hermeneutice*“ – sociolog interpretuje již interpretované a kritériem jeho úspěchu spočívá v tom, že „interpretovaný“ v sociologické výpovědi najde svůj vlastní „příběh“ [Bauman 2006].

Je přirozené, že tímto krokem, obratem k „životnímu světu“, k „žitému světu“, ke *každodennosti* se radikálně mění celý pohled na *povahu, podstatu a poslání sociálních věd*, protože se podstatně mění pohled na sociální svět, na společnost, na její strukturní elementy, prvky a dominanty. Husserlovy teze jsou nadto vysloveny v kontextu analýzy „krize evropských věd“, která je Husserlovi taky krizí lidství, ale která je filosoficky samozřejmě především krizí pozitivistického vidění možností a perspektiv vědeckého poznání oproštěného od „metafyziky“, tedy od spekulativní filosofické zátěže, která přesahuje „empirickou evidenci“. A právě tuto „zátěž“, totiž obrat k nejvyšším a posledním otázkám po smyslu bytí na zemi, k otázkám, jež se týkají nikoliv *vědeckých faktů*, ale *člověka*, chce Husserl do evropské vědy vrátit.

O tom, jak radikálně „antidurkheimovská“ je tato pozice není třeba snad ani mluvit: Durkheimovo varování, abychom se nenechali mást zdravým rozumem, který není vlastně nikterak zdravý, je nejen odmítnuto, je radikálně odvrženo jako ďábelský úskok pozitivistické vědy.

### **Sociální epistemologie a „jazykové hry“ pozdního Wittgensteina**

Na první pohled se zdá, že nelze v soudobé (či nedávno minulé) vývojové etapě filosofie vědy najít stanoviska radikálně odlišnější než je pozice (post)analytických autorů a autorů fenomenologické orientace. Analytická filosofie navíc navazuje na *pozdního Wittgensteina*, který – jak známo – všechny centrální fenomenologické pojmy (prožívání, vědomí, Já) po-

drobil ostré kritice. Wittgensteinova škola nahrazuje tradiční repertoár filosofie vědomí novým pojmovým aparátem, v němž místo vědomí jako ústředního pojmu zaujímá *jazyk*. A přesto, jak ukazuje polský filozof a sociolog Zdzislaw Krasnodębski [1993], lze mezi oběma směry najít podobnosti a body styku, což je přesně onen intelektuální moment, který nás musí zajímat: že se pozitivismus (analytická filosofie) a fenomenologické myšlení vzájemně exkomunikují, je triviální, že se intelektuálně dotýkají však otevírá nestandardní pohled na naše téma. Podle Krasnodębského jde především o to, že obě koncepce nakonec hledají filosofickou úzdravu v tom, že se odvolávají na běžné vědomí, na každodenní zkušenost jako na onu instanci, která umožňuje vyloučit z filosofie umělé konstrukce a pseudoproblémy: Husserl i Wittgenstein viděli úkol filosofie v popisu a vyjasnění každodenní zkušenosti a stavěli je do opozice proti úkolu vědy, jímž je vysvětlení, explanace... Podle Wittgensteina jsou filosofické otázky rozřešeny již v jazyku, jímž se denodenně dorozumíváme, píše polský autor. Oba směry navíc spojuje ostrá kritika nejen „psychologismu“, ale celé psychologie v její tradiční podobě.

Wittgensteinovská koncepce a filosofie na něho navazující je nesrozumitelná bez klíčové konceptu, jímž je *jazyková hra*. Kolem wittgensteinovských jazykových her se samozřejmě vytvořila řada interpretací a formulovala řada otázek, z nichž pro sociologii jsou relevantní jistě jen některé: s Wittgensteinem samotným bylo sehráno příliš mnoho „jazykových her“, z nichž mnohé postrádají nejen srozumitelnost (sdělitelnost), ale snad i vůbec jakýkoliv smysl. Nelze nicméně popřít, že Wittgenstein je z filozofů 20. století filozofem z nejlivnějších – a to i pokud jde o sociologii.

