

Paradigmatický prístup a jeho aplikácia v systéme náboženských presvedčení

Miroslav Karaba

Vplyv vedeckých teórií na náboženské myslenie je v ostatných storočiach nepopierateľný. V osemnástom storočí viedla newtonovská mechanika k mechanistickému pohľadu na svet a deistickému chápaniu Boha ako vesmírneho hodinára. Darwinova evolučná teória v devätnástom storočí podnietila nové interpretácie Božej imanencie vo vesmírnych procesoch, rovnako však aj naturalistické koncepcie vysvetľujúce postavenie človeka vo svete zákonitosti a náhody. V dvadsiatom storočí tento proces pokračoval nielen skrze konkrétne teórie, akými boli napr. teória relativity, kvantová teória a kozmologické teórie, ale najmä prostredníctvom vplyvu vedeckých metodológií. Zdalo sa, že veda prináša nespochybniteľné poznanie, s ktorým musí každý súhlasiť. Podľa všeobecne rozšíreného stereotypu pozostáva vedecké poznanie výlučne z precíznych pozorovaní, po ktorých nastupuje logické uvažovanie. Objektivita vedy sa v tomto kontexte javí ako úplne protikladná k subjektívite náboženstva.

Takýto zjednodušujúci pohľad na vedu ako prototyp skutočného poznania viedol k tvrdeniam, že náboženstvo nemôže produkovať zdôvodnené kognitívne tvrdenia¹ a môže poslúžiť iba non-kognitívnymi funkciami. Cieľom tohto príspevku je ukázať, že objektivita vedy a subjektivita náboženstva nie sú tak jednoznačné a absolútne, ako tvrdia spomínané stereotypy. Ako východisko mojej argumentácie bude použitý

¹ Tieto tendencie pramenili najmä vo filozofii vedy spojenej s logickým pozitivizmom, ktorý ponúkol vedecké chápanie sveta, prístupného prostredníctvom skúmania vedy a zároveň sa v tomto procese usiloval nájsť ten typ filozofie, ktorú bude možné pevne zakoreniť medzi vedeckými disciplínami. Aj keď bol pozitivizmus pod silnejším tlakom od päťdesiatych rokov dvadsiateho storočia vytlačený z hlavného filozofického prúdu, niektoré jeho predpoklady sa zachovali v empirizme, ako dominantnej interpretácii vedy. Patria medzi ne tvrdenia: 1. Veda začína s verejne pozorovateľnými dátami, ktoré môžu byť opísané v čisto observačnom jazyku, nezávislom na teoretických predpokladoch. 2. Teórie môžu byť verifikované (resp. falzifikované) pri ich porovnaní s týmito pevnými experimentálnymi dátami. 3. Výber medzi teóriami je racionálny, objektívny a v zhode s kritériami, ktoré môžu byť ďalej upresňované.

Kuhnov paradigmatický prístup, ktorý ukázal, že vedecké modely sú produktmi tvorivej analogickej predstavivosti, dáta sú zaťažené teóriou, teórie ako celok sú odolné voči falzifikácii a iba ťažko (ak vôbec) možno nájsť spoľahlivé kritériá pre výber paradigmy. Bezpochyby sú tieto subjektívne črty nápadnejšie v náboženstve, kde existuje väčšia rozmanitosť modelov, väčší vplyv interpretácií na dáta, väčšia húževnatosť vo vernosti paradigme a väčšia nejasnosť pri výbere paradigmy. Avšak pri každej z týchto črt vidím rozdiel medzi vedou a náboženstvom v ich stupni a nie v absolútnom protiklade. Navyše, toto porovnanie môže byť urobené bez toho, aby sme popreli charakteristické non-kognitívne funkcie náboženstva, ktoré vo vede nemajú paralelu.

1. KUHN OV PARADIGMATICKÝ PRÍSTUP

Pre druhú polovicu 20. storočia je charakteristické objavenie sa nových a v určitom zmysle neočakávaných vedeckých hypotéz a teórií (napr. teória kvarkov vo fyzike, teória veľkého tresku v kozmológii, odhalenie podstaty genetického kódu v biológii, či dosková tektonika v geológii), ktoré prichádzajú po istom upokojení situácie z prvých desaťročí spomínaného storočia a sú konfrontované s dovtedajšími teóriami. V oblasti filozofie a metodológie vedy sa v tejto situácii vynorili tri základné okruhy aktuálnych problémov:²

- Existovali stále väčšie pochybnosti o kontinuálnom vývoji vedeckého poznania, tak ako bol prezentovaný napr. prostredníctvom ideí pozitivistického kumulativizmu.
- Nejasnou bola aj otázka zdroja dynamiky vedeckého poznania, nakoľko sa ukázalo, že samotné vnútorné metodologické pravidlá nie sú schopné adekvátne vysvetliť veľmi prudké zmeny vo vede. Pre komplexnú analýzu vedy bolo preto nevyhnutné začať rátať aj s faktormi, ktoré boli dovtedy z hľadiska samotného vedeckého systému považované za vonkajšie a v tomto zmysle sekundárne.
- Tretím problémom bol vzťah teórie a pozorovania, teda otázka, či sú naozaj observačné fakty úplne nezávislé na teórii (tak ako sa to dovtedy takmer vždy predpokladalo), alebo naopak, či prijatie určitej teórie de-

² Porov. Břetislav FAJKUS, *Filosofie a metodologie vědy*, Praha: Akademia, 2005, s. 118–119.

terminuje nielen novú interpretáciu observačných faktov, ale dokonca aj ich platnosť či empirický význam.

