

Holzbachová, Ivana

Problém relativismu v moderní vědě

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1995, vol. 44, iss. B42, pp. [73]-79

ISBN 80-210-1284-6

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107422>

Access Date: 08. 03. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

IVANA HOLZBACHOVÁ

PROBLÉM RELATIVISMU V MODERNÍ VĚDĚ

Pozorujeme-li vývoj v chápání vědy ve 20. století a zabýváme-li se jednotlivými problémy, které s tímto chápáním souvisejí, vidíme, že téměř celá tato problematika ústí do relativismu. Na tuto skutečnost upozorňoval už K. Mannheim, který ji spojoval s neexistencí jednotné základny a řádu v moderní společnosti. Podle jeho názoru, pokud bude naznačený vývoj pokračovat, „pak se stále více budeme dostávat do stádia, kdy myšlení nebude spočívat v tom, že nové skutečnosti budeme zapojovat do nějakého řádu, nýbrž naopak v tom, že kvůli každé skutečnosti nezačlenitelné do existujícího systému řazení, budeme řád zpochybňovat.“¹ Neobjevuje se už zde předtucha Kuhnova popisu zacházení s anomáliemi ve vědě?

Kuhnův popis ovšem nevychází z analýzy společnosti, analogické Mannheimově. Kuhn popisuje to, co podle jeho názoru probíhá ve vědecké teorii, a pokud mu jde o společnost, pak jenom ve zúžené formě společenství vědců. Nemohl by ovšem dospět k názorům, které vyjádřil, kdyby se ve společnosti obecně neobjevila tendence k odmítání jednou pro vždy pevně stanovených pravd. Tato tendence souvisí pravděpodobně s rychlým vývojem jak ve vědě — vzpomeňme alespoň vznik atomové a kvantové fyziky —, tak ve společnosti obecně. Obrovské zrychlení společenského pohybu zaregistrovalo už 18. století a reagovalo na ně teorií pokroku, nejrazantněji snad vyjádřenou v Condorcetově díle. V 19. a na počátku 20. století tato tendence pokračovala a opět se jí dostávalo ideologického vyjádření tentokrát v různých evolucionistických teoriích a také v hegelianismu a v marxismu. Právě tyto směry však do původně zcela optimistického pojetí zanášely prvky, které je začínaly zpochybňovat, např. myšlenku zla jako hybného prvku historického procesu a v marxismu relativizaci poznání degradovanou v pojmu stranickosti. Pokračování 20. století pak přineslo zpochybnění samotné myšlenky pokroku v okamžiku, kdy světové myšlení konečně zaregistrovalo jeho odvrácenou stránku — vytvoření zbraní

¹ Mannheim, K.: *Wissensoziologie*. Luchterhand, Berlin und Neuwied 1964, s. 596.

hromadného ničení, demografickou, energetickou a ekologickou krizi a postupnou likvidaci mimoevropských kultur.

Zdá se tedy, že tyto podmínky nalezené jak v autonomním vývoji vědy, tak ve vývoji společnosti, v níž tato věda existuje, se spojily k tomu, aby ve vědě potlačily myšlenku, že věda je věděním spějícím sice obtížně, pomalu, ale přece k dosažení absolutní pravdy; případně, pokud tato pravda není zcela dosažitelná, bude se jí nutně alespoň stále více přibližovat.

V tomto procesu se nejprve pravděpodobně uplatnily vnitřní podmínky vědeckého vývoje, jak je to patrné ze vzniku konvencionalismu. Ostatně i K. R. Popper o něco později konstatuje, že díky Einsteinovi bereme každou teorii jako hypotézu,² jako „svobodný výtvar našeho ducha“³. Popper v této souvislosti píše o modifikaci kantovského problému. Kant předpokládal, že člověk předepisuje přírodě apriorní zákony. Dnes víme, že rozum může vytvořit více než jednu interpretaci. Ale právě proto ji nelze přírodě vnutit jednou provždy. Ostatně, přírodu dnes nenutíme, aby tyto interpretace přijala, nýbrž, aby je zamítla⁴; v tom spočívá novum metody falzifikace. Nejde tedy ani tak o pravdivé teorie, jako o teorie, které mají nejlepší vysvětlující schopnosti. Ve vědě už ani podle Poppera nejde o pravdu, nýbrž o odpověď na složité otázky, o zajímavou a platnou teorii, která by umožňovala získat informace vztahující se k hypotéze nebo k jednotlivému problému.⁵ Hodnotná teorie ukazuje na dosud neznámé důsledky a tak nám umožňuje klást nové a nové otázky. V tom podle Poppera spočívá pokrok ve vědě.⁶

