

IVANA HOLZBACHOVÁ

VĚDA A POSTMODERNA V DÍLE P. FEYERABENDA A S. TOULMINA

V dějinách 18. – 19. století hraje vedle jiných faktorů stále větší roli věda. Ale zatímco alespoň na počátku tohoto vývoje tento fakt vzbuzoval – s výjimkou romantiků a iracionalistů – o vědu nadšený zájem, s postupem doby a se vznikem globálních problémů se objevovaly a prohlubovaly pochyby o tom, zda důsledky její aplikace jsou převážně kladné. Tento fakt spolu s revolučními procesy, které se odehrály při vývoji vědy, vedly v polovině 20. století ke vzniku filozofie vědy. Ta v sobě spojuje několik proudů, z nichž zejména ten, který se blíže zabývá vztahem vědy a společnosti, tj. historický proud, může mít blízko k postmodernímu myšlení. Nelze jej však s postmoderní devalvací vědy ztotožnit obecně: K jeho předchůdcům patří např. K. R. Popper, který se s postmodernismem dostává do polemiky. A i ti, kdo mají k postmodernismu skutečně blízko, se mohou názorově značně různit. To lze dokumentovat na srovnání názorů Paula Feyerabenda a Stephena Toulmina.

Paul Feyerabend za důležitý zvrat ve svém intelektuálním vývoji (původně tendujícímu spíše k pozitivistické myšlence jednoty vědy) považoval moment, kdy na Kalifornskou univerzitu, na níž od roku 1958 přednášel o vzdělávací politice, nastoupili indiánští a mexičtí studenti. Bylo to v roce 1964. Tehdy pro sebe objevil rozdíly mezi jednotlivými kulturami a začal si klást otázku, zda má západní kultura právo vnucovat své stereotypy a hodnoty kulturám jiným¹. Celým svým dílem pak na ni odpovídal negativně, a to zejména v souvislosti s odmítnutím „kulturního imperialismu“. Toto odmítnutí má dva stupně: první se týká vědy v užším smyslu, druhý funkce vědy ve společnosti.

Při úvahách o vědě v užším smyslu navazuje Feyerabend na Kuhnovo pojetí vědecké revoluce, a to zejména té části, která se týká změny paradigmatu². Kuhn přišel s myšlenkou nesouměřitelnosti staré a nové teorie, tj. s myšlenkou nemožnosti posoudit jejich spor vědeckými prostředky. Všechna kritéria jsou

¹ P. Feyerabend, *Science in a Free society*, London 1988, s. 118.

² T. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1973.

totiž podle jeho názoru spojena s teorií, a tak tedy není možno na základě jedné teorie poměřovat jinou, která jí konkuruje. Proto Kuhn tvrdí, že při volbě mezi různými paradigmaty přicházejí ke slovu mimovědecké faktory jako je elegance teorie, rozdělení autority uvnitř vědeckého společenství apod. Feyerabend zdůrazňuje problematiku nesouměřitelnosti a rozvádí ji na množství příkladů vzájemných ať už ze sporů mezi geo- a heliocentrismem, nebo z oblasti moderní fyziky. Bere nesouměřitelnost jako fakt a na tomto základě se snaží dokázat, že se při přechodu od jedné teorie ke druhé využívají hypotézy ad hoc a především zcela neteoretické postupy jako je nátlak, propaganda, zesměšňování protivníků apod. Bere ohled i na poměr sil ve společnosti a na společenskou strukturu a její význam pro přijetí té či oné vědecké teorie.

Feyerabend také pokračuje v kritice, které se Kuhnovi dostalo od jiných historiků vědy v otázce vztahu normálního a krizového období ve vývoji věd. Obrací totiž jejich vzájemný časový poměr: zatímco pro Kuhna byla normální věda, tj. období vlády jedné teorie a jejího kumulativního rozvoje, skutečně normální, tj. časově převládající, u Feyerabenda jde téměř o výjimku. Normální, tj. časově převládající, je podle něho stav, ve kterém v dané disciplíně existuje několik vzájemně si konkurujících teorií. Protože tyto teorie pokládá za nesouměřitelné, vzniká ve vědě něco, co bychom mohli trochu zlomyslně označit jako „chaos“.

Druhý stupeň Feyerabendova odmítnutí „kulturního imperialismu“ má daleko širší dosah a netýká se pouze vědy, nýbrž se zaměřuje na kulturu jako celek. Jestliže totiž Feyerabend na jedné straně důsledně propaguje myšlenku konkurence nesouměřitelných teorií ve vědě, na druhé straně odmítá myšlenku demarkace. Do určité míry to vyplývá z teze o nesouměřitelnosti: Jestliže neexistuje kritérium, které by umožňovalo porovnávat vědecké teorie mezi sebou, a jestliže ani neexistuje možnost převést jednu teorii do jazyka druhé teorie prostě proto, že tento jazyk určuje nejenom obsah teoretických pojmů, ale dokonce i způsoby vnímání, pak samozřejmě musí chybět i měřítko, které by umožnilo rozlišit mezi vědou a nevědou, a zcela přirozeně neexistuje možnost vzájemného hodnocení jednotlivých kultur.

Důsledky tohoto tvrzení Feyerabend rozpracovává v duchu krajně levicové ideologie. Tvrdí, že existuje „šovinismus vědy“, který nejenom brání zastaralé vědecké teorie proti novým, ale také postavení vědy a rozumu jako takových ve společnosti. Feyerabend – pravděpodobně oprávněně – upozorňuje na to, že skutečné procesy ve vývoji vědy se liší od toho, co požadují metodologové vědy, a že kdyby se vědci těmito požadavky řídili, vývoj vědy by se asi zastavil. Ve vývoji vědy podle něho hrály velkou roli mimovědecké a mimorozumové faktory.