S originálnym riešením týchto troch základných problémov filozofie vedy prišiel Thomas Kuhn, a to predovšetkým vo svojej eseji *Štruktúra vedeckých revolúcií*,³ v ktorej odmietol dve základné, dovtedy dominujúce teórie racionality (konfirmacionizmus a falzifikacionizmus). Kuhnova práca priniesla niekoľko rozhodujúcich zmien vo filozofii vedy, a to najmä prostredníctvom historického chápania vývoja vedy, vedeckej paradigmy a vedeckej revolúcie vnímanej ako zdroj pokroku vo vede.⁴ Podľa Kuhna nie je rozvoj vedy rovnomerný proces, ktorý prebieha nepretržite a viac či menej spojitou. Práve naopak, rozlišuje v dejinách vývoja vedy obdobia tzv. „normálnej vedy“ a „vedeckej revolúcie“, pričom tieto obdobia nie sú iba kvantitatívne odlišnými fázami vedeckého vývoja, ale predstavujú rozličné kvality.

Podstatu normálnej vedy opisuje Kuhn ako riešenie hádaniek (puzzle-solving). Hoci tento termín naznačuje, že normálna veda nie je dramatickým podnikom, jeho hlavným cieľom je vyjadriť podobnosť medzi normálnou vedou a snahou vyriešiť krížovku, alebo zložiť nejakú skladačku. Ten, kto lúšti krížovku alebo zostavuje skladačku, vstupuje do tohto procesu s určitou nádejou na úspešné završenie svojej práce, takže jeho úspešnosť je primárne závislá na jeho šikovnosti a vynaliezavosti. Paralela medzi hádankou a problémami normálnej vedy však ide ešte ďalej:

Ak má byť problém klasifikovaný ako hádanka, potom ho musí charakterizovať niečo viac než iba predpoklad riešenia. Rovnako musia existovať pravidlá obmed-

³ Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962. Kniha je považovaná za jednu z najdôležitejších publikácií 20. storočia v rámci filozofie a metodológie vedy, za publikáciu, ktorá zásadne ovplyvnila spôsob, akým sa laická i odborná verejnosť pozerá na spôsob fungovania vedy. Bola podnetom pre vznik nových programov na štúdium vedy a jej žargón bol prijatý nielen do rôznych vedných disciplín, ale aj do takých oblastí, akými sú kultúra alebo dokonca politika.

⁴ Kuhn chápe v diele *The Essential Tension* (1977), vedecký pokrok ako jednotu dvoch tradícií – matematickej tradície uplatňovanej napr. v astronómii, optike či statike, a experimentálnej tradície uplatňovanej v disciplínach, akými sú napr. elektrostatika, magnetizmus, náuka o plynach a pod. Naopak v *Štruktúre vedeckých revolúcií* sa zaoberá analýzou viacerých individuálnych revolúcií s dôrazom na Kopernika, Newtona, Einsteina a revolúcie v oblasti chémie.

zujúce povahu prijateľných riešení a kroky, prostredníctvom ktorých sa toto riešenie dosahuje.⁵

Pretože riešenia hádaniek sú relatívne priamočiare, normálna veda môže očakávať hromadiaci sa a rastúci súbor týchto riešení. Táto činnosť je vo svojej podstate efektívnym kumulatívnym procesom rozširovania poznatkov. Súčasťou normálnej vedy sú aj tzv. vyčisťovacie práce (mopping-up), ktorých úlohou je aplikácia prijatej paradigmy na nové situácie. Normálna veda však neposkytuje prostriedky pre zásadné zmeny v poznaní, pretože nie je zameraná na odhaľovanie nových (nepredvídaných) javov, ktoré pokiaľ sa dá, obchádza a považuje ich za anomálie.

Podstatou vedeckej revolúcie je teda zmena paradigmy, čo v sebe implikuje radikálnu zmenu videnia sveta. Prijatie novej paradigmy charakterizuje Kuhn ako vedeckú revolúciu, ktorá je riešením krízovej situácie. Aj keď Kuhn definuje vedeckú revolúciu zmenou paradigmy, nehovorí nič o tom, ako konkrétne k tejto zmene dochádza. Namiesto toho opisuje situáciu pred a po zmene paradigmy:⁶

- Aj keď sa prívrženci starej i novej paradigmy pozerajú prostredníctvom optiky svojej paradigmy na rovnaký svet, vidia ho odlišne.
- V dôsledku toho zastávajú protichodné stanoviská v otázke, čo je vedecký problém a ako ho riešiť. Majú odlišné predstavy o vede a o povahe činnosti vedcov.
- Aj keď používa nová paradigma pojmy a dokonca aj experimenty starej paradigmy, tieto vystupujú po zmene paradigmy v nových súvislostiach a tým sa mení ich význam.
- So zmenou paradigmy vzniká radikálne nové poznanie.
- Z analýzy situácie pred a po zmene paradigmy vyplýva, že paradigmy sú nesúmerateľné. Predstavujú akoby uzavreté a navzájom nekomunikujúce diskurzy.

Kľúčovým pre Kuhnov historický prístup je teda pojem paradigmy. Tvrdil, že tak myslenie ako aj konanie vedeckej komunity sú ovládané aktuálnou paradigmou, ktorú definuje ako „všeobecne uznávané vedecké výsledky, ktoré v danej chvíli predstavujú pre spoločenstvo odborníkov model problémov a model ich riešenia“,⁷ príp. ako „celkovú konšteláciu viery, hodnôt, techník atď., ktoré majú členovia daného spo-

⁵ Thomas KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 49.

