

Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta

Diplomová práce

Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta
Katedra filozofie

Studijní rok 2007/2008

Jan Brett

Kritika relativismu T. S. Kuhna a R. Rortyho z realistické pozice
(se zvláštním přihlédnutím k filozofii historiografie)

The Criticism of T. S. Kuhn's and R. Rorty's Relativism from the Realistic
Point of View
(With Special Consideration of the Philosophy of Historiography)

Vedoucí práce: Mgr. Filip Tvrdý
Olomouc 2008

Anotace v češtině

Tato práce je kritikou relativismu T. S. Kuhna a R. Rortyho, se kterým se především vznikající filozofie historiografie jen velice těžce vyrovnává. *Jak říkat pravdu o dějinách* a podobné práce, mě svou často chybnou argumentací inspirovaly k jinému druhu polemiky s relativismem. Kuhn se z tohoto pohledu jeví jako historik bez filozofické relevance. Pokusím se také ukázat na některé principiální nedostatky Rortyho relativismu. Principiální zde znamená, že je nelze odstranit a zároveň relativismus zachránit. Klíčové pro mou argumentaci je prokázání nekoherentnosti centrálních relativistických stanovisek. Relativismus je umožněn specifickou interpretací Quinova antirepresentacionalismu. Chci ve své práci ukázat, že tato verze antirepresentacionalismu není koherentní. Přijatelnou verzí antirepresentacionalismu je pro mne realismus Donalda Davidsona.

Anotace v angličtině

Presented diploma thesis is a criticism of T. S. Kuhn's and R. Rorty's relativism. Especially rising philosophy of historiography very hardly face up to this term relativism. Similar works like "Telling the Truth About History" are for me not the right presentation and argumentation against relativism and these kind of works inspired me to do the another kind of controversy with relativism. Kuhn is, from this point of view, historian without philosopher relevancy. Then I tried to refer to some fundamental inadequacies of a Rorty's relativism. Fundamental means, that is not possible to remove these inadequacies and simultaneously save the relativism. Demonstration of an incoherent central relativism approaches is for my argumentation crucial. Relativism is enabled by specific interpretation of Quine's antirepresentacionalism. In my work I want to demonstrate, that this version of antirepresentacionalism is not coherent. Donald Davidson's realism is for me an acceptable version of antirepresentacionalism.

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně a uvedl v ní veškerou použitou literaturu i ostatní zdroje, které jsem použil.

Olomouc 2008

Tímto bych chtěl poděkovat Mgr. Filipu Tvrděmu za vstřícnost a obětavost při vedení této práce a také za poskytnutí nepřeborného množství rad a odkazů k relevantní literatuře.

OBSAH

1	Úvod.....	6
2	Relativismus	17
2.1	T.S.Kuhn	19
2.1.1	Paradigma	21
2.1.2	Vývoj vědy.....	22
2.1.3	Pokrok a věda.....	28
2.1.4	Paradigma X. kapitoly	30
2.1.5	Kuhnův učitel?	36
2.2	R.Rorty	42
2.2.1	Rortyho Kuhn.....	43
2.2.2	Rortyho ethnocentrismus	52
2.2.3	Rortyho hermeneutika	59
3	Realismus	64
3.1	Kritika relativismu	64
3.2	Davidsonova epistemologie.....	68
4	Závěr	76
	Seznam použitých článků a literatury.....	79

1 Úvod

Co se týká výsledků a úspěchů, zaostávají humanitní vědy, od dob Newtona, Galilea a Pasteura za vědami přírodními. Zdá se, že na svého Galilea stále čekají.¹ Domnívám se však, že největším problémem humanitních věd je spíše to, že doposud nemají svého Poppera, Kuhna, Feyerabenda nebo Lakatose, tedy filozofy humanitní vědy, ekvivalentní myslitelům filozofie věd přírodních, i s jejich podnětnými spory a diskusemi.

Filozofie přírodní vědy je v současnosti poměrně hodně diskutovanou disciplínou jak samotnými vědci, tak filozofy. Vytvářejí se tak nové pojmy, je poukazováno na meze a kritéria vědeckého poznání, jsou interpretovány vědecké výsledky a někdy jsou dokonce zasazovány do širšího eticko-politického celku. V historiografii², kterou se zabývám, stejně i v celých humanitních vědách je podobná diskuse zanedbávána. Historici motivovaní zejména „revolučním“ hnutím Annales³ se přou o metodologické otázky své vědy, což je zejména u nás, po mnoha desetiletích omezení možnosti zabývat se podobnou problematikou, přínosem, ale prakticky vůbec nevěnují pozornost otázkám historiografického poznání jako takového, jeho kritérií a relevance, tedy otázkám epistemologickým.

Na vině je zřejmě vzájemná neinformovanost humanitních vědců o moderních trendech v přírodní vědě a filozofii přírodní vědy. Tento informační deficit, zřejmě oboustranný, má ale fatálnější důsledky pro humanitní vědy a historiografii. Právě archaické představy o fungování přírodní vědy vedou historiky ke dvěma „extrémním“ postojům, které oba mají, podle mne, nepřijatelné důsledky.

¹ Popper, K.R.: *Bída historicismu*, Praha 2000, str. 11.

² Na samý úvod bych chtěl ozřejmit své používání pojmu *historiografie*, jemuž je v češtině synonymní pojem *dějepisectví*. Tradičně používaný pojem *historie* je, stejně jako český pojem *dějiny*, myslím problematický, neboť jeho význam je dvojnásobný. Označuje jak historii jako pátrání po vykonaných lidských činech, tedy vědu, kterou já zde budu nazývat historiografií, tak předmět tohoto zkoumání, tedy to, co lidé vykonali, minulou realitu. Stejně dvojnásobný je ze stejného důvodu i pojem *historická věda*, tedy věda o historii a zároveň jakákoli dobová věda. Tradiční úzus historiků však pojem historiografie používá k označování historie historie, tedy dějin historie jako vědy. Tuto nesnáz lze myslím velmi jednoduše eliminovat zavedením pojmu *dějiny historiografie/historie historiografie*.

³ Burke, P.: *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha 2004.

První z těchto postojů bychom mohli nazvat antiscientiálním postojem, který je charakterizován přesvědčením, že se historiografie, na rozdíl od vysvětlujících snah přírodních věd, musí pokoušet o specifické historiografické rozumění/porozumění. Termín *begreifen*, charakterizující tuto (po-)rozumějící historiografii, zcela jasně ukazuje na původ těchto úvah v německo-jazyčné filozofii 18., 19. a částečně 20. století. Historici usilující o tuto porozumějící historiografii se odvolávají na myslitele J. G. Herdera, F. D. E. Schleiermachera, W. von Humboldta, W. Diltheye, H. Helmholze, E. Husserla nebo M. Heideggera. Jako ilustrační příklad tohoto postupu nám může sloužit známý československý historik Zdeněk Kalista, který byl jedním z nemnoha českých „cechovních“ historiků, kteří se metodologickými a metodickými otázkami historické vědy soustavně a hluboce zabývali.⁴ Kalista přichází s konceptem *duchových dějin*, které mají překonat dědictví Gollovy pozitivistické školy, neboť vidí dva důvody pro odmítnutí této tradice. Prvním je striktní omezení zkoumání, které dovádí historika pouze k primárním pramenům. Tento postup může nutně nabídnout pouze torzovitý a neúplný obraz minulosti, jenž klade důraz zejména na události a významné osobnosti. Druhým je přesvědčení, že samy prameny nejsou neutrální výpovědi o historii, ale historiografickým konstruktem. Až zvolená metoda určuje relevantní výpovědní hodnotu pramene, tento aspekt historikovy práce však Gollova škola nezohledňuje. Proto Kalista přichází se svým konceptem, který je v mnohém inspirující a inovativní, stejně jako problematický.

Přestože považuji Zdeňka Kalistu za skvělého historika s poutavou filozofickou intuicí⁵, nemohu jeho epistemologický koncept přijmout.

⁴ Beneš, Z.: „Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie“, In: *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002, str. 8. Domnívám se, že Kalista se nezabýval pouze otázkami metodologickými a metodickými, jak naznačuje Beneš, ale obecnějšími otázkami epistemologickými. Beneš tak představuje typický příklad nerozlišení mezi historiografickou epistemologií a metodologií, která stojí za přehlížením důležitosti filozofie a epistemologie pro historiografii.

⁵ Práci s historickými prameny získaný empirický materiál je nutné tříditi a systematizovat pomocí kategorií, univerzálních pojmů, které jsou z těchto pramenů samých neodvoditelné (např. stát, národ). Takovéto kategorie, pojmy zpětně ovlivňují výběr a interpretaci pramenů. Tyto pojmy nejsou získatelné pouhou indukcí z dílčích informací obsažených v pramenech, historik neprovádí pouhou rekonstrukci historie, historik je tvůrcem, který znovu prožívá, zpřítomňuje a znovu vytváří historické pojmy, které ale nejsou pouhými jazykovými výrazy. Jedná se o výrazy historického systému hodnot, historického slovníku, motivující a zakládající myšlenkové, dobové *struktury*, jejímiž projevy jsou i

Kalistovy nároky na schopnosti historiků jsou veliké. Historiografie by podle Kalisty měla fungovat jako elitní obor vyžadující speciální nadání. Na jedné straně požaduje, aby byl historik *romantikem, básníkem* a aby disponoval *fantazií*⁶, která mu pomůže poznat pojmy, na jejichž získání nestačí prostá indukce pramenných informací. Historik ale musí mít, vedle této „vicovské“ tvůrčí imaginace, určitý *takt*.⁷ Tento takt je omezením historikovy tvůrčí činnosti, je dán profesní výchovou a přísností dodržování kritických postupů. Je tak vytvořen model subjektivity utvářené, omezené a zhodnocené historickými prameny. Kalista si na historiografii cenní zejména této intuitivní a iracionální složky, kvůli které musíme jeho koncept vyškrtnout z kandidátů na filozofii historické vědy. Kalistova historiografie nedokáže splnit požadavek intersubjektivní testovatelnosti historiografických teorií, neposkytuje racionální kritéria a neklade žádné ověřitelné požadavky na historiografickou praxi, která tak má spíše charakter zjevení, i když omezeného pozitivistickou interpretací pramenů, než vědy umožňující kritickou diskusi nad svými teoriemi. Každá podobná snaha naráží na problém objektivitu tohoto druhu poznání. Jednou z cest, jak tomuto problému uniknout, je možnost obhájit nedůležitost objektivitu v historiografickém zkoumání. Poté ale musíme nutně přistoupit na podobné excesy, jako je například popírání holocaustu.⁸

Druhou z těchto „extrémních“ cest je snaha kopírovat představu o archaické přírodní vědě, která, pokud někdy byla skutečně mezi vědci aktuální, byla opuštěna na sklonku 19.století, do historiografie. Tyto snahy nachází své vyjádření ve stále populárních *filozofiích dějin*⁹, za jejichž klasiky můžeme považovat G. F. W. Hegela, K. Marxe nebo v nedávné minulosti populárního

jednotlivé události, o nichž informují běžné prameny. Jedná se tedy o výrazy určité dobové „duchové“ struktury podmiňující historii v běžném slova smyslu. Kalista, Z.: „Cesty historikovy“, In: *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002 nebo Kalista, Z.: „Duchové dějiny“, In: *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002. Je zajímavé, že Kalista tvoří první z těchto textů už v polovině 30.let a publikuje ho v roce 1947 a druhý vydává v roce 1949. Svým použitím slova struktura se už v této době velice blíží strukturalistickým myšlenkám, které částečně přejímá do historiografie hnutí Annales.

⁶ Např. Kalista, Z.: „Cesty historikovy“, In: *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002, str. 57-75.

⁷ Kalista, Z.: „Duchové dějiny“, In: *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002, str. 230.

⁸ Lipstadvová, D. E.: *Popírání holocaustu*, Praha 2006.

⁹ Tento pojem je v anglosaském prostoru používán právě pro onu přehlíženou filozofii historické vědy.

F. Fukuyami. Filozofie dějin se pokoušejí za chaotickou změtí historických fakt odhalit a popsat skryté objektivní, nutné a neměnné zákonitosti, nebo alespoň pravidelnosti, vyjádřitelné pokud možno jednoduchým *vývojovým vzorcem*¹⁰.

První námitka proti podobným snahám spočívá v poukazu na ekonomii myšlení, podobné práce jsou příliš obsažné a složité. Některé z chyb jsou výsledkem právě této extrémní složitosti a rozsahu, nejpodstatnější chyby jsou však principiální. To znamená, že nelze psát filozofii dějin a zároveň se jich nedopustit. Pokud hypotézy filozofů dějin testujeme falzifikací, pak, díky nekonečnému množství a rozmanitosti materiálu, musíme každou filozofii dějin v samém počátku odmítnout. Jinou cestou je tedy raději přistoupit k verifikaci těchto hypotéz. Samotný výběr historických fakt, které by měly potvrdit danou teorii, je v tomto případě neřešitelným problémem. Musí existovat kritérium výběru historických fakt. Například pro Francise Fukuyamu¹¹ je tímto kritériem liberální demokracie a kapitalismus, neboť dějiny jsou pro něj vývojem, „který po staletí směřuje k modernitě charakterizované institucemi, jako jsou demokracie nebo kapitalismus.“¹² Na jiném místě píše: „Já jsem však nenaznačoval, že ke konci dospěl běh událostí, jakkoli velikých a závažných, nýbrž dějiny: tedy dějiny chápané jako nedílný, souvislý evoluční proces, jehož součástí jsou zkušenosti všech národů ve všech dobách. Takové pojetí bylo nejtěsněji spjato s velkým německým filozofem G. W. F. Hegelem.“¹³ Relevantní jsou tak jednoduše pouze ta historická fakta, která směřují k liberální demokracii a kapitalismu. Toto kritérium však nemůže být ničím subjektivním, je to kritérium, ke kterému směřují a v kterém dokonce končí celý běh dějin. Ze zmíněného je zřejmé, že se Fukuyama, stejně jako ostatní filozofové dějin, dopouští

¹⁰ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Praha 2002, str. 63.

¹¹ Jakkoli by se Fukuyama vyvaroval všech zde zmíněných chyb, je podle mne aktualizování autorů jako je Hegel nebo Marx samo o sobě chybou. Důvody k tomu shledávám dva. Prvním je historická zkušenost nacionálního socialismu a socialismu, která je právě těmito autory bezpochyby podstatně ovlivněná. Druhým důvodem je opět ekonomie myšlení. Ve srovnání s „klasickými“ obhajobami liberalismu, o kterou zřejmě Fukuyamovi v první řadě jde, je dějinně-filozofický systém zbytečně složitý.

¹² Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Praha 2002, str. 7.

¹³ Tamtéž, str. 11-12.

kruhového argumentu – dějiny jsou tím, co směřuje k liberální demokracii a liberální demokracie je právě oním kritériem, protože k ní směřuje objektivní dějiny.

Dalším problémem je vyrovnání se s historickými fakty, které nepopíratelně danou hypotézu vyvracejí. Ve Fukuyamově teorii hrají tuto roli holocaust a nacionálně socialistický režim. Nezbyvá než označit tyto excesy za výjimky z historického vzorce, za jedinečné „přechodové nemoci“.¹⁴ Poté jsou ale legitimní otázky, které jsou jen velice těžko zodpověditelné. Lze vůbec mluvit jinak než metaforicky o vývojovém vzorci a zároveň o jeho výjimkách? Do jaké míry je podobné metaforické používání termínů v humanitní vědě přijatelné? Nepozbývá vzorec ve vědě protipříkladem platnosti? K čemu slouží vývojový historický vzorec, který nedokáže nejen předpovídat, ale ani vysvětlit výjimky takového rozsahu, jako je například holocaust?¹⁵

Právě v podobných úvahách nad filozofií dějin je možné zřetelně zahlédnout provázání filozofie vědy s politickou a morální filozofií. Odhalením nemožnosti zabývat se korektně a vědecky filozofií dějin odnímáme některým politickým a morálním filozofiím hlavní argument ve svůj prospěch. Vědecká filozofie dějin Hegela a Marxe měla nepochybně politické a morální důsledky. Tyto důsledky mohou být dokonce iniciačním impulsem, zejména v případě Hegela, pro vznik filozofie dějin. Vědecká filozofie dějin popisující dynamické objektivní vření dějin tak nutně a objektivně predikuje a puncem nutnosti, objektivity a pravdivosti také obhajuje určité dějinné uspořádání prosazované buď filozofem, nebo objednavatelem celého projektu. V takovém případě jsou na místě otázky týkající se neutrality vědy a jejích mocenských nároků. Mým cílem však bylo ukázat, že filozofie dějin není vědou a tak tuto debatu ukončit dříve, než by bylo možné podobné otázky vznést. Stručně řečeno spíše než odmítat vědu, neboť je politicky zneužitelná, vyřadit některé z kandidátů usilujících o status vědy.

¹⁴ Tamtéž, str. 136-137.

¹⁵ Více se Hegelově a Fukuyamově filozofii dějin věnuji ve své bakalářské práci. Brett, J.: *Konec dějin? Fukuyamova filozofie dějin*, nepublikováno.

Historiografie je tak dnes ve specifické situaci. Historici jsou si spíše intuitivně vědomi toho, že historiografie je vědou: „Slovo věda zahrnuje již tolik rozdílných metod a technik, že pravděpodobně to budou mít obtížnější ti, kdo chtějí historii z věd vyloučit, než ti, kdo ji chtějí mezi ně zařadit.“¹⁶ Zároveň ale připouští určitá specifika historiografie jako vědy: „O tom, že historie není věda jako ostatní, jsou přesvědčeni v podstatě všichni, nepočítám-li v to ty, kteří soudí, že historie žádná věda není.“¹⁷ Historiografie bez své filozofické nadstavby pracuje v naivním korespondenčním schématu, kde je pravdou to, co říká historický pramen. Zejména francouzské hnutí *Annales* přispělo k podstatnému rozšíření toho, co označujeme za historický pramen. Moderní historici jsou vědci s interdisciplinárním rozhledem pracující v kolektivech spolu s geografy, sociology, etnologoy nebo ekonomy. Vedle tradičních listinných pramenů úřední provenience jsou nově brány v potaz prameny historické geografie, sociologie, ekonomie, ale i zvyky, mýty, rituály, beletrie, poezie nebo výtvarné umění. Pro historiky začíná být dokonce zajímavé i to, co v pramenech uvedeno není.¹⁸

Přes tento poutavý směr v nové historiografii se historici ještě v současnosti těžce vyrovnávají s *postmodernou*, její kritikou vědy, racionality a objektivit. Přírodní věda a její filozofie, pokud se vůbec postmodernou zabývá, se s touto kritikou naopak vyrovnala poměrně snadno. Myslím si, že důvodem těchto nesnází nejsou primárně specifika humanitních věd, jako spíše absence humanitního ekvivalentu filozofie přírodní vědy.

Filozofie humanitní vědy by měla poukázat na specifika humanitních věd, ale jejím hlavním a prvotním úkolem by mělo být zdůraznění společných znaků vědy humanitní a přírodní. Sám bych rád dříve než ke specifickým historiografickým otázkám přistoupil k otázkám obecnějším, které se týkají vědy na nejobecnější úrovni.

¹⁶ Carr, E.H.: *Co je historie*, Praha 1967, str. 86.

¹⁷ Le Goff, J.: *Paměť a dějiny*, Praha 2007, str. 113

¹⁸ Například v díle mystika a filozofa Abú Hamida al-Ghazzáliho, žijícího těsně před příchodem křížáků, roku 1099, v Jeruzalémě, se neobjevuje mezi jinými politickými poznámkami ani jedna zmínka o křížáckém nebezpečí. To může poskytnout modernímu historikovi informaci o přístupu muslimských elit ke křesťanskému nebezpečí. Ghazzálí, A. H.: *Zachránce bloudícího*, Praha 2005 (a doslov Luboše Kropáčka)

V této své práci bych se chtěl věnovat právě sporu realistů a relativistů, který má své kořeny ve filozofii W. V. O. Quina a jeho skutečných i domnělých postanalytických následovníků a který má na filozofii vědy důležitý vliv. V rámci tohoto sporu jsou diskutována podobná témata, s jakými pracuje i kontinentální postmoderní filozofie. I když je postmoderna velice široký pojem, není myslím natolik široký, aby v sobě dokázal spojit kontinentální a anglosaskou filozofickou tradici. Postmoderní autoři, kteří skutečně často používají podobný slovník a mluví o podobných tématech, ale nebudou v této práci příliš zohledněni. Důvodů mám hned několik, ale nejdůležitějším je ten, že úvahy o relativitě vzešlé z analytické filozofie jsou důsledkem dlouhé filozofické tradice, která nejenže respektuje, ale snaží se i napodobit racionální metody přírodních věd a respektovat pravidla moderní logiky. V tomto duchu je pak řešen i problém relativity ve vědě, který byl touto tradicí nastolen. Postmoderní filozofové však nedospěli k těmto závěrům stejnou racionální filozofickou prací, jejich argumentace je do jisté míry věcí módy, vkusu, metafory, emocí a citu. Cílem, vůči němuž se kriticky staví, je racionalita, která nejen že dala tomuto problému v analytické filozofii vzniknout, ale v jejímž rámci se ho snaží i postanalytická filozofie řešit.

Jedním z nejlepších příkladů historiografické práce vedoucí tápavý dialog s postmodernou je monografie trojice filozofujících amerických historiček J. Applebyové, L. Huntové a M. Jacobové *Jak říkat pravdu o dějinách*.¹⁹ Tyto autorky předkládají obraz vzniku a vývoje moderní pozitivistické vědy včetně historiografie. Tuto vědu spojovanou se jmény jako Koperník, Galileo, Kepler, Descartes, Boyle nebo Newton charakterizovalo přesvědčení o možnosti neutrálního ‚nastavení zrcadla‘, ‚osvětlení‘ přírody i lidských dějin, které se, při použití jistých opakovatelných postupů, měly zjevovat v neskreslené a pravdivé podobě. Tuto vědeckou praxi označují jako hrdinský model vědy. Tento model vědy, věřící v neutrální vědecké poznání, jako zrcadlení skutečnosti, se zdiskreditoval v první polovině 20. století. Ztratil

¹⁹ Applebyová, J., Huntová, L., Jacobová, M.: *Jak říkat pravdu o dějinách; Historie, věda, historie jako věda a Spojené státy americké*, Brno 2002.

svou platnost po zážitku gulagu, vyhlazovacích táborů nebo atomové bomby.²⁰ Neutrálnosti a nezaujatosti vědců a jejich práce již nebylo možné věřit. Zejména francouzští myslitelé si, podle trojice autorek, uvědomili, že žádná pravda mimo ideologii neexistuje.²¹ Vědecká neutralita byla odhalena jako fikce, za níž stojí mocenské, politické, ideologické sociální a ekonomické zdroje. Autorky se snaží, s přihlédnutím k postmoderní kritice, vytvořit nový koncept historiografie, který by zohledňoval námitky kritiků a zároveň uchoval historiografii vědecký status. Přicházejí s myšlenkou *praktického realismu*²², který si na rozdíl od staršího, *naivního realismu*²³, nemá absolutistické nároky, uzurpující si monopol na výklad pravdy. Historici nemohou nevěnovat pozornost historickým pramenům, které bezesporu nějakým způsobem odráží minulost, vždyť stále: „Převládá názor, že minulost ještě pořád tak či onak přetrvává a vyvíjí nátlak na ty, kdo jí studují. (...) Historii nikdy nelze oddělit od zlomků nádob a písemných výnosů, které přetrvávají z minulé skutečnosti, vždyť už jejich samotná existence volá po vysvětlení.“²⁴ Touto vazbou na nezpochybnitelnou realitu pramenů odvracejí autorky nařčení ze subjektivismu historiografie. Vedle této nezpochybnitelné empirické báze ovšem existují neempirické faktory, které se také podílí na vzniku nejen historiografických teorií a které je nemožné srovnávat a hierarchizovat. Nová historiografie²⁵ by proto měla být méně absolutistická a měla by být schopna pojmout pluralitu pravdivých vědeckých výkladů. Měla by se tedy stát rámcem, v němž jednotliví historiografové budou vytvářet své alternativní historiografické teorie a zároveň by se měla vzdát snahy o jejich vzájemné srovnávání a hierarchizaci. Byla například americká revoluce zapříčiněna tím, že si představitelé kolonií vykládali nová britská daňová opatření jako snahu oklestit samosprávné tradice kolonií, nebo tím, že se

²⁰ Více se této argumentaci a polemice s ní věnuji v práci Brett, J.: *Holocaust jako krize modernity!?*, nepublikováno.

