



Otevřený časopis pro  
filosofii a společenské  
vědy věnovaný tématům,  
jež jsou pro nás zajímavá  
a podnětná právě dnes.

vydává KFSV FF UHK

šéfredaktor: L. Koreň

red. rada: O. Beran,  
J. Daneš, P. Glombíček,  
T. Hirt, J. Hvorecký,  
V. Kolman, L. Kvasz,  
T. Marvan, M. Paleček,  
J. Peregrin, M. Skýbová,  
O. Švec, E. Zeleňák

vychází elektronicky,  
dvakrát ročně

ISSN 1804-0969

ROČNÍK DRUHÝ, ČÍSLO JEDNA, JARO 2010

## OBŠAH

### *Texty*

<i>J. Čapek:</i>	<b>Princip nedostatečného důvodu. Merleau-Ponty a teorie motivace</b>	5
<i>O. Švec:</i>	<b>Trojí úskalí současné filosofie a požadavky, které z toho plynou</b>	21
<i>M. Taliga:</i>	<b>Lakatos vs. Popper</b>	29

### *Kritická stat'*

<i>T. Marvan:</i>	<b>Dva současné pohledy na kognitivní relativismus</b>	45
-------------------	--	----

### *Zprávy*

Filosofické poradenství, vzkvétající živnost (J. Peregrin)	55
O iniciativě za <i>otvorený prístup</i> k vedeckej literatúre (L. Koreň)	59
První rok interdisciplinárního centra pro výzkum jazyka, mysli a společnosti (O. Švec)	65
K čemu je filosofovi RSS? (J. Peregrin)	67

## Princip nedostatečného důvodu. Merleau-Ponty a teorie motivace

### The Principle of Insufficient Reason. Merleau-Ponty and a Theory of Motivation

*Jakub Čapek\**

Filozofická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1  
jakub.capek@ff.cuni.cz

#### Abstrakt/Abstract

Mezi jednáním a důvodem existuje zásadní vztah: není činu bez důvodu. Lze z toho však vyvodit, že je-li dán důvod, je dán i čin? Může mít čin dostatečný důvod? Studie zkoumá dvě podoby dostatečného důvodu: příčinu a premisu. Fenomenologická teorie motivace se staví jak proti myšlence, podle níž důvody jsou příčiny, tak proti přesvědčení, podle něhož důvody jsou premisy. Přínos fenomenologického výkladu motivace netkví především v představě, již rozpracoval Paul Ricoeur, že důvody jsou přítomné vědomí, nýbrž v originální paralele, již rozvinul Merleau-Ponty mezi perceptivní a praktickou motivací.

There seems to be a fundamental relation between action and reason: no action without a reason. But does this mean that the reason, once it is given, brings about the action? Can an action have a sufficient reason? The article distinguishes two forms of the sufficient reason: the cause and the premise. The phenomenological theory of motivation argues against the idea "reasons are causes" as well as against the idea "reasons are premises". The novelty of the phenomenological account of motivation consists not in the assumption, developed by Paul Ricoeur, "reasons are present to a consciousness", but in the more original analogy developed by Merleau-Ponty between the perceptual motivation on the one side and the practical motivation on the other.

*Nihil est sine ratione.* Zásada dostatečného důvodu dostává u Leibnize svou klasickou formulaci. V *Monadologii* čteme, že svůj dostatečný důvod má nejen každý pravdivý výrok („énonciation véritable“), ale i každý faktický stav věcí („fait ... vrai ou existant“).<sup>1</sup> Je možné mezi fakty, které mají dostatečný důvod, „proč jsou tak a nikoli jinak“, zahrnout i lidské činy? Jakou podobu by měl „dostatečný důvod“ v případě lidského jednání?

---

\* Práce na tomto textu byla podpořena grantem GAAV, projekt IAA901010907.

<sup>1</sup> Leibniz (1900, §32, s. 109).

Můžeme říci, že přítomnost jistých důvodů *vede* k určitému jednání? Jaký je přesně vztah mezi jednáním a důvodem? Když mne obava z poklesu hodnoty národní měny vede k převodu úspor do jiné měny, jaký je vztah mezi mou obavou a zadáním finančního příkazu? Můžeme jej přirovnat ke vztahu mezi příčinou a následkem, nebo ke vztahu mezi premisami a závěrem sylogismu? Odpověď, již nacházíme v níže zkoumaných textech fenomenologické tradice, je v obou případech negativní. Přesto je důležité ji vypracovat, neboť teorie motivace se nemůže nevymezit vůči ideji kauzality a ideji logické nutnosti.

Co je tedy „důvod“? Sledujme pro začátek návrh, který ve významné práci *Intention* z roku 1957 rozvinula Elisabeth Anscombe. Důvod je to, co uvádíme jako odpověď na otázku „proč?“<sup>2</sup> Můžeme rozlišit v zásadě dva významy této otázky: buď odpověď uvádí příčinu nebo důvod. Když se mne někdo zeptá, proč jsem zakašlal, mohu buď říci „protože jsem nachlazen“, a uvést tak příčinu. Mohl jsem však zakašlat v průběhu nudné přednášky a své zakašlání minit jako výmluvné gesto, jež bylo určené přednášejícímu. Když na otázku „proč“ odpovím „protože mluvím příliš dlouho“, uvádím důvod a nikoli příčinu. Příčina určitého děje je něčím docela jiným než důvod či motiv jednání.

Pokud přistoupíme na toto rozlišení, tedy na tvrzení, že důvody nejsou totéž co příčiny, naše otázka, jak se důvody vztahují k jednání, se tím zpřesňuje. Můžeme říci, že přítomnost jistých důvodů *vede k* odpovídajícímu jednání v nějakém jiném než kauzálním smyslu? Je možné pojmut vztah mezi důvody a jednáním jako nutnost, s níž čin z důvodů *vyplývá*? Je zjevné, že by se nejednalo o reálnou nutnost, nýbrž o nutnost takřikajíc intelektuální.

### Dvě formy nutnosti

Pokusme se lépe uchopit právě uvedené formy nutnosti. V prvním případě se klade otázka, zda je jednání součástí reálné nutnosti, s níž jedny děje způsobují děje jiné a jež je často považována za univerzální.<sup>3</sup> Stačí připomenout nauku o sociálním determinismu, podle níž nejednáme my, nýbrž skrze nás působí náš původ a vliv našeho prostředí. Od takových příkladů lze pak snadno dospět k alternativě: buď je determinismus univerzální, a pro svobodu pak není místa, nebo lze v determinismu nalézt mezery, „zóny indeterminace“ (Bergson), tedy jakási místa pro svobodu. Takto

<sup>2</sup> Anscombe (2000, §5, s. 9). Ovšem zde již došlo k určitému rozhodnutí: důvod je to, co jednající uvádí jako odpověď, tedy důvod je řečově artikulován. K otázce, zda k důvodu nutně patří jazykové uchopení, se dostaneme níže.

<sup>3</sup> V uvedených diskusích se za kauzalitu – vůči níž vymezujeme jednání – bere Humeův pojem kauzality: 1. logická nezávislost mezi příčinou a následkem, 2. existence pravidelnosti, zákona. Viz C. G. Hempel (1942). Již J. S. Mill však připouští, že univerzální charakter této pravidelnosti je spíše předpokladem, axiómem, než jednou provždy prokázaným poznatkem (Mill (1892), kniha III, kap. 3, § 1: „axióm uniformity v běhu přírody“).

formulovaná alternativa však předpokládá pojem svobody, který je problematický. Omezení svobody se zde totiž považuje za cosi vůči svobodě *vnějšího*. Pokud však určité jednání naráží na meze, neznamená to nutně, že je nesvobodné. Omezení je vnitřním rysem *určitého* jednání, a nikoli znemožněním jednání vůbec.<sup>4</sup> Chceme-li se přiblížit způsobu, jak je omezení přítomno v jednání, a přitom není jeho popřením, můžeme přistoupit na vymezení jednání vůči první formě nutnosti: motiv (důvod) není totéž co příčina.

Ovšem existuje ještě jiný kontext, v němž jednání vymezujeme nikoli vůči nutnosti reálné, nýbrž vůči nutnosti logické či intelektuální. Výraz „intelektuální nutnost“ pochází od Paula Ricœura, který při své analýze rozhodování zmiňuje též model „praktického usuzování, v němž by rozhodnutí hrálo roli závěru a motivy roli premis“. Takové usuzování by pak provázel „pocit povinnosti“ či „závaznosti“ (obligation), který „by pak měl stejnou povahu jako intelektuální nutnost, jež doprovází vědecké usuzování“. Ricœur v takovém úsudku spatřuje „krajní případ“, o němž platí nejen to, že se s ním ve skutečném životě setkáme jen málokdy, ale především se v něm „degradují jisté zásadní rysy rozhodování“.<sup>5</sup> Vztah mezi motivy a rozhodnutím není podle Paula Ricœura dostatečně vystižen modelem intelektuální nutnosti. Motiv není premisa, rozhodnutí není závěrem v logickém smyslu.

Avšak v čem přesně tkví tato intelektuální či logická nutnost? Závěr správně formulovaného sylogismu je nutně dán, pokud jsou dány premisy.<sup>6</sup> Není něčím, co by premisy přivodily – neboť premisy nejsou příčiny. Nutnost zde není nutností, s níž by po sobě děje následovaly (Hume 1996, s. 93 nn.: „idea nutného spojení“), nýbrž nutností, v souladu s níž je-li dáno jedno, je dáno i druhé, tedy implikací. Nutnost implikace nijak nesouvisí se stavy, do nichž se věci reálně dostávají. Úsudek se nevztahuje na existenci, nýbrž na logický vztah mezi premisami a závěrem, přesněji na jejich pravdivostní hodnotu (jsou-li premisy pravdivé, je i závěr *nutně* pravdivý).<sup>7</sup>

Vyslovili jsme dvě negace: 1. důvody nejsou premisy, jednání není závěr, 2. důvody nejsou příčiny, jednání není následek. Obě tyto negace jsou v různém smyslu popřením principu dostatečného důvodu. A. Schopenhauer ve své práci *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu* vychází z jednoduché Wolffovy definice principu dostatečného důvodu: „Nihil est sine ratione, cur potius sit, quam non sit. Nic není bez důvodu toho, proč je.“<sup>8</sup> Schopenhauer rozlišuje čtyři různá uplatnění principu dostatečného důvodu, z nichž pro nás jsou důležitá dvě: 1. logická nutnost („necháme-li platit premisy, musí být nevyhnutelně dán závěr“), 2. morální nutnost („každý člověk i každé zvíře *musí* jednat podle nastoupivšího motivu. Toto jednání ... vyplývá nevyhnutelně jako kterýkoli jiný účinek z příčiny“).<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Viz Čapek (2007, s. 11, pozn. 3, a zejm. s. 193–197).

<sup>5</sup> Ricœur (2001, s. 82, překlad mírně upraven).

<sup>6</sup> Aristotelés (1961, 24b18–20).

<sup>7</sup> Tugendhat, Wolf (1997, s. 28–30).

<sup>8</sup> Schopenhauer (2007, § 5, s. 36).

<sup>9</sup> Schopenhauer (2007, § 49, s. 166 n.).

Analýza obou forem nutnosti, obou podob „principu dostatečného důvodu“ vždy tvořila nezbytnou součást filosofických úvah o lidském jednání. Již jsem naznačil, jakými směry se může ubírat polemika s reálnou nutností. Rád bych proto nastínil, dříve než přejdu k fenomenologickým koncepcím, v jakém prostoru se může pohybovat polemika s logickou či intelektuální nutností. Tvrdíme-li, že jednání a princip dostatečného důvodu se vzájemně vylučují, vůbec tím neříkáme, že jednání žádný důvod nemá.<sup>10</sup> Pouze tím tvrdíme, že tento důvod nemůže mít povahu premisy, z níž by jednání vyplývalo jako závěr. Například Ernst Tugendhat vymezuje jednání takto negativně vůči ideji dostatečného důvodu, přičemž mluví o neslučitelnosti představy, že se mohu opřít o důvody „i v poslední instanci“, s představou, že můj postoj má určitou váhu. Když mluví metaforicky o „váze“ či „závažnosti“ postoje (Schwerkraft), míní tím skutečnost, že svůj postoj chápu *jakožto svůj*, tedy že můj postoj je nejen určením toho, co bude (co vykonám), ale i toho, kdo jsem, tedy sebeurčením. Postoj ztrácí svou váhu, tj. přestává být mým postojem, jak tam, kde je dokonale zdůvodněn, tak i tam, kde zdůvodněn není vůbec:

„pokud by se má vůle mohla ještě i v poslední instanci opřít o důvody, můj postoj by ztratil svou závažnost (Schwerkraft), již by to nebyl můj postoj. A platí to i opačně: kdyby se má vůle nemusela v předposlední instanci opírat o důvody, pak by můj postoj postrádal závažnost, již by to nebyl můj postoj.“<sup>11</sup>

Podobná vymezení „prostoru“ jednání poukazem k jeho krajnostem mají svůj nesporný význam, zároveň je však třeba upozornit také na jejich riziko. Snadno totiž svádějí k představě, že tento „prostor jednání“ je *dán* nezávisle na postoji toho, kdo se v něm nachází. K fenomenologickým úvahám o vztahu mezi jednáním a důvodem přistupuji i s otázkou, *jak* vlastně mohou být důvody *dány*. Tato otázka nás v závěru přivede k zásadnější otázce: co vůbec ve fenomenologii znamená danost?

### Ricœur o motivaci

Klíčovým pojmem Ricœurovy analýzy rozhodování a jednání je „úmysl“ či „rozvrh“ (projekt). Určité chování je jednáním tehdy, když v něm jednající může, byť jen zpětně, rozpoznat rozvrh vykonat to, co vykonal. Tento rozvrh či úmysl Ricœur pojímá v

<sup>10</sup> Velkým literárním experimentem s myšlenkou, že existuje čin bez jakéhokoli důvodu, je román A. Gida, *Les caves du Vatican* (Gide 1995, viz např. s. 182, 195, 207, 242).