⁶ Porov. FAJKUS, *Filosofie a metodologie vědy*, s. 124.

⁷ KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, s. 10.

ločenstva spoločné.“⁸ Paradigma je tak určujúcou pre výber a formuláciu problémov v danom období a súčasne obsahuje kritériá, na základe ktorých sa rozhodne o prijateľnosti navrhnutých riešení daných problémov. Podľa Kuhna sú observačné dáta a kritériá pre hodnotenie teórií závislé na paradigmách, ktoré sú navzájom nesúmerateľné. Nahromadenie anomálií vedie v určitých prípadoch ku vedeckej revolúcii, ktorej podstatou je zmena paradigmy, čo v sebe implikuje radikálnu zmenu videnia sveta. Výsledkom takejto revolúcie je odlišné videnie sveta, protichodné stanoviská v otázke, čo je vedecký problém a ako ho riešiť, objavenie sa nových súvislostí experimentálnych výsledkov a v konečnom dôsledku vznik radikálne nového poznania. Posun paradigmy v priebehu vedeckej revolúcie nie je záležitosťou logického argumentu, ale skôr „obrátienia“. Kuhn tak podľa jeho kritikov vykreslil výber paradigmy ako niečo iracionálne, subjektívne a spojené s konkrétnou vedeckou komunitou. V skratke, rozvoj vedy nie je podľa Kuhna rovnorodý a lineárny, ale práve naopak útržkovitý a epizodický, to znamená, že sa v rôznom čase realizujú rôzne vedecké prístupy. Najvýznamnejšími epizódami vo vývoji vedy sú normálna veda a revolúcia, pričom striedanie týchto fáz je cyklické. Kuhnova schéma prijíma tri kľúčové tézy „subjektivity“, t.j. zapaženosť dát teóriou, vysokú odolnosť teórií voči falzifikácii a neexistenciu striktných pravidiel pre výber teórie.

2. PARADIGMY V NÁBOŽENSTVE

Aplikujme teraz Kuhnovu schému na systém náboženských presvedčení. Podobne ako vedecké modely vedú k teóriám, prostredníctvom ktorých sú organizované skúsenosti, tak aj náboženské presvedčenia môžu byť určené výrokmi a systematicky artikulované. Môžu byť ale náboženské presvedčenia testované prostredníctvom ľudských skúseností, podobne ako sú testované vedecké teórie skrze pozorovania? A existujú vôbec nejaké kritériá pre hodnotenie náboženských presvedčení?

⁸ Tamtiež, s. 174.

2.1 Vzťah interpretácie a skúsenosti v náboženstve

Pozitivistická tradícia počnúc Humom⁹ zastávala názor, že skúsenosť začína v pasívnom prijímaní krátkodobých, nespojených a neinterpretovaných dát. Skúsenosť je teda súkromným, subjektívnym uvedomením si zmyslových kvalít, vyvolaných fyzikálnymi stimulmi pochádzajúcimi z vonkajšieho sveta. Existujú však alternatívne prístupy, ktoré zdôrazňujú aktívnu úlohu „subjektu majúceho skúsenosť“, ktorý tak nie je iba pasívny príjemca dát.¹⁰ Príspevky subjektu a objektu sú v tomto type prístupu komplexné a nikdy nie úplne oddeliteľné. Naše skúsenosti teda nie sú čisto objektívne, keďže sú podmienené našimi spomienkami, pocitmi a koncepciami, ani čisto subjektívne, pretože nie sme schopní ich ľubovoľne meniť a javia sa prinajmenšom ako sčasti „dané“. Neexistuje teda nejaká neinterpretovaná skúsenosť v tom zmysle, ako to predpokladali pozitivistí. Očakávania ako aj pojmové väzby ovplyvňujú percepcie nielen v každodennom živote, ale aj vo vede. Predikáty používané pri opise sveta a kategórie, s pomocou ktorých klasifikujeme udalosti, sú závislé od druhu pravidielností, ktoré očakávame. Predpoklady, ktoré vedec prináša do svojho výskumu, sa odzrkadľujú v spôsobe, akým formuluje problémy, v druhu aparatury, ktorú používa, a v type premenných, ktoré považuje za dôležité. Naša skúsenosť je štruktúrovaná nielen vo svetle konkrétnych záujmov, ale aj samotný jazyk ju organizuje špecifickým spôsobom. Rozmanitosť rozmerov skúsenosti narastá spolu so schopnosťou vecí udržať si rozmanitosť vzťahov a účelov, ktoré sa objavujú v konfrontácii s nimi. Ako ukázali Kuhn, Hanson, Feyerabend, Toulmin a ďalší, pozitivistická snaha o zabezpečenie istoty nekorigovateľného základu poznania nemohla byť uspokojená.¹¹

⁹ „Ale aj keď sa zdá, že myslenie má túto neobmedzenú slobodu, pri bližšom pozorovaní vidíme, že je vlastne uzavreté do veľmi úzkych hraníc a že celá táto tvorivá moc ducha nie je nič iné ako schopnosť ukladať, prekladať, rozmnožovať látku, ktorú nám poskytujú zmysly a skúsenosť.“ David HUME, „Úvahy o ľudskom rozume,“ in *Antológia z diel filozofov: Novoveká Empirická a osvietená filozofia*, ed. Igor Hrušovský, Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 162.

¹⁰ Patria sem napr. teórie skúsenosti zviazané s pragmatizmom, *gestalt* psychológiou a procesuálnou filozofiou. Ako príklad pozri John DEWEY, *Experience and Nature* (1925), alebo John E. SMITH, *Experience and God* (1968).