„Šovinismus vědy“ podle Feyerabenda mocensky vyřadil všechna tzv. nevědecká pojetí světa, čímž nejenom omezil svobodný rozvoj člověka, ale zamezil mu i přístup k činnostem a výkonům, k nimž věda nemůže vést. Přitom šovinismus vědy je pro Feyerabenda zároveň šovinismem moderní evropské nebo spíš atlantické kultury. Ve Feyerabendovi se setkáváme s jedním z nejzapálenějších kritiků (posókratovského) evropocentrismu v současném světě, ač to-

hoto termínu („evropocentrismus“) sám nepoužívá. Obsah jeho kritiky je však jasný. Reprezentativním evropocentristou je mu především rozum a věda v pro nás klasickém smyslu. Proti ní staví Feyerabend nejenom postupy tradiční, třeba čínské medicíny, ale také např. mystické výlety do jiných světů.

Z Feyerabendova hlediska je evropská tradice pouze jednou z mnoha a její hodnoty jsou pouze hodnotami pro nás, ale ne hodnotami o sobě. Jestliže se snažíme postupy evropského racionalismu „vnutit“ i ostatním kulturám, dopouštíme se kulturního imperialismu. Víc než to: tohoto hříchu se v době sjednocování světa dopouštíme i na Evropanech a na Severoameričanech, zejména na dětech a mládeži. Existují-li v naší době a v naší kultuře znalosti o (v nejširším smyslu slova) myšlenkových postupech cizích kultur, potom Feyerabendovu pojetí demokracie odpovídá právo každého člověka vybrat si z tohoto repertoáru ty, jimiž se bude řídit. Z tohoto hlediska pak definuje svobodnou společnost: „*Svobodná společnost je společnost, ve které mají všechny tradice stejná práva a stejný přístup k mocenským centrům* (to se odlišuje od běžné definice, v níž mají jedinci stejná práva na přístup k pozicím *definovaným speciálními tradicemi* – tradicemi západní vědy a racionalismu). Tradice získává tato práva ne kvůli významu (...) pro lidi stojící mimo, nýbrž protože dává smysl životům těch, kteří na ní participují.“³ Z této definice pak přímo plyne Feyerabendův požadavek, aby ve svobodné společnosti byla od sebe oddělena věda a společnost⁴, podobně jako je nyní odloučena církev od státu. Povinností výuky je dát mladým lidem v raném věku adekvátní informace o všech známých tradicích, aby se pak mohli sami rozhodnout, kterou budou studovat hlouběji a podle které budou žít. O obsahu studia na univerzitách nemají rozhodovat experti, nýbrž občané.

Feyerabend si uvědomuje praktické potíže spjaté s jeho návrhem, domnívá se však, že je možné vytvořit jakési enklávy, v nichž by skupiny lidí žily podle pravidel (tradic), které jim vyhovují⁵. O to, aby tyto způsoby života nebyly přenášeny navenek, do jiných enkláv řídicích se jinými pravidly, by se starala policie nebo jiný druh státní moci. Feyerabend už neřeší otázku, v jaké tradici by žila policie a jí odpovídající státní moc. Intelektuální dadaismus – jak Feyerabend někdy svůj názor nazývá v opozici proti názvu „intelektuální anarchismus“, který je mu podle jeho mínění neoprávněně připisován – tedy intelektuální dadaismus zde ukazuje jednu ze svých závažných slabin. Pokud se tu ovšem nesetkáme s jedním z Feyerabendových žertíků. Energie, kterou výkladu tohoto názoru věnoval, však neodpovídá představě, že jde o žert.

Oba výše uvedené Feyerabendovy názory zapadají do rámce určitých vývojových trendů, které můžeme ve vývoji západní filozofie sledovat již alespoň od šedesátých let a jejichž kořeny bychom pravděpodobně mohli nalézt už dříve. První z nich vychází, jak už bylo řečeno, z tradice historické větve ve filozofii

³ P. Feyerabend, c. d., s. 9, zdůraznil P. F.

⁴ Tamtéž, s. 31.

⁵ Tamtéž, s. 132.

vědy. Druhý souvisí – jak je vidět z citované epizody Feyerabendova života – s problematikou kulturně antropologickou. Její moderní kořeny můžeme hledat např. v americké kulturní antropologii, která se už před druhou světovou válkou vypořádávala s problémem méněcennosti ras (např. Franz Boas), v Evropě pak v názorech těch levicových intelektuálů, kteří v souvislosti s rozpadem koloniální soustavy v šedesátých letech zdůrazňovali svébytné hodnoty mimoevropských kultur⁶. Určité prvky těchto názorů můžeme – byť v modifikované podobě – nalézt i v teoriích tzv. postindustriální společnosti. Daleko starší kořeny má pak tato myšlenková tendence v osvícenském hodnocení asijské kultury (Montesquieu, Voltaire) nebo primitivního života (Rousseau).

Také Toulmin se ve svých úvahách zdaleka nezabývá jen vědou, je schopen překračovat její hranice i ve výkladu vzniku teorií, a také on klade vědu do společenských i historických souvislostí. Ale na rozdíl od Feyerabenda nevyvozuje z těchto postupů radikální závěry a naopak se je snaží otupit a pochopit vůbec možnosti jejich vzniku. Je možné – a v tom je určitý paradox – , že se Toulmin brání znehodnocení vědy právě proto, že v ní vidí jeden z důležitých prostředků adaptace lidského rodu na prostředí, v němž je mu souzeno žít.