<sup>11</sup> Citát dále pokračuje slovy: „Z toho plyne: poznávacím znakem volby, již můžeme charakterizovat jako sebeurčení (Selbstbestimmung), je to, že ji vykonáváme v racionálním chtění. Volbu nemůžeme chápat jako sebeurčení ani tehdy, když popíráme její neredukovatelně voluntativní charakter a domníváme se, že ji můžeme redukovat na racionalitu, ani tehdy, když jako Heidegger popíráme, že se musí zakládat na zdůvodnění ...“, Tugendhat (1997, s. 242n., viz též s. 295).

souladu s Husserlovou fenomenologií jako zvláštní případ obecné struktury vědomí, totiž intencionality, schopnosti vědomí zaměřovat se na předměty. V konkrétním případě úmyslu se vědomí zaměřuje na budoucí stav věcí, který je v moci jednajícího. K úmyslu přitom patří nejen *mínění* určité, dosud neuskutečněné budoucnosti, nýbrž i opření se o určité motivy. Úmysl něco vykonat je srozumitelný teprve jako takto vnitřně členěný celek.

I v takto stručně nastíněném popisu úmyslu lze rozpoznat dva metodické principy Husserlovy fenomenologie, které lze, byť jen velmi zhruba, formulovat takto: 1. být znamená být pro vědomí (jevit se určitému vědomí), 2. celek předchází částem (zde: motiv dává smysl jen jako součást volního činu). Uvidíme, že Merleau-Ponty na rozdíl od Ricœura podržel z Husserlovy fenomenologie pouze druhý metodický princip.

V průběhu své analýzy motivace se Ricœur vyrovnává s oběma uvedenými formami nutnosti. Rozhodnutí není ani zapříčiněné tím, co je dáno reálně, ani není implikované v tom, co je dáno v premisách.

Ricœurův argument proti ideji reálné nutnosti je určitou variantou již uvedené teze, která byla velkým tématem filosofie jednání ve 20. století: motiv není příčina. Příčinu je možné „poznat a pochopit před jejími účinky“, zatímco v případě motivu to možné není. Motiv „nemá úplný smysl mimo vztah k rozhodnutí, k němuž vyzývá. Není mi dáno, abych nejprve pochopil motivy o sobě a pak z nich druhotně odvodil porozumění pro rozhodnutí.“<sup>12</sup> Tento argument najdeme v různých verzích i v analytické filosofii. Například v podobě tvrzení: u vztahu příčiny a následku se vyžaduje logická nezávislost, u vztahu motiv (důvod jednání) – jednání ji zajistit nedokážeme.<sup>13</sup> Jinak řečeno: kauzální vztahy jsou extensionální, „platí mezi svými členy bez ohledu na způsob, jak jsou nám tyto členy prezentovány“, neboť jsou to vztahy mezi dvěma událostmi samotnými. V případě vztahu motivace není možné odhlédnout od způsobu, jímž je vztah popsán. Chápeme jej pouze tehdy, „když jej popíšeme tak, jak existuje pro jednajícího.“<sup>14</sup> Tento argument ve svých různých podobách poukazuje na to, že důvod neexistuje *jakožto důvod* mimo vztah k rodícímu se činu. Proto uvedený vztah nelze chápat jako reálný sled dvou dějů, z nichž první by byl příčinou druhého.

Ricœurův argument proti intelektuální nutnosti v oblasti jednání je následující: pokud bychom vztah mezi důvodem a jednáním považovali za vztah logické implikace (praktického sylogismu), implicitně bychom předpokládali, že je možné oddělit racionální motivy od afektivních pohnutek. Pouze „jasností úsudku“ bychom se pak

---

<sup>12</sup> Ricœur (2001, s. 77 n). Viz též Ricœur (1951, s. 7): „il n’y a pas de motif en dehors de ce rapport réciproque avec une décision naissante.“ V knize *Soi-même comme un autre* (Ricœur 1990, s. 73–108), Ricœur hájí jinými prostředky tutěž nauku. D. Davidson se rozhodně obrací proti této představě, když navrhuje pojímat vysvětlení jednání jeho důvody jako vysvětlení kauzální. Autory, jejichž koncepcí tím odmítá, uvádí hned na začátku své proslulé studie *Actions, Reasons and Causes* (Davidson 1980, s. 3, pozn. 1).

<sup>13</sup> Viz např. G. H. von Wright, (1983, s. 61 n.), viz též teorie, na něž kriticky poukazuje Davidson (1980, s. 13, pozn. 6).

<sup>14</sup> M. A. Wrathall (2005, s. 119 n).

vymanili z vlády afektivních pohnutek, třeba sexuálních tužeb. Takové rozdělení nakonec spatřuje v afektivních pohnutkách příčiny a oblast možných důvodů omezuje na racionální vrstvu naší existence. Otázka motivace by pak splývala s otázkou racionality. Ovšem existují činy, které jsou vyvolány afektivními motivy, aniž by bylo možné tyto emocionální pohnutky bez dalšího ztotožnit s příčinami. Hlavním smyslem tohoto argumentu proti logické nutnosti je odmítnout zúžení pole motivace na oblast racionality.<sup>15</sup> Motiv není jen premisa, kterou uznáme, nýbrž podnět, který s námi hýbe, aniž by námi vláдел. U Ricœura nicméně zůstává poněkud neurčité, co přesně „racionalitou“ myslí.

Jeho varování před ukvapeným zúžením pole motivace však lze využít k nastolení otázky, zda motiv a důvod je totéž. Jedna z obvyklých odpovědí, která je implicitně u Ricœura přítomna, praví: důvod má artikulovanou, řečovou strukturu. Díky tomu pak může vstupovat jakožto premisa do struktury sylogismu. Motiv je něčím před-řečovým či ne-řečovým, něčím, co pobízí k činu, aniž by to mělo strukturu výroku. V souvislosti s Merleau-Pontyho pojetím motivace se k tomuto rozdílu vrátím.

Ricœur nachází podstatu či, jak sám říká, „axióm motivace“ ve formuli: „motiv si nás naklání, aniž by nás nutil.“<sup>16</sup> Vztah mezi motivem a jednáním blíže určuje jako vztah kruhový, tj. jako vztah vzájemného určování. V tom lze rozpoznat druhý metodický princip fenomenologie (celek předchází část). Na Ricœurově analýze je pozoruhodné, že se tento princip dostává do jistého napětí s prvním principem: tím, kdo nakonec přijme určitý motiv a dá mu „konečnou podobu“, je vědomí, totiž specifický typ vědomí, který Ricœur označuje výrazy „rozhodnutí“, „rozvrh“ či „vůle“.<sup>17</sup> Ricœur ve svém popisu vztahu volní a ne-volní složky lidské existence nakonec nedodrží princip přísné vzájemnosti obou momentů, nýbrž jednoznačně praví: ne-volní moment (zde motiv) je *pro vůli* (akt vědomí: zde úmysl), a nikoli vůle *pro* ne-volní moment. Domnívám se, že Merleau-Ponty důsledněji trvá na reciproční povaze vztahu mezi motivem a rozhodnutím.

### Merleau-Ponty o motivaci

Může působit překvapivě, že se vydáváme hledat teorii motivace do Merleau-Pontyho *Fenomenologie vnímání*. A přece zde najdeme rovnou dva výklady o motivaci, které tvoří dvě vrstvy jedné teorie motivace. Tou první vrstvou je explicitní úvaha o motivaci na samotném konci knihy, v kapitole *La liberté*. Druhou, a pro nás důležitější vrstvou,

<sup>15</sup> Ricœur (2001, s. 82).

<sup>16</sup> Ricœur (2001, s. 83). Tato formulace je s nejvyšší pravděpodobností převzata od Leibnize (1985, s. 84): „leur choix [des créatures] a toujours ses raisons, mais elles inclinent sans nécessiter.“

<sup>17</sup> Ricœur (2001, s. 78): „Jejich konečný smysl [totiž konečný smysl motivů] je originálním způsobem spjat s tímto jednáním sebe na sobě, jímž je rozhodování. Vůle určuje jedním a týmž pohybem *sebe* i definitivní podobu svých afektivních a racionálních argumentů ...“



je analýza perceptivní motivace. Originalita a vlastní přínos Merleau-Pontyho teorie tkví právě v odhalení vztahu mezi důvodem jednání a perceptivní motivací.

Merleau-Ponty odmítá obě podoby nutnosti. Polemika s kauzální nutností se odvíjí především tam, kde Merleau-Ponty kritizuje empiristické teorie vnímání. Vnímání není prostým následkem aktivace (stimulů) našich smyslových orgánů, nýbrž je uchopováním tvaru na pozadí. Kritika ideje kauzality zde získává například podobu kritiky „hypotézy konstantnosti“ (hypothèse de constance), v souladu s níž existuje „ustálené spojení mezi stimulem a elementárním vjemem“.<sup>18</sup> Odmítnutí logické nutnosti je pak součástí kritiky filosofického směru, který Merleau-Ponty označuje shrnujícím názvem „intelektualismus“. Má přitom na mysli například nauku, podle níž se naše vnímání hloubky zakládá na vnímání zdánlivé velikosti předmětu a vědomí o konvergenci očí. K tomu, že je daný předmět vzdálený, tj. nachází se vůči nám v určité prostorové hloubce, bychom dle této koncepce dospěli na základě úsudku vycházejícího z uvedených premis. Merleau-Ponty namítá: „žádný z těchto ‚znaků‘ není jasně dán vědomí a tam, kde scházejí premisy, nemůže být ani závěr“.<sup>19</sup> Vnímání není ani kauzálním účinkem jiných dějů, ani úsudkem z předložených premis. Merleau-Pontyho teorie motivace využije tuto kritiku „hypotézy konstantnosti“ i „perceptivního soudu“ k filosofickým postřehům, které přesahují rámec filosofické analýzy vnímání.

#### a) Obecná teorie motivace: Sartre a Merleau-Ponty

Explicitní úvaha o motivaci tvoří součást Merleau-Pontyho kritiky Sartrovy nauky o svobodě, podle níž je svoboda buď naprostá nebo žádná. Sartre ve známém příkladu připouští, že rozhodnutí upustit od výstupu na horu může být motivováno čím dále tím nesnesitelnější únavou. Nicméně, jak praví Sartrovo proslulé dictum, právě my *rozhodujeme*, že tento motiv (totiž únava) má sílu změnit náš rozvrh. Právě my totiž udělíme únavě její motivační sílu. Merleau-Ponty zahazuje svou kritiku tím, že Sartrovu teorii vyhrotil do krajnosti:

„pokud si mne, jak se říká, motivy naklánějí v jistém směru, pak si musíme vybrat: buď mají sílu přimět mne k jednání, a pak ovšem žádná svoboda neexistuje, nebo ji nemají, a pak je svoboda úplná, je stejně velká v těch nejhorších mukách i v klidu domova. Měli bychom tedy zamítnout nejen ideu kauzality, ale dokonce i ideu motivace. Údajný motiv mne nijak netlačí k rozhodnutí, právě naopak: mé rozhodnutí mu propůjčuje svou sílu.“<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 14).

<sup>19</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 57).

<sup>20</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 497, viz též s. 498): „c'est ma décision secrète qui fait paraître les motifs et l'on ne concevrait pas même ce que peut être la force d'un motif sans une décision qu'il confirme ou contrarie“.

Avšak jednání, k němuž bychom mohli přikročit v jakýchkoli podmínkách a v němž by motivace nehrála žádnou konstitutivní roli, je pro Merleau-Pontyho nemyslitelné. Právě proto uzavírá svůj komentář k Sartrově výkladu slovy: „Sama idea jednání zmizí.“ Pro Merleau-Pontyho „má-li být možné rozpoznat svobodné jednání, mělo by takové jednání vyvstávat na životním pozadí, které svobodné není nebo je svobodné méně.“<sup>21</sup> Motivaci je tedy třeba přiznat, že nám naznačuje, jak jednat, že ukazuje určitým směrem spíše než jiným:

„Pokud neexistují žádná cyklická chování, pokud neexistují otevřené situace, které volají po určitém završení a mohou tvořit pozadí buď pro rozhodnutí, které je potvrzí, či pro rozhodnutí, které je promění, pak pro svobodu není ve světě místa.“<sup>22</sup>

Merleau-Ponty vyjadřuje myšlenku, že svoboda musí „vyvstávat na životním pozadí“, že musí být rozpoznatelná (*décelable*) větou: „svoboda musí mít *pole*“, v němž se načrtávají „přednostní možnosti“.<sup>23</sup> To je tedy první pozitivní rys Merleau-Pontyho teorie motivace: jednání vyvstává na pozadí situací, které „volají po určitém završení“.<sup>24</sup>

Ovšem jak mohou situace samy „volat“ po určitém završení? Cožpak určitý stav světa obsahuje sám od sebe – tj. bez vztahu k někomu – možnosti, navíc možnosti již utříděné na „přednostní“ a ty ostatní? Podle Merleau-Pontyho to je myslitelné, pokud ovšem možnosti nevztahujeme k individuálnímu rozvrhu, nýbrž ke „spontánnímu zhodnocení“ (*valorisation spontanée*). Proti Sartrovu neúnavnému přesvědčování, že hory se jeví jako překážka jen proto, že je takto ukazuje můj rozvrh, že tedy „právě svoboda umožňuje překážkám svobody, aby se ukázaly“, je třeba postavit rozlišení na explicitní úmysly (*intentions expresses*), u nichž si uvědomují, že jsou to mé vlastní záměry, a úmysly povšechné (*intentions générales*): „Ať už jsem se rozhodl pro výstup na horu či nikoli, jeví se mi jako velká, neboť přesahuje to, čeho se svým tělem dokážu zmocnit [*la prise de mon corps*]“. Kromě výslovných intencionálních zaměření existuje i spontánní odhad mého okolí, neboť „okolo sebe nosím intence, které nejsou založeny na žádném rozhodnutí a udílejí mému okolí vlastnosti, které nevolím“.<sup>25</sup> Merleau-Ponty podrobně sleduje rozbor tohoto spontánního zhodnocení, jež vychází z nás, aniž by bylo naším vlastním zaujetím postoje, a nachází jeho kořeny jednak v tělesnosti, a jednak v osobní i skupinové minulosti: jak vlastní tělo, tak vlastní dějiny jsou něčím, co předchází našemu rozhodnutí, a přitom nás již k něčemu disponuje.