¹¹ Porov. Norwood R. HANSON, *Observation and Explanation: A Guide to Philosophy of Science*, New York: Harper and Row, 1971; Paul K. FEYERABEND, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Verso, 1975; Steven E. TOULMIN, *The Philosophy of Science: An Introduction*, Oxford 1953.

Ale môže byť náboženská skúsenosť dostatočne jasná, aby bola aspoň vzdialene porovnateľná s vedeckými dátami? Veď aj keď tieto dáta nie sú nikdy bez interpretácie, predsa sú reprodukovateľné a všeobecne prístupné. Naproti tomu sa náboženská skúsenosť javí ako nestála, ťažko vyjadriteľná a často aj privátna. Ak by sme aj našli väčšiu zhodu na opisoch nižšej úrovne, je isté, že na úrovni dogmatických interpretácií nájdeme priepastné rozdiely. Je pravda, že v náboženskej oblasti sú interpretačné presvedčenia postavené pred náboženskú skúsenosť, ale zároveň platí aj to, že sú z nej odvodené. V náboženstve je väčší vplyv v smere zhora-nadol, t.j. zo strany paradigiem, cez interpretačné modely a presvedčenia smerom ku skúsenosti.¹² Ale ani vplyv zdola-nahor začínajúci od skúsenosti v náboženstve úplne nechýba. Ako poznamenáva Anders Jeffner, ľudská prirodzenosť, história ľudstva a udalosti vo svete nám poskytujú „viacznačné schémy“ a „neurčité gestalty“, ktoré môžu byť zakúšané viac ako jedným spôsobom.¹³ Nesvedčí však takáto viacznačnosť proti teizmu? Prečo neočakávať, že by osobný Boh zjavil seba samého oveľa jasnejšie. John Hick zdôvodňuje tento stav tým, že Boh rešpektuje ľudskú slobodu a nechce človeka „premôcť“ pomocou nespochybniteľných dôkazov.¹⁴ Ak chce Boh zachovať možnosť dobrovoľnej odpovede, musí chrániť autonómiu človeka a pripustiť rôznorodosť interpretácií sveta. Spolu s Barbourom tak teda odmietame, že by bol Boh bezprostredným a neinterpretovaným údajom zo skúsenosti, tak ako to tvrdia napr. niektoré mystické školy. Rovnako však odmietame opačný extrém, podľa ktorého je Boh odvoditeľný bez skúsenosti, ako tvrdia niektorí zástancovia teleologického a kozmologického argumentu.¹⁵ Urobiť z Boha hypotézu určenú na testovanie alebo záver nejakého argumentu znamená stratiť skúsenostný základ náboženstva. Naše po-

¹² Všeobecnou tendenciou akéhokoľvek súboru základných presvedčení je vytváranie skúseností, ktoré možno uviesť na podporu týchto presvedčení. Interpretačné idey majú vplyv na očakávania veriaceho a platí to tým viac, čím je konkrétny veriaci ovplyvniteľnejší. Záujmy a záväzky hlboko ovplyvňujú náboženský život jednotlivcov aj komunít. Podobne ako v umení alebo literatúre schopnosť zúčastneného reagovať ovplyvňuje rozsah a hĺbku jeho skúsenosti.

¹³ Porov. Anders JEFFNER, *The Study of Religious Language*, London: SCM Press, 1972, s. 45, 116, 125.

¹⁴ Porov. John HICK, *Faith and Knowledge*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009, s. 120–150.

¹⁵ Porov. Ian G. BARBOUR, *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, HarperCollins e-books (kap. 7, s. 7).

znanie Boha je vo svojej podstate podobné ako poznanie inej osoby, teda nie je bezprostredným údajom ani logickým záverom.

2.2 Možno falzifikovať náboženské presvedčenia?

K tomuto problému bolo vypracované široké spektrum riešení v rámci debaty, ktorú odštartoval Anthony Flew. Jeho postoj možno zhrnúť vo výroku, že tvrdenie je faktické iba vtedy, ak je nezlučiteľné s určitými možnými, empiricky identifikovateľnými stavmi. Ak teda nie je falzifikovateľné skrze pozorovania, netvrdí nič faktické. Teistické tvrdenia o Bohu (Boh existuje, Boh je dobrý) nie sú podľa Flewa falzifikovateľné a preto nie sú faktickými tvrdeniami.¹⁶ Jednou z možných odpovedí na túto námietku je odmietnutie aplikácie kritéria falzifikácie na náboženské výroky. Dewi Z. Philips konštruuje teológiu ako konceptuálne autonómnu jazykovú hru, ktorá má svoje vlastné pravidlá. Vychádza pritom z Wittgensteinovej koncepcie jazykových hier. Dokazovanie sa deje v rámci daného lingvistického rámca a žiadne dokazovanie zvonka nie je potrebné a dokonca ani možné. Náboženstvo je praktická „forma života“ so svojim vlastným, nezávislým jazykom a logikou.¹⁷ Všetky kritériá sú teda zviazané s jazykom používaným príslušnou komunitou a rozličné koncepcie racionality sú determinované odlišnými lingvistickými rámcami. Ak by ale náboženstvo bolo takouto samostatnou jazykovou hrou, bolo by izolované od všetkých ostatných intelektuálnych snažení, neprístupné akejkoľvek filozofickej kritike a irelevantné ostatným oblastiam ľudského života. Navyše by nebola možná ani komunikácia medzi rozličnými náboženskými komunitami. Daňou za takúto imunitu voči falzifikácii by bola nemožnosť diskusie medzi prívržencami rozličných paradigiem.