Ačkoli tedy Popper odmítá subjektivistické teorie a snaží se udržet pojem vědeckého pokroku, samu myšlenku „konečné“ pravdy také nepřijímá. Tento prvek relativismu obsažený v jeho díle je posílen ještě skutečností, na kterou upozorňuje J. Agassi, že totiž spojení mezi jeho filozofií vědy a filozofií společnosti se projevuje mj. v tom, že určité metodologické požadavky ve vědě (např. verifikaci) považuje za konvence podobné sociálním institucím, které jsou také konvencemi.⁷

Na druhé straně považuje Popper vědeckou činnost za činnost racionální a zachovává kritérium demarkace, tj. odlišení toho, co je věda a co věda už není. V této tendenci pokračuje i I. Lakatos, který odmítá iracionalistické důsledky Kuhnových a Feyerabendových postupů. Lakatos zdůrazňuje následnost teorií a při snaze zachovat popperovskou koncepci odmítá tzv. naivní refutacionismus, tj. teorii verifikace spojenou rozhodujícím experimentem. Místo něho navrhuje tzv. rafinovaný refutacionismus, v němž se zkoušce nepodrobuje jedna, nýbrž

2 Popper, K. R.: *Conjectures et réfutations*. Payot, Paris 1985, s. 286.

3 Tamtéž, s. 287, zdůraznil K.P.

4 Tamtéž, s. 286 — 288.

5 Tamtéž, s. 342.

6 Tamtéž, s. 365.

7 Agassi, J.: *Science in flux*. Reidel, Dordrecht — Boston 1975, s. 370.

celý systém teorií, přičemž srovnávacím kritériem není zkušenost, ale jiná teorie.⁸

Další kroky v relativizaci pojetí vědeckého poznání podnikli myslitelé, kteří bývají zařazováni do historické školy teorie vědy. I zde bychom mohli rozlišit jakési dvě etapy: Myšlení T. S. Kuhna a S. Toulmina na jedné straně a na druhé důsledky, které zejména z Kuhnovy teorie vyvodil P. Feyerabend.

Historická škola, stejně jako před ní Popper, se pokusila řešit závažné problémy filozofie a historie vědy, zejména otázku podstaty vývoje vědy. S ní jsou však těsně spojeny další otázky, které, jak soudí A. Motycka, „vyřešili“ např. Kuhn a Toulmin tím, že na ně rezignovali: problém teoretických termínů ve vědě, jejich ontologického statusu a problém vědeckého vysvětlení.⁹

Oba dva se brání obvinění z relativismu. Např. Kuhn tvrdí, že je relativistou pouze částečně a že jeho obraz dějin vědy je evolucionistický. Obvinění z relativismu odmítá na základě své víry v to, že vývoj vědy má určitý směr a je nezvratný.¹⁰ Také Toulmin se iracionalismu brání, a to tím, že se obrací k evolučnímu pojetí vývoje vědy.¹¹

Podle A. Motycké se u Toulmina metodologický relativismus objevuje v souvislosti s otázkou výběru nové teorie. Toulmin tu uvažuje o roli individuálního vědce, roli sociokulturního kontextu (zde se objevuje myšlenka kulturní adaptace vědeckých pojmů a procedur) a o roli ještě širšího pozadí. V teoretické oblasti Toulmin vysloveně popírá kontinuitu vědy. „Toulminova teze o historické kontinuitě ve vědě se mění v tvrzení o tom, že to, co je vědecké, je dobře adaptováno na udržení rovnováhy ekologické niky. Tvrzení o adaptivní funkci vědeckých pojmů umožňuje mluvit jen o změně ve vědě, ale ne o kontinuitě vývoje vědy.“¹²