---

<sup>21</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 499).

<sup>22</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 500).

<sup>23</sup> Tamt.

<sup>24</sup> Tuto představu o svobodě jako něčem, co vyvstává kontrastně vůči „pozadí“, jsem se pokusil představit jako možnou kritiku Bergsonovy nauky o svobodě (J. Čapek, 2003, s. 88–90).

<sup>25</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 501 n).

V rámci této obecné teorie motivace tedy Merleau-Ponty tvrdí: 1. jednání přejímá motivy, které jsou přítomné v situaci, 2. přítomnost těchto motivů v dané situaci není závislá na individuálním rozvrhu, na rozhodnutí.

#### b) Perceptivní motivace

Zdaleka nejdůležitější je však pro nás Merleau-Pontyho analýza perceptivní motivace. To, co je ve vnímání dáno jako předmět vnímání či určitý rys tohoto předmětu, není příčinou mého vnímání, nýbrž jeho motivem. Když si například malíři všimli, že lesk v očích dodá živost pohledu zobrazované osoby, zdůraznili určitý detail obličeje, drobný odraz světla. Pokud je na obraze zachycen, mění naše vnímání. Merleau-Ponty ovšem odmítá tento namalovaný lesk považovat za *příčinu* toho, že portrét je nyní „jako živý“.<sup>26</sup>

Předmět „podněcuje ‚akt poznání‘ [‚événement connaissant‘], který jej promění, právě a jen svým zatím ještě dvojznačným smyslem, který mu nabízí, aby jím byl blíže určen, a tedy není jeho příčinou, nýbrž ‚motivem“.<sup>27</sup>

Předmět není příčinou mého vidění proto, že již jistý smysl má. Tento smysl je však třeba samotným vnímáním doplnit, stvrdit či odmítnout. Vnímání samo tedy není předmětem zapříčiněné nýbrž motivované. Pokusím se ukázat, co to konkrétně znamená, na následující pasáži. Merleau-Ponty si zde klade otázku, jakou úlohu hraje konvergence očí a zdánlivá velikost předmětů při vnímání prostorové hloubky.

„Konvergence a zdánlivá velikost nejsou ani znaky, ani příčiny hloubky: jsou přítomny ve zkušenosti hloubky podobně, jako je *motiv*, třebaže není artikulován a kladen sám pro sebe, přítomen v rozhodnutí. Co chápeme pod motivem a co chceme říci, když pravíme například, že určitá cesta má své motivy? Chápeme tím, že má svůj původ v jistých daných faktech, aniž by tyto fakty samy měly fyzikální sílu ji přivodit, nýbrž nabízejí důvody k tomu, abychom ji podnikli. Motiv je antecedent, který působí pouze skrze svůj smysl, a je třeba dodat, že právě rozhodnutí potvrdí tento smysl jako platný a dá mu jeho sílu a účinnost. Motiv a rozhodnutí jsou dva prvky jedné situace: motiv je situace jakožto fakt, rozhodnutí je přijatá a osvojená situace [situation assumée]. Smrt vzácné osoby je motivem mé cesty ... a když se rozhoduji tuto cestu vykonat, uvádím tento motiv, který se nabízí, v platnost a přijímám tuto situaci.“<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 357).

<sup>27</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 39).

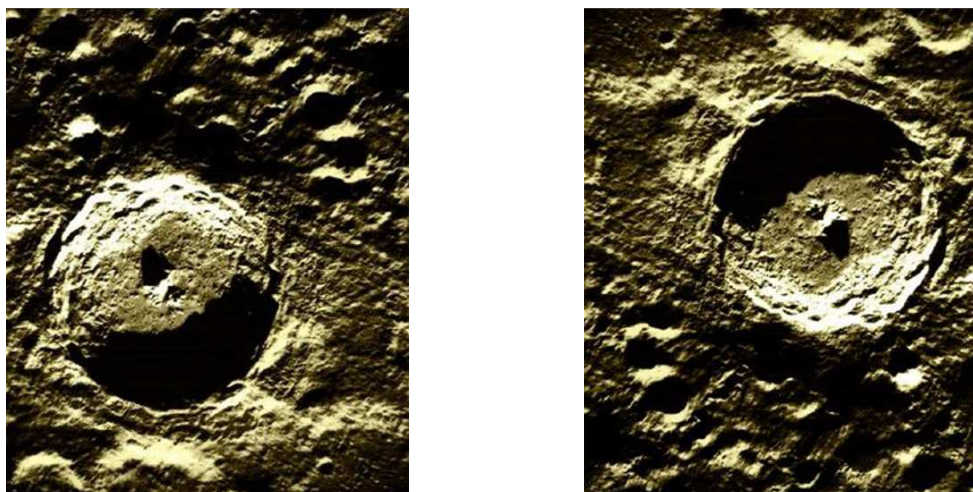
<sup>28</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 299).

Merleau-Ponty označuje tento vztah mezi motivem a rozhodnutím jako vztah kruhový či vzájemný<sup>29</sup> a bezprostředně navazuje tezí, která tvoří originalitu jeho příspěvku: motivace perceptivní a motivace praktická jsou paralelní:

„Ovšem takový vztah existuje i mezi zkušeností konvergence či zdánlivé velikosti a zkušeností hloubky. Není pravda, že by jako ‚příčiny‘ způsobily, že se zázračně vyjeví prostorová hloubka, nýbrž mlčky ji motivují, neboť ve svém smyslu již hloubku zahrnují, jsou to již totiž určité způsoby, jak se na něco dívat zdálky.“<sup>30</sup>

Tuto paralelu se pokusím projít v jednotlivých částech, tj. ve vztahu k oběma formám nutnosti. Snadno si ji můžeme představit na následujícím obrázku, který patří k učebnicovým příkladům psychologie vnímání.

Na první fotografii vidíme jakýsi pahorek či vypouklinu. Na druhé fotografii pak kráter či prohlubeň.



(zdroj: NASA/Lunar and Planetary Institute)

Ve skutečnosti je to jedna a táž fotografie měsíčního kráteru Tycho, otočená vzhůru nohama. Skutečnost, že ji vnímáme pokaždé jinak, se vykládá tím, že při svém vnímání pracujeme takříkajíc se skrytými předpoklady, implicitně totiž počítáme s tím, že světlo přichází shora a mírně zleva. Pak nutně osvětluje v prvním případě stoupající svah pahorku, zatímco spodní svah zůstává ve stínu, a ve druhém případě osvětluje spodní stěnu kráteru, zatímco horní se nachází ve stínu hrany kráteru.

Otázka pak zní, jaký status má tento skrytý předpoklad. Je příčinou našeho vnímání či jeho „předpokladem“ v pravém smyslu slova, totiž premisou? Odpověď, již

<sup>29</sup> „Vztah mezi tím, co motivuje, a tím, k čemu motivuje, je tedy vzájemný“.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 300).

by dal Merleau-Ponty, je nasnadě. Projděme s pomocí tohoto příkladu paralelu mezi perceptivní a praktickou motivací.

### Motivace a reálná nutnost

Větu „motiv není příčina“ náš autor vykládá ve dvojím kontextu. Jednou znamená: zdánlivá velikost předmětu není příčinou mého zakoušení prostorové hloubky (v našem případě: shora dopadající světlo není příčinou toho, že vnímám pahorek namísto kráteru). Podruhé znamená: žal nad smrtí vzácné osoby mne vede k tomu, abych se vydal na pohřeb, jakkoli žal není příčinou mé cesty.

Ovšem proč přesně motiv není příčinou? V Merleau-Pontyho úvaze najdeme dva argumenty. Motiv zaprvé není příčinou proto, že je takovým antecedentem, který „působí pouze skrze svůj smysl“. Aby mne tedy určitý motiv (zdánlivá velikost, světlo shora, žal) mohl k něčemu vést, musí být možné uchopit jej jako určitou jednotku smyslu. To neznámá, že bych jej v průběhu svého vnímání či chování aktuálně takto chápal, ovšem zpětně musí být možné prokázat, že v jeho pozadí nebylo kauzální působení, nýbrž určité uchopení smyslu např. světla *jako* přicházejícího shora (při vynaložení jistého úsilí lze tento předpoklad změnit a i levý pahorek spatřit jako kráter). První argument se tedy zakládá na přesvědčení, že vztah motivace se neobejde bez přinejmenším implicitního rozumění, zatímco reálný průběh kauzálního vztahu se bez něj obejde, neboť vztah mezi příčinou a účinkem je, jak bylo řečeno, extensionální.

Motiv není příčinou za druhé proto, že vztah mezi ním a tím, k čemu motivuje, je kruhový, neboť, jak se praví v citaci, „právě rozhodnutí potvrdí tento smysl jako platný a dá mu jeho sílu a účinnost“. Merleau-Ponty pojímá vztah mezi zdánlivou velikostí a zkušeností hloubky, mezi světlem shora a viděním kráteru, mezi smrtí vzácné osoby a cestou jako vztah, v němž jedno určuje druhé. Ale dodává důležitý postřeh: toto vzájemné určování je dění, v jehož průběhu vyvstává určité uspořádání. Vztah motivace je tedy popsán jako přechod od neurčitého k určitému, jako krystalizace jednoznačného uspořádání na pozadí víceznačné situace. V tomto ohledu je významné již výše citované první vyjádření, jež ve *Fenomenologii vnímání* k otázce motivu najdeme: předmět „podněcuje ‚akt poznání‘ [‚événement connaissant‘], který jej promění, právě a jen svým zatím ještě dvojznačným smyslem, který mu nabízí, aby jím byl blíže určen, a tedy není jeho příčinou, nýbrž ‚motivem‘.“

Není-li motiv příčinou, pak to neznámá, že popisujeme vnímání či jednání jako naprosto indeterminované dění, nýbrž naopak jako krystalizaci tvaru, vyvstávání formy, artikulaci zřetelně vymezeného smyslu.

### Motivace a logická nutnost

Platí-li, že „motiv je antecedent, který působí pouze skrze svůj smysl“, nutně je tento smysl určitým, byť jen implicitním způsobem chápán. Nelze potom říci, že může být dobře vyjádřen premisou, která je pak součástí praktického sylogismu?

Proč bychom neměli přistoupit na představu, že vnímání či jednání je obsaženo v motivech podobně, jako závěr v premisách? Proč přesně motiv není totéž, co premisa? Motiv plní svou úlohu i tehdy, když není explicitně uvědomován. Merleau-Ponty například uvádí, že „sexualita může motivovat přednostní podoby mé zkušenosti, aniž by byla předmětem explicitního vědomí“.<sup>31</sup> Podobně tam, kde mluví o „spontánním zhodnocení“ situace, upozorňuje na to, co nejzřetelněji formuluje v již uvedené citaci: „motiv, třebaže není artikulován a kladen sám pro sebe, je přítomen v rozhodnutí.“ Zde se Merleau-Ponty odlišuje od Ricœura, který se držel prvního principu husserlovské fenomenologie: být znamená být pro vědomí. U Merleau-Pontyho je myslitelné, že motiv „je přítomen v rozhodnutí“, aniž by byl vědomý, či obecněji: existence se neredukuje na vědomí.

I když přijmeme Merleau-Pontyho zdůvodnění (motiv nás může podněcovat, aniž by musel být předmětem pro vědomí), stále ještě není jasné, proč nemůže skrze převedení na výrok vstoupit do praktického sylogismu. Vždyť i Merleau-Ponty připouští, že takové převedení provést můžeme, když mluví o tom, že určitá fakta „nabízejí důvody“ k tomu, abychom určitou cestu podnikli. Zde se naznačuje možné rozlišení mezi „motivem“ a „důvodem“. Když Mark Wrathall ukazuje, proč motivy nejsou totéž co důvody, charakterizuje důvod jako to, co je „artikulováno v podobě výroku“ (propositionally articulated), co se nabízí našemu uvažování (available to thought), a tak se může stát základem sylogismu.<sup>32</sup>

Motiv může být převeden na důvod, a získat tak jeho strukturu (stát se výrokem); již tím však dochází k určité proměně. Byl-li motiv charakterizován jako ještě neurčený, ambivalentní smysl nějakého předmětu, pak jeho převedení na výrok je již rozhodnutím pro *určitý* smysl. Motiv je zároveň příliš neurčitý a zároveň příliš bohatý na to, aby bylo možné jej plně převést na důvod/premisu.<sup>33</sup>

Nejde o to, že by praktický sylogismus nebyl *zhruba* vyjádřením určité úvahy, která pravděpodobně stála za rozhodnutím vydat se na cestu. Jde o zásadnější otázku, co to znamená *vyjádřit* určitý motiv, určitou danost. Merleau-Pontyho kritika logické nutnosti má tak zásadnější filosofické důvody, totiž jeho pojetí řeči a danosti. Právě zde je třeba hledat hlubší zdůvodnění obou zkoumaných tezí: motiv není ani příčinou (neboť působí skrze smysl a je součástí vzájemného určování motiv – rozhodnutí), ani premisou (neboť je příliš neurčitý a zároveň příliš bohatý, než aby mohl být uchopen

<sup>31</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 197).

<sup>32</sup> M. Wrathall (2005, s. 117 n).

<sup>33</sup> M. Wrathall (2005, s. 115): „we cannot ever get completely clear about what moved us to act in a particular case“.

výrokem). Chtěl bych na závěr pouze naznačit, jak by takové tázání poukazující směrem k fenomenologii řeči pokračovalo.