²¹ Applebyová, J., Huntová, L., Jacobová, M.: *Jak říkat pravdu o dějinách; Historie, věda, historie jako věda a Spojené státy americké*, Brno 2002, str. 168.

²² Tamtéž, str. 201-205.

²³ Tamtéž, str. 202.

²⁴ Tamtéž, str. 208.

²⁵ Nové pojetí historiografie kolektivu amerických autorek se takto velice blíží Rortyho *hermeneutice*.

koloniální obchodníci a zemědělci vzepřeli britské moci proto, aby ochránili zisky svých společností a farem.²⁶ Na základě historických pramenů nelze jednu z těchto verzí potvrdit a druhou zavrhnout. Obě mají svoji relevanci vzhledem k určité perspektivě historiografického pohledu. Tento *perspektivismus* je tak, z druhé strany, obranou před absolutistickými nároky pozitivistické vědy. Možnosti této perspektivistické interpretace jsou omezeny dvěma způsoby. Prvním je profesionální kolektiv historiků, se svými pravidly a institucemi dohlížejícími na vědeckost historiografie. Druhým jsou prameny samotné, které: „Nejsou schopny vyhovět všem výkladům.“²⁷ Domnívám se, že autorky intuitivně směřují relativistickým směrem, jejich argumentování historickou delegitimizací pozitivistické vědy je však, stejně jako populární a módní, nekorektní a chybné.

Podobných prací zaměřujících se na historii historiografie i s jejími problémy je celá řada²⁸, avšak cíl je vždy stejný – snaha ukázat na historickém příkladu omezení, nesnáze a problematičnost historiografické práce, která je ovlivněna mnoha ideologickými, politickými, sociálními nebo ekonomickými faktory. Tyto její omezení, která byla většinou nevědomá, odhalit a lépe tím pochopit a vysvětlit předchozí tradici. Takto do jisté míry delegitimizovat předchozí ideál neutrální a objektivní vědy a tím přispět k poučení se v historiografické praxi nové, která by se již podobných chyb a omezení měla různou cestou vyvarovat. Historiografie v podobných pracích hraje dvojí roli, roli zkoumajícího i zkoumaného. Jde o poměrně novou disciplínu historiografie, ale tímto tvrzením jsou naznačeny i její podstatné nesnáze – jde „pouze“ o historiografické práce bez normativní potence. Při identifikování omezujících faktorů je tato disciplína poměrně úspěšná, překračuje ovšem svou kompetenci, pokud dělá krok k preskripci. Onou preskripcí je požadavek ustanovení tolerantní vědy uznávající pluralitu pravdivých teorií. Historiografie by podle těchto představ měla být vědou perspektivistickou.

²⁶ Tamtéž, str. 209.

²⁷ Tamtéž, str. 212. O tom, zda je možnost interpretace omezená se zde nebudeme přít. Důležitější je podle mne námitka, že pramenů samotných je nekonečné množství.

²⁸ Například Iggers, G. G.: *Dějepisectví ve 20.století; od vědecké objektivity k postmoderní výzvě*, Praha 2002. Le Goff, J.: *Paměť a dějiny*, Praha 2007.

Protože je ovlivněna různými zájmy jednotlivců, nebo určitých skupin, které nelze neutrálně poměřovat, měla by nová historiografie dopřát sluchu všem.

Ačkoli historické příklady mohou být kauzální příčinou kritických úvah, nemohou samy verifikovat jakoukoli normativní teorii. Pravda logicky vyplývá z jakéhokoliv tvrzení. Jestliže tedy tyto „metahistoriografické“ práce zůstanou v deskriptivní rovině, poté nemohou říci nic, co by mohlo budoucí historiografické praxi pomoci vyvarovat se obdobných omylů, která tato disciplína popisuje. Pokud však udělají krok k preskripci, nemohou tak činit bez dopuštění se logické chyby, kterou Popper nazývá *positivistickým omylem*.²⁹ Vedle tradiční, populární, nekorektní a chybné postmoderní představy o delegitimizaci moderní vědy jsou tak pro tyto filozofující historiky typické logicky chybné přechody od deskripce k preskripci.

Naznačil jsem, v čem vidím největší problém meta-historiografie, tedy filozofie historiografie. Její dvě tradiční podoby, které se buď inspirují, nebo odvracejí od ideálu osvícenské vědy, jsou již překonané, stejně jako Newtonova fyzika. Ani antiscientistická historiografie, ani filozofie dějin nemohou být považovány za filozofii historiografie. Nové meta-historiografické úvahy se v poslední době objevily společně s dialogem historiků a postmoderních, relativistických myslitelů. Historikové vedou tento dialog poněkud tápavě, když připouští jistou míru perspektivismu, a způsobem, který je jim blízký – vytvářením historiografických monografií. Z výše naznačeného je zřejmé, že podobná argumentace je logicky chybná. I když nás tedy myšlenky o filozofii historiografie přivedly až k otázkám o relativismu, musím k relativismu přistoupit spíše jako filozof.

²⁹ „Tudíž odvození teorií ze singulárních tvrzení, která jsou ‚verifikována [historickou] zkušeností‘ (ať už to znamená cokoli) je logicky nepřipustné. Teorie nejsou tudíž *nikdy* empiricky verifikovatelné. Chceme-li se vyhnout pozitivistickému omylu vyloučení teoretických systémů přírodovědy podle našeho demarkačního kritéria, pak musíme vybrat kritérium, které nám dovolí připustit v oblasti empirické vědy i ta tvrzení, která nemohou být verifikována. Já však přijímám nějaký systém za empirický nebo vědecký jen je-li takový, že může být testován zkušeností. Tyto úvahy naznačují, že za kritérium demarkace se nemá vzít *verifikovatelnost*, nýbrž *falsifikovatelnost*.“ Logicky přípustné je pouze použití pravidla *modus tollens*, kdy vyvrácení/falsifikace důsledku určité teorie tuto teorii vyvrátí. Pokud verifikujeme důsledky teorie, nemůže nám tato informace nijak pomoci v rozhodnutí, zda je daná teorie pravdivá či nepravdivá. Popper, K. R.: *Logika vědeckého zkoumání*, Praha 1997, str.19. (dále LVZ)

Spor mezi relativismem a realismem, a jeho odraz ve filozofii vědy, budu chtít přiblížit spíše jako spor vzniklý a řešený v rámci sémantických úvah analytické a postanalytické filozofie. Nebudu pracovat s myšlenkami postmoderních myslitelů ani několika málo filozofujících historiků. Relativismus bude mít přiděleny ty nejlepší obhájce a vratká představa postmoderního relativismu tak bude do jisté míry posílena. Problém relativismu budu ilustrovat rozborem myšlenek dvou filozofů, které současní historikové, zaměstnání polemikou s postmoderními relativisty, takřka vůbec nezohledňují. Kritikou relativistických představ bych chtěl přispět k ukončení debaty o relativismu nejen v historiografii, ale ve vědě obecně. Takto získaný prostor a energii bychom mohli využít k dalšímu promýšlení jednotné a realistické filozofie vědy, popřípadě k hledání specifík jednotlivých vědních disciplín.

2 Relativismus

Relativismus se v mnohé inspiroval zejména v Quinově odmítnutí tradičního realismu. Jedna z běžných charakteristik tohoto tradičního realismu zní takto: „Něco ve světě nebo nějaký jeho rys činí naše promluvy, tvrzení či myšlenky pravdivými, když jsou pravdivé, ať už při tom disponujeme schopností určit jejich pravdivost, či nikoli.“³⁰ Právě Quine ukázal, že tvrzení našeho jazyka nezískávají svou pravdivost tím, že korespondují se světem. Quine otrásl tradiční představou, že významy alespoň některých našich slov jsou nám, pasivním, dány nejazykově, empiricky. Významy našich slov jsou podle Quina určeny spíše celou strukturou našeho jazyka, než spojením jednotlivých slov s mimojazykovou realitou. Tradiční realisté se snaží dosáhnout nemožné perspektivy, kterou Putnam nazývá ‚Pohledem Božího oka‘³¹, když chtějí stanovit významy našich tvrzení poukázáním na to, jak korespondují s na nás nezávislou realitou. Tuto marnou předquinovskou snahu vystoupit ze sebe samých a pohlédnout na svět a náš jazyk z Božské perspektivy nazývá Putnam *metafyzickým realismem*, nebo také prostě *Realismem* s velkým ‚R‘.³² Metafyzičtí realisté věří v sen: „O popisu fyzikální skutečnosti tak, jak je bez ohledu na pozorovatele, o popisu, který je objektivní v tom smyslu, že není ‚ze žádného dílčího hlediska‘.“³³ Věřící v dualismus nás, popisujících svět, a světa, jak je o sobě. V dualitu popisujícího a popisovaného.

Termínů označujících odmítnutí Realismu je celá řada. *Indeterminismus* odmítá, že svět nějak jednoznačně určuje podobu našeho jazyka. Odmítá tedy sémantický vztah mezi světem a naším jazykem. Podobný je význam *antiesencialismu*, jako odmítnutí představy nejazykových esencí, podstat nebo charakterů věcí, které následně reprezentuje náš jazyk. V tomto také spočívá smysl termínu *antirepresentacionalismus*. *Antirealismus* jde však o krok dále, když zastává názor, že jazyk nemá žádný vztah k mimojazykovému světu. Za

³⁰ Davidson, D.: „Indeterminismus a antirealismus“, In: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha 2004, str. 91. (dále IA)

³¹ Putnam, H.: „Realismus s lidskou tváří“, In: *Co po metafyzice?*, Bratislava 1997, str. 19. (dále RLT)

³² RLT, str. 54 a 56.

³³ RLT, str. 29.

předpokladu, že naše poznání je ze své definice spojeno s jazykem, předpokládá antirealismus dokonce, že nic jako nepoznatelná, tedy nejazyková, realita neexistuje: „Antirealismus je výrazem nepotlačitelné touhy západní filozofie zajistit, že cokoli je skutečné, může být poznáno: antirealismus se toho snaží dosáhnout tím, že nepřiznává existenci tomu, co podle jeho verdiktu leží za hranicemi lidského poznání.“³⁴ Jedním z cílů této mé práce bude prokázání toho, že první trojice termínů a termín čtvrtý nejsou synonymní. Pokusím se také na druhé straně ukázat, že v rámci postanalytické filozofie je možné termíny antirealismus, relativismus a *ethnocentrismus* považovat za synonymní. Po selhání Realismu, i s jeho ideálem ‚Pohledu Božího oka‘, není módní relativismus ani jedinou, ani správnou reakcí na toto selhání.³⁵ Existuje tedy vedle nemožného Realismu a vedle protiintuitivního a nekoherentního relativismu jakási třetí cesta? Jsem podobně jako Putnam přesvědčen existuje třetí alternativa - *indeterministický realismus*, nebo jednoduše realismus s malým „r“, za jehož nejvýznamnějšího představitele považuji Donald Davidson.

Mnozí postquinovští filozofové se stále domnívají, že jedinou alternativou zavrženého Realismu je relativismus. Domnívají se, že s indeterministickými realisty se neshodují právě v otázce toho, jak mnoho může být zachráněno z realistické tradice.³⁶ Relativisté opírají své teorie o Quinovy dvě ústřední myšlenky a přidávají ještě třetí předpoklad – pluralitu pojmových schémat, sítí přesvědčení. Relativismus tak stojí na třech pilířích:

- A) odmítnutí rozdílu mezi pravdami syntetickými a analytickými
- B) holismu
- C) pluralitě pojmových schémat, sítí přesvědčení.

Význam našich slov je dán strukturou celého jazyka a podle relativistů existuje celá řada jazyků, pojmových schémat, nebo sítí přesvědčení. Při absenci neutrálního empirického kritéria si nemohu vybrat jazyk nejlépe

³⁴ IA, str. 91.

³⁵ RLT, str. 40.

³⁶ Rorty, R.: „Putnam a hrozba relativismu“, In: *Co po metafyzice?*, Bratislava 1997, str. 89. (dále PHR)

odpovídající realitě. Relativisté tak předpokládají, že privilegovaný jazyk popisu světa neexistuje a že veškeré, v rámci daného jazyka správně utvořené, popisy světa jsou rovnocenné. Většina relativistů by zřejmě tuto radikální a dosti protiintuitivní myšlenku, že každá teorie má svou vlastní pravdu, odmítla. Relativisté chtějí pouze říci, že spolu s pluralitou našich pojmových schémat existuje celá řada pravdivých a přesto vzájemně neslučitelných teorií světa, přesto že ale dokáží rozlišit teorie správné od nesprávných. Pokusím se však ukázat, že umírněný relativismus, nazývaný Rortym etnocentrismus, se takto pokouší pouze zbavit nejvíce protiintuitivních závěrů, které ovšem nutně vyplývají i z představ umírněných relativistů.

S mým zájmem o historiografii souvisí výběr prvního z představovaných relativistů – Thomase Samuela Kuhna. Tento historik inspirovaný specificky interpretovanou Quinovou filozofií uvedl relativistické myšlenky do historiografie. Úspěch jeho *Struktury vědeckých revolucí* v mnohém inspiroval také nejvlivnějšího filozofického představitele relativismu Richarda Rortyho. Váhám zda nazvat úspěchem historiografie také to, že, podobně jako skvělý historik Michel Foucault v mnohém inspiroval hnutí filozofické postmoderny na kontinentě, má i historiografická práce Kuhnova podobný vliv na relativistický směr v rámci filozofie postquinovské. Je paradoxní, že zrovna historiografie pomohla v mnohém vzniku relativismu, se kterým se v současnosti, oproti vědám přírodním, jen velice těžko vyrovnává.

2.1 T.S.Kuhn

Thomas Samuel Kuhn usiloval o vytvoření paradigmatického díla, kterým se esej *The Structure of Scientific Revolutions*³⁷, jedna z nejdůležitějších filozofických prací druhé poloviny 20. století, skutečně stala. Sám uvádí, že posledním impulsem ke vzniku této eseje mu byl pobyt na Centre for Advanced Studies in the Behavioral Science. Zde se pohyboval převážně mezi

³⁷ Kuhn, T.S.: *Struktura vědeckých revolucí*. Praha 1997. (z anglického originálu, Kuhn, T.S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, nakladatelství The University of Chicago Press, Chicago and London 1996, přeložil Tomáš Jeníček)

humanitními vědci³⁸ a právě při tomto svém pobytu vytváří svůj ústřední pojem, kterým je *paradigma*: „Především mne zarazila míra vzájemného nesouhlasu mezi badateli ve společenských vědách, pokud šlo o legitimitu vědeckých problémů a metod. Okruh mých známých i historie ve mně vzbudily pochybnost, zda lidé, kteří provozují přírodovědu, mají na takové otázky spolehlivější nebo stálejší odpovědi než jejich kolegové ze společenských věd. Astronomická, fyzikální, chemická nebo biologická praxe zpravidla nevyvolávají spory o základní předpoklady, které se dnes připisují psychologům nebo sociologům. Snaha o odhalení zdroje tohoto rozdílu mne přivedla k poznání role, kterou ve vědeckém výzkumu hraje něco, co od té doby nazývám ‚paradigmatem‘.“³⁹

I v Kuhnově plodném myšlení tak hraje iniciační roli diference mezi přírodními a humanitními/společenskými vědami: „...zůstává otevřenou otázkou, zda vůbec nějaká ze společenských věd již přijala takové paradigma. Dějiny ukazují, že cesta k pevnému výzkumnému konsensu je mimořádně obtížná.“⁴⁰ Společenské vědy se nachází v předparadigmatickém období se všemi jeho charakteristikami: „Chybí-li paradigma, nebo alespoň nějaký uchazeč o roli paradigmatu, pak všechna fakta, která by se mohla týkat rozvoje určité vědy, se jeví jako stejně závažná. Výsledkem je, že shromažďování dat v rané fázi vývoje je oproti tomu, které je v pozdějším vědeckém vývoji běžné, činností spíše náhodnou. Neexistuje-li také důvod hledat nějakou zvláštní formu skryté informace, pak shromažďování dat v raných fázích se obvykle omezuje na hromadění dat, která jsou po ruce. Výsledný soubor zásob faktů obsahuje spolu s daty, jež jsou výsledkem náhodného pozorování či experimentu, také data esoteričtější ... Člověk vůbec váhá, zda tuto literaturu [předparadigmatickou] nazvat vědeckou.“⁴¹

Kuhn, ať už jako historik nebo filozof vědy, je se svou prací součástí této předparadigmatické vědecké praxe. Také sebekriticky předpokládá, že až

³⁸ Do této doby byl Kuhn vzděláván pouze v přírodovědných disciplínách.

³⁹ Kuhn, T.S.: *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997, str. 9-10. (dále SVR)

⁴⁰ SVR, str. 27.

⁴¹ SVR, str. 28.

s paradigmatickým obdobím, se věda stává profesionální.⁴² Tento zdánlivě sebekritický tón však zřejmě sleduje tři důležité cíle. Jednak ukázat, že tradiční pozitivistické a popperovské představy o fungování vědy jsou jen představami předparadigmatickými a tudíž nevědeckými. Po bok těchto škol se úspěšně usiluje Kuhn se svou prací postavit a získat v jejich vzájemném soupeření paradigmatické postavení.⁴³ Druhým cílem je obhajoba Kuhnem pečlivě vybraných příkladů z mnoha sfér přírodovědecké praxe. Tyto příklady působí přesvědčivěji, pokud danou teorii potvrzují i přes svůj zdánlivě náhodný výběr z nepřehledného množství dat, které je schopná historie vědy poskytnout. Třetím důvodem je možnost případně relativizovat poměrně kontroverzních závěry, ke kterým Kuhn ve svém eseji dochází.⁴⁴

2.1.1 Paradigma

Ústředním, původně lingvistickým, pojmem Kuhnovy eseje je pojem *paradigma*. Tento centrální pojem můžeme spolu s Kuhnem předběžně, zdaleka ne vyčerpávajícím způsobem, charakterizovat několika komplementárními způsoby:

A1) Paradigma implicitně vymezuje legitimní problémy a metody výzkumného pole.⁴⁵

A2) Modely, v nichž mají svůj původ zvláštní soudržné tradice vědeckého výzkumu.⁴⁶

A3) Disciplinární matice, vztahující se na konstelaci víry, hodnot, technik atd., kterou členové daného společenství sdílejí.⁴⁷

B) Souhrn vzájemně propletených teoretických a metodologických přesvědčení, která umožňují vybírat, oceňovat a kriticky hodnotit.

⁴² SVR, str. 31.

⁴³ „Není pak divu, že v raných stádiích vývoje každé vědy se různí lidé setkávají se stejným okruhem jevů, ale již ne s tímž konkrétními jevy, a že tyto jevy popisují a vykládají odlišným způsobem ... tato počáteční divergence vždy do značné míry postupně vymizí. Vymizí ve značném rozsahu a jednou provždy.“ SVR, str. 29.

O tomto soupeření svědčí i Kuhnův vyhocený střet s Popperem na kolokviu, které v roce 1965 proběhlo na Bedford College na University of London.

⁴⁴ Stejnou funkci má i Kuhnův dodatek ke Struktuře vědeckých revolucí z roku 1969, kde částečně zmírňuje některé své problematické závěry. (SVR, str. 173-206)

⁴⁵ SVR, str. 23.

⁴⁶ SVR, str. 23.

⁴⁷ SVR, str. 174 a 181. (dodatek)

„Nejsou-li tento soubor nebo toto přesvědčení mlčky obsaženy v souboru fakt – a v takovém případě se naskýtá již něco více než ‚pouhá fakta‘ – pak musí být dodána zvenčí, třeba ze současné metafyziky, nebo jiné vědy nebo náhodou historickou či lidskou.“⁴⁸

Zatímco první tři charakteristiky poukazují na užší, vědeckou relevantnost paradigmatu a mají tak úzký vztah k pojmu *normální věda*, čtvrtý již naznačuje obecnější a kontroverznější rozsah tohoto pojmu. První tři charakteristiky naznačují, že paradigma má pro vědu zakládající ráz, čtvrtý naznačuje, že paradigma je zakládající vůči přírodě, světu a našemu postoji v něm. Existují triviální teorie, u kterých se díky jejich univerzálnímu přijetí všemi členy laického společenství mlčky předpokládá, že jsou obsaženy v samotných faktech. Tyto nesporná a triviální přesvědčení jako „Prší“ nebo „Slunce svítí“, za předpokladu že prší nebo svítí slunce, jsou však právě svou triviálností pro vědce nezajímavá. Skutečně důležitá a složitější přesvědčení jsou sociálním konstruktem společnosti, nikoli dílem faktů. Kuhn používá metafory krabice.⁴⁹ Vědcům nejde o to vytvořit krabici takovou, aby pojala přírodu takovou, jaká skutečně je, ale spíše o to vměstnat přírodu do předem přijaté paradigmatické krabice. Jevy nevměstnatelné do dané krabice jsou paradigmatickou vědou opomíjeny a jedincům, kteří se těmito jevy zabývají je odebrán status vědce. První tři charakteristiky jsou platné v rámci filozofie vědy, zatímco čtvrtý ukazuje Kuhnův postanalytický sémantický přesah od jazyka vědy k ontologii.

2.1.2 Vývoj vědy

Primárním tématem Kuhnova eseje, z kterého ontologické úvahy vyplývají, je však deskripce vývoje vědy od jejích předparadigmatických počátků, přes stádia kumulativní normální vědy až k revolučním zlomům, kdy dochází ke změnám paradigmatu. Předparadigmatické stádium je charakterizováno nepřítomností oné výše zmíněné matice, což činí „výzkum“ chaotickým a z dnešního pohledu zmateným: „I když toto shromažďování fakt bylo pro

⁴⁸ SVR, str. 29.

⁴⁹ SVR, str. 36.

počátky mnoha důležitých věd podstatné, přesto každý, kdo například zkoumá Pliniovy encyklopedické spisy nebo Baconovy dějiny přírody ze sedmnáctého století, zjistí, že jejich výsledkem je něco, co se dá přirovnat k bažině. Člověk vůbec váhá, zda tuto literaturu nazvat vědeckou. Baconovské „historie“ tepla, barvy, větru, hornictví atd. jsou plné informací, někdy velmi nejasných. Ale jsou tu vedle sebe uvedena fakta, která se později ukážou jako objevná (např. ohřev mícháním) spolu s těmi (např. zahřívání kupy hnoje), která zůstanou nějaký čas příliš složitá na to, aby vůbec mohla být zařazena do nějaké teorie.“⁵⁰

Pro předparadigmatické období je tak charakteristická existence většího množství vzájemně soupeřících škol. O vítězství některé ze škol nerozhoduje korespondence jejích teorií s realitou, ale spíše sociální faktory tzn. její neobvyklost, přitažlivost a přísliby do budoucna pro její protovědecké přívržence. Tento příslib spočívá v dostatečně otevřeném konci, tedy v dostatečném množství zatím nevyřešených hádanek různého druhu. Kandidát na získání paradigmatického statutu nesmí být jednoduše dogmatickou doktrínou, ve které jsou nejen všechny otázky již položené, ale i vyřešené. Vítěz tohoto soupeření získává na svou stranu členy opoziční strany, nebo je jednoduše vylučuje z řad odborníků. Tito odpadlíci často, podle Kuhna, v rámci filozofie vytvářeli podhoubí pro mnoho speciálních věd.⁵¹ Výsledkem tohoto procesu je tedy vznik nového paradigmatu s novým a přísnějším vymezením oboru, i s jeho metodami, předmětem, slovníkem a hádankami tzn. otázkami, které chce dané paradigma řešit. Zařazení se do paradigmatu tedy přispívá k ekonomii vědecké práce, neboť nám umožňuje začínat tam, kde kolegové přestali, za pomoci nekriticky přijatých základních vědeckých pojmů.

Přijetím paradigmatu vítězné školy nastává stádium normální vědy. Na rozdíl od představy sira Karla Raimunda Poppera vědec nepřichází s novými teoriemi, které se snaží falzifikovat. Vědec tohoto stádia v Kuhnově podání je

⁵⁰ SVR, str. 28.