Wittgensteinovo pojetí „jazykových her“ je situováno do kontextu diskusí o „významu“ zhruba takto. Když si klademe otázku, co je židle, strom nebo dům, hledáme jako odpověď věci, které slovům (pojům, podstatným jménům) židle, strom či dům odpovídají. Podobně se ale snažíme odpovídat otázku „co je čas“, „co je vědění“ nebo v sociologii „co je role“, „co je nerovnost“ či „co je kultura“, hledajíce „jakousi substanci korespon-

dující s podstatným jménem“ a předpokládajíce – mlčky, že každý pojem má jakousi podstatu, něco, co je společné všem věcem subsumovaným pod něco obecného. A právě *hledání podstaty* je podle Wittgensteina oním příkladem touhy po obecnosti, jež vychází z „nomotetické“ povahy přírodních věd, podle nichž modelujeme poznání každé, tedy i filosofické, lingvistické a sociologické. Wittgenstein se pokusil ukázat, že právě toto je slepá ulička, že cesta k pochopení „významu slov“ nevede přes hledání toho, co představují („reprezentují“), ale přes zkoumání jeho užití: „Význam nějakého slova je způsob jeho užití v řeči“ [Wittgenstein 1993: 34].

Slova (jako „nositele významů“) užíváme v „jazykových hrách“. Wittgenstein zavádí tento jistě ve své době provokativní pojem (dnes již jsme si na všelicos zvykli) proto, aby spojil „jazyk a činnost“ v jeden neoddělitelný celek: „Jako ‚řečovou hru‘ budu označovat celek zahrnující řeč i činnosti, s nimiž je spjata“ [tamtéž:16].<sup>7</sup>

Hubík přesně doplňuje – „jazyková hra je komunikativní totalita – nejde v ní jenom o jazyk, ale o jazyk a činnosti“ [Hubík 1994: 52], takže *nelze říci*, že na jedné straně je jazyk s gramatickými pravidly a na druhé straně činnosti jako kulturní formy a praktickými pravidly jednání, protože jde o neodlučitelnost jazyka a činnosti. Proto také Wittgenstein používá nadřazeného termínu *životní forma*, v níž je činnost i řeč situována a jejíž jsou podstatnou součástí [srv. Wittgenstein 1993]. Nebo jinak – činnost a řeč jsou „strukturovány životní formou“, protože „participovat na jazykové hře znamená poslouchat pravidla gramatické formy i pravidla životní formy“ [Hubík, tamtéž: 53]. Není pochyb, o tom, jak hluboce vstoupil Wittgenstein svým konceptem životní formy a jazykových her do sociologie: téměř celá postmoderní sociologie (ale před ní již Giddens a ještě před ním Peter Winch v proslulé *Ideji sociální vědy a jejím vztahu k filosofii*, viz

---

<sup>7</sup> Terminologicky je věc neustálená: Hubík mluví o jazykových hrách, Pechar překládá jako „řečové hry“ stejně jako Jiří Horák.

Winch [2004]) se bude touto ideou inspirovat, ačkoliv ne vždy je jasné, co kterou direktivou Wittgenstein sledoval.<sup>8</sup>

Pravděpodobně není náhodné, že Wittgenstein mluví o jazykových (řečových) hrách. Hubík ukazuje, že s podobnou ideou přišel před Wittgensteinem F. Mauthner, nicméně *metafora hry* se stala veřejným statkem (téměř povinnou součástí filosofického a obecně sociologického diskursu) až díky Wittgensteinovi. R. Harris konstatuje, že „Saussure (který s metaforou hry operoval také – pozn. MP) a Wittgenstein žili v době, kdy západní civilizace začala připisovat hrám status, kterému se nikdy předtím netěšily, který si však později získal uznání jako *kulturní slogan* po celém západním světě“ [cit. podle Hubík, tamtéž: 55]. Hubík vidí v „obratu ke hře“ (který je součástí dramatického „obratu k jazyku“) projev odporu či skepse vůči kulturnímu univerzalizmu a racionalizaci, jež příznačně charakterizují evropskou kulturu. Ve vyjádření Finkové – „hrající člověk nemyslí a myslící člověk nehraje,“ nicméně člověk postmoderní doby, člověk mediální, spotřební a blahobytné civilizace si hraje téměř neustále. A nehraje-li si, chce si hrát, všechno chce proměnit ve hru, především samozřejmě práci, ale – a to tušil již Heidegger – i vědu. Podle některých autorů přece žijeme v *ludické společnosti*. Je předčasné soudit, zda je to dobře nebo špatně. V každém případě je to po jistou dobu příjemné (ale podle slov polského sociologa Morawského – „co je to za karneval, který se koná každý den?“) a v každém případě to odpovídá základnímu ladění wittgenstei-