Něco říci, něco vyjádřit neznamená u Merleau-Pontyho pouze vyjádřit již hotovou před-řečovou zkušenost. Jazykový výraz u Merleau-Pontyho není tak jako u Husserla neproduktivní (Husserl 2004, s. 258), nýbrž sám něco přidává. Přesto však není nahodilou konstrukcí, která by tomu, co vyjadřuje, v ničem neodpovídala. Naše zakoušení a snaha je vyjádřit jsou k sobě vztaženy paradoxním způsobem: můžeme říci, že vztah mezi řečí a zkušeností je vztahem vzájemného působení.<sup>34</sup> Výraz a řeč obecně v sobě spojuje neslučitelné: kreativitu a věrnost. Právě proto mluví Merleau-Ponty o paradoxu výrazu. Pokud platí, že vždy, když promluvíme, uskutečňujeme toto paradoxní spojení, pak jistě můžeme jazykovou formulaci motivu nazývat „důvod“, ale neměli bychom se domnívat, že pouze vystihuje vztah motivace a nijak jej nemění.

Když mluvíme o motivaci, odkazujeme k tomu, co je v situaci dáno, co je v ní přítomné. Ale co přesně znamená, že jisté motivy jsou *dány*? Rozhodně nemají status objektivně konstatovatelného faktu. Tvoří spíše „ambivalentní přítomnost“ (présence ambiguë). Merleau-Ponty popisuje tuto ambivalenci tím, že danosti jsou *de iure* imanentní, ale *de facto* transcendentní.<sup>35</sup> Pokud platí, že danost zde znamená zároveň víceznačnost, a vnímání či jednání je vždy jejím uchopením v *jistém* smyslu, pak musíme přistoupit na to, že ani tento určitý smysl není prost vší ambivalence. I to patří k důslednému přistoupení na vzájemný charakter vztahu mezi motivací a rozhodnutím. Jinak řečeno, „vše, čím žijeme a nač myslíme, má více smyslů“.<sup>36</sup> Minulost našich vlastních činů se pak nabízí takřkajíc dvojí četbě, neboť nikdy nelze definitivně říci, zda motivy určily rozhodnutí či rozhodnutí určilo motivy. Je tedy možné *číst* vlastní minulost v různém směru: buď ji procházíme na základě motivů, nebo na základě činů. Existuje například řada činů, které vykonáme podobně bezmyšlenkovitě, jako jsme na obrázku viděli pahorek a nikoli kráter. Jakkoli se tyto činy nabízejí deterministické interpretaci, lze v nich zpětně rozpoznat pochopený smysl. A opačně existuje řada činů, o nichž přemýšlíme stejně soustředěně, jako se snažíme rozptýlit nějaký dobře nastrojený perceptivní klam. A třebaže je výsledek plodem naší soustředěné a plně vědomé aktivity, lze zpětně říci, že zvolený čin nebo spatřený obrazec v naší situaci byl již dán.

Tím se dostáváme k napětí, jímž Merleau-Ponty charakterizuje samu lidskou existenci. Vnitřním rysem existence je pro Merleau-Pontyho právě neurčenost, ovšem v jeho filosofii tato neurčenost nezískává význam absolutní svobody, nýbrž svobody situované: „Existence je sama v sobě neurčená ... je totiž právě tím výkonem, jímž to, co nemělo smysl, získává smysl“. Vztah k situaci není pojat jako promítnutí rozvrhu do

---

<sup>34</sup> Tuto tezi jsem se pokusil rozvést in: Čapek (2010).

<sup>35</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 418): „Si le passé et le monde existent, il faut qu'ils aient une immanence de principe, – ils ne peuvent être que ce que je vois derrière moi et autour de moi, – et une transcendance de fait, – ils existent dans ma vie avant d'apparaître comme objets de mes actes exprès.“

<sup>36</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 197).

daností, nýbrž jako přijetí a osvojení faktu. „Tento pohyb, jímž existence bere určitou faktickou situaci za svou a proměňuje ji, budeme nazývat transcendence.“<sup>37</sup> Zde se Merleau-Ponty přihlašuje k zásadnímu přesvědčení moderní filosofie existence, podle něhož je lidská existence svobodná, nicméně tato svoboda je svobodou omezenou, konečnou. Jedním z projevů konečnosti je i významová otevřenost, „nedourčenost“ našich činů.

Proto ostatně Merleau-Ponty přestává mluvit o subjektu v silném smyslu, ovšem nepřistupuje ani na Sartrovu snahu vymanit se z novověkého myšlení subjektu tím, že pojme subjekt jako čistě ne-*jsoucí*, jako „trhlinu v bytí“.<sup>38</sup> Merleau-Ponty naopak sahá k metafoře, jež si získala slávu ve značně posunuté podobě u G. Deleuze, totiž k metafoře „záhybu“ (*pli*).<sup>39</sup> Subjekt je „záhyb“, který se vytvořil, a který může zase zmizet. „Záhybem“ zde Merleau-Ponty poukazuje k tomu, že má-li existovat určitý čin, musí se vztahovat k motivu, a má-li existovat motiv, musí zde být i čin. Jakmile tento vzájemný vztah zmizí, zmizí i „záhyb“ („já“). Existovat jako „záhyb“ znamená „činit určitou situaci svou a proměňovat ji“.

### Závěr

Vraťme se však od vysoce metaforické mluvy k střízlivému shrnutí toho, k čemu tato úvaha dospěla. Výchozím bodem bylo rozlišení dvou podob principu dostatečného důvodu: příčina a premisa. Otázka po povaze motivace, která se klade v teorii jednání, v takto blíže určeném kontextu pak zní: je možné pojmut motiv jako příčinu či jako premisu? Jinými slovy: pojí se s jednáním jedna či druhá forma nutnosti? Ve zkoumaných textech P. Ricœura a M. Merleau-Pontyho nacházíme argumenty, které popírají jak tezi „motiv je premisa“, tak tezi „motiv je příčina“. Ricœurova verze fenomenologie zůstává na pozici filosofie vědomí a svou kritiku dvou podob nutnosti opírá o teze: 1. být znamená být pro vědomí, 2. celek je dříve než část. Merleau-Pontyho rozbor opouští první z uvedených předpokladů. Je pak otázkou, k jaké filosofii subjektu dospívá, a zda je možné ji artikulovat lépe, než jen pomocí metafory „záhybu“. Vlastní přínos Merleau-Pontyho rozboru motivace spočívá – kromě slibného, avšak nevypracovaného pojetí subjektu – v ustavení paralely mezi perceptivní a praktickou motivací.

---

<sup>37</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 197).

<sup>38</sup> Sartre (2006, např. s. 123).

<sup>39</sup> Merleau-Ponty (1999, s. 249).



**Literatura**

- Anscombe, G. E. M. (2000): *Intention*. Harvard University Press, Cambridge (MA) – London.
- Aristotelés (1961): *První analytiky. Organon III*. ČSAV, Praha.
- Čapek, J. (2003): „Bergsonovo pojetí svobody.“ In *Filosofie Henri Bergsona*, OIKOYMNH, Praha 2003, s. 65–90.
- Čapek, J. (2007): *Jednání a situace*. OIKOYMENH, Praha.
- Čapek, J. (2010): „Umělecké vyjádření jako paradigma promluvy. Merleau-Pontyho fenomenologie řeči.“ In *Filosofické reflexe uměleckého díla* (vyd. M. Vrabec), Praha (v tisku).
- Davidson, D. (1980): *Essays on Actions and Events*. OUP, Oxford.
- Gide, A. (1995): *Les caves du Vatican*. Gallimard, Paris.
- Hempel, C. G. (1942): „The Function of General Laws in History.“ *The Journal of Philosophy* 39: 35–48.
- Hume, D. (1996): *Zkoumání o lidském rozumu*. Svoboda, Praha.
- Husserl, E. (2004): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. OIKOYMENH, Praha.
- Leibniz, G. W. (1985): „Discours de métaphysique.“ In *Philosophische Schriften, Sv. I : Kleine Schriften zur Metaphysik*. Darmstadt.
- Leibniz, G. W. (1900): *La monadologie avec étude et notes de Clodius Piat*. Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1999): *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris.
- Mill, J. S. (1892): *A System of Logic. Ratiocinative and Inductive*. London.
- Ricœur, P. (1951): „L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite.“ *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 45e Année, No 1.
- Ricœur, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris.
- Ricœur, P. (2001): *Filosofie vůle I. Fenomenologie svobody*. OIKOYMENH, Praha.
- Sartre, J.-P. (2006): *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. OIKOYMENH, Praha.
- Schopenhauer, A. (2007): „O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu.“ In *O vůli v přírodě a jiné práce*. Academia, Praha.
- Tugendhat, E. (1997): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Tugendhat, E., Wolf, U. (1997): *Logicko-sémantická propedeutika*. Petr Rezek, Praha.
- Wrathall, M. A. (2005): „Motives, Reasons and Causes.“ *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, CUP.
- Wright, G. H. (1983): *Explanation and Understanding of Action*. In *Practical Reason*. OUP, Oxford 1983, s. 53–66.

## Trojí úskalí současné filosofie a požadavky, které z toho plynou

### Three Pitfalls of Philosophy and the Resulting Requirements

*Ondřej Švec*

Filozofická fakulta  
Univerzita Hradec Králové  
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové  
ondrej.svec@uhk.cz

#### Abstrakt/Abstract

Článek postupně analyzuje tři nesnáze, s nimiž se potýká filosofie při oslovování veřejnosti: *hermetismus*, *bagatelizaci* a *vizionářství*. Na základě kritiky těchto forem jsou postupně vymezovány podmínky, za nichž je dnes možné považovat filosofii za smysluplnou činnost.

The aim of this paper is to analyze three main difficulties met by philosophers while they strive to address the public: hermetic style, coarse vulgarization and visionary temptations. The criticism of those three forms should permit to better delineate necessary conditions for a meaningful form of philosophy today.

Ve vztahu k veřejnosti dnes filosofie podle mne naráží především na tato tři úskalí: hermetismus, bagatelizaci a vizionářství. Prvním úskalím mám na mysli uzavření filosofie do věže ze slonoviny, v níž profesionálové abstraktního myšlení řeší temným a veřejnosti nepřístupným jazykem problémy, které se v tomto podání mohou jevit jako pouhé „šarády“. Není-li z vnějšího pohledu dostatečně jasné, jak se tyto šarády týkají problémů běžného života, zájem veřejnosti o tuto podobu myšlení přirozeně upadá. Kruh se pak uzavírá v okamžiku, kdy se filosofové před tímto nezájmem a případným obviněním z neužitečnosti ukrywají ještě hlouběji do svých knihoven a učeben, v nichž své povýtce filosofické otázky řeší toliko v úzkém kruhu zasvěcených a v nichž jeden filosof píše erudované články o tom, zda druhý filosof správně či nesprávně vykládá třetího. Samozřejmě i tímto způsobem lze udržovat v chodu „filosofii“ jako instituci, jejíž elitní členové se navzájem ujišťují o vznešenosti svého poslání, i kdyby o tom nikoho jiného přesvědčit nedokázali. Technicistní charakter této disciplíny a její esoterickou terminologii lze navíc vydávat za výraz její přísnosti: tak jako si v chemii či geologii musí člověk nejprve osvojit odbornou terminologii a metodologii, tak i ve filosofii předchází možnosti porozumění nutnost postupné iniciace do myšlenkové oblasti, v níž na sebe jednotlivé koncepty navzájem odkazují. Přesto je stále patrnější, že tento odklon od běžného jazyka ve svém důsledku způsobuje, že si nakonec mezi sebou nerozumí ani filosofové odlišných směrů, jako se to stává např. skalním fenomenologům v hluchoněmém dialogu se stoupenci analytické filosofie.

Z takovéto specializace a parcializace se někteří filosofové snaží vystoupit a oslovit veřejnost zjednodušenou verzí myšlenek, k nimž se v přítmí věže mudrců dospělo. I snaha o filosofickou popularizaci má ovšem své úskalí, na které jsem v úvodu poukázal jako na nebezpečí bagatelizace. Na jedné straně se může zdát chvályhodné, že někteří filosofové vystupují ze stínu, aby zodpověděli právě ty otázky, o než se společnost zajímá. Na druhé straně jsme však často svědky toho, že v důsledku snahy o popularizaci na sebe kontroverzní hypotézy berou formu atraktivního bestselleru a zjednodušené myšlenky jsou sice průzračné, avšak za cenu vyprázdněnosti. Toto úskalí potápí skutečné myšlení zejména tam, kde se filosofové musí podřídit požadavku moderátorů, aby se vyjádřili jednoduše a zároveň řekli něco provokativního. Můžeme se pak ptát, zda se filosofie neodcizuje sobě samé, když se pomocí měkkého jazyka snaží oslovit co nejširší publikum a opouští onu pojmovou přísnost, která jí odlišuje od pouhé lidové moudrosti. Má tedy vůbec filosofie promlouvat skrze různá média, poskytuje-li samotná ekonomie mediální sféry nanejvýš prostor jedné normostrany či půlminuty pro jednostrannou odpověď a vylučuje-li předem vše, co je ze své povahy nutně komplikované, nejednoznačné, vyžadující rozvahu a obezřetnost? Nestává se pak filosofie vlastně nohsledem šířící se průměrnosti, jejímž ideálem je okamžitá srozumitelnost a která vytlačuje pomalé a namáhavé myšlení, jehož rytmus by měl odpovídat nárokům plynoucím z obtížnosti problému samotného? Cožpak není dostatečně zřejmé, že hodnota filosofické myšlenky by se na rozdíl od televizních seriálů či aspirantů na titul superstar neměla poměřovat sledovaností či počtem příznivců, které osloví tím, že na sebe vezme atraktivnější, provokativnější nebo transparentnější podobu?