Vydeme-li z Toulminovy rozsáhlé práce *Lidské poznání* (Human Understanding), pak můžeme jako hlavní Toulminův problém označit problém relativnosti. On sám jej chápe jako charakteristický pro 20. století a domnívá se, že se s ním setkáváme nejenom v souvislosti se stykem s cizími kulturami, nýbrž i mezi lidmi žijícími na stejném místě a ve stejném čase. Protože mezi lidmi existuje na tutéž věc mnoho názorů, objevuje se otázka jak rozhodnout, jaké představy mají být pro nás platné. Toulmin se domnívá, že to je starý sókratovský problém hledání „nestranného“ stanoviska pro rozumný soud. Tento problém se však ve 20. století objevuje v nové a obtížné podobě, a to proto, že jsme ztratili víru v to, že existují neměnná pravidla lidského poznání. Jak tedy máme najít nestranné forum rozumu udržitelné ve světě myšlení 20. století?⁷

Zabývá-li se Toulmin vývojem poznání, zabývá se primárně poznáním vědeckým. Nechápe však vědecké poznání jako odtržené od ostatních typů lidského poznávání nebo jako principiálně jiné. Naopak, často se pokouší vysvětlit vývoj vědeckého poznání pomocí odkazů na jiné typy poznání. S oblibou se odvolává na způsoby uvažování v anglosaském soudnictví s jeho využíváním precedentů.

To odpovídá jeho ostré kritice toho způsobu výkladu vědeckého poznání, které podávají filozofové a hlavně logikové. Toulmin doslova píše, že je nutné vytvořit nový obraz poznávajícího člověka. Tuto úlohu si mnozí současní filozofové podle něho neuvědomují, protože starý obraz je pro ně příliš důvěrný a „přirozený“⁸. Základní teze jeho knihy v tomto smyslu zní takto: „Ve vědě

⁶ Kritiku do extrému přehnaných názorů tohoto typu viz např. J. Ellul, *Trahison de l'Occident*, Paris 1975, ss. 11–46 aj.

⁷ S. Toulmin, *Kritik der kollektiven Vernunft*, Frankfurt am Main 1978 (=německý překlad *Human Understanding*), s. 66–69.

⁸ Tamtéž, s. 39.

i ve filozofii bylo výhradní zabývání se logickými systémy vrcholně škodlivé jak pro lidské chápání, tak pro rozumnou kritiku. Člověk neprokazuje svůj rozum tím, že své pojmy a představy řadí do formálních struktur, nýbrž tím, že reaguje otevřenými smysly na nové situace...“⁹ Toulmin se domnívá, že je třeba zbavit se požadavku logické systematiky. Rozum nelze ztotožňovat s logikou, racionalita nemá co dělat se systémem, nýbrž se způsoby a podmínkami, za nichž lze danou doktrínu během doby kritizovat a měnit.¹⁰

Toulmin starším filozofům a dějepiscům vědy vyčítá, že „místo, aby uznali teorie jako formální umělé produkty nebo abstrakce, které vznikají z historicky se vyvíjející činnosti, jejíž rozumnost je především v jejich postupech změny teorií, pochopili ... dějiny vědy jako kroniku po sobě následujících systémů výpovědi, jejichž logická koherence je jedinou mírou pro jejich přijatelnost.“¹¹ Toulmin zde už tedy reaguje na modernější pozitivistické pojetí vědy. Tvrdí, že pro toto chápání vývoje vědy byly důvody nahrazení jedné teorie druhou ryze pragmatické a toto řešení jej neuspokojuje.¹²

Druhou stránkou přecenění logiky, bylo podle jeho názoru ztotožnění „nestranného fóra“, objektivitu, s představou jediného určujícího systému idejí a názorů, jejichž vzorem byly abstraktní systémy logiky a geometrie. „Tak byla ‚objektivita‘ ve smyslu nestrannosti ztotožněna s ‚objektivitou‘ ve smyslu nadčasovosti pravdy.“¹³ Tuto chybu vytýká dokonce i Popperovi v souvislosti s jeho tvrzením, že kritéria vědecké racionality jsou obecně platná.¹⁴ Domnívám se, že zde nebere příliš na vědomí zvláště pozdější Popperova díla, v nichž Popper postupuje podobně jako on a zdůrazňuje především adaptační funkci poznání.

Toulmin tedy odmítá ztotožnění racionality s logičností a systematickostí a snaží se rozšířit pojem rozumnosti z formální logiky tak, aby byl opět použitelný na změnu teorií. Tvrdí, že v této souvislosti postupuje opačným způsobem než Popper, Kuhn a Lakatos, kteří jsou modelem formální logiky příliš vázání, takže změnu teorie přece jen považují spíše za anomálii: „Nejde o to ukázat, že rozumný postup vědeckého bádání nakonec přece jen obsahuje jakýsi druh vlastní ‚logiky‘, nýbrž jak formální struktury a vztahy výrokové logiky mohou být vůbec postaveny do služeb rozumného podnikání.“¹⁵ Rozumnost intelektuálních výkonů neměříme podle Toulmina vnitřní nerozporností obvyklých myšlenek, nýbrž podle toho, jak se mění vědcův postoj, když se setká s novou a nepředvídanou zkušeností.¹⁶

⁹ Tamtéž, s. 9.

¹⁰ Tamtéž, s. 105–106.

¹¹ Tamtéž, s. 553.

¹² Tamtéž, s. 553.

¹³ Tamtéž, s. 59.

¹⁴ S. Toulmin, *Kosmopolis (Die unerkannten Aufgaben der Moderne)*, Frankfurt am Main, 1991, s. 145.

¹⁵ S. Toulmin, *Kritik der kollektiven Vernunft*, s. 554.

¹⁶ Tamtéž, s. 562–563.

Podle Toulmina starší ztotožnění racionality s logikou a pojetí vývoje vědy z toho plynoucí vede k tomu, že chápání vědy se dostává do konfliktu s dějinami antropologie.¹⁷ Zde se už objevuje základní intence jeho díla o lidském chápání – zapojit pojetí vývoje vědeckého myšlení do širokého kontextu vývoje lidského myšlení vůbec, případně i do kontextu zvířecího poznávání.