⁵¹ SVR, str. 31.

spíše řešitelem předem daných paradigmatických hádanek. Každé paradigma je charakterizováno určitou množinou otázek, jejichž zodpovídání vytváří praxi normální vědy. „Žádný vědec se za normálních okolností nesnaží vymyslet novou teorii a naopak vědci jsou netolerantní vůči teoriím, kteří druzí vymýšlejí. Namísto toho směřuje výzkum v normální vědě k podrobnějšímu členění těch jevů a teorií, které paradigma již poskytuje.“⁵² Skutečně nové poznatky nejsou cílem práce vědcova snažení, jsou dokonce nechtěné, neboť mohou narušit integritu daného paradigmatu.

Zuzana Parusniková⁵³ uvádí ilustrační příklad Ignaze Semmelweise, původem maďarského porodníka, který od roku 1846 pracoval v Allgemeines Krankenhaus ve Vídni. Semmelweis popperovským způsobem předkládal a falzifikoval různé postupy při léčbě horečky omladnic, na kterou umíralo až 30% rodiček. Postupně dospěl k teorii, v níž identifikoval jako původce tzv. hnisající zánětlivá tělíška, přenášená na rodičky z piteven mediky. Po zavedení desinfekce skutečně klesla na oddělení úmrtnost na 1,27%. Semmelweisovy výsledky ovšem nebyly, i díky jeho konfliktní povaze, akceptovány kolegy. Z nemocnice byl propuštěn a později byl dokonce hospitalizován v útulku pro duševně choré, kde následně zemřel na následky sepse způsobené bitím. Tedy paradoxně na otravu krve, kterou se celý profesní život zabýval. Úmrtnost se na oddělení po opětovném zrušení desinfekční praxe zvýšila na předchozí úroveň. Z dnešního pohledu iracionálním důvodem pro odmítnutí Semmelweisovy teorie bylo identifikování původce nemoci, hnisajících zánětlivých tělíšek, ještě před objevy Kochovými a Pasteurovými. Tento poznatek se však dal podle Parusnikové ještě pomocí *ad hoc* teorie implementovat do vládnoucího paradigmatu, samotná hnisavá tělíška mohla být považována za symptom horečky omladnic. Hlavním důvodem Semmelweisova zavržení byla změna v samotné definici nemoci. Nemoc byla v této době definována symptomaticky. Rozdílné nemoci s podobným průběhem a projevy byly

⁵² SVR, str. 36.

⁵³ Parusniková, Z.: „Kuhn versus Popper; Konfrontace dvou metodologií na historickém případě Ignaze Semmelweise“, In: *Filosofický časopis*, 53/2, 2005, str. 225-230.

považovány ze stejná onemocnění, stejná onemocnění, která mají různé symptomy, byly považovány za odlišné. Semmelweis prosazoval zcela novou a revoluční koncepci definující nemoc jejími příčinami, tedy etiologicky. I přes racionální argumenty ve prospěch tohoto posunu ve vnímání nemoci a přes praktické výsledky nového postupu, nebylo dobové vědecké společenství ochotné nové objevy akceptovat. Semmelweis byl nejen zbaven statutu vědce, ale dokonce byl označen za choromyslného.⁵⁴

Jak se ale Kuhn vyrovnává s představou, že právě věda, která podle něj odporuje novinkám, je nahlížena jako praxe, při které neustále dochází k novým a neuvěřitelným objevům? Tedy s otázkou novinek v normální vědě. „Ve vědě ... vycházejí novinky na pozadí, které je tvořeno očekávanými výsledky, najevo jen obtížně a narážejí na odpor. Zpočátku je obsahem zkušenosti pouze to, co bylo předjímano a co je obvyklé, a to i tehdy, jsou-li pozorování stejná jako ta, při kterých dojde později k objevu anomálií. Další seznámení se s věcí však ústí ve vědomí, že něco není v pořádku, nebo že se věc vztahuje k působení něčeho, co již předtím nebylo v pořádku. Toto uvědomění anomálií otevírá časový úsek, v němž dochází k přizpůsobování pojmových kategorií a který trvá, pokud se to, co bylo původně anomálií, nestane něčím očekávaným. V tomto okamžiku je objev završen.“⁵⁵ Novinky jsou tak novinkami pouze s paradigmatem na svém pozadí, neboť pouze tomu, kdo ví, co očekávat, se může zdát něco novinkou. S novinkami se pak paradigma vyrovnává dílčí změnou v sobě samém, nebo vytvořením s paradigmatem slučitelné ad hoc teorie. Potenciální novinky, které ale nemohou být podobně integrovány do stávajícího paradigmatu, jsou

⁵⁴ Na tomto příkladě je také možné ilustrovat podobnost Kuhnovy eseje a práce předního francouzského historika Michela Foucaulta. I Foucault se snaží identifikovat v historii původce neempirického omezení diskursů (vedle všedních promluv a textů a vedle návodů jak s těmito texty a promluvami pracovat, i vědecké promluvy a texty) a usiluje tak o analýzu těchto omezení. Omezováním diskursů tak tedy dochází i k omezování vědecké praxe. Foucault usiluje o odhalení omezení, běžně nevnímaných, která podstatným způsobem určují kdo, co, kdy a jak může něco říkat, nebo psát. Hlavním úkolem je poté sledovat vznik a historický vývoj tohoto systému omezení a vyloučení a následně ho přehledně systematizovat. Foucault, M.: „Řád diskursu“, In: *Diskurs, autor, genealogie*, Praha 1994.

⁵⁵ SVR, str. 73.

přehlíženy, případně označovány za anomálie. Právě tyto anomálie mohou být důvodem krize a odmítnutí celého paradigmatu.

Tyto v rámci paradigmatu nevysvětlitelné anomálie mohou vést některé vědce k revolučnímu odmítnutí stávajícího paradigmatu, pokud jsou splněny dva zásadní požadavky. Musí existovat nové, alternativní paradigma. Věda vzniká z amatérské protovědy předparadigmatického období přijetí prvního paradigmatu. Odmítnout jedno paradigma bez nového nástupce znamená vzdát se vědy jako takové. Druhou podmínkou je to, že nové paradigma musí dokázat zodpovědět ony otázky, které se v rámci starého paradigmatu jeví jako anomálie. Právě toto je však často jediná výhoda nového paradigmatu oproti paradigmatu starému, které dokáže zodpovědět celou řadu otázek jiných. Zastánci nového paradigmatu jsou většinou mladí vědci, kteří nejsou příliš svázáni se starou vědou a jejími institucemi. Zároveň je spojuje přesvědčení, že právě nezodpověditelné otázky starého paradigmatu jsou pro jejich vědecký obor otázkami principiálními a určujícími. Právě zodpovězení původně nezodpověditelných otázek spolu s přísliby do budoucna jsou nejdůležitějším argumentem ve prospěch nového paradigmatu. Tyto přísliby spočívají ve víře, že spolu s vyřešením pro starou vědou krizové hádanky dokáží vědci v rámci nového paradigmatu předvídat zcela nové jevy, které byly starým paradigmatem nepředpověditelné: „Je třeba rozhodnout mezi dvěma alternativními způsoby provozování vědy, a to za okolností, kdy rozhodnutí musí být založeno spíše na příslibech budoucnosti než na minulých výsledcích.“⁵⁶ Vedle této víry v budoucnost⁵⁷ jsou důležitými faktory v meziparadigmaticém boji o důvěru vědců například osobnost, životní osud, národnost nebo dosavadní pověst vědce usilujícího o změnu paradigmatu. Vedle schopnosti řešit neřešitelné otázky a příslibu v predikci dříve neočekávaných jevů hraje podle Kuhna v rozhodování vědců roli také estetická stránka, nové paradigma musí být ‚jednodušší‘, ‚pěknější‘, ‚přiměřenější‘.⁵⁸

⁵⁶ SVR, str. 156.

⁵⁷ „Rozhodnutí tohoto druhu se dá provést pouze na základě víry.“ SVR, str. 157.

⁵⁸ SVR, str. 154.

Ve svém počátku tak nové paradigma poskytuje odpověď jen na několik dříve neřešitelných otázek a stojí v opozici k zavedenému paradigmatu s dlouhou tradicí a s několikanásobně větší množinou vyřešených otázek: „Stručně řečeno, kdyby kandidát na nové paradigma byl od samého počátku posuzován tvrdohlavými lidmi, kteří by zkoumali pouze relativní schopnost paradigmatu řešit problémy, pak by věda prošla jen velmi malým počtem velkých revolucí. Připočítáme-li k tomu ještě protiargumenty, které vznikají tím, co jsme v předchozím textu nazvali nesouměřitelností paradigmat, pak by věda neměla procházet vůbec žádnými revolucemi.“⁵⁹

Pokud by rozhodovala schopností paradigmatu řešit problémy, pak by nové paradigma zřejmě nikdy přijato nebylo. Kontroverzní jsou myšlenky o nesouměřitelnosti které budou v našem textu, na rozdíl od Kuhnova, následovat a které tvrdí, že příroda v podobě faktů, experimentů a důkazů neovlivňuje vědce při rozhodování se o přijetí paradigmatu. Pouze v rámci paradigmatu lze mluvit o faktu, důkazu nebo experimentu. Paradigma je pro tyto zakládající a určující, nikoli naopak. Paradigma se nedá obhájit důkazem.⁶⁰ Pokud vedle schopnosti řešit problémy odmítneme spolu s Kuhnem i korespondenční teorii pravdy, která by nám umožňovala přijmout pravdivé teorie jako odpovídající faktům a nepravdivé jako neodpovídající odmítnout, pak by zřejmě skutečně k žádným revolucím ve vědě nedocházelo. Věda by tak byla kumulací více méně náhodně fungujících poznatků. „Všechny historicky významné teorie souhlasily s fakty, i když pouze ve větší či menší míře. Neexistuje přesná odpověď na otázku, zda nebo na kolik souhlasí určitá teorie s fakty.“⁶¹ Věda však podle Kuhna má revoluční charakter a o přijetí nového paradigmatu rozhodují namísto objektivních a neutrálních faktů neempirické, sociální kritéria v rámci společenství vědců: „Ve vědě – na rozdíl od řešení hádanek – situace testování nikdy nespočívá v tom, že by se určité paradigma pouze porovnávalo s přírodou. Testování se

⁵⁹ SVR, str. 156.

⁶⁰ SVR, str. 151.

⁶¹ SVR, str. 147.

objevuje jako součást soutěže dvou soupeřících paradigmat o důvěru vědeckého společenství.⁶²

Testování samo není nikdy apriorní, v tomto smyslu neparadigmatické, a může sloužit pouze jako propagační ukázka daného paradigmatu nikoli jako neutrální a objektivní kritérium přijetí paradigmatu. Jaká teorie bude přijatá nebo zda dojde k výměně paradigmat není jednoduše předpověditelnou věcí racionální volby, ale souhrou psychologických, sociálních, mocenských a politických faktorů uvnitř vědy samotné. „Verdikt o přijetí či odmítnutí teorie je výsledkem rozhodnutí, konvence uvnitř vědecké komunity. Podle Kuhna je rozhodování o přijetí teorie zatíženo psychologií vědců i vědeckých komunit, které lpějí na zavedených praktikách a podporují rezistenci proti novému obrazu světa, který je jim cizí. Prodlužují tedy fungování ‚zavedené‘ normální vědy, a výměna paradigmat tak často souvisí až s generačními změnami ve vědeckých institucích. Kuhn přitom s tímto postupem často sympatizuje, a to ve jménu stability výzkumu a opatrnosti vůči nepatřičným excesům. Z jeho postoje plyne, že pro rozhodování o výběru teorií nelze stanovit žádná přesná metodologická pravidla.“⁶³

Výchozím Kuhnovým bodem tak byly úvahy o historii vědy, nakonec ale dochází ke stejným závěrům o ontologické relativitě, k jakým došli postanalytičtí filozofové zabývající sémantikou. Úvahy druhých tak mohou být opačně přínosné pro moderní filozofii vědy, humanitní i přírodní. „Dosud jsem tvrdil, že pouze paradigma má pro vědu zakládající ráz. Nyní bych chtěl ukázat, v jakém smyslu jsou paradigmatata zakládající i vůči přírodě.“⁶⁴

2.1.3 Pokrok a věda

O pokroku lze mluvit pouze v rámci normální vědy. Pokrok v tomto smyslu znamená kumulaci úspěšných řešení paradigmatem daných hádanek. Mimo fázi normální vědy nemá však smysl mluvit o pokroku. Otázky jsou formulovány až v rámci paradigmatického jazyka. Důležité otázky mimo

⁶² SVR, str. 145.

⁶³ Parusniková, Z.: „Kuhn versus Popper; Konfrontace dvou metodologií na historickém případě Ignaze Semmelweise“, In: *Filosofický časopis*, 53/2, 2005, str. 221.

⁶⁴ SVR, str. 114.

paradigma neexistují a tak neexistují ani odpovědi na ně, jako měřítko pokroku.

Tato tvrzení mají, stejně jako jiné pasáže tohoto eseje, polemický charakter a míří na Popperovu představu vývoje vědy. Paradigmata jsou nesouměřitelná a jejich následnost není následností nutnou. V tomto případě tak nemá smysl hovořit o pokrokovosti po sobě následujících paradigmat. Nové paradigma tak není posunem k nějakému neutrálnímu a objektivnímu cíli. Vývoj vědy není jednoduše vývojem *k něčemu*.⁶⁵ Historie vědy nám může poskytnout informace o předešlých paradigmatech a tak nám může dát nahlédnout *od čeho*, od jakých počátků se naše věda vyvíjí. Podobně nám i Darwinova evoluční teorie ukazuje, od jakých primitivních počátků se vyvíjíme, ale neposkytuje nám informace o tom, kam tento vývoj směřuje. Kuhn nazývá svou představu na vývoj vědy *evolučním vývojem vědy*.⁶⁶

Tato Kuhnova teze je však, jako mnoho jeho tezí dalších, problematická a nelze koherentně spojit s jinými pasážemi jeho eseje. Evoluce je chápána jako stále lepší se adaptaci živočišných druhů na vnější prostředí. Kuhn skutečně nazývá starší vědecké představy primitivními.⁶⁷ Hovoří o ziscích a ztrátách ve spojení s přijetím nového paradigmatu. Předpokládá pouze, že není možné predikovat budoucí vývoj vědy. Jak může používat podobné predikáty, jako je primitivní vědecká představa, ve spojení s nesouměřitelnými paradigmaty? Jsou paradigmata souměřitelná z ex post perspektivy? Zdání, že ano je ale vyvoláno používáním stejného slovníku a formulováním zdánlivě stejných otázek. Novější věda se z ex post pohledu může jevit jako úspěšnější při zodpovídání mnohých hádanek. Tyto hádanky jsou však jen zdánlivě hádankami stejnými, neboť jazyk, ve kterém jsou formulovány má v různých paradigmatech různý význam. Každé paradigma se v souboji o přízeň vědecké komunity představuje jako úspěšný řešitel původním paradigmatem neřešitelných otázek, i přesto, že otázky přes svůj stejný smysl nemají stejný význam. Tak jako vědci mají sklon přeceňovat tyto zdánlivé zisky, bývá

⁶⁵ SVR, str. 169.

⁶⁶ SVR, str. 171.

⁶⁷ SVR, str. 168.

vědecká komunita slepá vůči zdánlivým ztrátám. Tyto ztráty jsou: „Oběti dějin předepsaných vládnoucí mocí“⁶⁸

Díky tomuto používání starého slovníku pro označování nových věcí se věda jeví jako kumulativní a nikoli revoluční. Spolu s odmítnutím kumulativní povahy vědy by však měl Kuhn odmítnout používání slov jako je ztráta, zisk nebo primitivní představa ve spojení s paradigmaty, popřípadě vysvětlit z jaké pozice, nebo v jakém neutrálním jazyce, může podobné hodnotící soudy o nesouměřitelných paradigmatech vynášet. Pokud nic jako neutrální pozorovací jazyk neexistuje, jak vyplývá z ostatních pasáží celého eseje, pak musíme Kuhnovu představu evolučního vývoje vědy považovat za dosti volnou a nešťastně zvolenou metaforu. Pasáže hodnotící i přes deklarovanou nesouměřitelnost předešlé paradigmaty za stylistické figury vynucené právě touto metaforou.

2.1.4 Paradigma X. kapitoly

V desáté kapitole se Kuhn nejvíce přibližuje postanalytické filozofii a nejvíce se vzdaluje historiografii. Tento posun je ale v kontextu jeho eseje přirozeným a logickým vyústěním.

Kuhn kritizuje, i když zatím zcela neodmítá, tradiční epistemologickou představu. Už od dob Descartese se předpokládá vztah našich teorií o světě k neutrální zkušenosti vyjádřitelné neutrálním pozorovacím jazykem. Naše teorie poté takto získávají svůj objektivní charakter a na subjektu nezávislou platnost. Ovšem výzkumy v lingvistice, psychologii, filozofii a historii nám ukazují na určitou krizi, do které se toto tradiční paradigma dostalo.⁶⁹ I teorie dříve považované za objektivně platné díky vztahu k objektivní realitě, se z dnešního ex post pohledu jeví jako ne zcela správné. Bazální epistemologické paradigma, které nám říká, jak interpretovat a proč přijímat výsledky všech ostatních paradigmatických věd je tedy zpochybňováno humanitními vědami.

⁶⁸ SVR, str. 165.

⁶⁹ SVR, str. 124.

Tyto vědy si s sebou, podle Kuhna, nesou výše zmíněné charakteristiky, jsou chaotické, neprofesionální, bez pevné struktury, jejich objevy jsou věci náhody a jako takové se podobají spíše bažině⁷⁰. Právě tyto kuhnovské protovědy, nikoli sami přírodovědci, zpochybňují nejzákladnější z paradigmat vědy. Kuhn si je vědom této své pozice, podobné pozici Davida v souboji s Goliášem, a neusiluje proto o revoluci a změnu bazálního vědeckého paradigmatu, ale spíše o vyvolání krize v jeho rámci a vznik dialogu o takto nastolených problémech. Dalším a důležitějším důvodem je fakt, že zatím neexistuje kandidát na místo uvolněné tradičním epistemologickým paradigmatem⁷¹: „Je však smyslová zkušenost pevná a neutrální? Jsou teorie pouhé člověkem vytvořené interpretace daných údajů? Epistemologické stanovisko, které převládalo v západní filozofii, diskutuje po tři staletí bezprostřední a jednoznačné: Ano! V situaci, kdy neexistuje nějaká jiná rozvinutá alternativa, shledávám, že je nemožné toto stanovisko zcela opustit. A to přesto, že už dále není účinným způsobem funkční a že pokus učinit je funkční uvedením nějakého neutrálního pozorovacího jazyka se mi zdá být beznadějný.“⁷²

Existuje velké množství experimentů od biologie⁷³ po psychologii, které prokazují, jak je naše zdánlivě neutrální vnímání konstruováno námi samými. Pokus s anomálními kartami⁷⁴ nebo převracejícími čočkami⁷⁵ brýlí poukazuje

⁷⁰ Kuhn tak zřejmě naráží na známou Popperovu metaforu vědy, která je stavbou na kulech v bažině. LVZ, str. 102-103.

⁷¹ O tuto funkci a tím o možnost usilovat o svrnutí tradičního předpokladu veškeré vědy usiluje neskromně Richard Rorty, jak ještě uvidíme, když přichází se svým hermeneutickým konceptem na místo tradičního epistemologického. Rorty, R.: *Filozofia a zrkadlo prírody*, Bratislava 2000.

⁷² SVR, str. 128.

⁷³ Stejný stimul na různých místech jazyka vede k naprosto rozdílným chuťovým vjemům. Petru, M.: *Fyziologie mysli*, Praha 2007, str. 123-124

⁷⁴ Kuhn cituje výsledky experimentů psychologů Brunera a Postmana, kteří: „Žádali experimentální osoby, aby po krátké, odměřené době, po kterou si prohlíželi sadu hracích karet, tyto karty identifikovali. Většina z těchto karet byla normální, ale některé byly anomální, např. piková šestka byla červená a černá čtyřka srdcová. Každá experimentální fáze spočívala v tom, že se jedné osobě ukázala jedna karta, a to v sérii postupně narůstajících časových intervalů. Po každé expozici byla pokusná osoba dotázána na to, co viděla, a experimentální fáze byla ukončena v okamžiku, kdy bylo dosaženo dvou po sobě jdoucích správných identifikací karet. Některé osoby identifikovaly dokonce i při nejkratších expozičních dobách většinu karet a po malém prodloužení expoziční doby všichni identifikovali všechny karty. Normální karty byly obvykle rozpoznávány správně, ale karty anomální byly téměř vždy bez zjevných zaváhání nebo rozpaků identifikovány jako normální. (...) Pokud si pokusné osoby nebyly vědomy toho, že je nějaká potíž, bezprostředně přizpůsobovaly svou zkušenost pojmovým kategoriím, které měly z předchozí zkušenosti. (...) Pokud byly vystaveny vyšší expozici

na to, jak může být naše zdánlivě jednoduchá a objektivní zrkovává evidence o vnějším světě mylná. Často na základě stejných informací o světě sestavujeme rozdílný vjem: „Dívají-li se student a kartograf na obrysovou mapu, pak jeden vidí křivku na papíře a druhý obrázek terénu. Dívá-li se student na fotografii z bublinové komory, vidí změť lomených čar tam, kde fyzik vidí záznam nějaké jaderné události.“⁷⁶ Jindy zase při rozdílných informacích dosahujeme vjemu identického, jak ukazují výše zmíněné příklady.

Existuje zde ale jeden podstatný rozdíl, zatímco můžeme zmíněné pokusy odhalit jako mylné jak dosvědčením autority vědce, který daný experiment prováděl, tak pečlivým prohlédnutím si anomálních karet nebo pouhým sundáním si brýlí, ve vědě podobnou možnost nemáme. Experimenty z psychologie jsou tak pro Kuhna prostředkem jak ukázat, že ve vědě neexistuje nic jako neutrální pozorovací jazyk, který by podobně klamně a zkreslující vědecké teorie mohl odhalit, nebo rozsoudit dvě konkurující se teorie.

Dva základní argumenty vedou Kuhna k tvrzení, že vědecká paradigmatata jsou vzájemně nesouměřitelná. Které otázky jsou více a které méně důležité? Je nemožné najít, podle Kuhna, kritérium, které by dokázalo posoudit paradigmatata na základě jejich schopnosti řešit skutečně důležité otázky. Každá otázka má svou relevanci a váhu pouze v rámci určitého paradigmatu a tak nic jako neparadigmatická otázka, která by mohla být kritériem přijetí toho kterého paradigmatu, neexistuje. Otázka získává svou relevanci až spolu s dalšími otázkami a odpověďmi na ně, které jako celek určují dané paradigma. Dignita té které otázky je určena jejím postavením v quinovskyy

anomálních karet, začaly pochybovat a začaly se u nich objevovat náznaky toho, že si jsou vědomy nějaké anomálie. (...) Další zvýšení expozice anomálními kartami mělo za následek ještě větší pochyby a zmatek, až konečně a někdy zcela náhle, začaly některé z osob identifikovat karty zcela bez zaváhání. Navíc pokud se jim to podařilo u dvou nebo tří anomálních karet, měly poté méně obtíží s kartami ostatními. Některé osoby však nebyly vůbec schopny provést nutné přizpůsobení svých kategorií. Dokonce i při čtyřicetinasobku průměrné doby expozice nutné k rozpoznání normálních karet nebylo více než 10 procent pokusných osob schopno správně identifikovat anomální karty. Osoby, jímž se rozpoznání nedařilo, často zakoušely silnou osobní úzkost.“ SVR, str. 72-73.

⁷⁵ Osobě jsou nasazeny brýle s čočkami, díky nimž je vidět vše vzhůru nohama. Po krátkém čase osobní krize a dezorientace se zkoumaná osoba naučí vidět i v brýlích svět tak, jak ho viděla před nasazením si brýlí. Podobné stavy dezorientace a úzkosti pak zase zkoumaná osoba zažívá při sejmutí brýlí. SVR, str. 116.