S tímto druhým úskalím pak úzce souvisí ještě ono třetí, jež jsem v úvodní větě označil jako vizionářství. Stoupenci programové filosofie se řídí jednoduchou úvahou: má-li filosofie prokázat svou užitečnost pro veřejnost, měla by přinášet myšlenky aplikovatelné v praxi a navrhopat nové směry, jimiž by se společnost měla ubírat. Na toto úskalí naráželi například filosofové, kteří byli osloveni Vladimírem Morávkem a Tomášem Mozgou v rámci projektu *Česká vize*.<sup>1</sup> Jejich úkolem bylo stanovení „deseti nejdůležitějších hodnot, na kterých by měla stát budoucnost české společnosti“. Jako by se zde po filosofech (ale i dalších intelektuálech známých veřejnosti) požadovalo, aby vykonávali funkci celonárodní duchovní autority, jakou zastával např. Sartre v poválečné Francii. Tato prométheovská snaha vést lidstvo z temnot směrem ke světlu<sup>2</sup> je podle mne v protikladu s tím, co by mělo být vlastním posláním filosofie dnes: demystifikace falešných vizí, odhalování neblahých vedlejších účinků spojených s přísliby lepších zítřků, obezřetnost vůči těm, kteří nabízejí nějakou novou podobu ráje, kterého dosáhneme sešikováním všech spoluobčanů za některým z ideálů či sloganů. Zdaleka přitom nejde o českou úchytku, podobné sklony v minulosti často vykazovali zejména francouzští angažovaní myslitelé a překonání teoretické filosofie pomocí

<sup>1</sup> Mezi oslovenými filosofy byli například Erazim Kohák, Jan Payne, Jan Sokol. Více na stránkách: <http://www.usvitvcechach.cz/>

<sup>2</sup> Již samotný název „Úsvit v Čechách“ prozrazuje prométheovsko-osvícenské zacílení tohoto projektu.

výstavby nových vizí není cizí ani dnešním levicově zaměřeným intelektuálům. Příkladem může být myšlení Slavoj Žižka, který se nezdráhá vidět cíl své filosofie v úkolu „redefinovat komunismus.“ Z tohoto pohledu by bylo úkolem filosofie sloužit společnosti tím, že jí poskytne novou představu žádoucího stavu, jakož i vodítka k jeho dosažení. Vlastním úkolem filosofie je pak sloužit a vést, ba přímo organizovat společnost, přičemž vize lepšího a spravedlivějšího světa je oním úběžníkem, který by podle Žižka filosof neměl ztratit ze zřetele: „jsem jistým způsobem platonik. Například komunismus je pro mě platónská idea (...) Platón se o to pokusil svým trochu totalitárním způsobem, během Francouzské revoluce se o to pokusili, při Říjnové revoluci se o to pokusili. Dobře, výsledek, musím říci, je noční můra, ale idea trvá dál.“<sup>3</sup> Žižkova vize je v tomto ohledu vhodnou ukázkou úskalí programově pojaté filosofie hned ze dvou důvodů. Za prvé kvůli bagatelizaci hrůzných důsledků, které podle slovinského filosofa nijak nediskvalifikují vznešenost myšlenky samotné, a za druhé proto, že k ospravedlnění a prosazení svého ideálu se Žižek nezdráhá odvolávat na jakousi intuitivně nahlédnutou „lidskou podstatu“, která má sloužit jako argumentační podklad pro jeho teorii. „Komunistickou ideu“ například chápe jako „impulz, který je soupodstatný s naším společenským bytím.“<sup>4</sup> Neukazuje se však právě v tomto odkazu na podstatu člověka, jak snadno lze zneužít filosofické vymezení lidské přirozenosti pro vlastní programové cíle? Kolikrát jsme již viděli, jak byl nabízený ideál lepší budoucnosti prezentován jako cosi soupodstatného s člověkem coby společenskou bytostí! Nejde přitom pouze o marxistickou deviaci, stejné definování lidské podstaty lze nalézt v základech snad každé ideologie: pokud marxista spatřuje seberealizaci člověka v tvorbě hodnot kolektivní prací, filosof hájící kapitalismus spatřuje přirozenost člověka v jeho soutěživosti. Zatímco křesťansky orientovaný filosof zdůrazňuje touhu člověka po transcendentních hodnotách, ekonomický utilitarista definuje člověka jako bytost, jejíž racionalita spočívá v maximalizaci užitku při minimalizaci výdajů. Již toto letmé srovnání ukazuje, jak manipulovatelná je otázka lidské přirozenosti, jejíž zodpovězení je spíše odrazem našeho ideologického zakotvení než výsledkem nezaujatého poznání poslední pravdy o člověku, za které se často vydává.

Tento výčet jednotlivých úskalí ohrožujících filosofii ovšem nemá vést ke skeptickému závěru ohledně jejího významu pro společnost. Identifikace nesnází, s nimiž se filosofie ve své dnešní praxi potýká, má naopak sloužit k lepšímu vymezení toho, co může být jejím vlastním přínosem. Za prvé je nutno si uvědomit, že alternativa mezi hermetismem a bagatelizací není pro filosofii ničím fatálním: filosofie není předem odsouzena k tomu, aby byla buďto přísnou vědou s vlastní terminologií, nebo plytkým mudrováním na požádání. Zastáncům esoterického jazyka, kteří považují odbornou terminologii filosofie za nezbytnou podmínku její přisnosti, je možno oponovat tím, že ideál technického jazyka operujícího s jednoznačně definovanými termíny je utopií, která sice může dobře posloužit při vytváření formálních systémů a programovacích jazyků, která však není ani vhodná, ani nezbytná pro filosofii.

---

<sup>3</sup> Žižek (2008, s. 25).

<sup>4</sup> Tamt.

Technická preciznost filosofického lexika by se tedy neměla stát cílem sama o sobě, ale měla by být vždy principiálně převoditelná do běžného jazyka. Princip, na jehož základě lze tento požadavek vznášet, souvisí s možností verifikace. Mají-li být jednotlivé teze zastánců například heideggerovské linie myšlení podrobeny skutečné kritice, je nutno je přeložit do jazyka srozumitelného i filosofům jiných tradic. Jakou hodnotu by totiž měly myšlenky, jejichž jediným oprávněným posuzovatelem by byl úzký kruh zasvěcenců? Tam, kde jsme se příliš pohodlně usadili ve slovníku jedné tradice, hrozí nebezpečí, že se naše myšlení usadilo v kruhu.

Navzdory výše uvedené výhradě se však nesmíme vzdát ideje filosofie praktikované coby *odborná disciplína*, usilující o terminologickou přísnost. Cizlování pojmů, zpřesňování jejich významu oproti běžnému použití i zavádění neologismů není samolibou praxí, ale souvisí s požadavkem jednoznačného vyjádření, které je podmínkou verifikovatelnosti jednotlivých tezí i koherence celého myšlenkového systému. Kritické vyrovnání s pojmovými schématy předchozích myslitelů nám kromě toho umožňuje dostát úkolu věrné a nikdy nekončící interpretace tradice evropské racionality, která svou terminologii tříbila nikoli snad pro zálibu v esoterismu, ale ve snaze o co nejpřesnější formulaci a eliminaci pseudoprotblémů. V historii filosofie bychom našli mnoho příkladů, kdy nejlepší myslitelé zaváděli nová pojmosloví z legitimních důvodů, např. kvůli překonání předsudků, jež jsou tiše reprodukovány prostřednictvím termínů ustálených v tradici. Například termín „subjekt“ byl v husserlovské fenomenologii natolik zatížen konotací autonomního a vnitřně transparentního základu všeho poznání, že se Heidegger rozhodl opustit dosud ustálené pojmosloví, zatížené dlouhou tradicí německého idealismu, a pojmut lidskou existenci prostřednictvím radikálně nové a svébytné terminologie. Používá-li pro vystižení místa člověka ve světě termínu *Dasein*, nejde o pouhou slovní hříčku, ale o zdůraznění onoho zásadního faktu, že situace existujícího není nikdy mimosvětská, jak to skrytě naznačuje schéma subjektu a proti němu stojícího objektu. Díky tomuto novému pojmosloví také přestáváme chápat vztah člověka a světa jako vztah diváka vůči představení, které se odehrává před jeho nezaujatým zrakem. Heideggerovy neologismy tak ruší aporii související se situací transcendentálního ega, které na jedné straně konstituuje význam světa ve vlastním vědomí, ačkoli je na straně druhé – coby empirické já – na tomto světě závislé.

Na tomto místě by někdo mohl namítnout, že právě nastíněný problém a jeho řešení u Heideggera, vyžadující odbornou technickou výstroj plnou neologismů, činí z filosofie onu akademickou disciplínu, řešící abstraktní témata, jež mají málo společného s každodenním životem. Na tuto námitku je možná dvojí odpověď: za prvé je možno hájit autocentrické pojetí filosofie, podle něž má ničím nezaujaté myšlení svou hodnotu zcela samostatnou. Například Aristoteles chápe „*bios theoretikos*“ (pro nějž se v latinské tradici vžilo označení „*vita contemplativa*“) jako ten nejvyšší a nejcennější způsob vedení lidského života,<sup>5</sup> jenž nese své oprávnění v sobě samém a není mu zapotřebí žádné další instance, před kterou by se ospravedlňoval. Tuto

<sup>5</sup> Srov. Aristotelés (1996, 1177b 26).

myšlenku pak lze rozvinout i v podobě požadavku na autonomii myšlení, které má být vyvázáno ze všech světských zájmů: má-li být myšlení skutečně nezainteresované a má-li být praktikováno v podmínkách, které si samo stanoví, je třeba se vyvarovat toho, aby se pro filosofii hledala nějaká funkce společenská. Ačkoli dnes toto sebestředné pojetí filosofie uspokojí jen málokoho z těch, kteří se ptají po jejím významu pro společnost, nesmíme přehlížet ani skutečný dopad, který měly filosofie nedbající na konkrétní důsledky myšlení v praxi. Bylo by tedy krátkozraké předhazovat filosofii její neplodnost a neúčinnost, uvážíme-li, že vliv konkrétních filosofii na život se projevuje nezávisle na tom, zda si autoři velkých filosofických systémů kladli cíle pouze vnitřní, či vnější. Vždyť myslitelé jako Aristotelés či Hegel viděli v poznání a čistém nazírání nejvyšší cíl, který není třeba dále ospravedlňovat nějakým vnějším, např. sociálním účelem, a přesto právě jejich doktríny působily s nebývalým vlivem na celé kulturní dějiny Evropy. Naopak filosofie, které si explicitně kladly za úkol působit na společnost, se z dnešního hlediska jeví jako směšné, ale též tragické pokusy o mesianismus: Comteův projekt reorganizace lidstva pozitivním náboženstvím či Simone Weilové projekt nového člověka by byly spíše příkladem marnosti pokusů o prosazení filosofických ideálů v praxi,<sup>6</sup> zatímco známá 11. Marxova teze o Feuerbachovi je mementem toho, jak nebezpečná může být filosofie, jež uděluje společnosti vize a každému jednotlivci jeho místo v celkovém plánu sociální proměny. Sociální působení jednotlivých filosofických doktrín navíc sami filosofové nemohou úplně podchytit, neboť se život sám chápe jejich témat a tezí a přetváří si je podle svých potřeb. Filosofie může leda dohlédnout na to, aby se život při tomto osvojování neuvěznil v ideologických interpretacích. V tom také spočívá její původní a neměnná funkce kritiky všeho, co se v dané době lidem předkládá k věření.

Z toho plyne druhý typ odpovědi na výše uvedenou námitku o nepotřebnosti a jalovosti filosofie. Máme-li však tuto námitku přesvědčivě vyvrátit, musíme filosofii pěstovat nejen jako přísnou vědu, ale rovněž *jako umění*. Jde jednak o již výše zmíněné umění věrného překladu filosofických myšlenek do běžného jazyka, jednak o umění převádět komplexní otázky na jednodušší podotázky a vyjadřovat se srozumitelně i k tématům, která v sobě obsahují paradox. Tento požadavek srozumitelnosti a věcnosti se klade se zvláštní naléhavostí zejména v oblastech, kde se filosofie nemůže spokojit s popisem toho, co jest (*de facto*), ale hodnotí danou skutečnost z hlediska toho, co být má (*de iure*). Právě při tomto kritickém hodnocení faktického stavu věcí (ať už politických, sociálních či technologických) je totiž přístupnost a srozumitelnost důležitým kritériem pro posouzení pragmatické úspěšnosti filosofické práce. Je-li například politika ve své praxi stále více ztechnizována a odosobněna a je-li nakonec politiky i občany tiše přijímána jako ekonomicko-administrativní technika moci, pak je třeba její kritiku zformulovat tak, aby sama veřejnost znovu pochopila politický prostor jako záležitost svědomí a morální zodpovědnosti. Požaduje-li se po univerzitách, aby sloužily potřebám ekonomiky, napomáhaly růstu HDP a produkovaly užitečné vědění a spolu s ním též jedince přizpůsobené požadavkům pracovního trhu, pak je nutné

---

<sup>6</sup> „Filosofové svět jenom vykládali, je třeba ho změnit.“

oponovat takovému programu novým rozbořením smyslu pojmů výchovy a vzdělání. V tomto úkolu kritické reflexe, která má etický a normativní dosah, by zároveň filosofie měla spatřovat významnou příležitost, jak překročit svůj stín.