Aj v tomto prípade môžeme konštatovať, že pozitivistická požiadavka verifikácie vedeckých teórií je nespĺniteľná. Z konečného súboru partikulárnych pozorovaní totiž nemožno s istotou odvodiť všeobecné tvrdenie. K verifikácii teórie nedôjde vtedy, keď ukážeme, že závery z nej dedukované sú v zhode s výsledkami experimentov, pretože v budúcnosti

¹⁶ Porov. Anthony FLEW, „Theology and Falsification,“ in *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew – A. MacIntyre, London: SCM Press 1955, s. 98–99.

¹⁷ Porov. Dewi Z. PHILLIPS, *Faith and Philosophical Enquiry*, New York: Routledge, 2013, s. 77–110.

môžu byť realizované experimenty, ktorých výsledky budú v rozpore s teóriou, alebo preto, že môžeme vytvoriť inú teóriu, ktorá bude v rovnakej miere kompatibilná s výsledkami súčasných experimentov. V tomto zmysle treba vo vede považovať všetky teoretické formulácie za provizórne a potenciálne korigovateľné. Znamená to, že zlyhanie niektorej teórie implikuje zlyhanie prinajmenšom jednej z jej fundamentálnych hypotéz. Je tak možné oživiť falzifikovanú teóriu tvrdením, že iba jedna z jej fundamentálnych hypotéz je nesprávna. Analogicky vzhľadom na to, že počet takýchto hypotéz je bližšie neurčený, každá teória môže byť teoreticky kompatibilná s nejakým partikulárnym pozorovaním. Je teda principiálne nemožné určiť, či je teória nesprávna iba prostredníctvom poukázania na empirické fakty. Duhemova-Quineova¹⁸ téza hovorí, že je nemožné testovať vedeckú hypotézu samostatne, pretože empirická kontrola hypotézy si vyžaduje jeden alebo viacej základných predpokladov, niekedy tiež nazývaných „doplňujúce predpoklady“ alebo „doplňujúce hypotézy“. Hypotéza, o ktorej hovoríme, nie je sama o sebe schopná robiť predpovede. Namiesto toho dôsledky hypotézy poväčšine závisia na základných predpokladoch, z ktorých sú derivované predpovede. Toto umožňuje teórii vyhnúť sa konečnej falzifikácii skrze empirické prostriedky, ak základné predpoklady nie sú dokázané, resp. niektorý z nich je falzifikovaný.¹⁹ Duhemova-Quineova téza teda na jednej strane naznačuje, že pre prijatie danej vedeckej teórie existujú aj iné dôvody, ako je zhoda s pozorovaním (aj keď nič nehovorí o tom aké), na druhej strane však stále vychádza z predpokladu, že základnou bázou vedeckého overovania sú pozorovateľné dáta, a že voľba tej či onej teórie je viac-menej vecou konvencie. Teoretické tvrdenia sú teda

¹⁸ V skutočnosti však Pierre Duhem a Willard Van Orman Quine nezastávali úplne rovnaké pozície. Duhem veril, že iba na poli fyziky nemôže byť jednotlivá individuálna hypotéza v rámci procesu testovania izolovaná. Quine na rozdiel od neho prezentoval oveľa silnejšiu verziu neurčitosti vo vede. Veril napríklad, že aj logika a matematika môžu byť revidované vo svetle nepoddajnej skúsenosti a odvolával sa pritom na kvantovú logiku.

¹⁹ „No hraničné podmienky, skúsenosť, tak nedostatočne určujú celé pole, že máme pomerne voľnú ruku pri výbere výrokov, ktoré sa majú prehodnotiť so zreteľom na ktorúkoľvek jednotlivú protichodnú skúsenosť. Žiadna konkrétna skúsenosť nie je spojená so žiadnym konkrétnym výrokom vnútri poľa, iba ak nepriamo, na základe rovnováhy ovplyvňujúcej pole ako celok. [...] Akýkoľvek výrok môže byť pravdivý za každých okolností, ak niekde inde v systéme urobíme drastické úpravy.“ Willard V. O. QUINE, *Z logického hľadiska*, Bratislava: Kalligram, 2005, s. 63.

stále považované za do určitej miery voľnú inštrumentálnu nadstavbu pevných dát pozorovaní.²⁰