⁷⁶ SVR, str. 115.

holistické hierarchii otázek. Tato hierarchie tak tvoří jakousi mapu přírody a je typická pro každé paradigma. „Do té míry, do jaké se budou vzájemně rozcházet v otázce toho, co je problém a co řešení, se budou dvě soupeřící vědecké školy nevyhnutelně míjet při diskusi o relativní hodnotě toho kterého paradigmatu. Ve zvláštní argumentaci kruhem, která je pravidelně výsledkem takové diskuse, se ukáže, že každé z paradigmat více nebo méně odpovídá těm kritériím, které si samo dává, a že úplně nebo z části nevyhovuje těm kritériím, které jsou určeny jeho soupeřem.“⁷⁷ Neexistuje jednoduše žádné neparadigmatické kritérium, žádný neparadigmatický problém, který by nám pomohl posoudit dvě paradigmatu a rozhodnout se mezi nimi.

To, že používáme i po revoluční změně paradigmatu stále mnoho tradičních pojmů a to, že řešíme tradičním slovníkem tradiční problémy je jen zdáním, neboť v průběhu revoluce se staré pojmy naplňují novými významy. Osvědčená reklamní značka se používá k presentování nového zboží. Naznačujeme tak to, že nejenže neexistují objektivní otázky, ale neexistuje ani neutrální jazyk, ve kterém bychom je mohli formulovat a řešit. Neúspěchy filozofické tradice ve snaze nalézt jazyk vyjadřující neutrální zkušenost přivedly Kuhna ke Quinovi, který mu: „...otevřel hlavolam analytických a syntetických vět.“⁷⁸ Podle Quine⁷⁹ ovlivněného Kuhna je nemožné odlišit, kdy je význam tvrzení určen nejazykovou skutečností (syntetické soudy) a kdy významem jiných tvrzení (analytické soudy). Není možné v rámci jakéhokoli tvrzení jasně odlišit tyto dvě složky a každé tvrzení tak neodlišitelně obsahuje vedle empirické i neempirickou paradigmatickou složku. Nelze nalézt jazyk, který by vyjadřoval neutrálně mimojazykovou zkušenost. „Tyto pokusy od samého počátku předpokládají existenci nějakého paradigmatu převzatého z právě aktuální vědecké teorie nebo z části každodenních diskusí a pokoušejí se z nich odstranit mimo-logické a mimo-vjemové termíny. (...) Výsledkem je ale jazyk, který – stejně jako jazyky používané ve vědě – představuje určitá očekávání vzhledem k přírodě a který

⁷⁷ SVR, str. 113.

⁷⁸ SVR, str. 8.

⁷⁹ Quine, W.V.O.: „Dvě dogmata empirismu“, In: *Co je analytický výrok*, Praha 1995, str. 79-101.

ve své funkci selhává ve chvíli, kdy jsou tyto očekávání porušena. (...) Proto v žádném jazykú omezujících se na popis zcela známého světa není možno vyjádřit pouze neutrální a objektivní zprávu o ‚daném‘. Filozofické výzkumy dosud neposkytly ani náznak toho, že by jazyk, ve kterém by to bylo možné, mohl existovat.“⁸⁰

V každém jazyce, který byl doposud popsán nebo vynalezen, existují dvě výše naznačené složky – empirická a neempirická, daná svou provázaností s ostatními tvrzeními celé teorie, paradigmatu. Za předpokladu, že hlavní charakteristikou lidského poznání je jeho intersubjektivita a artikulovatelnost, je každé lidské poznání jazykové. Pokud ovšem nedokážeme z žádného jazyka oddělit pouze jeho empirickou složku, pak nemáme přímý přístup k objektivně danému. Spolu s různými jazyky se mění i dané. Snahy nalézt jazyk vyjadřující objektivní a neutrální zprávu o daném jsou snahou marnou. Podobně marné jsou i snahy překročit jazyk a nalézt pouze toto neutrální dané: „Svět je spíše určován současně okolím i speciální tradicí normální vědy, kterou se student naučil následovat. V době revoluce, kdy se tradice mění, musí u vědce dojít k převýchově vnímání okolí. Vědec se musí naučit vidět i v některých důvěrně známých situacích změnu *Gestalt*. Když se to naučí, bude se mu svět jeho výzkumu zdát nesouměřitelný se světem, jehož obyvatelem až doposud byl. To je další důvod, proč se školy vedené odlišnými paradigmaty vždy poněkud míjejí.“⁸¹ Kuhn tak, jako mnozí postquínovští myslitelé, dělá také onen problematický a kontroverzní krok, když předpokládá relativitu jazykových schémat a z ní plynoucí relativitu ontologickou. Snahy definovat ve vědě pravdu selhávají kvůli tomu, že nebyl sestaven neutrální jazyk vyjadřující neutrální zkušenost, a také kvůli tomu, že neutrální zkušenost je díky tomu sama o sobě fikcí. Paradigma vědcům říká, které entity do přírody patří a které ne: „Kde se mění paradigma, mění se s tímto paradigmatem i svět sám.“⁸² Na rozdíl od psychologických experimentů není možné vystoupit z paradigmatu a podívat se na dané, jak je

⁸⁰ SVR, str. 129-130.

⁸¹ SVR, str. 116.

⁸² SVR, str. 115.

samo o sobě. Vědec svá tvrzení o tom, co vidí a o tom, co zjistil pomocí svých přístrojů nemá možnost porovnat s nějakým objektivním standardem. Náš paradigmatický jazyk tak vyjadřuje jedinou zkušenost, kterou máme – paradigmatickou.

Tradiční korespondenční schéma předpokládá, že věda je lepší nebo horší interpretací pozorování, která jsou fixována neměnnou povahou prostředí a našimi nástroji vnímání. Interpretace je však až artikulací paradigmatu, které také určuje, která fakta na kterých místech vidíme. Kuhn tak může prohlásit, že vědci pracující rozdílných paradigmatech žijí v rozdílných světech. „Tím, že dvě skupiny vědců pracují v rozdílných světech, vidí rozdílné věci, i když se ze stejného bodu dívají stejným směrem.“⁸³

Kuhn se snaží svou radikální tezi o množství vzájemně nesouměřitelných světů oslabit tvrzením, že se jedná o pouze specificky vědecké světy. Jeho ontologický relativismus by tak měl končit zdmi vědecké laboratoře: „Jakoby společenství odborníků bylo náhle přeneseno na jinou planetu, kde se důvěrně známé předměty ukazují v odlišném světle a kde se s nimi pojí předměty dosud neznámé. Samozřejmě nic takového nenastane: takové přemístění v prostoru neexistuje; vně laboratoře pokračují každodenní události tak jako předtím.“⁸⁴ Tato jeho teze se však zdá být nezdůvodnitelná a jeho verze umírněného ontologického relativismu je tak nekoherentní. Pokud skutečně neexistuje neutrální jazyk a objektivní dané, jak se Kuhn domnívá, na základě jakých fakt a v jakém jazyce je možné formulovat tvrzení, že svět se se změnou paradigmatu na rozdíl od vědeckých světů nemění?⁸⁵ Existuje něco jako mimolaboratorní, laický, všední svět triviálních, ale objektivních fakt, kde jsou objektivní přesvědčení obsažena již mlčky obsažena v souboru fakt? Pokud ano, proč právě tento svět není oním kritériem, které nám umožní vzájemně porovnávat paradigmata?

Je možné, že laický svět a jazyk tohoto světa je skutečně jazykem neutrálním a každodenní data jsou daty objektivními, a proto se, na rozdíl od

⁸³ SVR, str. 149.

⁸⁴ SVR, str. 115.

⁸⁵ SVR, str. 124.

vědeckého, tento všední svět nemění. Kuhn se skutečně snaží naznačit, že tomu tak je. Problém pak spočívá pouze v tom, že každodenní svět a jeho jazyk je příliš triviální, než aby mohl být kritériem složitých vědeckých teorií. Tato představa je však podle mne mylná. Jejím nutným předpokladem je nalezení měřítko triviálnosti. To znamená, že Kuhn nedokáže najít jasnou hranici mezi vědeckým jazykem a jazykem všedním, mezi vědeckým poznáním a poznáním všedním nebo mezi vědeckými smyslovými daty a smyslovými daty všedními. Tuto hranici ani nehledá, neboť je jasné, že její nalezení je nemožné. To, že jí, spíše intuitivně, předpokládá je výrazem strachu dovést své radikální představy o fungování vědy do svého logického vyústění, kterým je možnost každodenní relativistické praxe.

I všednodenní jazyk a smyslová data jsou jistě formovány neempirickými faktory, i smyslová data každodenní zkušenosti jsou zajisté ovlivňována paradigmatickým, například kulturním, rámcem. Jediný rozdíl by tak mohl spočívat v relativní neměnnosti tohoto všedního paradigmatu. Je tak pouze záležitostí stupně. Proto si nemůže činit nárok na to být kandidátem na hranici mezi všedním a vědeckým, tedy mezi neměnným a relativním.

Kuhnův *umírněný relativismus* se tak, spolu s nemožností stanovit ostrou hranici mezi všedním a vědeckým světem, probourává z laboratoří vědců do našeho světa všedního dne a stává se *relativismem radikálním*.

2.1.5 Kuhnův učitel?

Na samý závěr pasáže o Kuhnovi bych chtěl učinit krátký exkurz k, v mnohém již naznačené, filozofii W. V. O. Quina, nebo alespoň k těm jejím částem, které *Strukturu vědeckých revolucí* inspirovaly. Kuhnovo přejímání Quinových myšlenek však bylo natolik inovativní a osobité, že do jisté míry zastřelo původní Quinovy myšlenky. Jasným oddělením autentických myšlenek Quina od Kuhnovských interpretací se můžeme pokusit očistit Quina od některých frekventovaných a přesto neadekvátních interpretací, které tohoto jedinečného filozofa spojují právě s relativismem. Kuhn, Rorty i

Davidson se na Quina odvolávají, přesto nemůžeme považovat všechny za jeho opravdové žáky.

V nepřecenitelné eseji *Dvě dogmata empirismu*⁸⁶ z roku 1952, a mnoha jiných esejích kde tyto myšlenky dále rozvádí a obhajuje, Quine podrobuje zdrcující kritice dvě úzce propojené představy a myšlenky dosavadní analytické tradice⁸⁷:

1. rozdělit pravdy na syntetické a analytické
2. každý jednotlivý výrok musí být logickou kombinací pozorovacích výroků a jako takový samostatně verifikovatelný pozorováním.

Myšlenky Quina jsou revoluční a zároveň poměrně jednoduché. U žádného výroku nelze podle Quina jednoduše určit, zda je pravdivý kontingentně, díky jeho vztahu ke světu, k faktům, nebo nutně, odkazem na vztahy k jiným pojmům. Quine tak odmítá jak dlouhou tradici mající svůj počátek u Leibnize, Huma a Kanta, rozlišující mezi pravdami nutnými a kontingentními, tak logicko-empirickou tradici analytické filozofie. U žádného výroku nemůžeme vystopovat a oddělit složku empirickou od složky neempirické. Každý výrok odkazuje jak na svět faktů, tak k ostatním výrokům, a proto je zároveň nemožné posuzovat každý výrok jednotlivě. Se zavržením rozdílu mezi syntetickými a analytickými pravdami proto úzce souvisí myšlenka *holismu*. Se světem nepoměřujeme jednotlivé výroky, ale celé naše teorie, Kuhnovým slovníkem paradigmata. „Nepotvrdí-li pokus hypotézu, je odmítnuta; mohla by však být docela dobře i zachráněna, pokud by se na místo ní odmítlo nějaké jiné tvrzení patřící do toho, co se bere jako teorie, na jejímž pozadí se testovaná hypotéza formuluje. (...) Tak například víme-li, že do prázdné místnosti přišli postupně dva lidé a nyní je v místnosti jenom jeden, budeme to asi považovat za důkaz nepravdivosti tvrzení ‚Z místnosti nikdo neodešel‘,

⁸⁶ Quine, W.V.O.: „Dvě dogmata empirismu“, In: *Co je analytický výrok*, Praha 1995, str. 79-101. nebo Quine, W.V.O.: „Dvě dogmata empirismu“, In: *Vybrané články k ontologii a epistemologii*, Plzeň 2006, str. 82-108. (přeložil Prokop Sousedík)

⁸⁷ Celkový ‚styl myšlení‘, logická argumentace, vztah k přírodní vědě, antimetafyzické zaměření zůstávají, přesto jsou odhaleny podstatné nesrovnalosti v předchozí logicko-empirické/logicko-atomické tradici. Proto je myslím na místě mluvit o filozofii po Quinovi jako o postanalytické nebo postquinovské.

a nikoli tvrzení ‚Jedna a jedna jsou dvě‘ – podle Quina ovšem nikoli proto, že ten druhý odmítnout nelze, ale proto, že jeho omítnutí by vyvolalo nutnost převrátit veškerou naši vědu vzhůru nohama.⁸⁸ Neexistuje pravidlo, které by určovalo, kdy posuzovat výrok na základě jeho vazby k realitě a kdy na základě vazby k ostatním výrokům jazyka, pro kterou z alternativ se rozhodneme je věcí pragmatické volby. Odmítnout tvrzení, že $2+2=4$ je jednoduše příliš složité. ‚Vzata souhrnně, má věda dvojí závislost na jazyku a zkušenosti; tato dualita však není vystopovatelná k výrokům vědy braným jeden po druhém.⁸⁹

Každá naše teorie, včetně našich nejtriviálnějších teorií pradávne doktríny⁹⁰, mají tyto dvě složky. Je mylné domnívat se, že například výroky o prosté existenci běžných entit jsou empirickou daností. I na této úrovni není existence bez jazyka a bez nějaké teorie v tomto jazyce; tedy druhé složky každého výroku. Každý výrok je výrokem pouze v rámci nějakého jazykového schématu, neexistuje nic jako existenční výroky v absolutním smyslu, nezávislé na jakékoli teorii. Výroky o existenci tak mají smysl pouze v rámci nějaké teorie, která umožňuje dané výroky formulovat. Quine nazývá možnost teorie formulovat ve svém rámci existenční výroky *ontologickým závazkem* a entity, které každá teorie předpokládá ve světě, nazývá *posity*. Otázka po tom, co je, je zodpověditelná pouze jiným jazykovým výrazem. Každý jazyk je zároveň určitou logickou strukturou, Quine tak může pronést populární bonmot, že ‚být znamená být hodnotou (vázané) proměnné‘.⁹¹

Doposud předložené Quinovy názory jsou revoluční, nemohou však být klíčem k relativitě, kterou Quinovi připisují jeho údajní žáci, jako například námi sledovaní Kuhn nebo Rorty.⁹² Co je oním klíčem k relativitě ve filozofii

⁸⁸ Peregrin, J.: ‚Obrat k jazyku a analytická filozofie‘, In: *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Praha 1998, str. 18-19.

⁸⁹ Quine, W.V.O.: *From a Logical Point of View*, New York 1953, str. 42.

⁹⁰ Přirozeného jazyka (metafora z Quinovy eseje *Word and Object*, Quine, W.V.O.: *Word and Object*, Cambridge 1960)

⁹¹ (To be is to be a value of a (bound) variable.) Quine, W.V.O.: ‚O tom, co je‘, In: *Vybrané články k ontologii a epistemologii*, Plzeň 2006, str. 47.

⁹² V českém prostředí vychází podobné desinterpretace například ze skript Jaroslava Hrocha, který se Kuhnovi věnuje právě v rámci kapitoly o Quinovi, který si údajně: ‚Udržel své přesvědčení, že každá vědecká teorie a tedy v širším slova smyslu i každá kultura má specifické pojmové schéma, tj. síť vět,

W.V.O.Quina? Domnívám se, že tímto klíčem je interpretace Quinovi myšlenky o nemožnosti *radikálního překladu*, tedy jeho slavný příklad s domorodým slovem ‚gavagai‘. Tento příklad má ukázat, že každý výrok o existenci nějaké entity má jak složku empirickou, tak jazykovou, a že ho nemůžeme nahradit ani jednoduchou ostenzí; ukázáním na danou entitu. I ostenze, kterou můžeme, s trochou dobré vůle, považovat za nejjednodušší příklad existenčního výroku, pokud má něco sdělovat jiné osobě, má onu jazykovou složku, odkazující na jiné výroky jazyka.

Pokud přes cestu přeběhne králík a domorodec na něj ukáže a pronese gavagai, není způsob, jak jednoznačně určit, co tímto slovem domorodec myslel. Stav králíka, králíka, nebo jeho neoddělitelnou část? Bez překladové příručky celého domorodého systému jazyka nedokážeme u tohoto jediného slova určit jeho význam. Slova jednoduše nejsou nálepkami na jednotlivých entitách, což Quine nazývá *mýtem muzea*, ale součástí holistického jazykového schématu. Quine tak chce ilustrovat svoje přesvědčení, že atomický výrok nemá sám o sobě jasně daný význam daný mimojazykovou realitou. Příklad domorodého slova gavagai je tak příkladem ilustrujícím Quinovu myšlenku holismu, spíše než příkladem nemožností vzájemně poměřovat domorodý a náš jazyk, jak se snaží tento příklad ilustrovat relativisté.

I když ve volbě překladové příručky máme jistou volnost, pro kterou může i Quine mluvit o *ontologické relativitě*, existuje pravidlo, které nám dovoluje jednotlivé jazykové schémata poměřovat – pozorování. Volba tohoto kritéria není ničím nutným, je pouze věcí pragmatické volby. Quine je primárně pragmatikem a empirikem „pouze“ z důvodů pragmatické volby.⁹³ Člověk je

které jsou určitou komunitou, například společenstvím vědců, považovány za pravdivé.“ Nejenom, že nejsou Quinovy myšlenky v Hrochově interpretaci takřka odlišitelné od Kuhnových, Quine není, podle Hrocha, ani postanalytickým filozofem, neboť neuvažuje o metodologickém charakteru kategorie porozumění ve společenských vědách. Postanalytická filozofie je totiž pro Hrocha zejména filozofií *rozumění* inspirovaná Heideggerem, Gadamerem a Habermasem. Pokud postanalytickou filozofií chápe Hroch právě v návaznosti na tyto autory, je zřejmé, proč nemůže být Quine postanalytickým filozofem. Hroch, J.: *Problém rozumění a postanalytická filozofie*, Brno 1996.

⁹³ „Pokud se empirické důsledky nějaké teorie neslučují s tím, co je pozorováno, měla by tato teorie být odmítnutá“, není samo o sobě nutným tvrzením. Quine koherentně s ohledem ne celé své dílo předpokládá, že tento metodologický postulát by se mohl změnit ve prospěch například mimosmyslového vnímání, pokud by se k tomu našel dostatek dobrých důvodů. Quinův empirismus tak není objektivním a nutným kritériem, ale věcí pragmatické volby.

jednoduchým holofrastickým verdiktem ano-ne na základě pozorování schopný posoudit danou teorii, nebo alespoň tu část vědeckých tvrzení, které společně implikují nějaké s pozorováním porovnatelné tvrzení. Pokud teorii pozorováním odmítne, můžeme se v intencích Quinovy filozofie rozhodnout, kterou z částí teorie odmítneme, neboť žádné z nich nejsou nutné, ale pouze obtížně revidovatelné. Je dokonce možné odmítnout holofrastickou větu, jako například fikci, pokud vyvrací naše těžko přepředitelné části sítě tvrzení. Jazyk moderní fyziky je podle tohoto kritéria nejúspěšnějším a nejúčinnějším popisem světa, který máme k dispozici. Spolu s představou neexistence rozdílu mezi výroky kontingentně a nutně pravdivými není ani filozofie v nějakém privilegovaném postavení. Nezabývá se tak nutnými pravdami, zatímco se ostatní vědy zabývají pravdami kontingentními, neboť samo toto rozlišení neexistuje. Quine jde dokonce tak daleko, že jazyk přírodních věd preferuje i mimo jejich nejvlastnější doménu a navrhuje, aby tradiční filozofické disciplíny byly nahrazeny přírodní vědou. Namísto tradiční epistemologie by tak měla nastoupit epistemologie naturalizovaná, neboť filozofie nemá povahu nějaké metateorie a přírodní vědy samy se svými metodami dokáží nejlépe osvětlit povahu poznání, tedy to, jak docházíme od stimulu k vědě.

Pokud příklad neurčitosti překladu interpretujeme jako příklad nesouměřitelnosti jednotlivých jazykových schémat, otevře se nám brána relativismu. Cenou, kterou za toto budeme muset zaplatit, bude podříznutí si vlastní větve, neboť myšlenky revolučního myslitele a prvního z relativistů Quina se takto budou jevit jako nekoherentní. Pokud přistoupíme na relativistickou interpretaci příkladu neurčitosti překladu, pak totiž nedokážeme vysvětlit fyzikalistické myšlenky, které tvoří podstatnou a z nerelativistického pohledu koherentní součást Quinova díla.

Sám Quine se považoval za realistu, ovšem ne za Realistu v klasickém smyslu slova. Odmítá Realismus jako názor, že svět existuje sám o sobě, má svou inherentní strukturu, kterou člověk zkouší zachytit, nebo se jí alespoň přiblížit. Quine raději hovoří o realismu jako o víře v entity, o kterých

hovoříme: „Je to realismus přísně vázaný na určitý pojmový systém a soubor poznatků a hypotéz. Každý vědec [ale i každý člověk používající jazyk] automaticky ponechává určitý prostor možnosti, že jeho teorie bude vyvrácena novým pozorováním nebo nahrazena zdokonalenou teorií, ale tím jeho skrupule končí; představa, že jeho popis se zcela míjí s předem danou strukturou světa, mu prostě nedává smysl.“⁹⁴

Mluví každého jazyka předpokládá a věří v reálnou existenci entit, o kterých mluví. Nedávalo by žádný smysl, pokud by člověk věřil v teorii, o níž by byl ale zároveň přesvědčen, že nemá cenu v ní věřit, neboť naprosto neodpovídá tomu, o čem vypovídá. Každá entita našeho jazyka, jazyka jediného, který máme, je proto reálná, a otázky po skutečné, nejazykové povaze nedávají smysl. Stejně tak nedávají smysl Realistické, nebo relativistické odpovědi, které zaujímají nemožný ‚Pohled Božského oka‘, když tvrdí, že svět je možné pravdivě popisovat jedním, nebo několika nesouměřitelnými slovníky. V rámci každé koherentní teorie je možné její výroky navzájem srovnávat a hodnotit, v rámci žádné koherentní teorie není možné dojít k závěru, kdy se dvě věty vylučují, a přesto jsou obě pravdivé. Jiný než teoretický/jazykový svět nám však není k dispozici, teoretické/jazykové výroky o relativitě tak musí být pronášeny z pozice mimo teorii/jazyk, což je kontradikcí.

Přestože považuji už tyto argumenty za závažné pro představy relativistů, přesto se v postquinovské filozofii relativisté nejen nadále vyskytují, ale dokonce přibývají.⁹⁵ Proto je ani má práce nemůže přehlížet. Budu se ještě snažit přiblížit myšlenky jednoho z nejvýznamnějších relativistů, který se ale označuje spíše za etnocentristu, po Quinovi. Pokud i tento etnocentrista, jak nutně vyplývá už z jeho pozice relativismu, neakceptuje váhu těchto argumentů, nezbyvá zastánci realismu než je pouze znovu a znovu předkládat, popřípadě nově rozvádět.

⁹⁴ Marvan, T.: „Konstanty Quinovy filozofie“, In: *Vybrané články k ontologii a epistemologii*, Plzeň 2006, str. 16.

⁹⁵ Svůj díl viny má na tomto stavu nepochybně i sám Quine, jehož formulace a použité pojmy jsou někdy nejasné a často svádějí k relativistickým interpretacím.