---

<sup>8</sup> Jde o Wittgensteinovy obvyklé pokyny „představ si jazyk...“, „představ si kmen...“, aniž je vždycky jasné, co touto představou máme navodit či proč ji máme navozovat. Wittgenstein patří – pro většinu sociologů rozhodně – k „temným myslitelům“. Tím jeho význam nesnižujeme a tím méně bagatelizujeme roli jeho vlivu. Ostatně Lyotard začal své postmoderní tažení také kapitolou o řečových hrách. Sám zdůrazňuje význam pravidel pro pochopení řečových her: 1. pravidla řečových her nemají legitimitu sama v sobě, ale jsou předmětem úmluvy, 2. bez pravidel není hra a každá i minimální změna pravidel mění hru a konečně 3. každá výpověď je tahem v řečové hře. Lyotard nadto zdůrazňuje, že „mluvit znamená zápasit ve smyslu zápasení hráčů a řečové akty patří do sféry obecné agonistiky“ [Lyotard 1993: 108].

novské filosofie. Naznačme nyní, jak byla idea wittgensteinovských jazykových her rozvinuta některými následovníky v kontextech sociologické epistemologie (přímo či nepřímou). Na zajímavý aspekt věci upozornili tzv. „*noví dualisté*“. Ti totiž tvrdí, že existují dvě jazykové hry, jež jsou zcela odlišné a jež se nedají navzájem převést (redukovat):

1. *jazyková hra*, v níž mluvíme o *přírodních událostech*, o příčinách, jež je vyvolávají, o pravidelnostech, jež lze identifikovat, a
2. *jazyková hra*, v níž mluvíme o *lidských činech, intencích, důvodech, cílech, ale i o etické zdůvodněnosti jednání, o odpovědnosti atd.*

Výsledkem (dá-li se o něčem takovém mluvit) dlouhé diskuse pak bylo konstatování, že *porozumění* lidskému jednání v kategoriích motivů, cílů, intencí, důvodů atd. je logicky zcela jiné než *kauzální vysvětlení*, s nímž se setkáváme v přírodních vědách. Nejde o výsledek překvapivý (připomeňme novokantovské rozlišení věd nomotetických a idiografických, Weberovo trápení s *Verstehen* a kauzální explanací), argumentace je však poněkud nestandardní. Pro odlišnost obou jazykových her prý mluví toto: mezi jednáním člověka a motivujícími faktory existuje *logická vazba*, vnitřní souvislost, zatímco u přírodních faktů lze identifikovat pouze „*náhodnou vazbu*“, již teprve zvnějšku dáváme podobu kauzálního vztahu (který je tedy – v duchu anglosaské humovské tradice – vztahem vnějším, nikoliv vnitřním). Na této bázi se pak rozvíjí jiný směr analytické teorie, který se neváže na epistemologii, totiž *analytická teorie činnosti* (Donald Davidson aj.).

Centrální idea dichotomie jazykových her (o lidském jednání a o přírodních dějích) byla konkretizována Peterem Winchem takto:

1. Lidské jednání není složitější než pohyby fyzikálních těles, je však od nich *kvalitativně odlišné*, protože pojmy, jimiž je obvykle (tedy v každodenním životě) popisujeme, náležejí do zcela odlišného pojmového systému;
2. zastoupení jednoho popisu druhým – popisu v běžném jazyce a v pojmech každodenní zkušenosti na jedné straně a ve vědeckých termí-

nech a na bázi vědeckého výzkumu na straně druhé, není možné; provedeme-li totiž takový „převod“, dojde k tomu, že předmět, který jsme chtěli prozkoumat a vypovídat o něm, jakoby zmizí (například zkuste popsat fotbalový zápas v každodenním jazyce a v jazyce třeba klasické mechaniky – v druhém případě fotbal „zmizí“);<sup>9</sup>