Toulmin tvrdí, že použitelná teorie myšlenkové změny musí odpovědět na následující otázku: Z jakých příčin a jakými procesy je jeden systém kolektivních představ (ve vědě nebo jinde) nahrazen jiným? Odpověď se musí vyrovnat s problémem kontinuity a diskontinuity a se vztahem příčin a důvodů. Místo analýzy zdůrazňující rychlé revoluční změny – jak tomu bylo např. původním Kuhnově pojetí – požaduje Toulmin evoluční analýzu, která vysvětluje pomalý vývoj „populací myšlenek“.¹⁸ Když hledá předchůdce této analýzy, vyslovuje se i ke starším evolučním teoriím. V podstatě všechny, od lamarckismu přes hegelianismus k marxismu se stávají terčem jeho kritiky, proto, že pojem „vývoj“ je v nich těsně spjat s pojmem „pokrok“. Domnívá se, že jako model pro jeho pojetí vývoje vědy může sloužit Darwinova teorie. Ta přišla později než výše jmenované a zároveň znamenala rozchod s nimi, protože k vysvětlení biologického vývoje používala jiný mechanismus. Neuvažovalo se už o nějaké vnitřní předem dané nutnosti, nýbrž o mechanismu výzvy a přizpůsobení. Podle Toulmina se tato teorie liší od předchozích i způsobem popisu: zatímco dříve šlo o *pokrok*, Darwinovi jde o *původ*. Tomu odpovídá i skutečnost, že u Darwina jsou všechny druhy rovnocenné. Z jeho teorie podle Toulmina nevyplývá absolutní stupnice přizpůsobenosti.¹⁹

Darwinova teorie má Toulminovi sloužit jenom jako model možného přístupu k vývoji. Toulmin popírá, že by jeho teorie v sobě měla prvky biologismu a s tímto jeho tvrzením lze souhlasit. Toulmin používá rozšířený pojem „ekologie“ – „intelektuální ekologie“. Tvrdí, že existuje analogie mezi dualismem disciplinárních a lidských aspektů a dualismem „ekologického“ a „genealogického“ při objasnění organického vývoje. Vývoj lze vykládat pouze jako přizpůsobování se určitým situacím a požadavkům z nich plynoucích. Proto také nemůžeme vývoj vědy předvídat.

Toulmin, právě proto, že pracuje s dějinami vědy z „ekologického“ hlediska, že tedy bere ohled i na její okolí, si je vědom toho, že je třeba zapojit vědu do celku společnosti. Zatímco v Lidském chápání se zabývá spíše problémem vývoje obsahu vědeckých teorií, v Kosmopolis se zaměřuje spíše na vztah mezi vývojem evropské vědy a filozofie v jejich společenskohistorických podmínkách; právě zde se setkáváme s dost výraznými známkami toho, čemu se říká sociologismus, tj. přečeňování těchto faktorů pro vývoj poznání.

S klasickou otázkou po vztahu mezi intelektuálními a společenskými faktory ve vývoji vědy se vyrovnává tvrzením, že společenské faktory jsou nutné, ale

17 Tamtéž, s. 59.

18 Tamtéž, s. 148–149.

19 Tamtéž, ss. 382, 389–390.

intelektuální rozhodující. Zejména při výběru uvnitř vědecké disciplíny má intelektuální stránka rozhodnou převahu.

Jedním ze základních Toulminových metodologických postupů je hledání analogií mezi vědeckým poznáním a ostatními činnostmi, které se odehrávají ve společnosti. „Jestliže si vezmeme k srdci radu Davida Huma, abychom vyšli ze studovny do praktického života, najdeme víc podobností mezi racionalitou vědy a práva, techniky a jiných praktických oblastí než si nechává zdát akademická filozofie.“²⁰ Toulmin tedy tyto praktické oblasti zkoumá podobným způsobem, jakým chce zkoumat vědu, tj. za pomoci „darwinovské“ teorie uvažující v pojmech populací, ekologie a nik a dochází k závěru, že způsoby lidské činnosti ve všech těchto oblastech vykazují nápadné podobnosti. To mu umožňuje využívat pak některých praktických oblastí (práva, techniky) jako vzoru pro vysvětlení toho, co se děje ve vyvíjející se vědě. Proto také úkol pro historii se týká všech těchto oblastí: „Historicky smysluplná teorie politické, kulturní, společenské nebo jazykové změny musí vysvětlit, jak vznikají určité od sebe odlišné národy (kultury, společnosti, jazyky) a jak si v dalším vývoji vzdor historické rozmanitosti a změně uchovávají svou specifičnost.“²¹ I zde Toulminovi pomáhá jeho odmítnutí ztotožnit rozumnost s logičností a to, že ji spojuje spíše se zaměřením na kritičnost a změnu. Pak totiž může v podstatě všechno lidské chování interpretovat pomocí takto chápané racionality.