2.2 R.Rorty

Tento americký filozof, kterého označil Jaroslav Peregrin za enfant terrible filozofie v USA⁹⁶, se často považuje za myslitele, který zasypává příkopy mezi tradiční kontinentální⁹⁷ a anglosaskou⁹⁸ filozofií. I přesto, že je kontinentální filozofie opravdu široký pojem dosahující takřka ke břehům Anglie a Spojených států. Přesto, že jde právě této tradici Richard Rorty výrazně naproti, zůstává velké filozofické schizma, myslím, doposud aktuálním. Richarda Rortyho lze již oprávněně považovat za ‚kontinentálního filozofa‘. Pochybnosti o spojení dvou výše zmíněných tradic vycházejí spíše z pochybností o příslušnosti Rortyho k postanalytické tradici. I u Rortyho můžeme najít charakteristiky typické pro analytickou i postanalytickou tradici, například některé charakteristiky uváděné Peregrinem:⁹⁹

- 1) Analýza – podle Rortyho může být analyzován pouze jazyk, nikoli realita, fakty nebo mysl
- 4) Filozofický výklad myšlení prostřednictvím filozofického výkladu jazyka
- 5) Obrat k jazyku
- 6) Prvotnost filozofie jazyka

Jiné důležité charakteristiky, jako sepětí filozofie s logikou, matematikou, moderní přírodní vědou, tedy disciplínami tradičně považovány za vzor racionality, však Rortyho filozofie nejen nemá, ale dokonce se proti podobnému pojetí filozofie staví. Odmítá tak ústřední charakteristiky analytické filozofie¹⁰⁰, kterou uvádí Lubomír Valenta:¹⁰¹

⁹⁶ Peregrin, J.: „Obrat k jazyku a analytická filozofie“, In: *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Praha 1998, str. 26.

⁹⁷ Racionalistická, metafyzická, idealistická, hermeneutická, existenciální, fenomenologická, strukturalistická, marxistická a postmoderní.

⁹⁸ Empirická, pragmatická, scientistická, analytická a postanalytická. Mým názorem zůstává, že oproti kontinentální, jde i o filozofii anti-totalitní a anti-ideologickou.

⁹⁹ Peregrin, J.: *Kapitoly z analytické filozofie*, Praha 2005, str. 21-22. (používám Peregrinovo číslování charakteristik)

¹⁰⁰ O tom, že, i přes rozdílné závěry, můžeme hovořit o jednom filozofickém ‚stylu‘ a jedněch charakteristikách analytické a postanalytické filozofie viz. poznámka 87.

¹⁰¹ Valenta, L.: *Problémy analytické filozofie*, Olomouc 2003, str. 19.

1) Filozofie musí respektovat empirii jako východisko poznání světa a její závěry musí být v souladu s aktuálními výsledky empirických věd

2) Filozofie musí respektovat logiku jako nutnou podmínku každého poznání, a proto její

analýzy předpokládají uplatnění logických [racionálních] postupů

Rorty odmítá jeden z pilířů jak analytické, tak postanalytické filozofie, který tuto tradici považuje za myšlenkový směr: „Který nevidí filozofii, jak je to běžné v Evropě, jako něco, co plynule přechází v literaturu, ale spíše jako něco, co plynule přechází ve vědu.“¹⁰²

2.2.1 Rortyho Kuhn

Ve své knize *Filozofie a zrcadlo přírody*¹⁰³ se Rorty často odvolává na T. S. Kuhna a interpretuje ho v intencích svých myšlenek. Rortyho interpretace Kuhna tak pro nás může být dobrým uvedením do specifické Rortyho filozofie.

Rorty považuje Kuhnovo vystoupení za vyvrácení tradice, která je součástí evropské kultury již od osvícenství a která považuje přírodní vědy za paradigmatický vzor poznání vůbec. Kuhnova historická esej tak podle Rortyho není pouhou historií vědy, ale kritikou klasické evropské *epistemologie* vůbec. Druhým krokem je pak její nahrazení Rortyho programem *hermeneutiky*. Tradiční a oběma zpochybňované epistemologické pojetí filozofie usilovalo nalézt nebo formulovat algoritmus volby mezi jednotlivými vědeckými teoriemi. Staří vědci předpokládají neutrální hodnotící schéma, podle kterého jsou například Aristotelovy kosmologické teorie srovnatelné s Newtonovými. V rámci vědy však takový algoritmus není a není tak možné racionálně rozhodnout mezi dvěmi existujícími teoriemi. Jediný algoritmus, je algoritmus *ex post*. Tedy algoritmus vítězného paradigmatu, který ovšem nemůže být neutrálním rozhodčím v dobovém boji

¹⁰² Peregrin, J.: „Současná filozofie USA: analytická filozofie pod rentgenem pragmatismu“, In: *Co po metafyzice?*, Bratislava 1997, str. 11.

¹⁰³ Rorty, R.: *Filozofia a zrcadlo přírody*, Bratislava 2000. (dále FZP)

dvou paradigmat. Takto je ohrožena i ambice vědeckého poznání, stát se racionálním vzorem pro poznání veškeré.

Epistemologie, její měřítka a kritéria poznání, je sama o sobě paradigmatickou. Chybou dosavadní filozofie bylo přehlížení této své ‚omezené působnosti‘. Podobně jako Kuhn zachycuje období revoluce ve vědě, tedy období bez jasných kritérií, chce se i Rortyho hermeneutika zaměřit obecněji na jakékoli nesouměřitelné diskursy a poukazovat na chybu, kterou je expanze jednoho paradigmatického algoritmu do paradigmat jiných: „Kuhnovy příklady ‚revoluční‘ změny ve vědě byly, jak sám poznamenal, situacemi, které hermeneutika vždy považovala za svoji zvláštní doménu – byly to situace, ve kterých vědec tvrdí takové nesmyslnosti, až je nám těžko uvěřit, že jsme ho pochopili správně.“¹⁰⁴ Rorty dále cituje oblíbenou Kuhnovu radu svým posluchačům: „Když čtete dílo nějakého významného myslitele, vyhledejte nejdříve v textu zjevné absurdnosti a položte si otázku, jak rozumný člověk mohl něco takového napsat. Když naleznete odpověď, (...) když těmto pasážím porozumíte, potom možná zjistíte, že důležitější pasáže, o kterých jste si mysleli, že jste je už pochopili, mají jiný význam.“¹⁰⁵

Ona podtržená možnost porozumění je nutným předpokladem pro možnost psát knihy o historii vědy, které píše právě například Kuhn. Je to však právě tato možnost porozumět vědcům z různých paradigmat, která vylučuje možnost nesouměřitelnosti paradigmat a tím i relativismus jako takový. Tato podržená pasáž ilustruje, proč je možné psát jistě poutavé historie vědy, zároveň ale naznačuje, proč je nemožné zastávat relativistickou/etnocentrickou filozofii vědy. Nebo mohu porozumět něčemu, čemu nemůžu ze svého paradigmatického pohledu porozumět? Mohu porozumět někomu, pochopit jeho postoj a uznat zároveň, že má pravdu stejně jako já, když žije v jiném, s mým neporovnatelném a z mého pohledu nepochopitelném, paradigmatu? Porozumět něčemu, co zároveň považuji za, s mým, nesouměřitelný názor považuji za nesmyslné. Toto porozumění je

¹⁰⁴ FZP, str. 272. (veškeré citace překládám ze slovenštiny do češtiny)

¹⁰⁵ FZP, str. 272. (Rorty cituje z Kuhn, T.S.: *The Essential Tension*, Chicago 1977, str. XII.) Podtržení není v původním textu, chci jím pouze upozornit na klíčovou formulaci.

ovšem nutné, chceme-li psát filozofie vědy, proto zřejmě musíme odmítnout myšlenku nesouměřitelnosti.

I sám Rorty odmítá nejkontroverznější Kuhnovy myšlenky, které označuje za nešťastné, „idealisticky zbarvené doplňky“.¹⁰⁶ „Jedna věc je tvrdit, že ‚neutrální jazyk pozorování‘, v kterém zastánci odlišných teorií mohou formulovat svoje důkazy, nám při rozhodování mezi teoriemi příliš nepomůže. Jiná věc je však tvrdit, že takovýto jazyk nemůže existovat, protože zastánci jednotlivých teorií ‚vidí různé věci‘ a ‚žijí v různých světech‘.“¹⁰⁷ Je jednoduše rozdíl tvrdit, že nám při rozhodování mezi dvěma teoriemi nemůže pomoci nějaký neutrální jazyk a že žádný takový jazyk vůbec neexistuje. Rorty tyto nešťastné Kuhnovy formulace modifikuje, když tvrdí, že neutrální jazyk máme. Tento jazyk nám však nemůže pomoci při specifické volbě mezi dvěma vědeckými teoriemi: „Kuhn se chtěl postavit proti tradičnímu tvrzení, že ‚to, co se mění zároveň s paradigmatem, je pouze vědcova interpretace pozorování. Pozorování samo je přitom jednou pro vždy určené charakterem prostředí a mechanismem vnímání.‘ Toto tvrzení je však neškodné, když znamená pouze to, že výsledky pozorování se mohou vždy vyjádřit v termínech přijatelných pro obě strany. Kuhn měl raději pouze ukázat, že takovýto neškodný jazyk je při rozhodování mezi teoriemi na základě algoritmu neúčinný.“¹⁰⁸ Stejně argumentuje, když se ohrazuje proti tomu, aby byl nazýván relativistou: „Relativismus nemá pravdu v ničem, etnocentrismus jí má v tomto: svá přesvědčení (ve fyzice, etice, či jakékoli jiné oblasti) nemůžeme odůvodnit každému, ale jedině těm, jejichž přesvědčení se s těmi našimi do nějaké potřebné míry překrývají.“¹⁰⁹ Ona potřebná míra je právě míra triviality, kterou Rorty předpokládá.

¹⁰⁶ FZP, str. 272.

¹⁰⁷ FZP, str. 272-273.

¹⁰⁸ FZP, str. 273.

¹⁰⁹ PHR, str. 91. (poznámka 13.) Pokud svá přesvědčení nemůžeme zdůvodnit všem, byli bychom realisté, pak musí existovat lidi, jejichž přesvědčení se s našimi nepřekrývají. Pokud existují lidé s přesvědčeními a pokud se tyto s našimi přesvědčeními v ničem nepřekrývají, přičemž není možné nestranně rozhodnout, je-li nějaká strana pravdivější, pak jsem relativista. Používání pojmu etnocentrismus a relativismus je u Rortyho synonymní. Viz. Rortyho etnocentrismus.

Tato představa je v konfliktu s Quinem, na kterého se paradoxně Rorty často odvolává, a jeho centrálním odmítnutím *pravd analytických* a *syntetických* a také myšlenkou *holismu*. Rorty předpokládá, že v našem životě disponujeme dvěma jazyky. Triviálním, každodenním, navždy určeným charakterem prostředí a mechanismy vnímání, na kterém se všichni shodneme, a jazykem specificky vědeckým. Jazyk, na kterém se shodneme, nám nepomůže v rozhodování mezi dvěma teoriemi. Na jazyku, který by to dokázal, se zase neshodneme. Namísto, aby se pokusil zdůvodnit, jak nám onen triviální jazyk může pomoci v rozhodování, nebo považoval i jazyk teoretický za souměřitelný, čímž by ovšem popřel svou myšlenku relativismu, zastává Rorty raději tento dosti protiintuitivní názor. Za nejen protiintuitivní, ale i chybný, ho považují ze dvou důvodů:

A) Není možné určit, kde začíná jazyk triviální, ale jalový, a kde jazyk netriviální, ale nesouměřitelný. Pokud neodmítneme Quinovu kritiku rozdělení pravd na analytické a syntetické a myšlenku holismu, pak musíme předpokládat, že takové měřítko nalézt nemůžeme. Co je triviální a co netriviální, je věcí volby, neboť každý výraz celku našeho jazyka má složku teoretickou a faktuální. Ani tvrzení „Králík běží přes cestu“ není tvrzením triviálním. I tento pohled je zajisté ovlivněn teorií, jazykovým schématem, paradigmatem. Rortyho představu je tak možné zachránit odmítnutím Quina.

B) Pokud bychom důsledně zastávali pozici holismu a nesouměřitelnosti, pak jsou nesouměřitelné i triviální teorie na úrovni „králíků“, což vede k představě absolutní relativity. Druhou cestou je tak přijetí představy absolutního relativismu, který nedokáže porovnat ani jednotlivé nejtriviálnější výroky našeho každodenního přirozeného jazyka.

Domnívám se, že Rorty nemůže přijmout stanovisko A), a proto je nutné stanovisko B), které je ovšem takřka identický s jazykovým idealismem, který sám odmítá v případě Kuhna. Protiintuitivní idealismus tak není jen kosmetickou vadou na Kuhnovi, ale důsledkem představ, které zastává i Rorty, pokud chce, aby jeho představy byly koherentní. Při důsledném

zastávání stanoviska B) musím odmítnout požadavek „potřebné míry překrývání přesvědčení“¹¹⁰ a musím požadovat překrývání stoprocentní. Tohoto však nelze dosáhnout a tak každá osoba, s jistým specifickým souborem přesvědčení, je jediná svého druhu, neporovnatelná s kýmkoli dalším a žijící ve svém vlastním světě.

Možnost A) musí odmítnout jednoduše proto, že myšlenky Quina jsou základním argumentem v Rortyho teorii. Svět a jazyk je nerozpletitelně promíchán z neempirických faktorů a empirických fakt. Rortyho holismus má ke Quinovu velice blízko, jak Rorty ilustruje na deweyovském rozdílu mezi triviálním *návykem* a teoretickým *zkoumáním*.¹¹¹ Pokud pohlédneme na levou stranu talíře, kde očekáváme vidličku a ona tam není, pak automaticky hledáme na straně pravé. Toto snadné a běžné přepředání naší sítě přesvědčení nazýváme návykem. Vědecké poznatky však požadují drastičtější přepletání naší sítě, a proto si zaslouží označení zkoumání. Je tak zřejmé, že toto rozlišení je pouze záležitostí stupně. Stejným Quinem inspirovaný Davidson se domnívá: „..., že bychom se měli vzdát i rozlišení mezi pozorovacími a všemi ostatními větami, v jejichž případě je přesvědčení o jejich pravdivosti odůvodněno samotnými vjemy, a proti nim stavět věty, u nichž se odpovídající přesvědčení odůvodňuje poukazem k jiným větám považovaným za pravdivé.“¹¹² Proto je nejlepší mluvit o našem, k jinému přístup nemáme, jazyko-světě. Toto promíchání je základním argumentem ve prospěch toho, že neexistuje čistě empirický, korespondenční, a proto neutrální, jazyk popisu. Znovustavení zdí, které Quine zbořil, je tak nemyslitelné, už kvůli tomu, že Rorty díky Quinovi může odmítnout představu jazyka jako čisté reprezentace světa: „Skutečně se musíme zbavit představy o ‚datech a interpretaci‘, podle které kdybychom měli přístup ke

¹¹⁰ *Přesvědčení a jazykový význam, síť přesvědčení a slovník*, jsou subjektivní a intersubjektivní strany téže mince. V pasážích věnovaných Rortym budu tyto pojmy užívat takřka synonymně.

¹¹¹ Rorty, R.: „Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace“, In: *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Praha 1998, str. 150. (dále ZR)

¹¹² Davidson, D.: „Koherenční teorie pravdy a poznání“, In: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha 2004, str. 170. (dále KTPP)

skutečným datům, neznehodnoceným naší volbou jazyka, naše racionální volba by tím dostala jistý ‚základ‘.¹¹³

„Kuhn tvrdí, že kritéria volby mezi teoriemi ‚nefungují jako pravidla určující volbu, ale jako hodnoty, které jí ovlivňují‘.¹¹⁴ Nemáme k dispozici neutrální kritéria vědeckosti. Jak ukazuje Kuhn, zůstal například Priestley jednoduše v paradigmatu své vědy a vzdoroval paradigmatu novému. V této situaci nelze určit moment, kdy se stal jeho odpor nelogický nebo nevědecký.¹¹⁵

Pokusíme se nyní sledovat Rortyho příklad, ekvivalentní „Kuhnovu Priestleyemu“, který nám má dát lépe pochopit zatím poměrně problematický Rortyho postoj. Je to příklad italského jezuita, kardinála a od roku 1930 svatého Roberta Francesca Romola Bellarmina, který nejlépe ukáže hranici mezi Rortym, Kuhnem a tradiční epistemologií. Bellarmino byl aktivní v procesu s Giordanem Brunem, poté se stal hlavním papežským expertem na sluneční soustavu a v roce 1616 dosáhl prohlášení heliocentrismu za falešnou a nepravdivou nauku.

Naše představy o tom, co znamená a obnáší být filozofem a co znamená racionalita, jsou závislé na černo-bílém vidění sporu mezi Bellarminem a kopernikány, kdy jeden se absolutně mýlil a druhí měli absolutní pravdu.¹¹⁶ Ale byly kardinálovy námitky skutečně tak nelogické a nevědecké? Pokud odpovíme, že nebyly nevědecké a nelogické, že existuje možnost rozdílných a přesto racionálních názorů, ne jenom bílo-černý boj rozumu a pověry, tak zasadíme ránu tradiční epistemologické filozofii. Disciplíně, která chce nad ostatními vědami vytvořit neutrální jazyk schopný poměřovat různé teorie na jednom základě. Z relativistického pohledu se odsouzení soudícího Bellarmina naší dobou jeví paradoxně. Sám Bellarmino znal důsledky kopernikánských představ, kvůli kterým bychom dnes právě tuto teorii volili, například přesnost, konzistence, jednoduchost a praktičnost. Nepovažoval je

¹¹³ FZP, str. 274.

¹¹⁴ FZP, str. 275.

¹¹⁵ SVR, str. 158.

¹¹⁶ FZP, str. 276.

ale za relevantní v této diskusi, tak jak to činíme my dnes. Výběr kritérií nemůže být ospravedlněn fakty, které vysvětluje a předpokládá, neboť tyto fakta jsou relevantní právě jen díky volbě tohoto kritéria. Chceme-li se vyhnout kruhové argumentaci, musíme připustit, že kritéria jsou vybírána nekriteriálně. Kritéria často přijímáme na základě informací od vědeckých autorit uvedených v učebnicích. Stejnou roli hrála v tomto procesu i Bible, učebnice Bellarmina. Pokud tedy není volba kritéria ničím uzavřeným v kritériích, pak je tato volba do jisté míry naší, i když dobově a sociálně ovlivněnou, libovůlí. Jako takové nemohou být kritéria ničím objektivním a neutrálním. „Co rozhoduje o tom, že Bible neposkytuje přesvědčivou evidenci o nebeském pořádku?“¹¹⁷ Relativisté se domnívají, že to nemohou být fakta vybraná jiným, třeba naším, paradigmatickým/kritériem, které by bylo tím pravým, protože pro něj svědčí právě tyto fakta. Jsme tedy nutně uzavřeni v nesouměřitelných kriteriálních maticích, paradigmatech, etnoschématech.¹¹⁸ Na poslední otázku odpovídá Rorty: „Rozhodují o tom mnohé věci, zejména však osvícenský postulát, podle kterého je křesťanství převážně kněžskou politikou. Jak však měli Bellarminu odpovědět jeho současníci, kteří většinou chápali Bibli jako slovo Boží? Otázka, zda Bellarminu (a tedy nevyhnutelně i Galileovým stoupencům) překážely v této věci ‚nevědecké‘ momenty, je tedy zřejmě otázkou, zda existuje nějaký apriorní způsob, jak určit relevantnost jednoho výroku vzhledem k druhému, zda tedy existuje jakási ‚šablona‘ (pokud máme použít Foucaultův termín), která by určovala, jaký druh evidence může platit pro výroky o pohybech planet. Pochopitelně, mým závěrem je konstatování, že na ‚šablonu‘, která se objevila na přelomu sedmnáctého a osmnáctého století, se nikdo nemohl odvolávat začátkem století sedmnáctého v čase procesu s Galileem. Žádná myslitelná epistemologie, žádné zkoumání povahy lidského poznání ji nemohlo ‚objevit‘ před tím, než byla skutečně vytvořena. Představa o tom, co znamená

¹¹⁷ FZP, str. 277.

¹¹⁸ Předponu etno- budu užívat k označení Rortyho etnocentrických variant běžných pojmů, např. etnoparadigma je Rortyho varianta Kuhnovského paradigmatu.

„vědeckost“ se zatím pouze formulovala.¹¹⁹ Naše odsouzení Bellarmina je paradoxní, neboť disponujeme informacemi a vzorci, které v jeho době nebyly v tomto sporu relevantní. Označit Bellarmina za nevědeckého je plodem naší kulturní tradice, díky které jsme tím, čím jsme. Musíme si ale přesto uvědomit, že jsou tu i tradice a kulturní vzorce jiné. Toto je hlavní myšlenka Rortyho *etnocentrismu*: „...my všichni se nacházíme v jedné šabloně relevantnosti a irelevantnosti, kterou „moderní filozofie“ vytvořila jako důsledek tohoto vítězství.“¹²⁰ Jen v tomto etnoparadigmatu mají tvrzení o omylu Bellarmina svou relevanci, ale nejsou aplikovatelné na paradigmaty jiné, včetně toho, ve kterém žil Bellarmino: „Vědět, co je relevantní z hlediska volby mezi teoriemi nějakého předmětu, znamená v obdobích normálního výzkumu patřit ke Kuhnově „disciplinární matici“.“¹²¹

Není právě toto příklad toho, co bylo výše vyčítáno Kuhnovi? Toho, že se z nemožnosti disponovat v danou chvíli neutrálním jazykem usuzuje na jeho neexistenci? Příklad Bellarmina tak zajisté ilustruje některé naše ahistorické aplikace současných pojmů a jejich významů, nevím, zda z něj vyplývá neexistence neutrálního, kriteriálního jazyka. Pokud ano, vedla by tato představa k dosti paradoxním závěrům. Protože se lidé mohou neúmyslně a nezlomyslně mýlit, ať už kvůli jejich inteligenci, společenské situaci, nebo historickém období, ve kterých žijí, musí mít „svou“ absolutní paradigmatickou pravdu a jeden neutrální jazyk popisující jeden svět, tedy jeden jazyko-svět, proto neexistuje?

I my se můžeme mýlit a většina z nás to dokonce předpokládá, když věří, že po našich přijdou dokonalejší a pravdivější teorie. Přestože naši současnou, a zřejmě ani budoucí teorii nepovažujeme za absolutně a konečně pravdivou, předpokládáme jakousi dostatečnou pravdivost svých teorií. Tato dostatečná pravdivost není absolutní a zároveň pouze paradigmatickou pravdou, je spíše popperovskou koroborací, která nám ovšem dovoluje poměřovat jiné teorie v horizontálním-kulturním i vertikálním-historickém směru.

¹¹⁹ FZP, str. 278.

¹²⁰ FZP, str. 278.

¹²¹ FZP, str. 279.

Rorty zmiňuje otázku, vztaženou k Bellarminimu příkladu, která může být kritériem oddělujícím relativisty od realistů: „Klíčovým momentem je otázka, zda víme, jak vést dělicí čáru mezi vědou a teologií tak, aby správné pochopení nebeských dějů mělo ‚vědeckou‘ hodnotu, zatímco chování církve i obecně kulturní struktury Evropy bude hodnotou ‚nevědeckou‘.“¹²² Podle Rortyho a relativistů nevíme, kudy tuto dělicí čáru vést. Já jsem však názoru jiného. Musíme tuto čáru vést přesně tak, jak bychom jí vedli dnes. Požadovat nějaké absolutnější kritérium je metafyzický požadavek relativistů. To, že se toto kritérium může měnit, a s tím i náš pohled na svět, není argumentem pro to, že žádné takové kritérium neexistuje. Bellarminiho názory jsou nevědecké z našeho paradigmatického pohledu současné vědy, jediného pohledu, který máme k dispozici. Relativisté však chtějí říci, že ve skutečnosti, mimo tento pohled a dokonce mimo jakýkoli jiný paradigmatický pohled, není Bellarminiho postoj ani vědecký ani nevědecký. Putnam tento relativistický postoj vyjádřil výstižně: „Z Pohledu Božího oka žádný Pohled Božího oka neexistuje.“¹²³ Právě zde se ukazuje, že tento ‚Pohled Božího oka‘ a metafyzický dualismus popisovaného a popisujícího je součástí Realistických koncepcí, stejně jako koncepcí relativistických. O tom, že Bible není přesvědčivou evidencí rozhoduje právě onen triviální a souměřitelný jazyk, který použije kosmonaut, který vykoukne z okénka raketoplánu, nebo astronom, který nahlédne do teleskopu. Nic na tom nezmění fakt, že i tento jeho triviální pohled je spoluutvářený naším jazykem. Žijeme totiž v jazyko-světě, jehož součástí jsme i my, jako jazykové a poznávající bytosti.

Rorty se však brání a považuje tvrzení realistů o jednom světě a jemu odpovídajícím jazyku za stejný ‚Pohled Božího oka‘: „Proč je to první pokusem předložit Pohled Božího oka a to druhé ne?“¹²⁴ Jednoduše proto, že druhý jím není. Putnamův realismus není Pohledem Božího oka, je jediným pohledem, který máme - naším vlastním pohledem.