Ako by bolo možné odpovedať na problém možnosti falzifikácie náboženských presvedčení podľa Barboura? V prvom rade treba povedať, že požiadavka na presné vymedzenie falzifikačných podmienok sa javí ako prehnaná, keďže nemôže byť splnená ani v rámci vedeckých teórií, najmä tých najvšeobecnejších. Nemožno totiž vopred stanoviť taký kľúčový experiment, ktorý by definitívne rozhodol medzi dvoma úplnými teóriami. Nesúhlasné dáta môžu byť vždy upravené pomocou modifikácie pomocných hypotéz alebo *ad hoc* úprav, prípadne môžu byť odložené bokom ako anomálie. Ak by sme prijali Flewov názor, potom všetky tvrdenia možno rozdeliť na empirické tvrdenia, ktorých falzifikujúce podmienky možno presne vymedziť, a neempirické tvrdenia, pre ktoré sú empirické dôkazy irelevantné. Pri bližšom pohľade na vedu však zistíme, že veľa zložiek vedy možno zaradiť niekde medzi tieto dva extrém. Smerom od jednoduchých zákonov, cez partikulárne teórie, komplexné teórie, paradigmy až po metafyzické predpoklady totiž existuje narastajúca odolnosť voči falzifikácii. Na žiadnej z týchto úrovní však nemožno hromadenie protipríkladov úplne ignorovať. Ak teda považujeme náboženskú tradíciu za analogickú s výskumnou tradíciou, nemožno narastajúcu váhu dôkazov nebrať do úvahy. Po druhé, všeobecné systémy presvedčení nie sú falzifikované nesúhlasnými dátami, ale sú skôr nahradené sľubnými alternatívami. Pri absencii vhodných alternatív dochádza zvyčajne k modifikácii prijímaných interpretačných rámcov. V prípade náboženských presvedčení tak niektoré formy ateizmu začínajú ako čisto negatívny protest proti teizmu, namiesto toho, aby boli pozitívnou podporou alternatívnej pozície. Avšak hneď, ako príde pokus o systematickú reflexiu, ateizmus rozvíja svoje vlastné naturalistické presvedčenia a svoju vlastnú interpretáciu náboženskej skúsenosti. Opustenie jedného súboru základných presvedčení tak zahŕňa aspoň implicitné uznanie možných alternatív, aj keď si dotýčny ešte o nich nevytvoril úsudok. Po tretie, minulé výskumné tradície a budúce výskumné programy nie sú verifikované alebo falzifikované, ale sú hodnotené rozličnými kritériami nezávislými na príslušnej paradigme. Aplikácia týchto kritérií nie je jednoznačná a je záležitosťou individuálneho posúdenia. Podobné kritériá (nie však pravidlá) hodnotenia platia v nábo-

²⁰ Porov. Miroslav KARABA, *Vedecký pokrok ako filozofický problém*, Warszawa: Rhetos, 2012, s. 78–79.

ženských paradigách, takže dôvody pre alebo proti opusteniu nejakej tradície môžu byť dané.²¹

V stručnosti možno teda povedať, že náboženské presvedčenia sú vo všeobecnosti vysoko odolné voči falzifikácii. Zvyšujúca sa váha dôkazov nie je síce určujúcim prvkom rozhodnutia pre alebo proti nim, ale jednotliviec/komunita niekedy modifikuje alebo dokonca opúšťa svoje základné presvedčenia vo svetle týchto skúseností. Tvrdíme teda, že teistická viera by pri neexistencii určitých druhov skúsenosti tajomna, zmierenia, kľúčových historických udalostí, poriadku a kreativity vo svete, mohla byť neodôvodnená. Teista by mal byť pripravený poskytnúť akýsi zoznam protipríkladov vo vzťahu ku svojim základným presvedčeniam, kam určite patrí napr. existencia zla a utrpenia vo svete. Ak by dôkazy boli vo všeobecnosti irelevantné, neexistoval by žiaden spôsob ako základné presvedčenia odlíšiť od ilúzií a tieto presvedčenia by boli úplne nekorigovateľné. Hlavný problém vyplýva z chápania falzifikovateľnosti a nefalzifikovateľnosti ako dvoch úplne a navzájom sa vylučujúcich kategórií. Ako sme už ukázali, aj v rámci vedy existujú rôzne stupne odolnosti voči falzifikácii, ale žiadna štruktúra nie je dlhodobo nezraniteľná vo svetle narastajúcich empirických dôkazov. Vedecké paradigmy by sme teda zaradili niekde doprostred „spektra falzifikovateľnosti“, a nie do extrémnych polôh „objektivity“, resp. „falzifikovateľnosti“.²² Náboženské paradigmy by sme zaradili skôr smerom ku „subjektívnemu“, resp. „falzifikovateľnému“ koncu tohto spektra, nie však do extrémnej polohy úplnej subjektivity.

2.3 Vernosť paradigám v náboženstve

V prvej časti sme v stručnosti ukázali základné princípy Kuhnovho paradigmatického prístupu. Kuhnovým východiskovým presvedčením

²¹ Porov. BARBOUR, *Myths, Models and Paradigms*, kap. 7, s. 11–12.

²² Takéto extrémne polohy nachádzame napr. u King-Farlowa a Christensena, ktorí tvrdia, že veda a náboženstvo sú si podobné, pretože obe sú v princípe rovnako falzifikovateľné. Odpoveďou týchto autorov na Flewovu výzvu je prístup, ktorý nazývajú „falzifikovateľný teizmus“. Porov. JOHN KING-FARLOW – WILLIAM N. CHRISTENSEN, „Faith: And Faith in Hypotheses,“ *Religious Studies* 7, č. 2 (1971): 113–124. Naopak Siefferman vidí veľký kontrast medzi falzifikovateľnosťou vedeckých tvrdení a nefalzifikovateľnosťou náboženských tvrdení. Porov. NORMAN SIEFFERMAN, „Science and Religion: A Reply to John F. Miller,“ *Religious Studies* 6, č. 3 (1970): 281–287.

je fakt, že každá vedecká komunita sa riadi súborom všeobecných konceptuálnych a metodologických predpokladov. Normálna veda sa tak rozvíja v rámci príslušnej paradigmy, z ktorej vyplývajú pojmové, metodologické a inštrumentálne záväzky. V normálnej vede sú tieto základné predpoklady nespochybniteľné a ich anomálie sú eliminované. Ak ale dôjde k ich narušeniu, nastáva vedecká revolúcia, ktorej podstatou je zmena paradigmy. Túto zmenu nie sú všetci ochotní akceptovať a často si vyžaduje nástup novej generácie vedcov. Okrem toho Kuhn trval na tom, že neexistuje žiaden neutrálny observačný jazyk. Paradigmy teda determinujú spôsob, akým sa vedci pozerajú na svet. Aj keď tieto Kuhnové princípy vyprovokovali širokú diskusiu a boli z viacerých aspektov kritizované, my ich použijeme ako základ pre naše ďalšie úvahy.