Také vývoj vědy se Toulmin pokouší vysvětlit jinak, než jím kritizovaní filozofové: „Neexistuje jeden jediný test pro vědeckou kvalitu a není úkolem filozofů jej vnutit vědě... Pokrok může být ve vědě jen tam, kde se kriticky zabýváme současnými problémy ve světle důkazů a představ, které jsou skutečně přístupné.“²² V této souvislosti také rozlišuje mezi náplní práce teoretické vědy, přírodní historie, logiky, matematiky, a filozofie. Teoretická věda se podle jeho názoru zabývá fakty v souvislosti s tím, co je s nimi možné dělat ve světle existujícího myšlení. Jejich úkolem není popis, nýbrž vysvětlení. V Úvodu do filozofie vědy to ukazuje na příkladu geometrické optiky: Bylo všeobecně známo, jak se chovají stíny. Novost byla v úsudku, v tomto případě v myšlence, že světlo lze chápat jako pohybující se věc. To optikům umožnilo pochopit důvěrně známé chování stínů novým způsobem. Dřívější pojmy díky novému chápání získávají nový obsah a to umožňuje nový způsob chápání a nové otázky.²³

Objev ve vědě tedy znamená 1. vznik technického výkladu pro dané jevy, který je aplikovatelný na široký okruh skutečností, a 2. přijetí nového modelu, který s touto technikou souvisí a umožňuje chápat jevy novým způsobem a pochopit, proč jsou takové a ne jiné.²⁴ Z tohoto pojetí teoretického vysvětlení jako

20 Tamtéž, s. 431.

21 Tamtéž, s. 398.

22 S. Toulmin, *Voraussicht und Verstehen (Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft)*, Frankfurt am Main 1981, s. 131.

23 S. Toulmin, *Einführung in die Philosophie der Wissenschaft*, Göttingen (rok vydání neudán), ss. 17 – 18.

24 Tamtéž, s. 28.

modelu vyplývá, proč podle Toulmina ustupují při hodnocení vědecké teorie do pozadí otázky pravdivosti. Plyne z toho i to, že se více soustřeďuje na otázku plodnosti. Tímto pojmem zdůvodňuje i své tvrzení, že model je něčím více než teoretickou fikcí – a to práto, že při úvaze o dobrém modelu nás napadají nové otázky a nové hypotézy, které je třeba ověřit.²⁵

Teorie jsou tedy podle Toulmina „vybudovány na faktech, ale zároveň jim teprve dávají jejich význam a dokonce určují, co má jako fakt platit.“²⁶ Tímto tvrzením se Toulmin zařazuje do plejády kritiků pozitivistického induktivismu, kteří zdůrazňují metodologický význam teorie. Není proto divu, že v jeho dalším výkladu vystupuje do popředí úloha obecných předpokladů pochopení jevů, ať už je to v souvislosti s významem tvoření nových pojmů nebo paradigmat.

Podle Toulmina mají největší místo při hodnocení vědy ti vědci, kteří vyvinuli nové systémy fundamentálních pojmů a spojili s jejich pomocí dříve oddělené oblasti vědy – např. Newton, Darwin nebo Maxwell.²⁷ Pojem paradigmatu spojuje Toulmin s pojmem přirozeného řádu. Paradigma ve fyzice např. stanovuje, „jaký způsob pohybu lze přirozeně očekávat od tělesa.“²⁸ Paradigmata tedy vytvářejí představu přirozeného řádu, která není vůbec přirozená, ale je také výsledkem vývoje lidského poznání. Je však mezi danou komunitou – ve vědě komunitou vědců – natolik zobecnělá, že si lidé běžně neuvědomují, že i ona je historickým útvarem. Přitom právě ideály přirozeného řádu určují už naše vědecké tázání.²⁹

„Pokrok vědy nespočívá jen v tom, že se konstatuje správnost nových pozorování, ale také v tom, že se těmto pozorováním dává smysl“³⁰, a to právě prostřednictvím paradigmat nebo přirozeného řádu. „Přijatelné vysvětlení musí ukázat, že zkoumané procesy jsou speciálními případy nebo komplexními kombinacemi pro nás srozumitelných základních typů událostí.“³¹

Při úvaze o hodnocení nového vědeckého objevu nebo teorie Toulmin kolísá mezi sklonem k subjektivismu a snahou zachovat nějaká měřítka objektivního posouzení. V Předvidání a porozumění se setkáváme spíše s prvním způsobem úvahy, když Toulmin jako kritérium pro přijetí nového předpokladu zdůrazňuje především plodnost.³² V Lidském poznání, kde mu jde do značné míry o problém kontinuity a boj proti relativismu, se snaží dospět k objektivnějším kritériím. Zde už kritizuje Kuhnův názor na výběr vědeckého paradigmatu a neodvoluje jej pouze z autority významného vědce. Na jedné straně poukazuje na to, že tato autorita nevznikla náhodně, ale že v sobě shrnuje rozsáhlou zkušenost nejen

25 Tamtéž, ss. 37–38.

26 S. Toulmin, *Voraussicht und Verstehen*, s. 115.

27 Tamtéž, s. 128.

28 Tamtéž, s. 69.

29 Tamtéž, s. 120.

30 Tamtéž, s. 98.

31 Tamtéž, s. 99.

32 Tamtéž, s. 70.

tohoto vědce samotného, ale i předcházejících generací, na druhé poukazuje na to, že příroda na novou strategii nějak odpovídá a přitom se neřídí lidským vkusem. Upozorňuje i na to, že vědecké předpoklady lze přece jenom do určitého stupně verifikovat.

V Lidském poznání je pro Toulmina také důležitá otázka kontinuity vědeckého poznání. Tu Toulmin řeší pomocí pojmu disciplíny a jejich cílů.