¹²² FZP, str. 277.

¹²³ RLT, str. 52.

¹²⁴ PHR, str. 84.

„Velké pobouření, které Kuhnovy práce vyvolaly, bylo přirozené [při představě vědy jakou Kuhn i Rorty zastávají], protože ideály osvícenství nejsou jen naším nejcennějším kulturním dědictvím, ale také proto, že jim, ve chvíli kdy totalitní státy pohlcují stále větší část lidstva, hrozí zánik. Fakt, že osvícenství spojovalo ideál autonomní vědy, nezávislé na teologii a politiky, s představou vědecké teorie jako zrcadla přírody, není důvodem pro to, abychom nadále zastávali tuto záměnu.“¹²⁵ Zdá se, že Rorty, na závěr své polemiky s odpůrci Kuhna, upřímně chápe, proč se většina filozofů relativistickým názorům brání. Dokáže dokonce, jako konformní člen daného etnoparadigmatu, s těmito názory sympatizovat. Profese poctivého filozofa ho však nutí, aby tyto staré představy svých kolegů rozbořil. Z této citace lze však usuzovat také na to, že odpor vůči jemu a Kuhnovi je politicky a ideologicky motivovaný. Ona pochopitelnost a neproblematičnost odporu mnohých filozofů je tak vlastně podporou názoru, který relativisté zastávají. Takto představená motivace odpůrců relativismu legitimizuje myšlenky relativistů. Filozofové a vědci ale argumentují jinak, jak jsem se již v mnohém snažil naznačit. Proto se na první pohled upřímná Rortyho snaha o pochopení svých oponentů jeví jinak na pohled druhý.

2.2.2 Rortyho etnocentrismus

Rorty se brání označení relativista. Raději pro své myšlenky používá označení antiesencialismus nebo etnocentrismus. Tyto pojmy však nejsou synonymní. Zatímco význam prvního je přijatelný, význam druhého pojmu přijmout nemůžu.

Antiesencialismus spočívá v odmítnutí pohledu na jazyk jako na reprezentaci. Jako na *zrcadlo* odrážející v sobě nejazykové entity. Tento pohled tak spočívá v odmítnutí sémantiky jako nauky o významu.¹²⁶

¹²⁵ FZP, str. 280.

¹²⁶ Jaroslav Peregrin v tomto kontextu mluví o odmítnutí *sémiotiky*. Chce tak ukázat sepjetí postanalytické filozofie s původními představami strukturalistů, které jsou tak často zastíněny ‚takzvanými‘ strukturalisty jako je například Gilles Deleuze. Více: Peregrin, J.: *Význam a struktura*, Praha 1999.

Představy, že význam je označením entity, která je na jazyce nezávislá. Těmito odmítanými nejazykovými entitami mohou být:

- 1) fyzické objekty reálného světa
- 2) pojmy nebo myšlenky
- 3) abstraktní entity

Fyzické objekty reálného světa nemohou být významy našich slov a tvrzení. Takto vystavěná sémantika by nedokázala najít denotáty některých slov, kterým ovšem běžně rozumíme. Příkladem takovýchto slov mohou být specifické vědecké termíny jako „kvark“ nebo „světlo“. Těmto slovům rozumíme, přestože zatím nedokážeme přesně určit, k čemu odkazují. Podobně jsme na tom se spojkami, částicemi, předložkami nebo abstraktními výrazy, jako je „vášeň“ nebo „láska“. Často dokonce rozumíme nesmyslným slovům, která nic nedenotují. Striktní nominalisté považují za problematická i slova obecného významu, jako je například slovo „pes“.

Stejně problematický je psychologicko-sémantický model, který předpokládá, že slova a tvrzení referují o našich pojmech nebo myšlenkách. To, že však používáme standardizovaný jazyk, ve kterém se spíše snažíme naše myšlenky, někdy velice těžko i neúspěšně, vyjádřit, nás vede spíše k závěru, že jazyk je tu již před myšlenkami. Samotná tato představa jazyka jako sdělování myšlenek je však neudržitelná z jiného důvodu. Předpokládá myšlení samotné, které až ve chvíli komunikace použije jazyk, jako nástroj svého vyjádření. Podle všeho se však zdá, že jazyk a myšlení jsou dvěma stranami téže mince. Jedna z těchto stran je nám však přístupná pouze z našeho pohledu, druhá z pohledu zvenčí. Tento druhý pohled je pohledem intersubjektivně ověřitelným. Právě tento druhý, intersubjektivní pohled je jediným pohledem, který máme, abychom nahlédli do myslí druhých. Zde, kde končí subjektivita, začíná pole filozofie. Výpověď a jí vyjadřovaná myšlenka nejsou dvě oddělitelné, časově následné a kauzálně spojené události. Je tedy lepší než jazyk vysvětlovat poukazem na myšlení, vysvětlovat myšlení intersubjektivně nahlédnutelným jazykem.

Poslední, ontologicko-sémantický model musíme také odmítnout. Představa postulování nových entit je pro mě nepřijatelná, pokud existuje jiná a úspornější možnost, jak význam vysvětlit.

Problém netkví v tom, že bychom doposud nenalezli ty správné entity, které jsou vyjadřovány jazykem. Problém je v samotném pojmu sémantiky. Mýtus muzea, ať už jsou exponáty fyzické, psychologické nebo abstraktní, je mýtem právě proto, že výrazy nejsou označením svého významu. Svět o sobě, nezávislý na jazyku, je pouhým myšlenkovým experimentem. Náš svět je spíše jazyko-svět, ve kterém naše myšlení/jazyk strukturuje náš pohled na svět, který je na nás nezávislý. Jazyk není pouhým pasivním označením, zachycením nebo onálepkováním. Bez jazyka by náš svět zřejmě nebyl tím, čím je¹²⁷, ale zřejmě bychom na to ani nepřišli, protože bychom nebyli myslícími bytostmi.

Význam jazyka není tedy něčím mimojazykovým, je spíše propojením a funkcí v rámci celé jazykové struktury. Je tak otřesena tradiční představa jazyka jako zrcadla, v němž se odráží svět. Význam pravdivého tvrzení není dán korespondencí s nejazykovou realitou, je spíše rolí nebo hodnotou, které nabývá výraz v dané struktuře jazyka.¹²⁸ Vše v našem jazyce je určené celkem jazyka: „Musíme se v souvislosti s větami i myšlenkami zbavit pojmu korespondence a věty chápat v jejich souvislosti s jinými větami, ne se světem. Výraz ‚koresponduje s povahou věci‘ musíme chápat jako mimovolný kompliment na adresu úspěšného normálního diskurzu.“¹²⁹ Davidson odmítá i tento mimovolný kompliment, jako příliš nebezpečný, neboť právě korespondenční teorie pravdy je tím, co nás může přivést k relativismu.¹³⁰ Podobné komplimenty totiž vedou k nemožnému ‚Pohledu

¹²⁷ Aristotelovy kategorie tak můžeme chápat spíše jako kategorie gramatické, než metafyzické.

¹²⁸ Postanalytičtí filozofové jsou podle Peregrina skutečnými nástupci Ferdinanda de Saussura. Zatímco francouzští myslitelé označování běžně za strukturalistické filozofy používají pojem struktura převážně metaforicky, čímž zatemňují původní význam tohoto pojmu, jejich postanalytičtí kolegové zůstávají věrni projektu jazykové struktury.

¹²⁹ FZP, str. 312.

¹³⁰ Davidson, D.: „Mýtus subjektivního“, In: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha 2004, str. 63.

Božího oka', k perspektivě, ze které můžeme nahlédnout dvě zdánlivě samostatné ontologické entity – popisující a popisované, jazyk a svět.

Esencialistického filozofa Rorty charakterizuje jako někoho, kdo předpokládá, že významy slov jsou dány na kontextu nezávislou podstatou věci.¹³¹ Podstata toho, o čem mluvíme, musí být sama, podle esencialisty, prekontextuální. Esencialistické filozofy spojuje ‚Russellův princip‘ - subjekt nemůže o ničem utvořit soud, pokud neví, o jakém předmětu jeho soud je.¹³² Pokud je však vše kontextualizované, splývá antireprezentacionalismus, odmítající ryze nekontextuální entity, s antiesencialismem, odmítajícím neměnné podstaty věcí. Právě toto odmítání esencialismu je tím co, podle Rortyho, spojuje Quina, Whiteheada a Heideggera.¹³³

Rorty své názory často reprezentuje jako fiktivní antiesencialistka, která: „Je osvobozena od otázek ‚Reprezentuješ přesně?‘ a ‚Zachycuješ to, jak je ten předmět doopravdy svou podstatou?‘, ne však od otázek jako ‚Můžeš přesvědčení o tom, že lakmusový papírek zčervenal, pojmout mezi svá ostatní přesvědčení?‘“¹³⁴

Rorty se domnívá, že o předmětech nezjistíme vůbec nic. Zjistíme jenom to, jak může být naše síť přesvědčení a přání přepředena, aby pojala nová přesvědčení a nová přání. Nikdy se nedostaneme ven ze své hlavy: „Přepřádání sítě přesvědčení je, chcete-li, vše, co dělá – vše, co může kdokoli dělat.“¹³⁵ Já se však domnívám, že o předmětech můžeme zjistit vše, co zjistit v danou chvíli lze. Říct, že nelze zjistit o předmětech nic je samo ‚Pohledem Božího oka‘. Stále se proto nemůžu zbavit přesvědčení, že na druhou,

¹³¹ Věcí zde myslím jakoukoli nejazykovou entitu v nejobecnějším smyslu.

¹³² Russell, B.: ‚Poznání založené na obeznamenosti a poznání založené ne deskripci‘, In: *Filozofický časopis*, 49/5, 2001, str. 755-770.

¹³³ Spolu s hermeneutickým programem, odkazujícím na Gadamera, Apela, Habermase, Derridu, Nietzscheho nebo Sartra, dávají podobné Rortyho interpretace smysl výroku o „pomalé sebevraždě“ analytické filozofie. Skutečně jsou takto názory prominentních filozofů analytické tradice spojovány s myšlenkami filozofů, proti kterým se analytická tradice vždy vymezovala. Jde však pouze o Rortyho interpretaci a tu jako správný antirelativista považuji za nesprávnou. Myslím si, že, na základě podobných interpretací, je opodstatněné mluvit spíše o Rortyho neúspěšném pokusu o vraždu analytické filozofie. Rorty, R.: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, str. 227.

¹³⁴ ZR, str. 160.

¹³⁵ ZR, str. 160.

neadekvátní otázku kladenou antiesencialistce by Rorty přese všechno odpověděl: ve skutečnosti je tato podstata nezachytitelná.

Navíc tvrzení o zčervenání lakmusového papírku je oním triviálním tvrzením, na kterém se zřejmě všichni shodnou. Jde o tvrzení onoho jalového jazyka, které ovšem výše Rorty odmítá zaplést do sítě našich specifických sítí přesvědčení. Toto můžeme označit za kosmetickou vadu a můžeme i toto naše triviální tvrzení, v intencích holismu, považovat za kontextuální, tudíž nereprezentující žádnou neempirickou skutečnost. Cenou za toto řešení však bude, pokud zároveň uznáme nesouměřitelnost různých sítí, absolutní relativismus. Odmítání absolutního relativismu, přijetí holismu a trvání na pluralitě nesouměřitelných etnoparadigmat/různých sítí přesvědčení nelze skloubit v jeden koherentní celek. Některou část svých myšlenek musí Rorty nutně zavrhnout. Jednou cestou je připustit poněkud protiintuitivní myšlenku absolutního relativismu, který má velice blízko k solipsismu a idealismu a který tvrdí, že každé individuum disponující sítí přesvědčení/paradigmatem má svou vlastní pravdu, svůj vlastní svět, který je nesouměřitelný s pravdou a světem někoho druhého. Pravdu tak mají skutečně všichni, neboť není jediný důvod považovat síť přesvědčení jednoho za kritérium pro určování pravdivosti vůbec. Těžko bych mohl dokonce poznat, že mě druhý klame a tvrdí něco, co není koherentní s kontextem jeho ostatních přesvědčení, neboť tento nesoulad bych mohl stejně dobře považovat za chybu způsobenou mou vlastní sítí přesvědčení a napravitelnou dostatečným přepletením přesvědčení vlastních. Nejen, že by takto měli pravdu všichni, kteří by důsledně své tvrzení odvozovali z kontextu svého paradigmatu, ale pravdivé by tak z našeho omezeného pohledu bylo jakékoli tvrzení. Druhou cestou je odmítnutí quinovského holismu a znovupřijetí jakéhosi ekvivalentu rozdělení pravd na syntetické a analytické. Pak by ovšem před Rortym stál zřejmě neřešitelný problém jak jasně vymezit hranici mezi triviálním a etnoparadigmatickým jazykem. Právě onen triviální jazyk by poté mohl hrát roli nestranného soudce našich paradigmat. Poslední možností je upuštění představy o pluralitě vzájemně nesouměřitelných slovníků. Cena za možnost

zastávat tuto alternativu je celkem nízká, je jí odmítnutí relativismu. Existuje však ještě poslední možnost, a to, že je právě nekoherentnost tím, čím se etnocentrismus odlišuje od protiintuitivního, absolutního relativismu?

Zdá se, že klíčem k relativismu je právě představa množství vzájemně nesouměřitelných slovníků. Jak k této klíčové myšlence Rorty dospívá? Pokud zkoumání nespočívá v konfrontaci přesvědčení s předměty, ale v úsilí o koherentní soubor přesvědčení, je podle Rortyho jediným kritériem našich sítí přesvědčení právě koherence.¹³⁶ Za předpokladu, že je však koherence jediným požadavkem očekávaným od našich sítí přesvědčení, pak může být těchto sítí přesvědčení, jazyků, celá řada. Rorty předpokládá pluralitu koherentních sítí přesvědčení, slovníků, kde je význam slov dán kontextem struktury celého jazyka.

Pokusy relativistů stanovit ještě další měřítko ztroskotávají, protože sama měřítko jsou plodem zvolené sítě. Takové je i pragmatické měřítko. Zájmy a cíle, kterých je třeba dosáhnout jsou na úrovni kultury, dány shodou společenství mluvčích stejného jazyka. Zájmy a cíle jsou tedy paradigmatické a jako takové nemohou hrát roli nestranného, metaparadigmatického soudce: „Pro antiesencialistu spolu všechny možné cíle soutěží za stejných podmínek, protože žádné z nich nejsou ‚zásadněji lidské‘ než jiné.“¹³⁷

V případě neexistence jiného neutrálního kritéria než je koherence by ale skromní relativisté, kteří jsou nejsofistikovanější a nejvyvinutější částí lidstva, měli „vysnít tolik nových kontextů, kolik je jen možné. Tato touha se ukazuje spíše v umění a literatuře než v přírodních vědách a to mě svádí vidět naši kulturu jako čím dál tím více poetizovanou a říkat, že se čím dál více posouváme od scientismu (...) k něčemu lepšímu.“¹³⁸ Rorty vyzývá k vytváření nových a nových nesouměřitelných kontextů, tedy nových a nových potenciálně nesouměřitelných pravd. Chová se jako nevděčný syn zavrhuující své rodiče. Na jedné straně považuje naši kulturu, která dala

¹³⁶ ZR, 159.

¹³⁷ ZR, str. 170.

¹³⁸ ZR, str. 170-171. Podobná hodnocení, jako nejvyvinutější, nejsofistikovanější nebo lepší, však nedávají z úst relativisty žádný smysl. Je to jen mimovolný a skromný kompliment pro zastávce relativismu.

vzniknout relativismu a která stojí z velké části na epistemologii inspirované přírodními vědami, za nejs sofistikovanější a nejvyvinutější, na straně druhé upřednostňuje, s vidinou ideálu *anything goes*, poetizovanou kulturu inspirovanou spíše uměním. Jsou navíc tyto požadavky poetizace paradigmatické, nebo jde o absolutně platné doporučení? Není, při důsledném zastávání nesouměřitelnosti a holismu, Rortyho požadavek usilovat o další a další nesouměřitelné kontexty jen výzvou k dalším a dalším neporozuměním? Kultura usilující o další nové kontexty je tak, podle mě, obdobou Welschovy absurdní představy společnosti založené na neporozumění.¹³⁹

Kultura je navíc Rortym charakterizovaná jako společenství mluvčích, jejichž sítě přesvědčení se vzájemně do jisté míry překrývají.¹⁴⁰ Touto jistou mírou je právě ona míra triviality. Hranice triviality odděluje na jedné straně jazyk triviální, na kterém se shodneme všichni a jazyk etnoparadigmatický, na kterém se shodneme pouze se členy naší kultury charakterizované právě tímto společným slovníkem. Vytčení této hranice by bylo krokem zpět před Quina, pro jehož myšlenky je popření tohoto rozdílu, mezi pravdami triviálními – empirickými a netriviálními – jazykovými, stěžejní. Je zřejmé, že je stejně důležité i pro jakoukoli postanalytickou filozofii odmítají Realismus a jeho nemožný ideál ‚Pohledu Božího oka‘. Pokud ale připustíme, že žádná podobná hranice neexistuje, pak se nám otvírají dva možné výsledky. Prvním je absolutní relativismus, kdy nerozumíme nikomu ani na nejtriviálnější úrovni a kde má každý svůj svět a svou pravdu. Druhou možností je, že do jisté míry rozumíme všem. Pokud připustíme právě poslední možnost, že jazyk je pouze jeden, pak můžeme souhlasit i s Rortyho provokativním tvrzením, že existuje tolik objektivních pravd, kolik existuje nesouměřitelných slovníků:¹⁴¹ „Stále tu bude tolik dalších odlišných množin takovýchto objektivních pravd kolik je nesouměřitelných slovníků“¹⁴²

¹³⁹ Welsch, W.: *Postmoderna – pluralita jako etická a politická hodnota*, Praha 1993.

¹⁴⁰ PHR, str. 91.

¹⁴¹ V tomto lze s Rortym souhlasit, Relativistická objektivita zajišťovaná reprezentováním nejazykových entit je nahrazena objektivitou jako ne-subjektivitou/intersubjektivitou, které je možné dosáhnout pouze v komunikaci s mluvčími jazyka.

¹⁴² FZP, 326.

2.2.3 Rortyho hermeneutika

Rorty chce ve své zobecňující historiografické poznámce ukázat, že je pouze věcí historické náhody, že se přírodní věda a jí inspirovaná epistemologie staly v našem kulturním paradigmatu vzorem lidské činnosti. Člověk je v našem etnoparadigmatu člověkem poznávajícím. Rorty chce připomenout epistemologii její pouze historickou a paradigmatickou platnost: „V každé dostatečně reflektující kultuře se najdou lidé, kteří vyčlení jednu její oblast, jistý soubor lidských činností, které považují za paradigma lidské činnosti. Potom se pokoušejí ukázat, jak může jiná kultura profitovat z jejich příkladu. V hlavním proudě západní filozofické tradice bylo tímto paradigmatem poznávání – získávání zdůvodněných pravdivých přesvědčení nebo ještě lépe přesvědčení, které jsou ve své podstatě tak přesvědčivé, že je není třeba ani zdůvodňovat.“¹⁴³

Rorty se domnívá, že prototypem poznávajícího člověka jsou v našem etnoparadigmatu vědci, kteří nereflektovaně předpokládají, že jejich teorie jsou odrazem světa a podstat věcí, které se nám nabízejí samy. Epistemologie inspirovaná přírodní vědou je: „Touhou najít ‚základy‘, kterých by se člověk mohl držet, najít rámce, které nesmí překročit, objekty, které se postulují samy, reprezentace, kterým se nedá odporovat.“¹⁴⁴ Tyto sebenabízející se předměty jsou neutrální, na nás nezávislou bází našich teorií, která nám zároveň umožňuje vědecké teorie vzájemně poměřovat. Vědci předpokládající univerzální souměřitelnost jsou kulturními dozorci, kteří znají základ všech specifických koherentních slovníků. Věří, že v případě sporu mezi dvěma teoriemi existuje pouze jedna racionální možnost, jak se rozhodnout pro jednu ze soupeřících teorií. Pracují s představou člověka jako zrcadlíci podstaty. Vytváří ideál člověka jako racionální bytosti a za vzor racionality je označena jejich moderní věda. Všechny ostatní oblasti lidské praxe jsou pojaty do rámce vědy, například vědy o člověku. Ostatní, jako například umění, jsou

¹⁴³ FZP, str. 308.

¹⁴⁴ FZP, str. 265.

označeny za iracionální. V evropské filozofii novověku je vytvořen ideální model racionálního člověka a tím je vědec. Racionalita, jako věda, je objevitel toho, co skutečně je. Její teorie korespondují s realitou. Iracionální, nevědecké oblasti lidské praxe, jako politika, literatura, literární kritika, estetika nebo etika, s ničím nekorespondují. Nutně pravdivá matematika a logika spolu se sebenabízejícími se podstatami věcí vytvářely prostor pouze pro jednu vědu, ve které jsou, i když ne třeba ještě objevené, všechny možné popisy už po ruce.¹⁴⁵ Věda a její korespondence s realitou je široce dostupný kontext, kterým jsou poměřovány všechny ostatní teorie.

Rortyho odmítnutí Realismu, tedy představy, že náš jazyk, včetně jazyka vědy, reprezentuje nejazykovou realitu, je kritikou moderní epistemologie a tím i novověkých představ o člověku, jako racionální a poznávající bytosti. Je kritikou nás, kteří jsme se ještě nezbavili toho, „že zkoumání je záležitostí nalezení povahy něčeho, co leží vně sítě přesvědčení a přání.“¹⁴⁶ Pokud ale žádné ze slov není přímo spojeno s na nás nezávislou realitou, je nutné, aby Rorty zavrhl i vědu jako popisující na nás nezávislý svět. Hranice mezi vědou reprezentující realitu a vědou o člověku, mezi *Natur-* a *Geistwissenschaften*, se mu stírají ve prospěch druhé. Rorty tak dává nový obsah osvícenským představám o absolutní, všezahrnující jedné vědě.

Pokud Rorty odmítne objektivitu jako korespondenci se světem a přijme model objektivitu jako intersubjektivitu, pak dochází k závěrům ne nepodobným závěrům Quina nebo Davidsona, se kterými musím souhlasit i já. Fyzika se liší od morálky pouze mírou shody ve společenství. Pokud by se i v morálce nebo filozofii a metafyzice dosáhlo shody jako v moderní fyzice, pak bychom museli hovořit i o stejné míře objektivnosti těchto věd. Rozdělení na přírodní a společenské vědy je, s odmítnutím reprezentacionalismu, věcí stupně a jako takové je náhodné. Antiesencialistický názor vede k přesvědčení, že mezi sociology a fyziky je rozdíl pouze sociologický, ne však metodologický nebo filozofický.¹⁴⁷

¹⁴⁵ ZR, str. 152.

¹⁴⁶ ZR, str. 153.

¹⁴⁷ ZR, str. 162.

Nelze však souhlasit s dalším krokem relativistů, který vychází z jejich pluralismu nesouměřitelných slovníků a jednokriteriálního požadavku kladeného na tyto slovníky. Nemohu souhlasit s Rortym, když tvrdí, že nelze určit zřetelnou hranici oddělující vědu od umění nebo mýtu: „Nemáme žádnou podstatu [zrcadlovou], takže naše sebepopisy, jak je nacházíme v jednotlivých Naturwissenschaften, můžeme chápat jako rovnocenné s různými jinými popisy v dílech básníků, antropologů nebo mystiků. Popisy v rámci přírodních věd přitom nejsou privilegovanými reprezentacemi jen proto, že ve vědách (v současnosti) existuje větší konsenzus než v umění. Patří jednoduše k sebepopisům, které máme k dispozici.“¹⁴⁸ Rorty jinde a v intencích svého programu již více poeticky tvrdí, že je nutné díla básníků, spisovatelů, filozofů a vědců semlít v jednom dialektickém mlýně.¹⁴⁹

V rámci jednoho etnoparadigmatu můžeme mluvit o objektivitě a epistemologii, jako o poměrování všech teorií jednou, dohodou privilegovanou částí slovníku. Epistemologie má tedy své opodstatnění, „když už jsme se dohodli na způsobech zkoumání.“¹⁵⁰ Epistemologie však nemá opodstatnění na meziparadigmatické, interkulturní rovině. Zde nemá smysl mluvit o objektivitě jako shodě mluvčích stejného jazyka. Každá kultura se svým jazykem má svá měřítka objektivitě a pravdivosti, která jsou interkulturně neporovnatelná. Epistemologii tak může Rorty přirovnat k diskursu v rámci Kuhnovy normální vědy, kdy jsou pravidla již stanovena. Epistemologie poté tyto pravidla explikuje a dohlíží na jejich dodržování. Ve chvíli revoluce, tedy ve chvílích neexistence pravidel, získává opodstatnění Rortyho program *hermeneutiky*. Hermeneutika předpokládá, že nic jako

¹⁴⁸ FZP, str. 305.