Motycka interpretuje Kuhnovo a Toulminovo chápání vědy jako ostrou reakci na empirickologickou filozofii vědy, tj. na pozitivismus. Při této reakci se ke slovu dostávají extrémní názory, které Motycka shrnuje v sedmi bodech: 1. Fakta jsou subjektivními konstrukcemi; 2. teorie nevyjadřují nic; 3. „světy vědců“ jsou nesouměřitelné; 4. krajní antikumulativismus; 5. věda je jedním ze způsobů adaptace člověka k prostředí; 6. věda je redukována na své sociální pozadí; 7. pojetí vědy je u obou autorů subjektivistické.¹³

Už z tohoto výčtu plyne, že postoj Motycké k oběma těmto teoretikům je negativní. Vytýká jim zejména skutečnost, že v jejich úvahách chybí prob-

⁸ Piaget, J., Garcia, R.: *Psychogenèse et histoire des sciences*. Flammarion, Paris 1983, s. 289.

⁹ Motycka, A.: *Relatywistyczna wizja nauki*. Ossolineum (PAN), Wrocław.. 1980, s. 185 až 189.

¹⁰ Kuhn, T. S.: *Bemerkungen zu meinen Kritikern* in: *Kritik und Erkenntnisfortschritt* (hrsg. von I. Lakatos und A. Musgrave). Vieweg, Braunschweig 1974, s. 256.

¹¹ Motycka, A.: *Cit. dílo*, s. 53 — 54.

¹² *Tamtéž*, s. 91.

¹³ *Tamtéž*, s. 179 — 180.

lematika pravdy,¹⁴ a že přijali subjektivistickou epistemologii vědy.¹⁵ Jejich stanoviska považuje za nepřijatelná.¹⁶

Na druhé straně sama Motycka přiznává, že pozice, které zaujali Kuhn a Toulmin, nejsou takové, aby nemohly existovat názory ještě extrémnější. K nim patří především „epistemologický dadaismus“ P. Feyerabenda, který je podle Motycké důsledkem plynoucím z Kuhnovy teorie a kterému se přesto Kuhn snaží bránit.¹⁷

Tyto důsledky vyjadřuje mj. i J. Mittelstrass: „Neexistuje-li žádný základ teoretického vědění, který je nezávislý na implicitních tvrzeních teorie, a v úvahu jako metody kritiky přichází jen >kritické zkoumání< vycházející z určitých teoretických předpokladů, pak závisí platnost teorie na pouhém faktickém souhlasu těch, kdo se podílejí na vědecké praxi.“¹⁸ Ten se vztahuje na obecné teoretické rámcové představy. To je ale pouhá víra, „která se od ostatních očekávání jiného druhu odlišuje, byť i účinně, pouze tím, že se může opírat o institucionalizovanou vědeckou praxi...“¹⁹

Mittelstrass tento stav kritizuje. Feyerabend z něj vychází a dovádí jej do důsledků.

Začíná pojmem vědecké revoluce. Současná věda je výsledkem kritiky starší — středověké — vědy. Taková kritika nutně boří uznávané standardy hodnocení.²⁰ To ovšem znamená, že lidé mají poměrně velkou svobodu při konstrukci vědeckých teorií. Je omezena pouze podmínkami doplňkového charakteru, které nejsou ani univerzální, ani objektivní. Feyerabend tu má na mysli takové skutečnosti, jako je tradice vědecké práce v dané době, osobní vkus, jazyk, kterým se mluví, i metafyzické představy. Z toho plyne, že teoretici, kteří žijí a pracují v různých tradicích a v různých zemích, budou vytvářet teorie, které budou odpovídat všem známým faktům, a přesto budou vzájemně neslučitelné. Feyerabend v tom nevidí žádné neštěstí. Naopak, dospěje-li se ke slučitelnosti, bude to signál, že chybí nové myšlení.²¹

Bude tomu tak např. proto, že převládla jedna teorie. Každá teorie se totiž snaží zachovat status quo duchovního života. Výsledky pozorování se tak budou vyslovovat ve prospěch dané teorie, protože jsou formulovány v jejích termínech. Ale zároveň se ztrácí jakýkoli kontakt se světem a stabilita, která je pokládána za absolutní pravdu, je výsledkem absolutního kompromisu, za který lidé platí zničením obrazotvornosti.²² Roli teorie ukazuje Feyerabend na našem