Toulmin rozlišuje mezi kompaktními, difusními a možnými disciplínami. Skutečnou disciplínou je pro něj kompaktní disciplína, kterou charakterizují následující vlastnosti: 1. Orientace činností na dobře určené ideály, které jsou uznané a blízké skutečnosti. 2. Z těchto ideálů plynou požadavky, kterými se musí řídit všichni vědci, kteří se dané disciplíně věnují. 3. Diskuse o nových pojmech a teoriích se zakládá na důkazech, nakolik nová zkušenost odpovídá těmto kolektivním požadavkům; díky ní se zlepšuje arzenál představ a metod. 4. Kompaktní disciplíny disponují profesionálními fóry pro vědeckou práci a pro příslušnou diskusi. 5. Tytéž kolektivní ideály určují podmínky adekvátnosti, které slouží jako kritéria pro přezkoušení argumentů pro nové myšlenky.³³

Difuzní a možné disciplíny³⁴ nesplňují některé podmínky pro kompaktní disciplíny. Liší se hlavně metodologicky a institucionálně, tj. chybí buď instituce nebo relevantní problémy, což podle Toulmina znamená, že cíl disciplíny není dobře definován. Znakem toho, že disciplína dospěla k teoretickým cílům a stala se skutečnou disciplínou je, že se objeví uznaně základní myšlenky a kritéria výběru.³⁵

Základem kontinuity je tedy pro Toulmina existence disciplíny a ještě přesněji, existence cílů, kterými jsou definovány základní úkoly, jimiž se daná disciplína má zabývat. Pokud se nemění tyto úkoly, ale pouze způsoby, jakými se je vědci snaží řešit, je podle Toulminova názoru kontinuita zachována a nelze mluvit o úplné inkomensurabilitě.

Na tomto základě může Toulmin hledat základy jednoty v genealogii problémů. Ty definuje podobně jako Popper, tj. jako něco, co vzniká v souvislosti se zklamaným očekáváním buď v souvislosti s přírodou nebo ve vztahu k jiným teoriím. Rekonstrukce historického vývoje dané disciplíny tedy znamená zjistit, jaké vztahy vznikají mezi po sobě následujícími problémy během několika desetiletí a ukázat, jak se při všech těchto změnách zachovává racionální kontinuita disciplíny, tj. že vědecké diskuse v ní zachovávají své zaměření na dané obecné cíle disciplíny.

Při hledání kontinuity tedy jde o vztah mezi cíli a strategií: Objevili-li se nová situace, cíle (ideály) zůstávají stejné, ale je nutné uvažovat o strategii a případně ji změnit. To platí nejenom pro vědu, ale i pro ostatní lidské činnosti, jako je např. technika nebo právo.

33 S. Toulmin, *Kritik der kollektiven Vernunft*, ss. 440–441.

34 Např. vědy o lidském chování. (Tamtéž ss. 444–445.)

35 Tamtéž, ss. 442–443. Ani tyto uznané základní myšlenky nejsou definitivně neměnné. Kromě toho se vedle nich udržují i „menšinové tradice“.

S ohledem na tyto základní cíle nebo funkce lze pak srovnávat i přes hranice vlastní disciplíny: např. instituce sňatku v různých společnostech. Záleží na tom, jak plní dané lidské potřeby. Toulmin zde samozřejmě uvažuje o potřebách natolik základních, že jsou všem lidem společné. Nicméně i to umožňuje podle Toulmina odpovědět na otázku po nestranném stanovisku. Zároveň však lze otázku vzájemné relevantnosti pojmů z různých myšlenkových populací řešit vždy znovu v souvislosti s každým novým případem, ovšem jen tam, kde reálná možnost srovnání – tedy alespoň náznak podobnosti – existuje.³⁶

Tímto způsobem se tedy Toulmin vrací k základní otázce svého Lidského poznání, otázce objektivnosti a dilematu relativity a vnější absolutní autority. Viděli jsme, že Toulmin odmítá představu neměnných (platónských) ideálů nebo mechanismů lidského poznání. Přesto se však na druhé straně domnívá, že historická a kulturní rozmanitost není natolik velká, abychom v rámci ní nemohli najít něco, co je společné všem lidem a co by nám dovolilo srovnávat.

Provádí toto srovnání nejprve v rámci moderní západní kultury. Tvrdí, že není pravda, že nelze řešit situace, ve kterých přestala existovat kritéria výběru nových myšlenek. V této souvislosti využívá Toulmin své oblíbené analogie s anglosaským právem. Tvrdí, že v takovém momentu se teoretická diskuse vymyká rutině a spíše připomíná to, co se děje u nejvyššího soudu nebo ve sněmovně lordů, uvažuje-li se o ústavních otázkách. Také tehdy se ustupuje od přijatých principů, a zkoumá se celá právní zkušenost na širokém společensko-historickém základě. Zde se podle Toulmina pohybuje v oblasti lidské iniciativy, kde se řeší nové a nepředvídatelné problémy a objevují nové možnosti. To jsou ve vědě i v právu okamžiky, kdy je využívána celá lidská zkušenost. Tento souhrn lidské zkušenosti bere Toulmin v potaz i v jiné souvislosti – když polemizuje proti solipsismu: „Každý z nás si myslí své vlastní myšlenky, ale pojmy máme společné s ostatními lidmi.“³⁷

Jak jsme ale viděli na příkladu vědeckých teorií, pojmy se historicky mění. Proto Toulminův pojem lidské zkušenosti naráží spíše na problematiku „kulturních univerzálií“. Toulmin se ptá, nakolik je lze redukovat na společnou výbavu všech lidí a nakolik na univerzální praktické úkoly, které stojí před lidmi ve všech kulturách.³⁸ Toulmin na tuto otázku neodpovídá přesně, avšak z jeho dalšího textu je jasné, že myšlenka kulturních univerzálií, či spíše funkcí, které se objevují ve všech kulturách a ve všech historických obdobích, protože prostě odpovídají základním potřebám lidí, je pro něj základem pro řešení otázky objektivity.

Toulmin tvrdí, že rozhodnutí děláme skutečně my, ale ne na základě formálních kritérií, nýbrž z obsahových důvodů, a že tato rozhodnutí jsou korigována ve světle zkušenosti. Pracuje se tu s určitou „otevřenou“ a historicky měnitelnou představou o tom, co má daná činnost (např. věda nebo právo) dělat. K této ob-

36 Tamtéž, ss. 565–569.

37 Tamtéž, s. 49, zdůraznil S. T.

38 Tamtéž, s. 517.

sahové představě se dostáváme díky zkušenosti a cíli, který si stanovili lidé v různých prostředích. K jejich řešení ovšem přistupují různými způsoby a my se můžeme ptát i na to, jaký úspěch měly jednotlivé strategie při dosahování těchto cílů.