Tím nejvlastnějším cílem filosofické kritiky přesto nejsou skutečnosti, které by vůči filosofii byly něčím vnějším. Mnohem spíše totiž běží o kritiku předsudků plynoucích z filosofie samotné. Ať už se jedná o marxismus, ideologii liberálního kapitalismu či o scientismus, skutečným protějškem filosofie zde není politika, ekonomie či věda samotná, nýbrž falešná filosofie, kterou si zastánci takovýchto doktrín osvojili a kterou využívají pro prosazení svých ideologických zájmů. Patří-li ke kritické funkci filosofie rovněž odhalování iluzí, pak je vhodné zaměřit se v první řadě na iluze, které předtím vytvořila filosofie samotná. I ten nejzarputilejší odpůrce filosofie totiž musí uznat, že naše smýšlení a hodnotové soudy jsou do značné míry podmíněny filosofickými systémy minulosti. Z toho plyne, že máme-li své myšlení osvobodit od falešné filosofie, nezbyvá nám než vymýtit její předsudky prostřednictvím filosofie poctivější a méně záludné. Již podle Huma spočívá užitečnost filosofie právě v této sebe-kritické roli: jak jinak je možno vyvrátit podezřelé metafyzické teze než pomocí pravdivé a přesné metafyziky? V úvodní kapitole svého *Zkoumání o lidském rozumu* vymezuje Hume potřebnost filosofie na základě toho prostého faktu, že zde před námi vždy už nějaká filosofie byla a je proto velmi pravděpodobné, že i náš světový názor je takto nereflexivně podmíněn metafyzikou, jejíž oprávněnost je nezbytně kriticky zhodnotit: „Tuto námahu je třeba podstoupit, abychom mohli nadále klidně žít; musíme věnovat jistou péči právě metafyzice, abychom zneškodnili onu nepravou a zkaženou.“<sup>7</sup>

Vyrovnaní se s myšlenkovým dědictvím minulosti tak nese svůj význam v sobě samém a je třeba mu věnovat patřičnou pečlivost, která předpokládá jak věrnou a zasvěcenou interpretaci, tak i kritický odstup, díky němuž je možné odhalit „dogmatický moment“ každého myšlení. Podle J. Derridy je tak úkolem filosofie ve vztahu k tradici jednak „z paměti dědictví (...) čerpat pojmové nástroje“, ale zároveň těmito nástroji „zpochybnit omezení, která nám toto dědictví doposud vnucovalo.“<sup>8</sup> Rozbor vnitřních předpokladů každého systému nelze samozřejmě uskutečnit jinak než formou filosofie praktikované formou odborné disciplíny. Neméně významné je však také umění překládat výsledky takové analýzy do jazyka, který není zatížen žargonem dané tradice. Tato převoditelnost, jakkoli nesnadná, je přitom jedním z úkolů, jichž se musí sama filosofie zhostit, má-li prokázat svůj smysl pro život. Filosofický odstup od toho, co se prezentuje jako samozřejmě dané, totiž nelze zprostředkovat bez myšlenkové jasnosti, která je skutečnou podmínkou osvobození od všeho, co se dnes veřejnosti předkládá k věření. Nejde však jen o srozumitelnost filosofie širokému publiku, tedy o účel, který by se jevil jako vnější vůči filosofii samotné. Překlad do běžného jazyka totiž neslouží pouze potřebám prezentace filosofie navenek, ale nabízí také cestu, jak podrobit vlastní myšlení novému testu koherence, jak domyslet jeho skryté důsledky, odhalit zatajené tautologie a jak ho zpřístupnit – za účelem další možné

---

<sup>7</sup> Hume (1996, s. 32).

<sup>8</sup> Derrida (2003, s. 33).

kritiky či falsifikace – myslitelům jiných tradic než je ta, jejíž dědictví jsem přijal za vlastní.

Řešení, jak se vyhnout úskalím vymezeným v úvodu, tedy nespočívá v zlaté střední cestě mezi měkkým stylem popularizace a tvrdým stylem hermetismu, ale ve volbě toho či onoho lexika a slohu podle potřeb situace, na kterou má filosofie přinášet odpověď. Oslovuje-li filosofie společnost s cílem zbavit ji iluzí, na jejichž vytvoření se přitom často podílela a na jejichž urputnosti nese sama svůj, pak je samozřejmě nezbytné, aby formulace těchto deziluzí byla přístupná nejen zasvěcencům. V každém případě zůstává hlavním úkolem filosofie dnes spojit srozumitelnost s přesností, tj. usilovat o jasnost a zároveň se vyhnout zjednodušení.

### **Použitá literatura:**

- Aristotelés (1996): *Etika Nikomachova*. Rezek, Praha.
- Derrida, J. a Roudinesco, E. (2003): *Co přinese zítřek?* Karolinum, Praha.
- Heidegger, M. (2002): *Bytí a čas*. OIKOYMENH, Praha.
- Hume, D. (1996): *Zkoumání o lidském rozumu*. Svoboda, Praha.
- Marx, K. (1974): *Teze o Feuerbachovi*. Svoboda, Praha.
- Žižek, S. a Hauser, M. (2008): *Humanismus nestačí*. Filosofia, Praha.



## Lakatos vs. Popper

## Lakatos vs. Popper

*Miloš Taliga\**

Fakulta humanitných vied  
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici  
Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica  
Milos.Taliga@umb.sk

### Abstrakt/Abstract

Cieľom tohto článku nie je, primárne, rozobrať Popperovu teóriu vedy, ale 1. predstaviť Lakatosove námietky proti tejto teórii; 2. kriticky ich analyzovať z hľadiska Popperovej teórie; a 3. vysvetliť, prečo justifikacionista Lakatos nemohol oceniť Popperov skepticizmus.

The aim of this paper is not, primarily, to analyze Popper's theory of science but 1. to introduce Lakatos's objections to this theory; 2. to analyze them, critically, from the point of view of Popper's theory and 3. to elucidate why the justificationist Lakatos could not appreciate Popper's skepticism.

### Úvod

Spor medzi Lakatosom a Popperom nebol nikdy dôsledne vedený ako aktívna obojstranná kritická diskusia. Skôr to bol Lakatos, ktorý sa pokúšal o kritické prekonanie Popperovej teórie vedy (ďalej: PTV), pričom Popper na jeho námietky reagoval len sporadicky, ak vôbec (pozri napr. Popper 1974, s. 999–1013). Lakatos bol stúpencom justifikacionizmu, teda filozofického smeru, podľa ktorého sa žiadna kognitívna aktivita nezaobíde bez dobrých dôvodov. Presnejšie povedané, podľa justifikacionistu je poznanie (a toľž *vedecké poznanie*) poznaním preto, lebo máme v jeho prospech dobré dôvody. To, že sneh je biely, viete len vtedy, ak máte dobré dôvody v prospech svojho presvedčenia, že sneh je biely. Popper, na druhej strane, bol stúpencom špecifického typu skepticizmu, podľa ktorého takýchto dobrých dôvodov niet, čo však nebráni tomu, aby sme disponovali poznaním, či už vedeckým alebo iným. Hoci ide o zaujímavú skeptickú pozíciu, predmetom tohto článku nie je primárne jej rozbor. Skôr sa chcem pokúsiť o kritickú analýzu Lakatosových námietok voči PTV,

---

\* Tento článok vznikol v rámci výskumnej úlohy VEGA č. 1/0178/10 *Problém demarkácie v antickej a súčasnej epistemológii*. Chcel by som sa tu poďakovať anonymným recenzentom, ktorých pripomienky k prvej verzii tohto článku prispeli (dúfam) k jeho vylepšeniu. Zodpovednosť za prípadné chyby článku nesie však výlučne jeho autor.

a tak vysvetliť, prečo justifikacionista Lakatos nemohol patrične oceniť pôvaby skeptickej PTV.

## 0. Lakatosove argumenty

Po skolabovaní justifikacionistického programu (ďalej: JP)<sup>1</sup> vo filozofii vedy sa podobná pasca nastražila falzifikacionistickému modelu. Justifikacionizmu sa upiera prínos pre epistemológiu, pretože nie je schopný obhájiť svoje tvrdenia, že cieľom vedy je objavovať a potvrdzovať pravdu. Tento cieľ sa, podľa JP, dá zrealizovať buď s istotou alebo s určitou pravdepodobnosťou: veda je schopná potvrdzovať (konfirmovať) nárok svojich teórií, že sú pravdivé. Karl R. Popper bol jedným z prvých filozofov vedy, ktorý ukázal, že také niečo nie je možné (pozri Popper 1934; 1963; 1982), pričom nadviazal aj na staršie skeptické argumenty proti možnosti zdôvodnenia poznania. Justifikacionistické odpovede na otázku „Ako je možné vedecké poznanie?“ neobstoja v kritickej skúške zoči-voči batérii skeptických argumentov. JP je preto pre epistemológiu bezcenný. Tento záver sa stal natoľko populárnym, že bol dychtivo rozšírený aj na falzifikacionistický model vedy. Objavili sa tvrdenia, že ani PTV<sup>2</sup> neprináša žiadne cenné postrehy pre epistemológiu. Jedným z propagátorov tejto myšlienky sa stal Imre Lakatos, ktorý napísal, že „Popperove demarkačné kritérium nemá nič spoločné s epistemológiou“, že „nám nehovorí nič o epistemologickej hodnote hry vedy“ (Lakatos 1974, s. 254). Túto Lakatosovu výčitku označím skrátene ako LV.<sup>3</sup>

Línia Lakatosovho uvažovania je (približne) nasledovná: PTV navrhnutá Popperom v jeho diele (1934) vykresľuje vedu ako samoučelnú hru, ktorá nesleduje konkrétny cieľ (pretože ho nemá explicitne formulovaný) a nedosahuje pokrok. Až teória pravdeblížkosti, navrhnutá v neskoršom Popperovom diele (1963), umožnila definovať vedecký pokrok v zmysle približovania sa k pravde. No tento pokrok treba aj dostatočne rozoznať, čo je možné, ak pomocou induktívneho princípu prepojíme

<sup>1</sup> Kolaps JP nie je vo filozofii vedy všeobecne prijímaný. Existujú napr. rôzne odnože bayesianizmu, tie však, aspoň pokiaľ ide o bayesianizmus čistý, nemajú žiadnu spojitosť s názorom, že cieľom vedy je pravda (pozri Miller 1994, kapitoly 5.9, 6.5 a 7). Na druhej strane, bayesianisti odhodlaní spojiť pravdepodobnosť s pravdou induktívnym spôsobom nutne narážajú na podobné problémy ako filozofi obhajujúci ideu čiastočného zdôvodnenia: kameňom úrazu ich programov je problém indukcie a otázka, čo má čiastočné zdôvodnenie spoločné s hľadaním pravdy a s vylučovaním nepravdy (pozri Miller 1994, kapitola 3; Miller 2006, kapitoly 3, 6 a 7).

<sup>2</sup> K. R. Popper je zakladateľom falzifikacionizmu. Pre nie príliš šťastný termín „falzifikacionizmus“, ktorý v tejto stati používam ako synonymum termínu „PTV“, pozri (Miller 1994, s. 6–13).

<sup>3</sup> V LV je termín „demarkačné kritérium“ synonymný s termínmi „logika vedeckého bádania“, „metodológia“, „systém ocenení“, „definícia vedy“ (pozri Lakatos 1974, s. 242). Niet preto pochyb, že LV znie: „PTV je pre epistemológiu bezcenná“.

Popperove metodologické pravidlá, navrhnuté v (1934), s jeho teóriou pravdeblízkosti, navrhnutou v (1963).

Hneď na úvod skonštatujem, že táto Lakatosova úvaha je slepou uličkou. Keďže je jeho text (1974) doslova preplnený dezinterpretáciami PTV, a keďže nie je možné v jednom článku poukázať na všetky tieto problémy,<sup>4</sup> budem sa venovať len jadrú, ktorým Lakatos argumentuje v prospech LV. Obmedzím sa na skúmanie nasledovných Lakatosových argumentov, ktoré sa týkajú Popperovho ranného diela (1934), a ktoré možno nájsť v (Lakatos 1974, s. 244–254):

1. Tak ako pravidlá šachu neobjasňujú prečo by mali ľudia hrať šach a zasvätiť mu svoj život, tak ani (Popperom navrhnuté) pravidlá hry vedy nevysvetľujú prečo by mali ľudia túto hru hrať a zasvätiť jej svoj život. T.j. pravidlá rozhodujú o tom, či je konkrétny ťah vedecký (resp. správny) alebo nie, avšak nehovoria nič o tom, či je hra ako celok racionálna, či správna. Popperove pravidlá nehovoria nič o racionálnom účele hry vedy.
2. Pravidlá hry vedy môžu byť podľa Poppera kritizované diskutovaním ich primeranosti k danému účelu, avšak Popper nikde účel hry vedy nešpecifikuje. Podľa Poppera môže byť hľadanie pravdy psychologickým motívom pre vedcov, nie je však racionálnym účelom hry vedy.
3. Téza, že akýkoľvek argument spájajúci metódu a úspech je nemožný, je základným kameňom PTV. To však znamená, že Popper nenavrhuje ako hodnotiť nejakú sadu pravidiel ako úspešnejšiu (vzhľadom k svojmu účelu) než inú sadu. Preto Popper nikdy nenavrhol teóriu racionálnej kritiky pravidiel hry vedy. Neodpovedal na otázku „Za akých podmienok by si sa vzdal svojej teórie vedy?“
4. Popperova hra vedy je hrou pre samotnú hru – je to samoúčelná hra, ktorá nám nepomáha dosahovať žiadny cieľ. Keďže v dobe písania nebol Popper oboznámený s Tarskeho teóriou pravdy, zachoval si k problému pravdy opatrný prístup. To sa prejavilo v tom, že Popperova inštinktívna odpoveď bola, že cieľom vedy je hľadanie pravdy. Avšak na druhej strane bol jeho postoj úplne skeptický: všetko, čo môže veda robiť, je pokusné odhaľovanie nepravdy, či omylov. Takzvaný „úspech“ vedy je tak redukovaný na demaskovanie domnelých úspechov.
5. Jedinou funkciou koroborácie je, podľa Poppera, to, aby vyzývala vedca k ďalším testom a tak (nakoniec) k odmietnutiu danej teórie. Takzvaný vedecký „pokrok“ je skôr narastajúcim uvedomovaním si našej nevedomosti ako rastom nášho poznania. Je to „učenie sa“ bez akéhokoľvek vedenia.
6. Popper nedáva odpoveď na otázku, čo sa môžeme naučiť vďaka hre vedy. O svete sa nemôžeme z našich omylov naučiť nič, pokiaľ nemáme teóriu pravdy a teóriu ako rozoznávať vzrastajúci (či klesajúci) pravdivý obsah našich vedeckých teórií.

---

<sup>4</sup> Problémom pravdeblízkosti ako metodologickej teórie pokroku vedy a jej vzťahom k Popperovej teórii koroborácie som sa zaoberal napr. v (Taliga 2007).

„Dogmatický falzifikacionista“ sa, samozrejme, zo svojich omylov učiť môže, „metodologický falzifikacionista“ nie, iba ak by uznával nejaký princíp indukcie.