3. zejména nelze nahradit pojem motivu pojmem příčiny: motivy nejsou ani „mentálními příčinami“ ani „fyziologickými stavy“;
4. vědecké zkoumání institucí se liší principiálně od zkoumání přírodních jevů; v případě studia přírodních jevů máme co do činění pouze se dvěma druhy vztahů: vztahem badatele ke zkoumaným jevům a s jeho vztahem k jiným badatelům ve vědecké komunitě, při zkoumání sociálních jevů jde sice o tytéž dvě základní relace, podstatný rozdíl je ale v tom, že společenský život, který je předmětem zkoumání je řízen *společenskými normami*.

Na rozdíl od přírodních věd tedy máme v sociálních vědách co do činění se *dvěma skupinami normativních řádů* – s řádem vědecké komunity a s řádem komunity zkoumaných. Winch uzavírá – „sociologické chápání společenských jevů spíše připomíná inženýrovo chápání činnosti jeho kolegů než chápání mechanických systémů, jež zkoumá“ [srv. Winch 2004].

### **Postpozitivismus ve filosofii vědy a Paul Karl Feyerabend**

Třetí vývojová etapa, která charakterizuje soudobou filosofii vědy, je předznamenána vznikem *postpozitivismu* a kritického racionalismu (někdy se obě koncepce spojují – kritický racionalismus je chápán jako „podtřída“ postpozitivismu). Pro postpozitivismus jsou příznačná dvě charakteristická východiska:

---

<sup>9</sup> O tom, že takové popisy jsou možné, svědčí kdysi oblíbený článek publikovaný kolem roku 1970 v časopise *Pokroky matematiky a fyziky* *Matematicko-fyzikální teorie vojenských obrátů na místě*. Popíšete-li obrát „vpravo vbok“ pomocí jazyka teorie grafů dostanete sice exaktní popis čehosi, ale „vpravo vbok“ to prostě nebude.



- začíná (vždycky a u každého autora) kritikou novopozitivismu (nebo logického pozitivismu),<sup>10</sup>
- existuje v řadě konkrétních, nezřídka si konkurujících podob, takže již on sám (před příchodem rozvinutého postmodernismu) je živým příkladem *koexistence plurality různých epistemologických koncepcí*.

Vlajkovou lodí postpozitivismu byla nepochybně práce Karla Poppera *Logika vědeckého zkoumání* [anglicky 1959; právě toto vydání vyvolalo postpozitivistický obrat, německy práce vyšla 1934, česky 1997] a kniha Thomase Kuhna *Struktura vědeckých revolucí* [1963, česky 1998], jakkoliv obě práce nejsou v „duchovním souladu“ (Popper zejména odmítá, že by vědy mohly být nekumulativní). Po těchto pracích vyšel bezpočet monografií, souhlasných i polemických, zejména práce Toulminovy, Lakatosovy, Agassiho, Searla aj. Pro postpozitivistický přístup k filosofii vědy (epistemologii) je příznačné zejména toto:

1. Mizí dominantní zájem o symbolickou logiku (vývoj novopozitivismu je „korelovan“ s vývojem symbolické logiky), ale také o analýzu vědeckého jazyka jako o prvořadý filosofický problém. Postpozitivisté spíše než otázku formální dokonalosti a přesnosti kladou otázku *kompatibility* nově získaného vědění s dosavadním věděním (kompatibilita nemusí nutně znamenat soulad, nekompatibilita může signalizovat „revoluci“ ve vědě, krizi dosavadního paradigmatu ve smyslu Kuhnově atd.).
2. Zájem postpozitivistů se přesouvá od struktury vědeckého poznání k úsilí porozumět *vývoji vědeckého poznání* – odtud několik alternativních koncepcí vývoje vědy.
3. Některá témata postpozitivismus zcela opouští, například oblíbené uvažování o nomologicko-deduktivním modelu výstavby teorie

---

<sup>10</sup> Logický pozitivismus nebo logický empirismus je specifickou variantou filosofického novopozitivismu, který věnuje mimořádnou pozornost problematice jazyka, formalizaci vědění, empirické argumentaci ve vědě, struktuře dokazování atd.