14 Tamtéž, s. 103.

15 Tamtéž, s. 189.

16 Tamtéž, s. 191.

17 Tamtéž, s. 98.

18 Mittelstrass, J.: Die Möglichkeit von Wissenschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, s. 60 — 61.

19 Tamtéž, s. 61.

20 Feyerabend, P.: Izbrannyje trudy po metodologii nauki. Progress, Moskva 1986, s. 68.

21 Tamtéž, s. 54 — 55.

22 Tamtéž, s. 177 — 178

pojetí kosmu: „Standardy, které používáme, a pravidla, která doporučujeme, mají smysl ve světě, který má nějakou strukturu.“²³ Tato struktura je však také dána především v našich představách. Např. záleží na tom, zda vycházíme z myšlenky nevyčerpatelnosti světa, nebo jeho vyčerpatelnosti, aby se projevil rozdíl v našich poznávacích přístupech. Zde je důležité, zda máme teorie, které daný svět popisují a zda to dělají lépe než jejich protivníci.²⁴

Pojmu „teorie“ Feyerabend připisuje velmi široký význam. Teorie u něho není pouze vědecká teorie, ale jakýkoli víceméně systematický výklad. Z tohoto hlediska nelze vědu odlišit od nevědeckých systémů, které se také řídí určitými pravidly, a nelze podat důkaz, že je např. naše věda lepší než aristotelská věda nebo dokonce magie. „>Racionální konstrukce< se domnívají, že >základní vědecká moudrost< je *nepochybná; nedokazují, že je lepší než >základní moudrost< šamanů a čarodějů.*“²⁵ Naopak, současné antropologické výzkumy podle Feyerabenda prokázaly, že veškeré druhy ideologií a s nimi spojené instituce získávají výsledky, které odpovídají jejich vlastním standardům. To platí jak pro systém vědy, tak pro čarodějnictví a magii. Podle Feyerabenda tedy existuje mnoho různých názorů na svět, včetně mýtů, a my nemáme objektivní měřítka, která by nám pomohla ve výběru.²⁶

To znamená, že Feyerabend zrušil problém demarkace, problém rozlišení mezi tím, co věda je, a tím, co není, problém, který byl neodmyslitelnou součástí západní civilizace od té doby, co věda nabyla té vysoké hodnoty, kterou má v běžném povědomí i dnes. Ne však pro Feyerabenda.

Ten vyslovuje názor, že tzv. primitivní myslitelé pronikli do podstaty poznání více než jejich „osvícení“ filozofičtí protivníci a že je proto nutné revidovat náš vztah k mýtu, náboženství, magii, čarodějnictví a podobně.²⁷

Feyerabend se odvolává na výzkumy antropologů, archeologů, archeoastronomie, historie vědy a parapsychologie, které podle jeho názoru ukazují, že „naši předkové a naši >zaostalí< současníci měli a i nyní mají vysoce rozvinuté teorie, které byly často adekvátnější a dávaly lepší výsledky než jejich západní konkurenti a také popisovaly jevy, které jsou pro >objektivní< laboratorní přístup nedostupné.“²⁸

Vědecká revoluce vedla podle Feyerabenda k vynikajícím výsledkům ve fyzice, fyziologii a astronomii, ale za tu cenu, že byly se stolu smeteny argumenty ve prospěch čarodějnictví apod. Avšak i ony v sobě zahrnovaly důležité znalosti. Důsledkem jejich zamítnutí je naše zaostalost v oblasti psychopatologie a opomenutí vztahů mezi astronomií a biologií.²⁹ A Feyerabendova argu-

23 Feyerabend, P.: Science in a free Society. NLB, London 1978, s. 34.

24 Tamtéž, s. 34.

25 Feyerabend, P.: Izbrannyje trudy po metodologii nauki, s. 351, zdůraznil, P. F.

26 Tamtéž, s.34.

27 Tamtéž, s. 454.

28 Tamtéž, s. 514 — 515.

29 Tamtéž, s. 238.

mentace vrcholí: „Jestliže si vědy ceníme za její výsledky, pak si mýtu musíme cenit stokrát víc, protože *jeho* výsledky byly nesrovnatelně významnější.“³⁰