Zamerajme sa teraz bližšie na niektoré paralely medzi vernosťou náboženským a vedeckým paradigmám, chápaným ako výskumné tradície odovzdávané prostredníctvom kľúčových historických príkladov. Po prvé, možno poukázať na dôležitosť komunity tak v náboženskom, ako aj vo vedeckom prostredí. Ani náboženstvo ani veda nie sú individuálnou záležitosťou a dokonca aj kontemplatívny mystik je ovplyvnený historickou tradíciou. Po druhé, rozhodujúce historické udalosti sú kľúčové pre prenos tradície. Newtonove práce v mechanike tak slúžili ako vzor pre klasickú fyziku. Podľa Kuhna sú tieto vzory upravované a zväčša aj idealizované verzie historických úspechov, ktoré sa následne objavujú v učebniciach. Udalosti v živote Mojžiša, Budhu alebo Ježiša zohrávajú podobnú úlohu pri sebadefinovaní náboženských komunít a vznikajú tak editované narácie, ktoré slúžia ako základ pre konštituovanie týchto komunít. Na rozdiel od vedeckých sú však náboženské tradície často úplne a explicitne organizované okolo ich historických vzorov, ktoré sú sústredené do jednej alebo niekoľkých osôb. Po tretie, niektorí teológovia (W. Tample, D. Williams, J. Baillie) sa zhodujú na tom, že neexistuje neinterpretované zjavenie. Znamená to, že miesto božieho pôsobenia nie je diktované nejakou neomylnou posvätnou knihou, ale leží v živote jednotlivcov a spoločností. Práve v tejto praxi je možné rozoznať udalosti, ktoré osvetľujú aktuálnu skúsenosť. Minulosť tak poskytuje kľúč k interpretácii súčasnosti a jednotlivé udalosti v histórii odhaľujú Božie pôsobenie v celých dejinách. Vzory náboženských komunít sú tak vymedzujúcejšie ako tie vo vedeckých komunitách.²³

²³ Porov. Ian G. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966, s. 230.

Je zrejmé, že v náboženských systémoch nájdeme typické postoje, ktoré nie sú prítomné v súvislosti s vernosťou vedeckej paradigme. V biblickom pohľade je viera osobnou dôverou a lojalnosťou. Ani táto viera však nie je „slepou vierou“, pretože je úzko zviazaná so skúsenosťou. Avšak prináša so sebou riziko a zraniteľnosť spočívajúce v neprítomnosti logického dôkazu. Príkladom vzťahu viery je manželstvo, ktoré je tiež „dobrodružstvom viery“ nielen preto, že jeho výsledok je nepredvídateľný, ale aj preto, že zahŕňa dôveru a sebaodovzdanie. Ďalší rozdiel spočíva v miere osobného zaangažovania sa v náboženskej, resp. vedeckej tradícii. Náboženské otázky sú orientované na základné a finálne záležitosti. Môžu tak viesť k preorientovaniu a transformácii životných schém, ktoré následne nezasahujú iba intelektuálnu stránku človeka, ale aj všetky črty jeho osobnosti.

Kľúčovou sa tak stáva otázka absolútnej vernosti náboženskej tradícii, ktorá by každú skúsenosť urobila v podstate irelevantnou. Skutočná viera je totiž prezentovaná ako úplná dôvera, a to aj za nepriaznivých okolností.²⁴ Ani osobná skúsenosť zla nie je napr. podľa biblických textov nekompatibilná s náboženskou vierou. Znamená to teda, že náboženské presvedčenia nemajú žiadny skúsenostný základ alebo že sú úplne imúnne voči akejkolvek kritike? Rád by som tu poukázal na fakt, že náboženská vernosť môže byť naozaj spojená s kritickou reflexiou, tak ako snaha porozumieť inej osobe si vyžaduje nielen osobné zaangažovanie sa vo vzťahu s touto osobou, ale aj kritickú reflexiu tohto vzťahu. Samotná vernosť tradícii bez akéhokoľvek skúmania totiž vedie k fanatizmu a úzkoprsmému dogmatizmu. Osobná angažovanosť sa musí sťahovať s kritickou reflexiou, pretože v náboženských systémoch sa uctievanie zvyčajne časovo neprekrýva s kritickým skúmaním. Pochybovanie je súčasťou každého hľadania a stáva sa výzvou pre uhladené schémy, v ktorých myslíme a do ktorých máme všetko usporiadané. Často je aj vyjadrením ľudskej integrity a jeho oddanosti pravde. V žiadnom prípade nie je jednoduché ostať verným presvedčeniu, pre ktoré by mal byť človek v extrémnom prípade ochotný aj obetovať svoj život, a zároveň byť otvorený jeho kritickému skúmaniu. Práve táto kombinácia vernosti a kritického skúmania je však podmienkou a prejavom náboženskej

²⁴ Jób tak môže povedať: „Ak znivočí ma, ani sa nezachviem, len nech si pred ním poviem svoje. To bude potom moja spása...“ (Jób 13,15–16a) a apoštol Pavol vyhlásiť: „...ani výška, ani hĺbka, ani nijaké iné stvorenie nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi“ (Rim 8,39).