(Hempel aj.), o empirické transkripci teoretických pojmů, o empirickém zakotvení vědeckého poznání, a nahrazuje je jinými otázkami: Jak vzniká nová teorie? Jak dosahuje toho, že je ve vědecké komunitě uznána? Jaká jsou kritéria srovnání a volby konkurujících si teorií? Je možné vůbec srovnávat alternativní teorie? Je možná komunikace mezi stoupenci alternativních teorií?

4. Postpozitivismus opouští některé striktní dichotomie, jež pozitivismus zavedl a pěstoval, zejména dichotomii „teoretické – empirické“ a „vědecké – nevědecké (mimovědecké)“. Dokonce klasická demarkační čára mezi vědou a „nevědou“ je změkčena, byť nikoliv ještě (většinou) zcela opuštěna. Pouze *enfant terrible* postpozitivismu, který jej spojuje přímo s postmodernismem (nepřímo tak činí Kuhn) Paul Karl Feyerabend žádnou demarkační čáru nevidí a o žádném privilegovaném vědeckém rozumu nechce slyšet. Tento názor je vzácný svou otevřeností, dnes je dost obecně přijímán mezi sociology narativní orientace, obecně akceptován nicméně není.
5. Vrací se váha přikládání teoretickému poznání, o němž se předpokládá, že je nikoliv (pouze) výsledkem, důsledkem, rezultátem vědecké poznávací procedury (a zejména aplikace vědecké metodologie), ale že je východiskem každého výzkumu, protože „všechna fakta (i empirická) jsou zatížena teorií.“ Nepřímo se do filosofie vědy vrací „metafyzika“, přesněji – připouští se, že žádné vědecké poznání se bez jistých filosofických předpokladů neobejde.
6. Postpozitivismus ve většině svých konkrétních projevů nepřijímá nebo přímo odmítá *kumulativistické pojetí vědy*. Připouští totiž, že ve vývoji vědy jsou nutné kvalitativní, hluboké, razantní, revoluční transformace, jež vedou k přehodnocení většiny dosavadního poznání – teorií, ale i metod a konkrétních empirických faktů (výzkumných i historických). Postpozitivisté proto raději mluví o změně, nikoliv vývoji vědy a o „pokroku“ vědeckého poznání spíše pochybují.

Postpozitivismus mimořádně ovlivnil nejen *sociologii vědy a sociologii sociologie*, ale moderní sociologii celou. Od postpozitivismu je samozřejmě jen krůček k jeho epistemologické radikalizaci, totiž k postmodernímu pojetí vědy obecně a sociologie zvláště.

V soudobé (sociální) epistemologii jde především o kritiku tzv. *epistemologického fundamentalismu*, totiž předpokladu, že je principiálně možné souhrn různých druhů poznání převést, redukovat na nějaký jeden samozřejmý, bezprostředně daný základ. Premisa tzv. fundamentalistického přístupu ke studiu sociálního světa se dá formulovat také jako „snaha založit výzkum a myšlení na nějakých předem daných principech, jež jsou pokládány za pravdivé.“ Postmoderní filosofie i sociologie je *anti-fundamentalistická* v tom smyslu, že „otázky faktů, pravdy, validity a jasnosti (našeho vědění) nemohou být ani kladeny, tím méně zodpovězeny“ [Rosenau 1992: XI].