7. PTV navrhnutá Popperom nemá nič spoločné s epistemológiou, nehovorí nám nič o epistemologickej hodnote hry vedy. Hoci môžeme veriť, že existuje vonkajší svet, či prírodné zákony, alebo že hra vedy nás vedie čoraz bližšie k pravde, ide o metafyzické viery, ktoré nie sú ani trochu racionálne. V Popperovi (1934) nie je nič, s čím by ten najradikálnejší skeptik nesúhlasil.

Teraz si treba postaviť otázku, či sú tieto Lakatosove námietky správne alebo či nedochádza z jeho strany k dezinterpretácii PTV navrhnutej Popperom v (1934)? Skutočne nemá PTV nič spoločné s epistemológiou? Naozaj PTV nehovorí nič o epistemologickej hodnote „hry vedy“? Má v dnešnej dobe ešte význam hovoriť o demarkačnom kritériu medzi vedou a nevedou? Je toto kritérium prínosom či prekážkou pre súčasnú epistemológiu?

Je zrejme, že to, či je PTV prínosom alebo prekážkou pre epistemológiu, záleží od toho, čo táto teória považuje za cieľ empirickej vedy, ale aj od toho, čo posudzovatelia tejto teórie – či už Lakatos alebo sám Popper – chápu ako epistemologicky hodnotné. Preto v časti **1** krátko uvediem, aký cieľ má veda podľa Poppera (1934) a aký by mala mať podľa Lakatosa. V častiach **2** a **3** sa pokúsím interpretovať epistemológiu a epistemologické hodnoty z pohľadu PTV a z Lakatosovho pohľadu. V časti **4** vysvetlím, v čom sa tieto dva pohľady rozchádzajú. To mi umožní (časť **5**) nakoniec porovnať Popperove a Lakatosove názory na epistemológiu a navrhnúť odpoveď na hlavný problém – Lakatosovu výčitku LV. Cieľom článku však nie je presvedčať čitateľa o tom, že LV je chybná, a ani dokázať, že PTV je prínosom pre epistemológiu. Skôr sa pokúsím z PTV konzistentne odvodiť odpoveď na LV.

## 1. Cieľ vedy

LV sa opiera o tvrdenie, že podľa PTV je veda samoučelnou hrou, pretože v (1934) Popper nenavrhne účel (cieľ) tejto hry – pozri body 1., 2., 4. a 7. v časti **0**. Tento problém sa dá, podľa Lakatosa, vyriešiť, ak budeme za cieľ vedy považovať vzrastajúcu pravdeblížkosť vedeckých teórií a potom prepojíme koroboratívne ocenenia vedeckých teórií (t.j. pravidiel hry vedy) s oceneniami ich pravdeblížkosti pomocou induktívneho princípu (Lakatos 1974, s. 254 a ďalej). Pokúsím sa ukázať, že oba Lakatosove názory sú nesprávne, t.j. že:

- a) Popper v (1934) navrhol cieľ vedy (časť 1.1);
- b) nahradenie tohto cieľa iným cieľom (t.j. vzrastajúcou pravdeblížkosťou) nám nepomôže vyriešiť daný problém, naopak, spôsobí ešte viac problémov (časť 1.2).

### 1.1. Cieľ vedy podľa Poppera

Podľa Poppera (1934) je cieľom vedy hľadanie pravdy. Hoci to Popper nikde explicitne netvrdí, treba zohľadniť jeho nasledovné tvrdenia: „Ačkoli nemůže [věda] dosáhnout ani pravdy ani pravděpodobnosti, jsou touha po vědění a hledání pravdy nejsilnějšími motivy vědeckého bádání“ (1934, s. 302–303) a: „Chybné pojetí vědy se prozrazuje touhou mít pravdu; neboť to není *vlastnictví* vědění, nevyvratitelné pravdy, co činí vědce vědcem, nýbrž jeho trvalé ... kritické *hledání* pravdy“ (1934, s. 304–306). Popperove slová, že „veda nemôže dosiahnuť pravdu“ môžu bez patričného kontextu pôsobiť radikálne a neprijateľne, preto ich v časti 2 spresním. Tu len uvediem, že Popper v (1934) vysvetľuje, prečo si vedci nikdy nemôžu byť istí, že pravdu našli. V druhom citáte však Popper naznačuje, že to, čo robí empirickú vedu empirickou vedou, je *hľadanie pravdy*, pričom mu ide o analýzu hľadania pravdy *prostredníctvom skúsenosti* (resp. *experimentu*),<sup>5</sup> ktorej venuje podstatnú časť svojej knihy. Podľa PTV je tak hľadanie pravdy „racionálnym účelom hry vedy“. Lakatos však tvrdí opak (pozri bod 2. v časti 0 vyššie). Hoci to, prečo a ako došlo k tomuto nedorozumeniu, ešte len uvidíme, už tu si môžeme všimnúť, že ak by niekto ukázal, že PTV nevysvetľuje, ako veda napĺňa svoj cieľ (t.j. ako hľadá pravdu), potom by naozaj vykresľovala „hru vedy“ ako „hru bez racionálneho účelu“ a nehovorila by nič zaujímavé ani o vývoji a o pokroku vedeckého poznania, čiže by nemala ani prínos pre epistemológiu.

### 1.2. Cieľ vedy podľa Lakatosa

Lakatos tvrdí, že až Popperova „teória pravdeblízkości ... umožnila, po prvý krát, definovať *pokrok*“ (1974, s. 254). Pravidlá hry vedy, ktoré Popper navrhol v (1934) nemali, podľa Lakatosa, jasný účel (cieľ) až dotedy kým Popper v 60-tych rokoch nevypracoval a nezverejnil teóriu pravdeblízkości v inom diele, v (1963). PTV tak takmer 30 rokov vykresľovala empirickú vedu ako samoučelnú hru bez epistemologickej hodnoty. Avšak aj po uvedení teórie pravdeblízkości zostáva „hra vedy“ bez epistemologickej hodnoty, pretože „definovať *pokrok* ... nestačí: pokrok musíme *rozoznať*. To sa dá ľahko pomocou induktívneho princípu, ktorý spojí ... pravdeblízkosť s koroboráciou [t.j. s pravidlami hry vedy] ... Popperove „pravidlá“ potom už nebudú sledované samoučelne“ (Lakatos 1974, s. 254). O niečom takom však Popper nechce ani počuť (pozri Popper 1974).

Lakatos si teda myslí, že ak bude cieľom vedy vzrastajúca pravdeblízkosť našich teórií a ak bude „koroborácia ... mierou pravdeblízkości“ (Lakatos 1974, s. 256) – čím by sme spojili pravidlá hry vedy s pravdeblízkosťou pomocou induktívneho princípu – potom už veda nebude samoučelnou hrou. Tento Lakatosov program sa však nedá

---

<sup>5</sup> Hoci termíny „skúsenosť“ a „experiment“ nepovažujem za synonymné, problematika tohto článku si nevyžaduje ich striktné rozlišovanie.

naplniť. Navyše obsahuje vážne dezinterpretácie PTV. Dôvodom jeho neuskutočniteľnosti je to, že Popperova teória pravdeblízkosti obsahuje v sebe logickú chybu – táto teória je neadekvátne. Jej chyba však nie je ani justifikacionistická, ani induktivistická, v PTV niet miesta ani pre zdôvodnenie, ani pre indukciu. A toto miesto v PTV nevytvára ani Popperova teória pravdeblízkosti. Koroborácia nejakej vedeckej teórie nemôže byť totiž mierou jej pravdeblízkosti. (Prečo je tomu tak som vysvetlil v inom článku – pozri poznámku č. 4.)

Kvôli neuskutočniteľnosti Lakatosovho programu sa vrátim k pôvodnému Popperovmu názoru z jeho (1934), že cieľom vedy je hľadanie pravdy. Myslím si, že je to korektné už len preto, lebo hlavný problém tohto článku, t.j. LV, sa týka Popperovej (1934). Uviedol som, že Popper v tejto knihe dostatočne naznačil cieľ vedy. Teraz treba preskúmať, či je tento cieľ aj uskutočniteľný, t.j. či má PTV pre epistemológiu význam a, ak áno, aký.

## 2. Epistemológia podľa Poppera

Bežné chápanie PTV vyjadrené sloganom „Nemôžeme vedieť vôbec nič“ je správne len pokiaľ, pokiaľ sa slovom „vedieť“ má na mysli „zdôvodnené poznanie“. Keďže práve tu niekde sa začínajú rôzne posuny v interpretácii PTV (končiace väčšinou v hrubých dezinterpretáciách), je potrebné zdôrazniť, že podľa Poppera je epistemológia „teórií vedecké metódy“ (1934, s. 29), čiže úlohou teórie poznania je „analyzovať metódu ... vlastní empirické vedieť“ (1934, s. 18). Možno si niekto v súvislosti s týmito citátmi spomenie na Quinovu požiadavku, aby sa epistemológia naturalizovala (Quine 1969). Podľa Davidsona mal Quine „na mysli, že by sa filozofia mala vzdať snahy poskytnúť poznaniu základy, alebo ho nejako inak zdôvodniť, a namiesto toho by mala vysvetliť, ako poznanie získavame“ (Davidson 2001, s. 193). Popper požadoval odmietnutie snáh o zdôvodnenie poznania asi 35 rokov pred Quinom. V názoroch na úlohu a na cieľ epistemológie sa však s Quinom rozchádzal.

Kľúčové je, čo kto chápe pod tým, ako k poznaniu dospievame. Podľa PTV sa empirické poznanie nedá zdôvodniť. To, či sú vedecké teórie pravdivé alebo nepravdivé nevieme s istotou. A nevieme to ani s určitým stupňom pravdepodobnosti. Podľa PTV je teda *celé poznanie empirických vied hypotetické*; a to nielen to poznanie, ktoré je vyjadrené vedeckými teóriami, ale aj ocenenia, či je nejaká teória pravdivá alebo nepravdivá, čiže aj hodnotenia vedeckých teórií zo strany vedcov. To znamená, že v PTV neexistuje žiadny pevný základ, ktorý by „poistil“ hodnotenia (ocenenia) vedeckých teórií. V žiadnom prípade to však neznamená, že nemôžeme vedieť vôbec nič v najširšom zmysle slova „vedieť“. Znamená to len toľko, že v oblasti empirických vied nemôžeme vedieť nič s istotou, ba ani s pravdepodobnosťou (t.j. že nemôžeme vedieť nič s dobrými dôvodmi).

Ako teda k poznaniu dospievame? Niektorí sa snažia nájsť odpoveď tak, že hľadajú dobré dôvody, vďaka ktorým by sme mohli označiť ten-ktorý proces za proces

vedúci k poznaniu. Podľa Davidsonovej interpretácie Quina, citovanej vyššie, ide o nepochopenie Quinovho návrhu ako naturalizovať epistemológiu. Povedané terminológiou tohto článku, ide o márne snahy rôznych justifikacionistických projektov. Popper navrhol špecifickú skeptickú, resp. anti-justifikacionistickú odpoveď. Špecifická je tým, že kombinuje *nemožnosť* zdôvodnenia poznania s *možnosťou* poznania a s *neustálym vývojom* poznania. Tieto prvky sa pritom nachádzajú už v (Popper 1934). Nie je pravdou, že Popperove neskoršie diela, ako napríklad (1963), v ktorých sa hovorí o pokroku vedeckého poznania, nemajú nič spoločné s Popperovým dielom (1934). V (1934) totiž Popper vysvetľuje, ako dochádza k *zмене* vedeckého poznania, a to pomocou metódy falzifikácie, experimentu a skúsenosti.

Je teda zrejmé, že *Popperova epistemológia nie je len o empirickom poznaní, ale aj o učení sa pomocou skúsenosti*, ku ktorému dochádza v empirickej vede. Aby sme sa niečo v empirickej vede mohli naučiť, musíme už niečo vedieť (pozri aj Miller 2006, s. 85). Pomocou skúsenosti (resp. vedeckého experimentu) sa môžeme naučiť niečo nové iba vtedy, ak je naša skúsenosť v kontraste (v spore) s tým, čo už vieme. Všetko poznanie empirických vied je však hypotetické. Každý jeden empirický poznatok je domnienkou.<sup>6</sup> Práve preto sa chceme niečo naučiť. Ak je celé poznanie empirických vied hypotetické, potom je otázka „Ako dospievame k poznaniu?“ dvojnásobne dôležitá. Názov jedného z neskorších Popperových diel, menovite (1963), poskytuje na ňu priamočiaru odpoveď: *domnienkami a vyvráteniami*. Popper sa v (1934) zameriava hlavne (nie však výlučne) na proces vyvrátenia, resp. falzifikácie.

Samozrejme, žiadneho justifikacionisticky ladeného filozofa tieto Popperove návrhy nemôžu uspokojiť. „Chceme-li [však], aby naše kritika za něco stála, máme se vždy snažit co možná vyjasnit a zesílit protivníkovu pozici, a to dříve, než jej začneme kritizovat“ (Popper 1934, 280–281). Podľa PTV nie je možné vedieť s dobrými dôvodmi ani o tzv. základných tvrdeniach,<sup>7</sup> že sú pravdivé: „Rozhodnutí přijmout nějaké základní tvrzení ... je kauzálně spjato s našimi zkušenostmi ... žádné základní tvrzení jimi [však] nemůže být *zdivodněno* – o nic více než bušením do stolu“ (Popper 1934, s. 96).<sup>8</sup> Na to, aby vedci mohli odmietnuť nejakú vedeckú teóriu ako nepravdivú, je okrem empirického testovania teórie nutné aj to, aby prijali nejaké základné tvrdenie, ktoré danej teórii protirečí, ako pravdivé. Každá falzifikácia je preto hypotetická. *Nielen domnienky, ale aj vyvrátenia sú hypotetické*.

<sup>6</sup> Táto téza je dôsledkom skeptických argumentov proti možnosti zdôvodnenia pravdivosti poznatkov (pozri napr. Popper 1982, kapitola I, oddiel 2, alebo Miller 1994, kapitola 3).