¹⁴⁹ Na tomto místě je na poetickém Rortym zajímavý nejenom jeho poutavý styl, ale i jeho interpretace Hegelovy dialektické filozofie. Rané Hegelovy práce jsou podle Rortyho ukázkou toho, jak je náš jazyk náhodný v tom smyslu, že významy našich slov nejsou něčím pevně daným a předem určeným. Skutečně Hegel některé tradiční pojmy přetavuje svou dialektickou metodou k nepoznání. Příkladem může být pojem *svobody*, který je v jeho pojetí vzdáním se vlastní individuality a naprostým podřízením se vůli absolutního panovníka. Raný Hegel je tak pro Rortyho ztělesněním jeho vlastních snah rozpustit zafixovaný význam našich slov. Tím se zároveň potvrzuje nemožnost vytvářet stále, neměnné a věčně pravdivé filozofické systémy. Je paradoxní, že tvůrcem zřejmě největšího filozofického systému je pozdní Hegel. Rorty opět, jako v případě Quina, předpokládá nekoherentnost Hegelových myšlenek, než aby připustil, že je jeho poutavá interpretace Hegela mylná. Hegel Rorty, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha 1996, str. 84-88. (dále NIS)

¹⁵⁰ FZP, str. 270.

společný a neutrální jazyk neexistuje a že proto není možné různé slovníky a sítě přesvědčení poměřovat. Hermeneutika nemá v *abnormálním dialogu* mezi etnoparadigmaty žádného favorita, protože neexistují kritéria, která by jí k takovému přiklonění se na jednu stranu vedla. Zatímco epistemologie chce mnohdy nekompetentně vyřknout verdikt o pravdivosti jednoho etnoparadigmatu, hermeneutika „chápe vztahy mezi různými diskursy jako nitky udržující potenciální diskusi, která nepředpokládá žádnou disciplinární matici spojující její jednotlivé účastníky, dokud však diskuse trvá, naděje na dohodu je stále živá.“¹⁵¹

Cílem abnormálního diskurzu není nalezení konečné odpovědi, ale samotný dialog mezi nesouměřitelnými slovníky. Udržování tohoto dialogu je živeno nadějí v pochopení se aspoň do jisté míry.¹⁵² Hermeneutika je snahou pochopit druhého účastníka dialogu, jako bychom byli sami členy jeho etnoparadigmatu. Je výzvou k tomu nepřekládat vše do svého jazyka. Hermeneutika je tedy výchovou k aktivnímu a tolerantnímu životu člověka. Je obranou proti uzavření se ve schématech, kde jsou otázky již jednou pro vždy zodpovězená. Chce ukázat, že existuje stále velké množství alternativních a o nic méně pravdivých a objektivních teorií. Zatímco v paradigmatu epistemologie je člověk bytostí poznávající, je pro Rortyho bytostí dialogu.

Rortyho filozofie nechce vytvořit univerzálně aplikovatelný, neutrální a vše poměřující slovník. Jeho filozofie není metapoznáním stojícím nad jakoukoli ostatní lidskou praxí. Člověk není svou podstatou poznávající bytostí, a proto by filozofie neměla být pouhou teorií poznání. Poznání je oblastí, kterou by mohla zkoumat například věda, úkolem filozofie je spíše výchova člověka. Filozofie by se proto neměla snažit být *systematickou filozofií*, ale *filozofií výchovnou*. Rorty tak se tak přidává k filozofům, kteří byli kritičtí k poznání jako takovému a sám, ve *Filozofii jako zrcadle přírody*, vyjmenovává Goetha, Kierkegaarda, Santayana, Jamese, Deweyho, pozdního Wittgensteina, raného Heideggera, nebo Habermase.

¹⁵¹ FZP, str. 267.

¹⁵² FZP, str. 270.

Zatímco o výchovné funkci filozofie lze vést dlouhé debaty, stejně jako o tom, zda je Heidegger dobrým vychovatelem, musíme Rortyho program hermeneutiky odmítnout hned. Hermeneutika je udržováním abnormálního dialogu nesouměřitelných slovníků a je výchovou k usilování o tento dialog. Sama představa tohoto dialogu je však problematičtá. Jak si představit dialog nesouměřitelných slovníků, nebo jejich alespoň částečné vzájemné porozumění? Jak naplnit ideál abnormálního diskursu? S účastníkem každé diskuse se musíme shodnout minimálně na tom, že to, co ten druhý dělá, je řeč. Pokud se alespoň na tom shodneme, pak již nelze hovořit o absolutní nepřeložitelnosti. Kdybychom se neshodli alespoň na tomto minimálním požadavku a neidentifikovali druhého jako hovořícího, pak by prosazování podobného dialogu bylo absurdní. Stejný dialog, i když s vírou v alespoň částečné porozumění, bych takto mohli vést třeba se svým psem. Možnost identifikovat druhého jako mluvčího předpokládá možnost překladu některých částí jeho slovníku. Právě přeložitelným částem jeho řeči budeme rozumět. Tyto přeložené části jsou poté zařazeny do struktury našeho slovníku, do naší sítě přesvědčení, kterou je určen význam slov. Uvnitř vlastního slovníku je také možné hovořit o objektivitě a pravdivosti. Je zřejmě nesmyslné zastávat v rámci své sítě přesvědčení dvě neslučitelné teorie, o jejichž pravdivosti bych byl stejně přesvědčen. Nebo mohu nabýt přesvědčení člověka, který má naprosto protikladné názory na stejné věci? V té míře, v jaké jazyku porozumím, ho mohu poměřovat se svým. Jazyk, kterému bych nerozuměl vůbec, není jazykem, a těm částem cizího jazyka, kterým nerozumím, mohu jen těžko připsat nějakou relevanci. Sám motivující moment, víra v alespoň částečné porozumění je tak vírou v alespoň částečnou souměřitelnost. Tam, kde lze vést dialog, musíme předpokládat souměřitelnost, tam, kde vést nelze, nedává smysl mluvit o souměřitelnosti nebo nesouměřitelnosti. Jinak řečeno: pokud je Rorty skutečným etnocentristou, pak jeho výzvy k udržování abnormálního diskursu jsou výzvy k marnosti, pokud přesto v hlouby duše věří v pozitivní výsledek tohoto diskursu, pak také v hlouby duše doufá, že jeho relativismus je omylem.

I nové způsoby myšlení, ke kterým Rortyho hermeneutika patří a ke kterým v *Zrcadle* Rorty vyzývá, musí splňovat jediné kritérium, které na ně klade i on sám. Tímto kritériem je koherence. Aby se nějakým přesvědčením dalo věřit, musí jít o koherentní množinu přesvědčení. Právě na základě tohoto jediného kritéria musíme Rortyho relativismus a hermeneutický výchovný program odmítnout.

3 Realismus

Tato kapitola je spíše sumarizací toho, co bylo výše explicitně řečeno, nebo pouze naznačeno. Celý můj předchozí výklad byl do jisté míry obhajobou realismu. Neusiluji o nestranné předložení dvou alternativ, k jedné z nich bych se v samém závěru přiklonil. Má práce je především odmítnutím relativismu, než obhajobou realismu, který je ale zároveň jedinou alternativou, která nám v samém závěru zbude.

3.1 Kritika relativismu

Doposud jsme pracovali v Rortyho schématu, kde jsme pojmy síť přesvědčení a slovník používali více méně synonymně. Je však zajímavé sledovat, jak nám rozlišení mezi významem a přesvědčením může pomoci k nové interpretaci Quinovy neurčitosti překladu. Nemůžeme si být nikdy skutečně zcela jisti, že je náš překlad jazyka druhého mluvčího správný. Přesto předpokládáme, že významy našich slov odpovídají významům slov domorodců. Pokud vzniknou nějaké nesrovnalosti, připisujeme je raději domorodcově specifickému používání slov - významu, než tomu, že „myslí v podobném jazyce“ jako my, ale zcela jiným způsobem. Tato snaha pochopit druhého jako více méně stejně myslícího je dovolena tím, že hranice mezi přesvědčením a významem je v jistém smyslu libovolná: „Vidíme-li, jak kolem nás pluje keč, a náš společník řekne ‚Podívej na tu pěknou jolu‘, můžeme být postaveni před problém interpretace. Jednou přirozenou možností je, že si náš přítel spletl keč s jolou a vytvořil si chybné přesvědčení. Avšak vidí-li dobře a dívá-li se z vhodného úhlu, je pravděpodobnější, že neužívá slova ‚jola‘ úplně stejně jako my a že v tom, kde má míjející plachetnice

stěžeň, se nijak nemýlí. Tento způsob interpretování od boku, kdy se rozhodujeme pro interpretaci slov, abychom zachovali rozumnou teorii přesvědčení, praktikujeme pořád.¹⁵³ Tuto snahu rozumět slovům druhého nazývá Davidson *principem vstřícnosti*.

Díky tomuto je překlad jakéhokoli jazyka více méně možný. Pokud by překlad nebyl možný vůbec, nebylo by proč nazývat toto nepřeložitelné jazykem: „Když neumíme najít takový způsob interpretace výpovědí a dalšího chování bytosti, který odhaluje množinu přesvědčení povětšinou konzistentních a pravdivých i podle našich vlastních měřítek, nemáme důvod pokládat tuto bytost za racionální a připisovat jí přesvědčení či jakoukoli řeč.“¹⁵⁴ Velice zajímavě parafrázuje tuto ústřední Davidsonovu myšlenku Jaroslav Peregrin: „Představa jazyka nepřeložitelného do toho našeho (samozřejmě z principiálních důvodů, nikoli z důvodů naší omezenosti) je pro něj tedy něco podobného jako představa ptáka, který by neměl křídla, ale ploutve a nežil ve vzduchu, ale ve vodě.“¹⁵⁵ Nemožnost překladu a s ní spojený relativismus masivně se lišících pojmových schémat se takto zdá být nesmyslnou představou. V rozsahu v jakém je překlad cizí teorie do našeho slovníku možný, je možné i vzájemné poměrování této teorie. Kritérii tohoto našeho poměrování, budou kritéria preferovaná naším slovníkem a v našem slovníku formulovaná: „Různá hlediska dávají smysl, avšak jediné existuje-li společná souřadnicová soustava, na kterou je můžeme vynést; avšak existence společné soustavy подрývá tvrzení o dramatické nesrovnatelnosti.“¹⁵⁶ Touto ‚souřadnicovou soustavou‘ je náš slovník, do kterého cizí slova překládáme, a naše síť přesvědčení, do které přejatá přesvědčení zaplétáme. ‚Pojmová schémata tedy můžeme ztotožňovat s jazyky, či lépe, připustíme-li možnost, že více než jeden jazyk může vyjadřovat totéž schéma, s množinami vzájemně přeložitelných jazyků. Jazyky si nebudeme představovat oddělitelné od duší

¹⁵³ Davidson, D.: „O samotné myšlence pojmového schématu“, In: *Obrat k jazyku druhé kolo*, Praha 1998, str. 123 (dále SMPS). Podobným se Davidson zabývá například v: Davidson, D.: „Radikálna interpretacia“, In: *Čin, myseľ, jazyk*, Bratislava 1997.

¹⁵⁴ Davidson, D.: „Radikálna interpretacia“, In: *Čin, myseľ, jazyk*, Bratislava 1997, str. 107.

¹⁵⁵ Peregrin, J.: *Kapitoly z analytickej filozofie*, Praha 2005, str. 264.

¹⁵⁶ SMPS, str. 110.

[myšlení]; hovořit jazykem není schopnost, kterou by člověk a přitom nepozbýt moc myslet. Neexistuje tedy žádná možnost, že by někdo mohl zaujmout hledisko pro srovnání pojmových schémat tak, že by dočasně odložil to svoje.¹⁵⁷ Když se snažíme porozumět druhému, musíme volit kalibraci, která mění tradiční význam slov. Nemůžeme totiž zastávat dvě vylučující se přesvědčení a zároveň obě považovat za pravdivé: „Předpokládám-li, že ‚želva‘ označuje druh živočicha, nemohu zároveň konzistentně předpokládat, že označuje druh nerostu.“¹⁵⁸

S odmítnutím Quinovy kontrapozice syntetického a analytického musíme odmítnout i představu, že k jazyku máme epistemicky privilegovaný přístup. Toto druhé dogma však může přetrvávat v představě, že každé tvrzení má dvě složky, kde jednou z nich je empirický obsah. Tento obsah je tím, co i nadále koresponduje se světem. Zbavení se jakékoli představy korespondence, raději i korespondence jako komplimentu, je odmítnutím možnosti oddělit znalost jazyka od znalosti mimojazykové reality. Měli bychom se vzdát i této představy o dualismu pojmového schématu a empirického obsahu, tedy třetího a posledního dogmatu empiriků.¹⁵⁹ Podílí se jazyk na utváření nebo alespoň strukturování světa? Nebo svět vytváří náš jazyk? Náš jazyk a náš svět se proplétají v monistický jazyko-svět utvářený evolucí, ve kterém dualistické otázky po formujícím a formovaném nedávají dost dobře smysl. Spolu s odmítnutím plurality slovníků a s odmítnutím sémantického vztahu mezi dvěma rozdílnými ontologickými entitami - světem a jazykem - musíme odmítnout i tvrzení o rozdílných světech mluvčích rozdílných jazyků.

Přesvědčení, věty našeho jazyka mohou být pravdivé a nepravdivé, ale nic nereprezentují. I přes odmítnutí sémantického propojení jazyka se světem nám zbývá čistě kauzální interakce mezi světem a jazykem, kterou lze fyzikálně jednoduše zachytit. Slovo „pes“ jistě vzniklo při konfrontaci se psi, špatná je ale představa, že vedle tohoto vztahu se světem existuje ještě

¹⁵⁷ SMPS, str. 111.

¹⁵⁸ Kořátko, P.: „Jazyk a svět: přímočarý realismus“, In: *Jazyk-logika-věda*, Praha 2005, str. 20.

¹⁵⁹ Posledním, „protože jestli se vzdáme jeho, není jasné, co podstatného, co bychom měli nazývat empirismem, ještě zbývá.“ SMPS, str. 115-116.

sémantický, nekauzální vztah mezi slovem „pes“ a fyzickými psi. Tedy představa, že jazyk je tím, skrz co můžeme tvarovat náš svět. Jsme vždy už ve světě a máme pohled na svět z vlastní perspektivy. Poznat svět jak je o sobě, bez jakékoli perspektivy je nemožné, stejně jako je nemožné poznat svět z perspektivy druhého. Domnívám se, že relativisté nejenže předpokládají metafyzickou dualitu jazyka a světa, ale chtějí dokonce zaujmout první ze dvou nemožných perspektiv. Druhé z perspektiv se však můžeme velice přiblížit díky komunikaci, při které případné dílčí nesrovnalosti, dané právě rozdílnou perspektivou, vysvětlíme odlišnostmi na úrovni významů našich slov. Otvírají se tak před námi pouze dvě možnosti. Buďto rozumíme takovýmto způsobem každému, nebo musíme připustit, že jsme jediné myslící bytosti.

Představa transcendentního jazyka, který utváří náš svět, je nepřijatelná. Raději můžeme v jazyku spatřovat produkt evoluce, který vznikl jako nástroj reakce na určité podmínky z okolí. Svět v tomto kauzálním smyslu pomáhal konstituovat jazyk. Jazyk spolukonstituuje náš pohled na svět. S tím, jak jsme sami součástí tohoto světa, jazyk skromně spoluukonstituuje i tento svět: „Svět o sobě“ není svět mínus jazyk, případně svět jaký by byl bez jazyka: součástí světa, jak je o sobě, je i to, že se v něm vyvinuly bytosti, k jejichž způsobu života patří jazyková komunikace.“¹⁶⁰ Jazyk je jednoduše součástí toho světa, ve kterém my, myslící a hovořící živočichové, žijeme. Relativismus tak předpokládá metafyzický dualismus. Dualismus jazyka a světa, formujícího a formovaného.

Nesouměřitelnost musíme také odmítnout spolu s odmítnutím plurality různých slovníků. Pokud připustíme, že nedává smysl mít v rámci své sítě přesvědčení vzájemně nesouměřitelná přesvědčení a pokud odmítneme představu zcela nepřeložitelného jazyka, představa nesouměřitelných slovníků se ocitne v troskách. Z našeho pohledu na svět jsou veškeré slovníky modifikací slovníku jednoho. Specifika ve slovníku ostatních mluvčích, menší v případě souseda, větší v případě amazonského domorodce, nám pomáhá

¹⁶⁰ Kořátko, P.: „Jazyk a svět: přímočarý realismus“, In: *Jazyk-logika-věda*, Praha 2005, str. 16.

překlenout princip vstřícnosti. Disponujeme tak jedním univerzálním jazykem v jednom světě, o kterém máme důvodné přesvědčení se domnívat, že je takový, jak nám říkají naše teorie. Náš jazyk, jako produkt evoluce, musí totiž z velké části odpovídat struktuře světa ve, kterém žijeme. Rortyho hermeneutika se takto jeví jako zcela zbytečný program bez předmětu svého zájmu. Buď rozumíme částečně všem, nebo nikomu.

Pokud však odmítneme reprezentacionalismus, pak odmítneme objektivitu v tradičním smyslu slova. Objektivitu jako korespondenci našich teorií s realitou. Jestliže však zavrhneme i představu plurality nesouměřitelných slovníků, zachráníme alespoň univerzální, ne pouze paradigmatickou, objektivitu jako nesubjektivitu, lépe řečeno intersubjektivitu.

Každé naše přesvědčení zastáváme pouze kvůli jiným přesvědčením, a nikoli kvůli jejich vazbě na realitu. Přesto nemáme důvod se domnívat, že naše poznání, opřené z jedné strany o náš jazyk a ze strany druhé o smysly, nijak této realitě neodpovídá. Mění se tak poněkud naše představa realismu. Zdá se, že starý realismus „zdola“, kde se podstaty věcí samy zjevovaly a kde byl jazyk pouhým otiskem skutečnosti, není udržitelný. Nový realismus je realismem „shora“, který předpokládá jeden svět takový, jaký nám předkládá naše, jazykem a mimojazykovým světem ovlivněné poznání. Odmítnutý realismus „zdola“ můžeme také nazývat realismem reprezentačním a nový realismus realismem antireprezentacionalistickým.

3.2 Davidsonova epistemologie

Za představitele tohoto antireprezentacionalistického realismu považují například Donalda Davidsona. Zatímco Rorty přichází po kritice klasické epistemologie k jejímu revolučnímu zavržení a nahrazení hermeneutikou, Davidson se snaží novým způsobem dosáhnout tradičních epistemologických cílů. Ne každý antiesencialista musí být zároveň relativistou. Epistemologie Donalda Davidsona je příkladem, jak odmítnout jazyk jako reprezentaci a přesto udržet možnost hovořit o obecně platné objektivitě a univerzální

souměřitelnosti. Tedy zodpovídat, i při odmítnutí reprezentacionalismu, tradiční epistemologické otázky.

Pokud se skutečně vzdáme pozorovacích vět jako spojení jazyka s realitou, zůstane nám, podle Davidsona, sice konzistentní, ale od reality odtržený jazyk. Výsledkem takové představy je pak právě mnohost nesouměřitelných jazykových systémů a relativita. Nejen, že poté nelze poměřovat pravdu vědeckého a například intuitivního poznání, ale nedokážeme ani srovnat pravdu jednoho člověka s pravdou člověka jiného. Nutným důsledkem relativismu je tvrzení, že pravdu má každý. Toto protiintuitivní pojetí navíc nedokáže vysvětlit úspěchy jednoho druhu poznání. Jednou z cest je popření těchto úspěchů a namísto o pokroku mluvit spíše o fatální krizi vyvolané moderní vědou. Koherenci však nemusíme zcela zatracovat, můžeme ji považovat, jak jsem naznačil výše, za kritérium.

Davidson aforisticky píše, že korespondenční teorie jsou nesrozumitelné, zatímco koherenční teorie jsou jen nepravdivé.¹⁶¹ Mají tedy skutečně pravdu skeptikové? Skutečně se může zdát, že naše „metapoznání“ poznání uvázne vždy v paradoxech. Nebo snad existuje nějaká jiná cesta mezi nepravdivou koherenční teorií a v kontextu postanalytické, empirické tradice neobhajitelným objektivismem a nesrozumitelností teorie korespondenční? Donald Davidson se domnívá, že existuje třetí cesta, která pragmaticky spojuje některé prvky obou.

V Davidsonově epistemologických názorech hraje námi nepříliš diskutovaný pojem pravdy ústřední roli.¹⁶² Můžeme charakterizovat poznání, ve vazbě na pragmatickou tradici, jako justifikované, pravdivé přesvědčení. Kolik žilo na světě dinosaurů?¹⁶³ Odpověď na tuto otázku se stává poznáním, až ve chvíli, kdy někdo *přesvědčen*, že toto číslo zná. Davidson se nedomnívá, že by existovali určité věty, pravdivé bez ohledu na to, zda je o nich někdo přesvědčen. Toto své přesvědčení je dále nutné *justifikovat*, nebo alespoň znát

¹⁶¹ Davidson, D.: „Epistemologie a pravda“, In: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha 2004, str. 216.

¹⁶² Rortyho, jako zastávce deflacionistického pojetí pravdivosti, pojmu pravdy takřka vůbec nepoužívá.

¹⁶³ Používám příklad z epistemologických přednášek Lubomíra Valenty.

principiální možnost justifikace dané odpovědi. Díky justifikaci se přesvědčení liší od, třeba i náhodou pravdivého, mínění. Deflacionisté v tomto bodě při charakteristice poznání končí. Nedomnívají se, že je nutné požadovat ještě podmínku pravdivosti. Tento pojem je podle nich redundantní, tedy eliminovatelný anebo zcela postačuje jeho nahrazení pojmem justifikace. Davidson však s tímto nesouhlasí. Podobné snahy podle něj vedou k nepravdivému subjektivismu a chce pro pojem pravdy udržet objektivní platnost, čímž se liší od relativisticky orientovaných postanalytických filozofů druhé poloviny 20.století.

Je tedy zřejmé, že pojem pravdy hraje v Davidsonově epistemologii ústřední roli. Jde podle něj o pojem nedefinovatelný a sám o sobě zřejmý: „Ve srovnání s přesvědčením i koherencí je pravda pojem dokonale transparentní a já s ní pracuji jako s primitivním pojmem, který už dále neanalyzuji.“¹⁶⁴ Pojem pravdy je ústřední v Davidsonově teorii významu. Bez pravdy bychom nebyli myslícími bytostmi, ani bychom nevěděli, co to znamená myslící bytostí být: „Jestliže nějaký tvor postrádá měřítko objektivity, jež by mu poskytl s někým sdílený jazyk, nic nás neopravňuje k tomu připisovat mu schopnost rozlišovat mezi tím, jak se věci mají, a tím, jak si myslí, že se věci mají; bez schopnosti takového rozlišení však nelze mluvit ani o myšlení.“¹⁶⁵ Davidson se tedy domnívá, že je třeba určitá opora našeho myšlení, bez níž není možné vůbec o myšlení uvažovat. Touto oporou je právě základní pojem, kterým je pravda.