Taková možnost srovnávání podle Toulmina předpokládá: 1. Skutečnost, že lidé ve svých prostředích stojí před určitými, ale v důležitých bodech stejnými problémy, což vede k vývoji vzájemně si odpovídajících metod, pojmů a postupů. 2. Jejich kolektivní rozumová činnost může být chápána jako řešení těchto problémů v různých kulturách. 3. Toto srovnání může být z dlouhodobého hlediska platné pouze tehdy, vztahuje-li se na skutečně podobné problémy.³⁹

Nestrannost, o kterou Tolminovi jde, tedy vyplývá z ohledu na veškerou zkušenost lidstva, pokud se zabývá podstatnými stránkami lidského života. Z toho podle Toulmina plyne, že musíme brát ohled na důkazy lidské zkušenosti z každé epochy a kultury jako relevantní pro všechny ostatní.⁴⁰

Založení možnosti objektivity a nestrannosti na obecných potřebách lidí jako rodu Toulminovi umožňuje jít ve stopách starší filozofie (včetně nejenom Poppera, ale i například antropologické filozofie) a ukázat, že určitý typ srovnání by byl možný nejen v rámci lidstva jako celku, ale dokonce i v rámci lidstva a některých živočichů. Toulmin tvrdí, že existují zjevné podobnosti mezi duchovními činnostmi lidí a jiných živých bytostí. Omezení je opět dáno mezemi podobnosti: jen člověk má dokonalou řeč a jen on je s to stavět se ke svému jednání kriticky a měnit je.⁴¹

Jestliže v jeho starších pracích Toulmina trápila otázka vývoje a jednoty lidského poznání vůbec, v Kosmopolis se do popředí jeho zájmu dostává evropské poznání v posledních třech až čtyřech stoletích.

Toulmin se zabývá problémem vzniku tzv. moderního myšlení, částečně v polemice proti nejvýraznějším postmodernistům jako je např. Lyotard nebo Rawles, ale už před nimi i Dewey. Podle Toulmina se počátky moderny dělí na dvě od sebe odlišné fáze datovatelné 1. do 2. poloviny 16. století a 2. do 17. století. Pro první z nich je charakteristická např. Montaignova filozofie, kterou Toulmin důvěrně zná. (Rozboru Montaignových textů se věnoval na univerzitních seminářích se studenty.) Pro tuto fázi moderny je charakteristická tolerance a skepse v antickém smyslu, která se podle Toulmina dá vyjádřit následovně: Nemohu se dobrat jednoznačných a konečných odpovědí na své otázky; proto musím umět vyslechnout i názory jiných a zamyslet se nad nimi. Naproti tomu druhá fáze, kterou Toulmin ztotožňuje s klasickou modernou, používá skepsi pouze jako metodologický nástroj, avšak v podstatě je velmi netolerantní a snaží se dosáhnout nepochybného vědění. Pokud se postmoderní kritika obrací proti ní, je oprávněná.

39 Tamtéž, ss. 574–576.

40 Tamtéž, s. 578.

41 Tamtéž, ss. 570 – 571.

Toulmin se ptá, proč byl vývoj naznačený Montaignem vystředán touto netolerantní modernou a v opozici proti staršímu externalistickému i modernějšímu internalistickému výkladu si odpovídá rozbořem politické situace Evropy na konci 16. a během první poloviny 17. století. Starší externalismus podle jeho názoru líčil první polovinu 17. st. mylně jako léta prosperity⁴². Toulmin vychází z Mousniera a dalších historiků, kteří od padesátých let začali ukazovat krizovost tohoto období. Soustřeďuje se zejména na důsledky zavraždění Jindřicha IV. To je mu symbolem konce náboženské tolerance vrcholícího třicetiletou válkou. Znamená to také konec pokusů vyřešit náboženské spory diskusemi a důkazy. Pro lidi 17. století byla důležitá už jen víra. To z intelektuálního hlediska podle Toulmina zdiskreditovalo nejistotu a toleranci. Nejistota se stala nepřijatelnou. Proto se tehdejší myslitelé snažili nalézt nějakou racionální základnu jistoty a mysleli si, že by to mohlo vést k ukončení bojů: objevila se představa, že na základě racionálních argumentů bude možné protivníka přesvědčit.⁴³

Rozchod s renesancí znamenal pro Toulmina rozchod se čtyřmi druhy praktického vědění: ústním, zvláštním, lokálním a časově vázaným: 1. Do pozadí ustoupila rétorika. Přestalo být zajímavé, kdo se s danou otázkou obrací na koho. Šlo o to, jak vypadá psaná argumentace, jaké jsou důkazy. Ty se posuzovaly. 2. Pascalovy Listy provinciálové zesměšnily jezuitskou kasuistickou etiku. Etika byla zúžena na obecné zásady etické teorie, které měly platit vždy a všude. 3. Descartes se distancoval od takových druhů vědění jako byla etnografie a historiografie. 4. Pro učence 16. st. nebyla modelem racionálního uvažování věda, nýbrž právo, a to poukazovalo na vztahy mezi „praktickou racionalitou“ a „dobovou vázaností“. Proti tomu staví Descartes názor, že platné je pouze to, co je trvalé.⁴⁴

Tyto čtyři změny ve způsobu myšlení od konce renesance k moderně jsou podle Toulmina na sobě nezávislé, ale z historického hlediska mají mnoho společného a jejich společný důsledek také přesahuje to, co by způsobila každá z nich zvlášť: přechod od praktické k teoretické filozofii. „Důsledky těchto posunů byly tak hluboké a dlouhodobé, že obnovení praktické filozofie dnes mnoho lidí překvapilo.“⁴⁵