Toto období je charakterizováno nejen *pluralismem* jako vlastním tématem, ale i nepřehledným pluralismem různých epistemologických koncepcí, jejichž jádro a dominantu však nesporně tvoří koncepce postmodernistické (*epistemologický anarchismus* P. K. Feyerabenda jako přechod od postpozitivismu k postmodernismu a současně krajní poloha postmoderní epistemologie, srv. Feyerabend 1999; 2001; 2004), konstruktivistické (Knorr-Cetina aj.) a poststrukturalistické. Nejvýznamnějším tématem je nepochybně pojetí *vývoje vědeckého poznání* (spor mezi tzv. kumulativismem a koncepcí tzv. nesouměřitelnosti teorií, případně spor mezi lineární představou vědeckého pokroku a představou „revolucí ve vědě“), které se konkretizuje do podoby diskusí o pojetí paradigmat (Kuhn), vědeckovýzkumných programů (Lakatos), tematických kontextů atd. Objevují se témata zcela nová (například problém tzv. zamlčeného vědění, invisible colleges atd.) a témata tradiční jsou zcela nově interpretována.

Například fenoménem nepochybně novým (a přiznejme, že současně znepokojivým a znepokojujícím) je analýza a *kritika racionalismu* a aplikace principů racionality na vědu samotnou (jaká by byla věda, kdyby

byla opravdu racionální?). Snad nebude nadsázkou, řekneme-li, že právě problém *rationality*, jež je tradičně v evropském myšlení ztotožněna s *racionalitou vědeckou* (racionalita = věda = rozum = myšlení), je centrálním a snad nejvíce šokujícím tématem postmoderního diskursu. Postmodernisté zde ovšem měli na co a na koho navazovat (zejména na Sapir-Whorfovu hypotézu jazykového relativismu, na studia Karla Mannheima, ale především na výzkumy preliterárních společností), takže není divu, že dnes stojíme před nejrazantnější kritikou lidské racionality, jaká kdy byla přednesena.<sup>11</sup>

Samozřejmě, že nejprovokativněji byla formulována ve Feyerabendově hesle *anything goes* (všechno se smí), jež bývá nezřídka interpretováno poněkud vulgárně (ač většinou je vinen autor sám svou extravagancí).<sup>12</sup>

Feyerabend, jak jsme naznačili, pod vlivem Popperovým a v polemice s ním drží několik zásad, která jsou v rozporu s tradičním, klasickým pojetím (racionalistické, descartesovské) vědy:

- předpokladem existence svobodné vědy je svobodná společnost, což je společnost rozsáhlého, téměř nelimitovaného pluralismu,
- rozvoj vědy se neděje konformním dodržováním pravidel, ale jejich soustavným proměňováním až porušováním,

---

<sup>11</sup> Kritika racionality zajisté není úplně nové téma. Dnes se ale ze salónů, případně z undergroundových setkání přenesla na veřejnost: stala se součástí nikoliv pouze filosofického, ale i sociologického, především však veřejného diskursu – včetně (jak jinak?) mediálního. Konkrétně má podobu sofistických diskusí o omezených možnostech vědy či o její škodlivosti en bloc, spíše však podobu návodů k alternativnímu jednání v nejšířším slova smyslu (srovnej popularitu alternativního léčitelství, ale i Castanedovy zprávy o čaroději Donu Juanovi).

<sup>12</sup> Feyerabend jako osmnáctiletý Rakušan nastoupil do důstojnické školy v naději, že než ji ukončí, skončí válka. Dostal nicméně tři tisíce mužů a bojoval (a jak říká jeho životopisec – spíše utíkal) s Rusy až k Berlínu. Tam byl těžce raněn do spodní části těla. Ležel na zemi, jak vzpomíná, jako kníže Bolkonskij u Slavkova, a říkal si – „Budu jezdit na vozičku podél dlouhé řady knih a budu studovat a studovat, ó, jak jsem šťasten ...“

- každá věda vyžaduje kromě pravidel i antipřavidla (variace na Mitroffovu kritiku Mertona: každé vědecké pravidlo má nutně spontánně vzniklou antitézi),
- pro rozvoj vědy neplatí ani zákon kumulace (Popper) ani zákon konzistence (neopozitivisté): vědy se vyvíjejí dynamicky podle svých vlastních zákonů, které nelze sevřít do pravidel kumulativní vědy,
- kuhnovská tzv. „normální věda“ je proto výjimečnou vývojovou fází v konstituování vědy a je spíše dokladem stagnace než stability,
- věda má právo vzít si za základ uvažování i vyvrácené hypotézy, tzv. zastaralé postupy a netradiční formy vědění (alchymii, astrologii) a nakládat s nimi osobitým způsobem: větší inspirací pro vědu než věda sama je to, co je mimo ni),
- proto lze odmítnout „tradicí“ – „problém je v tom, že různé tradice nemají jasně definované hranice mezi různými pojmovými rámci, ale jsou natolik neurčitě, že umožňují svým stoupencům jednat a myslet, jakoby žádné hranice neexistovaly. Každá tradice jakoby v sobě zahrnovala všechny ostatní... Je paradoxní, že to dělají lidé, kteří se chlubí svou tolerancí vůči všem formám života“ [Feyerabend 1991: 182].