Feyerabendovy výroky dodnes působí na většinu vědců a filozofů, a pravděpodobně ještě více na běžného čtenáře, který si není vědom problémů, do nichž se dostala teorie vědy, jako červený šátek na býka. To ostatně bylo jejich cílem. Patří k Feyerabendovu naturelu, že se pokouší své publikum provokovat. Na druhé straně však tyto názory nejsou provokací pro provokaci. Feyerabend vychází nejen ze solidních znalostí dějin vědy a reaguje na reálné problémy, které naznačily už přinejmenším konvencionalismus a celá historická škola teorie vědy. Patří také do postmoderního proudu současné filozofie, proudu, který kritizuje — a někdy oprávněně — absolutizaci některých pojmů, které vyrostly z evropské klasické kultury a osvícenství a které jak v klasickém evolucionismu, tak v jeho pozdějších podobách přispěly k ničení neevropských kultur. Reakcí na to jsou pak Feyerabendova slova o imperialismu moderní kultury a vědy a o potřebě osvobodit společnost od „šovinismu“ vědy i za pomoci státní moci.³¹ Jeho cílem je zřejmě vykázat vědu do mezí, do kterých podle jeho názoru patří. Nebudeme se zde zabývat možnými důsledky tohoto postupu.

Věnujme se raději racionálnímu jádru Feyerabendova problému, a to je otázka slučitelnosti nebo neslučitelnosti názorů, které vznikly v různých kulturách. Skutečnost, že kultury fungují jako jakýsi filtr, jehož prostřednictvím vnímáme své okolí a že tedy příslušníci různých kultur budou totéž okolí vnímat různě a že budou používat různých technik, aby se mu přizpůsobili,³² dnes už popírá málokdo. Na rozdílnost výkladu skutečnosti v různých kulturách podle moderních názorů působí i rozdíly v jazyce a gramatice i hodnoty, jimiž se daná kultura řídí. Už od začátku 20. století se také rozšiřuje kulturní relativismus, který popírá snahu vyhlásit nějakou kulturu za lepší než jsou ostatní. I tak rozhodný evropocentrista, jako je J. Ellul, v souvislosti s některými kulturními hodnotami uznává, že „je v těchto oblastech absurdní pretendovat na nějakou superioritu, ať je jakákoli; ve vztahu k jakému kritériu a k jaké hodnotě?“³³

Problém kulturních hodnot je však něco trochu jiného, než problém poznání. Jestliže si, byť se značnými potížemi, mohou lidé pocházející z různých kultur porozumět, musí existovat něco, co je vzdor významu kulturních hodnot a „filtru“, který vytvářejí, společné všem lidem a co je tedy jakýmsi základem lidského poznání a jeho objektivity. Antropologové nezatížení většinou filozofickým subjektivismem na to odpovídají pomocí myšlenky univerzalií. Univerzalií lidské situace ve světě a univerzalií lidských schopností a možností daných fyziologicky. Srovnatelnost kultur je podle C. Kluckhohna dána skutečností, že všechny kultury tvoří různé odpovědi na v podstatě tytéž otázky

30 Tamtéž, s. 516, zdůraznil P. F.

31 Tamtéž, s. 464.

32 Kluckhohn, C.: *Mirror for Man*. New York 1949, s. 39.

33 Ellul, J.: *Trahison de l'Occident*. Calman-Lévy. Paris 1975, s. 27.

kladené lidskou biologii a obecnými vlastnostmi lidské existence.³⁴ Biologická, psychologická a sociálněkulturní univerzália poskytují možnost srovnání kultur v termínech, které nejsou etnocentrické.³⁵

Jak jednoduché, řekne ironicky subjektivist. Jenomže antropologové jsou specialisty na lidi a lidskou kulturu. Proč nevěřit právě jejich ne zcela naivnímu realismu v oblasti srovnatelnosti kultur? Ale existuje-li v oblasti lidského něco, co můžeme považovat za jakési tvrdé jádro, které se nemění, ať k němu přistupujeme jakkoli, nemáme právo předpokládat, že podobné tvrdé jádro existuje v přírodě jako celku a že tedy i přírodní věda ve svých konstrukcích poznává něco víc, než se domnívá Feyerabend? Vždyť lidský svět je jen malou součástí světa přírody a může tedy — také jednou! — sloužit jako jeho vzorek.

34 Kluckhohn, C.: *Universal Categories of Culture* in: *Anthropology Today* (ed. by A. L. Kroeber). Chicago 1959, s. 520.

35 Tamtéž, s.517.