Toulmin se věnuje výkladu posunu jednotlivých filozofií, filozofů a vědců k tomu obrazu světa, který považuje za moderní a který se podle jeho názoru vyznačuje tím, že postuluje své právo na jedinou pravdu. Poukazuje na to – a v tom je smysl názvu jeho knihy: *Kosmopolis* – že tento posun se netýkal jenom filozofických a přírodovědných postupů (kosmos), ale také, např. u Hobbesa nebo za Ludvíka XIV., teoretického a praktického chápání státu (polis): „V tomto smyslu tedy získal obraz světa moderní vědy – *jak skutečně vznikl* –

42 S. Toulmin, *Kosmopolis*, s. 38.

43 Tamtéž, ss. 94–99.

44 Tamtéž, ss. 60–66.

45 Tamtéž, s. 66.

kolem roku 1700 obecný souhlas stejně díky legitimaci, kterou se zdál propůjčovat politickému systému národních států, jako díky své schopnosti vysvětlit pohyb planet...“⁴⁶

Toulminova vlastní kritika moderny a částečně i postmoderny⁴⁷ se opírá především o rozbor současné společnosti a jejích problémů. Odmítá mýtus o možnosti vrátit se na počátku k čistému stolu a konstatuje, že nynější epocha by měla navázat na pozitivní rysy jak humanismu 16. století, tak exaktní vědy 17. století. „Ode dneška musí všechny teoretické nároky – stejně jako nároky národních států – dokázat svou hodnotu tím, že ukáží, že koření v lidské praxi a zkušenosti.“⁴⁸

Domnívá se, že jeho požadavek se týká vědy, filozofie a politické praxe a v těchto jednotlivých oblastech ukazuje trendy k „humanizaci“. V oblasti vědy vychází jak z nových postupů uvnitř věd (nová biologie), tak zejména na proniknutí etiky a morálky do myšlení vědců.

V oblasti filozofie, která také musí řešit životně důležité praktické problémy spjaté zejména s možností jaderné války, otázkami technizované medicíny a ohrožením přírodního prostředí, pleduje Toulmin pro návrat ústního (rétorika, diskurs), zvláštního (kasuistika v etice), lokálního (zájem o kulturní antropologii) a časově vázaného (např. v medicíně zájem o časový průběh nemoci).

V oblasti úvah o státu odmítá přílišný důraz na stabilitu. Domnívá se, že existuje určitá analogie mezi vědou a politikou: „Naše vědecká a společenská činnost dokáže udělat to, co je nutné, jen tak, když se vyhneme nadbytečné a nadměrné stabilitě a budeme se držet v proudu tak, že budeme schopni přizpůsobit se nepředvídaným – ba nepředvídatelným – situacím a funkcím.“⁴⁹

Chceme-li být právi otázce naznačené v titulu článku, měli bychom na závěr shrnout Feyerabendův a Toulminův vztah k moderně a postmoderně. Připomenutí Toulminových názorů vyjádřených v *Kosmopolis* nám v tom mělo pomoci.

Feyerabendovo postavení v této otázce je poměrně jednoznačné: Zvláště v citované knize *Science in a Free Society* se Feyerabend hlásí k radikálnímu proudu postmoderny, která nejen devaluje výsledky vědeckého poznání, nýbrž jde dál až důsledkům vyvozeným pro organizaci současné společnosti. Na druhé straně se Toulmin řadí do proudu postmoderny spíše v tom smyslu, že si místy klade tytéž otázky jako ona a podobně jako ona kritizuje některé starší názory. Na druhé straně, jeho odpovědi nejsou už tak jednoznačně postmodernistické. Naznačuje to i jeho úvaha o současném dění, které neoznačuje jako „postmodernu“, nýbrž jako „třetí fázi moderny“. Tomu odpovídá i způsob jeho úvah v knihách věnovaných problematice vědy a jejího vývoje: Toulmin kritizuje představu, že věda spěje k jednoznačnému a jednou provždy platnému poznání. Odtud jeho kritika filozofů a logiků a odtud jeho rezervovaný postoj

46 Tamtéž, s. 210, zdůraznil S. T.

47 Toulmin kritizuje zejména Lyotarda za přílišnou radikálnost. Tvrdí, že jeho přístupy paradoxně prozrazují ještě pořád příliš karteziánskou zaujatost systémy.

48 S. Toulmin, *Kosmopolis*, s. 289.

49 Tamtéž, s. 297.

k „přeceňování“ problému pravdy. I na otázku objektivitý vědeckého poznání a poznání vůbec se snaží odpovědět tak, aby se vyhnul postmodernímu relativismu. Těžko by se však dalo říci, že Toulmin stojí někde na půli cesty mezi modernou a postmodernou. Bylo by možná vhodnější, označit jeho úvahy jako reflexi současné situace, reflexi, která se snaží vyrovnat s oprávněnou kritikou několika minulých století alespoň částečně jiným způsobem než je způsob postmoderní.

DIE WISSENSCHAFT UND DIE POSTMODERNE IM WERK P. FEYERABENDS UND S. TOULMINS

Die Studie folgt einem der bedeutenden Strom in der Wissenschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts und durch den Vergleich der Ansichten von P. Feyerabend und S. Toulmin zeigt die Unterschiede, die in diesem Strom in der Beziehung zum Postmodernismus existieren. Feyerabend stellt radikale Position vor, die nicht nur die Ergebnisse der Wissenschaft devalviert, sondern auch daraus die Konsequenzen für die Organisation der Gesellschaft überhaupt zieht, während Toulmin zwar ähnliche Fragen wie die Postmoderne stellt, er bemüht sich aber, dem postmodernem Relativismus auszuweichen.