To vše je podloženo dvěma generálními tezemi – tezí o deprivilegovanosti západní racionality a křesťanství a tezí o *podobnosti vědy a mýtu*. K druhé tezi tuto poznámku:

Pro mýtus je příznačné, že

- ústřední ideje se pokládají za nedotknutelné a jejich čistota se přísně chrání,
- téměř nikdy se v mýtu nesetkáme s přiznáním, že by nebylo možné v jeho rámci něco vysvětlit a
- fundamentální přesvědčení mýtu jsou ochraňována tabuizováním nebo ad hoc hypotézami.

Věda a mýtus jsou *prima facie* strukturálně podobné, ne-li identické. Zajisté není divu, že Feyerabendův *metodologický anarchismus* (či dadaismus, jak tomu sám říká) na jedné straně vyvolal bouři nevole, na druhé

straně zvýšený zájem o dříve netušené souvislosti. Pohříchu v sociálních vědách splnil spíše roli otvírače Pandořiny skříňky iracionálního či alespoň „velmi nestandardního vědění“, které v „normálních vědách“ vyvolává údiv.

### **Závěr: metavědy a metasociologie**

Avšak vraťme se k původním tématům, jakkoliv exkurs o Feyerabendovi pokládáme za užitečný. Výsledkem usilování filozofů jsou pokusy (ne vždy úspěšné) o ustavení „vědy o vědě“ (scientologie), která je obvykle koncipována jako poměrně exaktní „měření“ a hodnocení vědeckých výkonů a výsledků. Variací na totéž téma, ale s akcenty spíše „čistě filosofickými“, je uvažování o metavědě [viz podrobněji Černík a Viceník 2004; Grobler 2006] – většinou se obou pojmů (metavěda a věda o vědě) používá jako synonym. Metavěda by vlastně měla být obecnou vědou o vědě, která zastřešuje jakési partikulární vědy o konkrétních vědách, tedy metasociologii, metapsychologii, metabiologii (s metafyzikou musíme být ostražití, protože pojem je významově jinak fixován),<sup>13</sup> metamatematikou atd. Metasociologie se obvykle dělí na metateorii (analýza sociologických teorií) a metametodologii (analýza sociologických výzkumných postupů na nejobecnější úrovni). *Metametodologie* je obvykle spíše označována termínem *obecná metodologie* a v centru její pozornosti jsou spíše než analýzy konkrétních procedur a technik (to si obstarají metodologové sami) úvahy o tzv. *transverzálních problémech*, obecných problémech metodologické povahy, jež procházejí „napříč sociologií“ tematicky i paradigmaticky (tedy napříč rozmanitými směry). Jde o problémy takříkajíc

---

<sup>13</sup> Pojem metafyzika zavedl pořadatel Aristotelových spisů Andronikos Rhodský, Aristoteles mluvil o „první filosofii“, jež se zabývá povahou jsoouca jako jsoouca (*on hé on, ens qua ens*). Pojem metafyzika nabyl zejména v 19. století pejorativního významu (Marx a Engels jej používali jako opozitum k dialektice, Stalin později jako nadávku pro označení „nevědecké filosofie“, Comte ale ještě pokládal za nutné vymezit svou pozitivní filosofii také v opozici k „metafyzice“).

„všudy přítomné“, jako je problém determinismu a indeterminismu, zákonitosti a pravděpodobnosti, vysvětlení a předvídání, kauzality, struktury a funkce, porozumění a vyprávění atd.