zrelosti. Objektom našej viery je predsa Boh, a nie teológia, inak vždy hrozí nebezpečenstvo absolutizácie relatívneho.²⁵ Ak by bola viera jednoducho prijímaním zjavených propozícií, potom by bola nekompatibilná s akoukoľvek pochybnosťou. Ale ak viera znamená dôveru a vernosť, potom je kompatibilná s pochybnosťami o jednotlivých a konkrétnych interpretáciách. Viera totiž automaticky nemení neistotu na istotu, ani nám nedáva múdrosť alebo silu kedykoľvek hravo prekročiť obmedzenia ľudskej existencie. Čo však dokáže, je urobiť nás schopnými žiť a konať uprostred životných neistôt bez toho, aby sme upadli do samolúbosti intelektuálnej alebo morálnej neomylnosti. Pochybnosti nás chránia od ilúzie, že sme Boha uzavreli do nejakej konkrétnej konfesie.²⁶

ZÁVER

Je zrejmé, že náboženský jazyk má rôzne funkcie, z ktorých mnohé nemajú vo vede paralelu. Náboženstvo vyvoláva pocity a emócie, stimuluje etické postoje, ovplyvňuje správanie a jeho typickými prejavmi sú uctievanie, modlitba a meditácia. Jeho primárnym cieľom je osobná transformácia človeka a realizácia cieľov, akými sú naplnenie, oslobodenie a spása človeka. Všetky tieto aspekty vyžadujú väčšiu osobnú angažovanosť, ako je tomu v prípade vedy. Náboženstvo tiež naplňa psychologické potreby, akými sú integrácia osobnosti a chápanie širšieho rámca existujúcich cieľov a významov.²⁷ Možno teda povedať, že to, čo by sme označili ako „subjektívne“ črty (vplyv interpretácií na dáta, odolnosť komplexných teórií voči falzifikácii, neprítomnosť striktných pravidiel pre výber paradigmy) sú evidentnejšie v prípade náboženských programov. Naopak črty korešpondujúce s väčšou objektivitou (prítomnosť dát, na ktorých sa diskutujúci zhodnú, kumulatívny efekt dôkazov pre alebo proti teórii, existencia kritérií nezávislých na paradigme) sú

²⁵ Proroci rôznych období boli vždy pripravení kritizovať svoju vlastnú náboženskú komunitu a nikdy nepredpokladali, že nábožnosť je automaticky dobrou vecou. Náboženstvá sú príliš často zdeformované našimi zbožnými prianiami alebo snahou ochrániť záujmy nejakej vybranej skupiny. Ak takýto kriticismus neprichádza z vnútra samotnej náboženskej komunity, tak sa stáva, že je vyjadrený externými zdrojmi. Príkladom je Freudovo zavrnutie eskapizmu sentimentálnej religiozity.

²⁶ Porov. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, s. 226–228.

²⁷ Porov. Ian G. BARBOUR, *Religion and Science*, San Francisco: HarperCollins Publishers, 2013, s. 191–196.

v náboženských programoch menej prítomné. Je evidentné, že náboženstvo je vo všetkých týchto aspektoch subjektívnejším podujatím. Našou snahou ale bolo ukázať, že v každom z týchto aspektov ide o odlišnosť v stupni a nie absolútny protiklad medzi „objektívnou“ vedou a „subjektívnym“ náboženstvom.

Aj v náboženských spoločenstvách existuje intersubjektívne testovanie presvedčení, ktoré slúži ako ochrana voči svojvôli a prílišnej subjektivitě. Interpretácia iniciačných udalostí a následných skúseností jednotlivcov alebo spoločenstiev prechádza dlhým procesom testovania, filtrovania a verejnej validácie v rámci danej náboženskej komunity. Niektoré skúsenosti sa objavujú opakovane a sú prijaté ako normatívne, iné sú reinterpretované, alebo dokonca odmietnuté. Proces testovania je však v náboženských programoch oveľa menej rigoróznym ako vo vede. Kritická reflexia je kompatibilná s vernosťou náboženským programom, pretože centrom náboženstva je uctievanie, a nie prijatie interpretačných hypotéz. Sebakritika svojich vlastných základných presvedčení je možná, iba ak existujú kritériá, ktoré sú úplne nezávislé na paradigme. Každá osoba má takéto základné presvedčenia, takže otázka nestojí, „či tieto presvedčenia mať“, ale „ktoré z nich mať“. Poukázali sme aj na to, že ani nevyhnutnosť personálneho zaangažovania sa a obmedzenia metafyzických špekulácií nevyklúčujú z náboženského programu sebakritické pýtanie sa. Takže rovnako ako vo vedeckých programoch by mala byť aj v tých náboženských vernosť úprimnému hľadaniu pravdy nadradená vernosti partikulárnej paradigme.

The Paradigmatic Approach and Its Application to the System of Religious Beliefs

Keywords: Scientific Methodologies; Paradigmatic Approach; Religious Beliefs; Thomas Kuhn

Abstract: The article deals with the role of paradigms in the system of religious beliefs. Kuhn's paradigmatic approach, which indicates that that scientific models are products of the creative analogical imagination, will be used as a starting point of my argument. The data are theory-laden as comprehensive theories are resistant to falsification, and a strict criteria for paradigm choice is difficult to find (if at all). These subjective features are undoubtedly more prominent in the field of religion, where there is a greater diversity of models, a greater influence of the interpretations to data, a greater persistence in fidelity to paradigm, and a greater unclarity in the process of paradigm choice. Although each of

these subjective features is more evident in religious beliefs, there is a difference in degree between science and religion rather than an absolute contrast.

Doc. PhDr. Miroslav Karaba, PhD.
Katedra kresťanskej filozofie
TF Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1, P.O.BOX 173
814 99 Bratislava
miroslav.karaba@truni.sk