Podle Davidsona je také zřejmé, že máme-li určitou sumu přesvědčení, pak jejich většina bude pravdivá: „Koherenční teorie může tvrdit jedině to, že přesvědčení, která dohromady vytvářejí úplnou a koherentní množinu, budou po většinou *pravdivá*.“¹⁶⁶ Pokud mám systém přesvědčení, musí být konzistentní, pokud není konzistentní, nejde jednoduše o přesvědčení. Davidson se vyhýbá kruhové argumentaci, když předpokládá koherenci jako

¹⁶⁴ KTHP, str. 161

¹⁶⁵ Davidson, D.: „Tři druhy poznání“, In: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha 2004, str. 238. (dále TDP)

¹⁶⁶ KTHP str. 161

pouhé kritérium pravdivosti. Koherence není tím, co by definovalo pravdu, která je sama pojmem zřejmým, nepotřebujícím definici.¹⁶⁷ Koherence nám může sloužit jako určitá charakteristika pravdivosti, nikoli jako její zdůvodnění. Přesvědčení je ale definováno a to právě pravdivostí. Pravda, jejímž kritériem je koherence, umožňuje definovat naše přesvědčení.

Pravda je sama nedefinovatelná, ale jejím ústředním kritériem je koherence. Jak Davidson zajišťuje objektivitu pojmu pravdy, bez níž by zřejmě neunikl vlastním námitkám proti koherenční teorii pravdy? Samotnému pojmu objektivitu můžeme rozumět několika způsoby. Myslím, že pro ilustraci a jednoduchost můžeme rozlišit silné a slabé pojetí objektivitu. Silné pojetí spočívá v intuitivně požadované vazbě poznání k na nás nezávislé realitě. Toto pojetí je i z výše zmíněných důvodů neuskutečnitelné. Nejen od dob Kanta je zřejmé, že k realitě nemáme jiný přístup, než skrze naše poznání. Objektivizovat toto poznání jeho srovnáním s realitou o sobě, nedeformovanou naším poznáním, je tak principiálně nemožné. Takto silně pojatou objektivitu je nutné zavrhnout. Slabší verzi pojmu objektivitu je možné charakterizovat jako nesubjektivitu. Toto slabší, negativní vymezení objektivitu vůči subjektivitě podle mne zastává Davidson.

Ze subjektivitu mu umožňuje vystoupit mezilidská, intersubjektivní *komunikace*, tedy *jazyk*. Tento je garantem objektivitu pravdivosti: „A pokud je možné ověřit to, zda svá slova používáme správně, pouze v rámci komunikace, může být jedině komunikace zdrojem objektivních měřítek i ve všech dalších otázkách.“¹⁶⁸ Předpokladem pro úspěšnou komunikaci jako garanta objektivitu pravdivosti a tím i celého poznání je princip vstřícnosti: „U Quina hraje klíčovou roli princip vstřícnosti a pro mé pojetí je dokonce tento přístup ještě důležitější.“¹⁶⁹ Co Davidson principem vstřícnosti rozumí, vysvětluje sám jinde: „V tomto procesu oddělování významu od mínění se uplatňují dva klíčové principy, které musí přijít ke slovu vždy, kdy má vůbec

¹⁶⁷ Podobnou definicí by se totiž Davidson dopustil naturalistického omylu, neboť koherence a pravdivost nejsou zaměnitelné ve všech možných kontextech.

¹⁶⁸ TDP str. 238

¹⁶⁹ KTPP str. 173

smysl o nějaké interpretaci mluvčího uvažovat: Princip koherence a Princip korespondence. Princip koherence interpreta pobízí, aby v myšlení mluvčího objevil určitou míru logické konzistence; Princip korespondence jej zas vede k tomu, aby přistupoval k mluvčímu jako k někomu, kdo reaguje na tytéž aspekty světa, na než by za stejných okolností reagoval on (interpret) sám. Oba principy by bylo možné nazvat principy vstřícnosti (a mnoho lidí je tak označuje): jeden dává mluvčímu do vínku něco logiky a druhý z něj zase do jisté míry dělá nositele přesvědčení, která interpret považuje za pravdivá.¹⁷⁰ Z této citace je myslím nejen jasně vidět, jak je nutné chápat princip vstřícnosti, který je předpokladem objektivizace pravdy, ale i vztah Davidsonovi epistemologie k realitě. Nemyslící realita je pouze kauzální příčinou našeho poznání, tato realita však poznání nijak nejustifikuje. Pokud bychom toto připustili, dopustili bychom se pozitivistického omylu. Při těchto úvahách nás však mohou napadnout dvě otázky. Proč by intersubjektivita měla být měřítkem objektivním, proč by tedy měla být pravda to, na čem s lidé shodnou? Proč je komunikace jediným způsobem, jak takové měřítko získat?¹⁷¹

Nejprve odpověď na druhou otázku, kterou považuji za jednodušší. Komunikace je jednoduše jediným měřítkem objektivnosti proto, že naše myšlení je vázáno na jazyk. Pokud chceme naše poznání něčím poměřovat, jsme právě na jazyk a komunikaci v něm odkázáni.

Při odpovědi na první otázku se dostáváme z roviny úvah o *pravdě* k úvahám na rovině *poznání*, i když jsou tyto roviny vždy úzce propojené. Davidson se zde oklikou blíží opět k silnému pojetí objektivity, neboť objektivitu zaručuje jiný člověk a nesmíme zapomínat, jak Davidson varuje jinde¹⁷², že i tento „druhý“ je součástí reality. Musíme však i v tomto pojetí spatřovat určitý rozdíl. V tradičním pojetí objektivního poznání je možné mluvit o lineární justifikaci našich přesvědčeních. Toto pojetí s sebou však nese „problém počátku“. Co je oním nezpochybnitelným počátkem, z něhož

¹⁷⁰ TDP str. 240

¹⁷¹ TDP str. 240

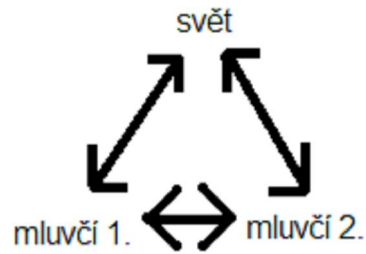
¹⁷² TDP str. 234

může lineární justifikace vycházet? Dualistická doktrína smyslových dat nejen metafyzických realistů, ale i relativistů upadá do neřešitelných paradoxů. Davidson se tedy pokouší vědomě o nelineární a holistickou justifikaci, i když podobnému programu hrozí nařčení z kruhové argumentace. Mluví o třech druzích poznání, které se navzájem vysvětlují, ale které na sebe nejsou redukovatelné, tedy o své *triangulaci*: „Zaprvé, je-li někdo mluvčím nějakého jazyka, musí existovat druhá vnímající bytost, jejíž vrozené podobnostní reakce jsou dostatečně podobné těm jeho, aby mohly poskytnout odpověď na otázku, co je stimulem, na který mluvčí reaguje. A za druhé, jsou-li mluvčího odpovědi jazykové, musí být vědomě a záměrně reakcemi na specifické stimuly. Mluvčí musí mít pojem stimulu – zvonku nebo stůl. Jelikož je zvonek nebo stůl určován pouze průsečíkem dvou (či více) množin podobnostních reakcí (přímek myšlení, dalo by se skoro říci), mít pojem stolu či zvonku znamená rozeznat existenci trojúhelníku, jehož jeden vrchol tvoříme my sami, druhý bytost nám podobná [myslící] a třetí předmět (stůl či zvonek) umístěný v prostoru, který je takto učiněn společným.“¹⁷³ Pokud dva lidé reagující na určité stimuly a reagují i na sebe navzájem, jako na reagující na tyto stimuly, pak jsme našli intersubjektivně ověřitelný a objektivní stimul. Davidson svou triangulaci popisuje jinde ještě jednodušeji: „Základní příčinou jak objektivitu, tak komunikace je trojúhelník, který vztahem mluvčího, interpreta a světa determinuje obsah myšlení a řeči. Tato příčina popírá možnost relativistické koncepce pravdy.“¹⁷⁴ Užívá známé metafory trojnožky: „Tři druhy poznání tvoří jakousi trojnožku: když kteroukoli z těchto noh odstraníme, zbývající se zhroutí.“¹⁷⁵ Davidsonovi tři druhy poznání lze schématicky zobrazit jako trojúhelník:

¹⁷³ Davidson, D.: „Druhá osoba“, In: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha 2004, str. 142. Prakticky stejnou charakteristiku triangulace nalezneme i v Davidson, D.: „Indeterminismus a antirealismus“, In: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha 2004, str. 104-105. nebo v TDP, str. 242.

¹⁷⁴ "The ultimate source of both objectivity and communication is the triangle that, by relating speaker, interpret, and the world, determines the contents of thought and speech. Given this source, there is no room for a relativized concept of truth." Davidson, D.: „The Structure and Content of Truth“, In: *The Journal of Philosophy*, 87/6, 1990, str. 325

¹⁷⁵ TDP str. 249



Právě tři vrcholy trojúhelníku jsou, myslím, dobrou obranou před nařčením z kruhové argumentace, i když tvoří uzavřený systém. Žádný z jeho vrcholů není vysvětlením vrcholu jiného, který by zpětně vysvětloval první. V každém směru existuje právě jeden mezičlánek. Jeden z vrcholů trojúhelníku tvoří poznání svých vlastních myšlenek, pocitů a úmyslů - sebepoznání. Další poznání reality a zbývající poznání je poznáním propozičního obsahu myšlení jiných lidí. K posledně jmenovanému mám však přístup pouze skrze poznání reality. Pomocí ústředního principu vstřícnosti mohu jiným lidem připsat mysl jen na základě jejich behaviorálního projevu. Poznání myslí jiných lidí pak zmíněnou komunikací zpětně propůjčuje objektivní pravdivost systému našich přesvědčení, včetně přesvědčení o realitě samotné, potažmo o myšlení jiných lidí.

Toto, Rortym odmítané, metapoznání našeho poznání působí možná na první pohled poněkud šalamounsky, ale domnívám se, že splňuje požadavky na poznání kladené. To znamená, že Davidsonova epistemologie tvoří *konzistentní* systém, který dokáže pojmut realitu poznání, a proto jde, podle mě, o poznání *pravdivé*, které splňuje i *predikční* a *pragmatické* požadavky. Predikční v tom smyslu, že dokáže vysvětlit i naše budoucí poznání. Pragmatické v tom smyslu, že uspokojivě řeší zdánlivě nekonečný spor korespondenčních a koherenčních teorií - korespondovat mohou pouze přesvědčení s jinými přesvědčeními v rámci konzistentního systému. Ještě jinými slovy přesvědčení musí být koherentní, aby se mu mohlo věřit, ale také pragmatické, aby bylo proč mu věřit. Objektivní platnost celého tohoto

konceptu je poté nesena intersubjektivní pročištěností, jejímž nástrojem je jazyk.

4 Závěr

Pokusil jsem se ukázat, proč pro mě není přijatelná jakákoli podoba relativistické filozofie. Kuhnovu relativistickou filozofii vědy ale musím odmítnout z jiného důvodu než Rortyho etnocentrismus, který má však pro filozofii vědy podobné důsledky. Zdráhám se vůbec Kuhnovu *Strukturu vědeckých revolucí* nazvat filozofickou prací. Jako historiografická práce obohacující historiografický slovník o nové pojmy jako paradigma, normální věda, vědecká revoluce, nebo jako práce zajímavě interpretující předchozí vědeckou praxi je Kuhnova monografie zajisté velice přínosná a inspirující. Kuhn však nechce předložit „pouhou“ historiografickou práci, jeho ambicí je stát se alternativou popperovské filozofii vědeckého poznání, která je podle něj zjednodušující, neboť nezahrnuje široké spektrum faktorů, které ve vědě a jejím vývoji působí.¹⁷⁶ To, že se Kuhn domníval, že předkládá skutečnou alternativu k Popperově filozofii naznačuje i jejich vyhocený střet na kolokviu, které v roce 1965 proběhlo na Bedford College na University of London. Zuzana Parusniková si legitimně pokládá dvě otázky, které naznačují, že podobná interpretace Kuhna jako filozofa je mylná:¹⁷⁷

1. Je schopnost plasticky zachytit ideologické, psychologické a politické zásahy do vývoje vědění nějakou zásadní předností filozofie vědy?
2. Není Kuhnova větší narativnost zaplácena ztrátou normativní funkce?

Pokud odpovíme na otázku číslo dvě ano, pak můžu myslím připojit otázku třetí

3. Pokud Kuhnova práce postrádá normativní charakter, jak se liší od běžné historiografické práce?

Kuhn je zdatným glosátorem reálného vědeckého vývoje, ale jako takový je autorem příspěvků k historiografii, popřípadě sociologizující historii, rozhodně však ne k filozofii vědy. Jeho často zmiňovaný střet s Popperem je

¹⁷⁶ Tato výčitka je samozřejmě zcela mylná, neboť Popper se vlivem politiky na poznání zabýval ve svých pracích *Otevřená společnost a její nepřátelé* a *Bída historicismu*, kde ukázal, jaký má uzavřená, totalitní společnost destruktivní vliv na svobodnou výměnu kritických názorů a tím na růst poznání.

¹⁷⁷ Parusniková, Z.: „Kuhn versus Popper; Konfrontace dvou metodologií na historickém případě Ignaze Semmelweise“, In: *Filosofický časopis*, 53/2, 2005, str. 233.

tak střetem fiktivním, neboť se oba vědci, jeden jako filozof a druhý jako historik vědy, míjejí.

Přesto se můžeme pokusit pro Kuhna zachránit status filozofa. Cožpak nejsou pravdivé ona hesla hlásající ponaučení se z historie? *Strukturu vědeckých revolucí* můžeme skutečně číst jako určité poselství. Vývoj vědy je vykreslen jako vyvracení zdánlivě osvědčených a pravdivých teorií. I my bychom měli, s očekáváním pravděpodobného vyvrácení našich teorií, zastávat jakousi tolerantní a pluralitní vědeckou praxi. Podobná záchrana Kuhna je však možná pouze za cenu logicky chybného přechodu od deskripce k preskripci. Nevidím tak jinou možnost, než Kuhnovu *Strukturu vědeckých revolucí* přestat považovat za filozofii vědy.

Rorty sám klade na teorie jediný požadavek a tím je koherence. Právě z důvodů nekoherentnosti musím i Rortyho filozofii odmítnout. S Rortym musím ale souhlasit v tom, že představa absolutního relativismu je nepřijatelná. Ukázal jsem, že tato filozofie musí považovat za pravdivé jakékoli tvrzení, nejen tvrzení koherentně zařaditelné do nějakého z mnoha vzájemně nesouměřitelných slovníků. Toto odmítnutí je ovšem v Rortyho případě poněkud problematické, neboť další dva stěžejní předpoklady relativismu – holismus a pluralita nesouměřitelných sítí přesvědčení - k němu nutně vedou. Rortyho program umírněného relativismu/etnocentrismu, který říká, že nemá pravdu úplně každý, ale že existuje více vzájemně neslučitelných a přesto pravdivých teorií, musí nějaký z těchto pilířů odmítnout. Obě možnosti jsou však pro relativismus destruktivní. Můžeme se navrátit před Quina a pokusit se odmítnout holismus, který je ale stěžejní pro relativistickou antireprezentacionalistickou argumentaci. Můžeme odmítnout pluralitu vzájemně nesouměřitelných slovníků, pak ovšem neztratíme pouze absolutní, ale i umírněný relativismus. Přesto bych se vydal raději cestou druhou. Tvrzení, že svět je popsitelný více neslučitelnými popisy má velice blízko k metafyzickému dualismu popisovaného a popisujícího, který je spojen s ideálem ‚Pohledu Božího oka‘. Pokud tento, spíše pro Realismus typický ideál opustíme, pak zjistíme, že neexistuje jazyková pozice, která by

dovolovala o dvou jazycích hovořit a zároveň je považovat za nesouměřitelné. Davidson nám také ukázal, že představa masivně se lišícího jazyka je pouze dalším dogmatem empirismu. Pokud je něco absolutně nepřeložitelné/nesouměřitelné, pak to ani nemůžeme nazývat jazykem nebo jazykovým schématem.

Pokud tedy pohlédneme na Kuhna jako na „pouhého“ historika, otevře se nám nový pohled na vztah historiografie a relativistické filozofie. Kuhnova historiografie¹⁷⁸ je spolu s Quinovým antireprezentacionalismem jedním ze dvou zdrojů Rortyho relativismu. *Perspektiva, konceptuální rámeček, jazyková hra*, ale stejně tak i „historiografická“ *historická epocha* jsou pro Rortyho synonymní termíny.¹⁷⁹ Historiografie se tedy paradoxně podílela na vzniku relativismu, který následně nevděčně ohrožuje základy jakékoli vědy včetně historiografie samotné. Zatímco Rorty čerpá ze své specifické interpretace Quinovy filozofie, nepřeborné množství příkladů mu poskytuje historiografie. Ve své práci jsem chtěl ukázat, že jeden ze dvou zdrojů relativistické filozofie musíme odmítnout. Domnívám se, že po tomto odmítnutí se celá stavba realismu zhroutí, neboť historiografie sama (popřípadě společně s jinou deskriptivní disciplínou), pokud se nechce dopustit pozitivistického omylu, na verifikaci relativistické teorie nestačí. Byla to tápavá meta-historiografie Applebyové, Huntové a Jacobové, která mě přivedla k otázkám spojeným s relativismem. Tyto autorky se pokusily nepřiliš obratně čelit relativismu tím, že připustily jeho jakousi umírněnou verzi – *perspektivismus*.¹⁸⁰ Pokusil jsem se ukázat, proč nejsou žádné podobné ústupky nutné. Cesta nevede nalezením jiných, správnějších historických příkladů, ale prokázáním nekoherentnosti Rortyho verze

¹⁷⁸ Spolu s jinou pouze deskriptivní disciplínou, kterou je etnografie.

¹⁷⁹ NIS, str. 83.

¹⁸⁰ *Perspektivismus* může znamenat triviální skutečnost, že každý člověk, včetně historika, má svůj lokálně a časově specifický a jedinečný pohled na svět. Historiografickým specifikem je zejména rozsah jejího předmětu, kterým je historie. Rozsah historie umožňuje prosazovat v rámci historiografie řadu přístupů k celé řadě specifických historických témat. To, že by v rámci historiografie měl být dopřán sluch všem subdisciplínám, jako je politická, hospodářská, kulturní nebo všednodenní historiografie, je dalším triviálním významem termínu *perspektivismus*. Pokud však tato nová historiografie spočívá v zastávání netriviálního názoru, že mohou při popisu konkrétní historické skutečnosti zastávat více vzájemně nesouměřitelných vysvětlujících teorií, nebo, že musím alespoň tyto nesouměřitelné teorie respektovat, pak takovýto *perspektivismus* nemohu přijmout.

antirepresentacionalismu. Filozofii historiografie, která mě v počátku pouze inspirovala k úvahám o relativitě, se tak dostalo jisté odplaty. Odpůrcům veškeré vědy, včetně historiografie, je takto snad odebrán jeden z jejich ústředních argumentů.

Seznam použitých článků a literatury

Applebyová, J., Huntová, L., Jacobová, M.: Jak říkat pravdu o dějinách; Historie, věda, historie jako věda a Spojené státy americké, Brno 2002.

Burke, P.: Francouzská revoluce v dějepisectví, Praha 2004.

Dennett, D.: Druhy myslí, Praha 2004.

Davidson, D.: Druhá osoba, In: Subjektivita, intersubjektivita, objektivita, Praha 2004, str. 129-144.

Davidson, D.: Epistemologie a pravda, In: Subjektivita, intersubjektivita, objektivita, Praha 2004, str. 205-218.

Davidson, D.: Indeterminismus a antirealismus, In: Subjektivita, intersubjektivita, objektivita, Praha 2004, str. 91-106.

Davidson, D.: Koherenční teorie pravdy a poznání, In: Subjektivita, intersubjektivita, objektivita, Praha 2004, str. 159-179.

Davidson, D.: Mýtus subjektivního, In: Subjektivita, intersubjektivita, objektivita, Praha 2004, str. 55-72.

Davidson, D.: O samotné myšlence pojmového schématu, In: Obrat k jazyku druhé kolo, Praha 1998, str. 109-125.

Davidson, D.: Radikálna interpretacia, In: Čin, myseľ, jazyk, Bratislava 1997, str. 92-111.

Davidson, D.: The Structure and Content of Truth, In: The Journal of Philosophy, 87/6, 1990, str. 279-328.

Davidson, D.: Tři druhy poznání, In: Subjektivita, intersubjektivita, objektivita, Praha 2004, str. 233-250.

Davidson, D.: Zrod myšlení, In: Subjektivita, intersubjektivita, objektivita, Praha 2004, str. 145-158.

Foucault, M.: Diskurs, autor, genealogie, Praha 1994.

Fukuyama, F.: Konec dějin a poslední člověk, Praha 2002.

Ghazzálí, A. H.: Zachránce bloudícího, Praha 2005.

Goff, J.: Paměť a dějiny, Praha 2007.

- Hegel, G. W. F.: Filosofie dějin, Pelhřimov 2004.
- Hroch, J.: Problém rozumění a postanalytická filozofie, Brno 1996.
- Iggers, G. G.: Dějepisectví ve 20.století; od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě, Praha 2002.
- Kalista, Z.: Cesty historikova myšlení, Praha 2002.
- Kolář, P.: Pravda a fakt. Praha 2002.
- Košťátko, P.: Jazyk a svět: přímočarý realismus, In: Jazyk-logika-věda, Praha 2005, str. 11-38.
- Kuhn, T.S.: Struktura vědeckých revolucí. Praha 1997.
- Lipstadvová, D. E.: Popírání holocaustu, Praha 2006.
- Marvan, T.: Konstanty Quinovy filozofie, In: Vybrané články k ontologii a epistemologii, Plzeň 2006, str. 4-31.
- Parusniková, Z.: Kuhn versus Popper; Konfrontace dvou metodologií na historickém případě Ignaze Semmelweise, In: Filosofický časopis, 53/2, 2005, str. 219-243.
- Peregrin, J.: Kapitoly z analytické filozofie, Praha 2005.
- Peregrin, J.: Obrat k jazyku a analytická filozofie, In: Obrat k jazyku: druhé kolo, Praha 1998, str. 7-46.
- Peregrin, J.: Současná filozofie USA: analytická filozofie pod rentgenem pragmatismu, In: Co po metafyzice?, Bratislava 1997, str. 9-14.
- Peregrin, J.: Význam a struktura, Praha 1999.
- Petrů, M.: Fyziologie mysli, Praha 2007.
- Popper, K. R.: Bída historicismu, Praha 1994.
- Popper, K. R.: Logika vědeckého zkoumání. Praha 1997.
- Popper, K. R.: Otevřená společnost a její nepřátelé I, Praha 1994.
- Popper, K. R.: Otevřená společnost a její nepřátelé II, Praha 1994.

- Putnam, H.: Realismus s lidskou tváří, In: Co po metafyzice?, Bratislava 1997, str. 15-60.
- Quine, W.V.O.: Dvě dogmata empirismu, In: Co je analytický výrok, Praha 1995, str. 79-101.
- Quine, W.V.O.: From a Logical Point of View, New York 1953.
- Quine, W.V.O.: Naturalizovaná epistemologie, In: Vybrané články k ontologii a epistemologii, Plzeň 2006, str. 120-137.
- Quine, W.V.O.: O tom, co je, In: Vybrané články k ontologii a epistemologii, Plzeň 2006, str. 32-55.
- Quine, W.V.O.: Povaha poznání přírody, In: Vybrané články k ontologii a epistemologii, Plzeň 2006, str. 138-152.
- Quine, W.V.O.: Věci a jejich role v teoriích, In: Vybrané články k ontologii a epistemologii, Plzeň 2006, str. 56-81.
- Quine, W.V.O.: Word and Object, Cambridge 1960.
- Rorty, R.: Consequences of Pragmatism, Minneapolis 1982.
- Rorty, R.: Filozofia a zrkadlo přírody, Bratislava 2000.
- Rorty, R.: Nahodilost, ironie, solidarita, Praha 1996
- Rorty, R.: Putnam a hrozba relativismu, In: Co po metafyzice?, Bratislava 1997, str. 61-94.
- Rorty, R.: Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace, In: Obrat k jazyku: druhé kolo, Praha 1998, str. 147-172.
- Russell, B.: Poznání založené na obeznámenosti a poznání založené ne deskripci, In: Filozofický časopis, 49/5, 2001, str. 755-770.
- Searle, J.: Mysl, mozek, věda, Praha 1994.
- Valenta, L.: Problémy analytické filozofie, Olomouc 2003.
- Welsch, W.: Postmoderna – pluralita jako etická a politická hodnota, Praha 1993.