Nicméně podrobnou rozvahu o metasociologii si ponecháme pro samostatnou studii zakomponovanou do kontextu vývoje sociologie posledního čtvrtstoletí.

*Prof. Miloslav Petrušek 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.*

## **Literatura**

Albrow M., King, E.(eds.). 1990. *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage.

Barnes, B., Bloor, D. (eds.). 1997. *Mocny program socjologii wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo IfiS.

Bauman, Z. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!

Bauman, Z. 2006. *Humanitní vědec v postmoderním světě*. Břeclav: Moravia Press.

Benteon, T., Craib, I. 2003. *Filosofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*. Wrocław: TWT.

Černík, V., Viceník, J. 2004. *Problém rekonštrukcie sociálnych a humanitných vied*. Bratislava: Iris.

Feyerabend, P. K. 1991. *Filosofia za zrkadlom: filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa.

- Feyerabend, P. K. 1999. *Tři dialogy o věděni*. Praha: Vesmír.
- Feyerabend, P. K. 2001. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora.
- Feyerabend, P. K. 2004. *Věda jako umění*. Praha: Ježek.
- Filosofický slovník*. Olomouc: Fin 1995.
- Fuhrman, E. R., Snizek W. E. 1990. *Contemporary Issues in Theory and Research: A Metatheoretical Perspective*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Grobler, A. 2006. *Metodologia nauki*. Kraków: Znak.
- Hubík, S. 1994. *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Alkan.
- Husserl, E. 1972 (1996). *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- Jadov, V. A. 2003. *Socialnaja transformacija Rossiji: teorii, praktiki*. Moskva: Flinta.
- Jevons, W. S. 1924 (1960). *Theory of Political Economy*. London: Macmillan.
- Krasnodebski, Z. Świat przeżywany: Fenomenologia i nauki społeczne. In: Krasnodebski, Z. (ed.), 1993. *Kryzys nowoczesności i świat przeżywany*. Warszawa: Wydawnictwo PIW.
- Krimmerman, L. I. 1969. *The Nature and Scope of Social Science: A Critical Anthology*. New York: Appleton-Century-Cofs.
- Kuhn, T. S. 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKYMENH.
- Madden, E. H. 1964. *The Structure of Scientific Thought*. London: Routledge-Kegan Paul.
- Masaryk, T. G. 1996. *Rusko a Evropa, sv. II*. Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav.
- Mokrzycki, E. 1980. *Filosofia nauki i socjologia*. Warszawa: PWN.
- Nagel, E. 1961. *The Structure of Science*. London: Routledge-Kegan Paul.
- Neubauer, Z. 1994. *Přímlyuce postmoderny*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza a Eva Jůzová.
- Northrop, F. S. C. 1967. *The Logic of the Science and Humanities*. Cleveland: World Publ. Corporation.



- Palek, B. 1989. *Základy obecné jazykovědy*. Praha: SPN.
- Jaroslav Peregrin, *Logika ve filosofii, filosofie v logice. Historický úvod do analytické filosofie*. Praha: sine 1992.
- Peregrin, J. 2005. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: sine.
- Popper, K., 1997a . *Budoucnost je otevřená*. Praha: Vyšehrad.
- Popper, K., 1997b. *Logika vědeckého bádání*. Praha: OIKYMENH.
- Popper, K., 1998. *Život je řešení problémů*. Praha: Mladá fronta.
- Quine, W. V. O. 1994. *Hledání pravdy*. Praha: Herrmann.
- Rorty, R. 2000. *Filosofia a zrkadlo přírody* Bratislava: Kalligram.
- Rorty, R. 2006. *Filosofické orchidey*. Bratislava: Kalligram.
- Rosenau, P. M. 1992. *Post-Modernism. And the Social Sciences*. Princeton: Princeton University Press.
- Russell, B., 1967. *Logika, jazyk, věda*. Praha: Svoboda.
- Russell, B., 1997. *Zkoumání o smyslu a pravdivosti*. Praha: Academia.
- Russell, B., *Logika, věda, filosofie, společnost*. Praha: Svoboda 1993.
- Peter Winch, 2004. *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno: CDK.
- Wittgenstein, L. 1993. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.