<sup>7</sup> Základné vedecké tvrdenie je singulárnym existenčným tvrdením, teda tvrdením, podľa ktorého sa v časopriestorovom bode *k* deje nejaká pozorovateľná udalosť (bližšie pozri Popper 1934, oddiel 28).

<sup>8</sup> Stojí za povšimnutie, že D. Davidson, ktorý podrobil kauzálne väzby medzi udalosťami, zmyslovými vnemami a presvedčeniami príťažlivej analýze, takisto dospel k záveru, že „kauzálne vysvetlenie presvedčenia neukazuje prečo a ako je presvedčenie zdôvodnené“ (2001, s. 143).

Na tomto mieste azda nejeden čitateľ stratí trpezlivosť a spýta sa, či takto nelikvidujeme epistemológiu.<sup>9</sup> To, čo je likvidované, však nie je epistemológia, ale tradičná požiadavka, podľa ktorej poznanie *musí byť* zdôvodnené. Podľa PTV nie je ani jeden jediný poznatok empirických vied zdôvodnený a ani byť nemusí. To, čo je v oblasti empirických vied potrebné, je *empirický spôsob kontroly vedeckých poznatkov*. Ak sa teda chceme dozvedieť, či je nejaká hypotéza (označme ju X) pravdivá alebo nepravdivá (čo je cieľom empirickej vedy – pozri časť 1.1), zdá sa, že zostávajú už len tri možnosti:

- i.** domnievať sa s rovnakou šancou, že X je buď pravdivá alebo nepravdivá;
- ii.** domnievať sa pomocou skúsenosti (experimentu) a argumentov, že X je nepravdivá;<sup>10</sup>
- iii.** domnievať sa (či už pomocou skúsenosti a argumentov alebo bez nich), že X je pravdivá.

To, že nám prvá možnosť pri sledovaní cieľa vedy nijako nepomôže, je zrejmé. Ak by malo byť poznanie empirických vied len vedením typu **i.**, stále by sme niečo vedeli (konkrétne to, že X je buď pravdivá alebo nie) avšak naše domnienky by boli beznádejne nerozhodnutelné.

Rovnako zrejmé je aj to, že možnosť **ii.** je schodná: „Na to, aby sme klasifikovali hypotézu ako nepravdivú, nepotrebujeme dôvody proti [tejto] hypotéze. Všetko, čo potrebujeme, je jej nepravdivý dôsledok“ (Miller 1994, s. 70). Nieкто by sa však mohol spýtať, prečo som takým zvláštnym spôsobom odlíšil bod **iii.** od bodu **ii.**? Odpoveď znie: jednoducho preto, že poskytnutie argumentov v prospech pravdivosti X vôbec nič neznamená, aspoň pokiaľ nám ide o pravdivosť hypotézy X.<sup>11</sup> To, že X je pravdivá, sa môžeme len domnievať (bod **iii.**). Prípadná námietka, podľa ktorej sa nestačí len domnievať, že X je pravdivá, by mohla byť zaujímavá len vtedy, ak by zároveň vysvetlila, čo je na domnievaní sa zlé? Je totiž nadovšetko jasné, že domnienka, podľa ktorej je X pravdivou hypotézou, nepredstavuje žiadny problém, keďže X je hypotézou spadajúcou do empirickej vedy, čiže hypotézou falzifikovateľnou, resp. vyvrátiteľnou. *Falzifikovateľná* hypotéza môže byť pomocou prísnych empirických testov *falzifikovaná*. Preto stúpenci Poppera odporúčajú stratégiu **ii.**, menovite: odvodiť (pomocou skúsenosti a argumentov) z X nepravdivý dôsledok.

PTV tak vysvetľuje, ako sa v rámci empirickej vedy rozlišujú pravdy od nepravd, pričom každé rozlíšenie je hypotetické. Poskytuje interpretáciu spôsobov, akými empirická veda dospieva k poznaniu (vedeniu) typu **ii.** a **iii.**, hoci nejde o žiadne „zdôvodnené pravdivé presvedčenia“, ktoré sú vo väčšine epistemologických koncepcií stále veľmi obľúbené. Vo svojej (1934) Popper podrobne rozpracoval najmä vedenie

<sup>9</sup> Podobnú námietku vzniesol jeden z dvoch anonymných recenzentov v posudku prvej verzie článku.

<sup>10</sup> V tomto prípade takisto nedisponujeme dobrými dôvodmi, pre detaily pozri (Miller 1994, kapitola 3.5).

<sup>11</sup> Nenarážam na nič iné, ako na problémy spojené s pokusmi o zdôvodnenie poznania, pozri napr. (Taliga, 2009).



typu **ii.**; vysvetlil spôsob, akým sa pomocou skúsenosti (experimentu) klasifikujú vedecké teórie ako nepravdivé, a aj to, prečo sú takéto klasifikácie hypotetické. V (1934) sa teda Popper zamerl najmä na to, ako sa vedecké poznanie mení, čiže na to, ako v empirickej vede môžeme pomocou skúsenosti zavrhnúť to, čo už vieme, naučiť sa niečo nové a tak dospieť k poznaniu.

### 3. Čo je epistemologicky hodnotné?

Teraz môžem uviesť, čo bude pre epistemológiu, tak ako ju vymedzuje Popperovo dielo (1934), z jej pohľadu hodnotné. Prirodzene to budú minimálne dve veci:

- a) ak niečo vieme, t.j. ak máme poznanie typu **ii.** alebo **iii.**, potom je to pre nás hodnotné;
- b) ak sa niečo naučíme, potom je to pre nás hodnotné.

Doteraz som však bližšie neobjasnil, čo znamená bod b), čo znamená „naučiť sa niečo“? O to sa pokúsim v tejto časti článku.

Predpokladajme, že vyslovíme nejakú hypotézu X, napr. notoricky známu „Všetky havrany sú čierne“. Ďalej predpokladajme, že sa nám podarí X vyvrátiť vďaka objavu nečierneho havrana.<sup>12</sup> Z pohľadu PTV rozpracovanej v (Popper 1934) to znamená, že:

- a) vieme, že teória je nepravdivá (ide o vedenie typu **ii.** uvedené v časti 2 vyššie);
- b) naučili sme sa minimálne dve veci: to, že nie všetky havrany sú čierne, pričom sme objavili nové problémy, hypotézy, a podobne. Inak povedané, pri sledovaní cieľa empirickej vedy (ktorým je hľadanie pravdy) sme sa naučili kde pravda nie je, čo nám odhalilo nové problémy, hypotézy a oblasti, kde pravda môže byť.

Preto sa falzifikacionista môže poučiť zo svojich omylov. Lakatos však tvrdí (pozri bod 6. v časti 0), že zo svojich omylov sa môže poučiť len dogmatický falzifikacionista, teda nie Popper, pretože – ako Lakatos vysvetľuje na inom mieste – takýto dogmatik zastáva tézu, že „existuje absolútne pevná empirická báza faktov, ktorá sa dá použiť na vyvrátenie (disprove) teórií“ (Lakatos 1970, s. 96). Voľne povedané, dogmatik tohto typu je presvedčený, že pravdivosť základných tvrdení (ktoré slúžia na testovanie vedeckých teórií) sme schopní dostatočne potvrdiť (alebo vyvrátiť) a ak sú základné tvrdenia potvrdené, potom je teória, ktorá je s nimi v spore, nepravdivá; preto sa môžeme učiť zo svojich omylov: omyl našej teórie je bezpečne potvrdený pravdivosťou základných tvrdení, ktoré jej protirečia; vieme s dostatočnými dôvodmi v čom sa mýlime. Popper však neakceptuje pevnú empirickú bázu faktov (1934, kapitola 5), a preto sa (podľa Lakatosa) nemôže poučiť zo svojich chýb.

<sup>12</sup> To sa môže stať iba vtedy, ak je zároveň koroborovaná nejaká iná hypotéza (pozri Popper 1934, s. 73–74). Koroborácia hypotézy nám pri sledovaní cieľa vedy však nepomôže. Preto v tomto zmysle „na koroborácii nezáleží ... nemá žiadny epistemologický význam“ (Miller 1994, s. 120).

Ak je moja parafráza Lakatosovej línie argumentácie správna, potom treba túto líniu odmietnuť. Zakladá sa totiž na omyle. Na to, aby sme mohli vedieť, kde pravda nie je, nemusíme byť „dogmatickými falzifikacionistami“ ako si to myslí Lakatos (pozri jeho 1974, s. 254, kde cez poznámku č. 76 odkazuje na Lakatos 1970). Jednak sa totiž môžeme vzdať požiadavky dostatočného a aj čiastočného zdôvodnenia empirického poznania, čo je celkom rozumné, keďže ju nie je možné splniť (pozri Miller 1994, kapitola 3), a zachovať si názor, že poznanie je možné, ako to urobil Popper v (1934), a tak tvrdiť, že na hypotetickú falzifikáciu teórie stačí hypotetická akceptácia základného tvrdenia, ktoré teórii protirečí. A jednak môžeme s čistým svedomím prehlásiť, že „ak existuje spor medzi teóriou a „faktom“ interpretovaným v termínoch tejto teórie, potom je nesporné, že s teóriou nie je čosi v poriadku – nezávisle na tom, či je „fakt“ skutočne faktom“ (Miller 2006, s. 141).

Podľa PTV teda nie sú epistemologicky hodnotné len poznatky empirických vied, ale (ako som naznačil už v časti 2) aj kognitívne procesy učenia sa, ku ktorým dochádza vo vede. Lakatos si však myslí, že PTV nedáva odpoveď na otázku, čo sa môžeme naučiť vďaka „hre vedy“; že PTV je učením sa bez akéhokoľvek vedenia (pozri body 5. a 6. v časti 0). K tomuto názoru ho zrejme dovedlo jeho presvedčenie (ktoré vyplýva z Lakatos 1974, s. 255–256), že epistemologicky hodnotné je len to, čo vedie k pozitívnemu riešeniu problému indukcie v nasledovnej podobe: „hra vedy ... je najlepším doposiaľ existujúcim spôsobom zvyšovania pravdeblízkości nášho poznania, [či] približovania sa k Pravde“ (Lakatos 1974, s. 255). PTV však čosi také nemôže zaručiť a ani prisľúbiť. Ved' odkiaľ by sme (v jej rámci) mohli vedieť, že „hra vedy“ je *tou najlepšou cestou k akémukoľvek cieľu*? Na túto otázku existuje v PTV len jedna odpoveď, a to „Odnikiaľ“. PTV je skeptickou teóriou, ktorá neposkytuje žiadne dobré dôvody. Lakatos si však zrejme myslí niečo iné a za úspech „hry vedy“ považuje najmä koroboráciu vedeckých teórií (1974, s. 254–255). Ak však zabudneme na prínos falzifikácie pre rast vedeckého poznania, potom budeme „skutočné poznanie“ chápať jednostranne ako Lakatos. Epistemologicky hodnotné bude pre nás len to, čo je zdôvodnené a racionálne bude len tá aktivita, o ktorej budeme vedieť s dobrými dôvodmi, že je úspešná (pozri body 1. až 7. v časti 0 vyššie). A odtiaľ je už len krok k LV.

Zhrnutie zaťažené hodnotami PTV by mohlo znieť: *lepšie je hľadať (pravdu), ako kochať sa v nájdenom*. To, čo empirická veda už objavila (a z veľkej miery aj vytvorila),<sup>13</sup> čiže poznatky empirických vied, je z pohľadu PTV hodnotné – ide predsa o vedenie typu **ii.** a **iii.** uvedené v časti 2 vyššie. Keďže však niet racionálnych dôvodov, vďaka ktorým by vedci mohli preukázať, že toto vedenie je pravdivé (alebo aspoň vysoko pravdepodobné), jedinou možnosťou ako hľadať pravdu je pokúšať sa vyvrátiť už nadobudnuté vedenie, a tak získať poznanie nové. Domnievam sa, že je načase, aby

<sup>13</sup> Zámerne sa vyjadrujem takýmto spôsobom, aby som aspoň v skratke naznačil, že vedecké poznanie považujem za zmes výtvorov vedcov a objavov už existujúceho, teda nevytvoreného sveta. Hoci sa rozlišovanie medzi „vytvoreným“ a „objaveným“, ale aj medzi pravdou a nepravdou, v empirickej vede (a aj v každodennom živote) *fakticky deje*, vedci (a iní ľudia) nemajú pre svoje rozlíšenia naporúdzí žiadne dobré dôvody.

filozofia vedy prestala s beznádejnými pokusmi o nájdenie dobrých dôvodov v prospech pravdivosti poznania a aby sa naplno začala venovať analýze tých procesov, vďaka ktorým dochádza k zmene a k vývoju poznania, či už vedeckého alebo iného. Popper požadoval to isté už v 30-tych rokoch 20. storočia.

#### 4. Prečo justifikacionisti nechápu skeptikov?

Z časti 3 je zrejmé, že podľa falzifikacionistu by „každé vyvrátenie [nejakej teórie] malo byť považované za veľký úspech“ (Popper 1963, s. 243). Induktivisti však „vyvrátenia [teórií] považovali za potvrdenie neúspechu vedca alebo aspoň jeho teórie“ (tamtiež). O tom, že podobný názor bol (a stále aj je) veľmi rozšírený, svedčí nielen Lakatosov (1974), ale aj Putnamov článok (1974). Putnam si myslí, že ak je celé poznanie empirických vied len hypotetické a ak sa učíme len vďaka vyvráteniam našich teórií, potom „by veda bola celkom bezvýznamnou aktivitou; bola by prakticky bezvýznamná, nakoľko vedci by nám nikdy nehovorili, že nejaký zákon alebo teória sú tu na to, aby spoľahlivo slúžili pre praktické ciele; a neboli by významné ani pre účely poznania, pretože – podľa Popperovho názoru – vedci nám nikdy nehovoria, že nejaký zákon alebo teória sú pravdivé, či dokonca ani to, že sú aspoň pravdepodobné. Vedieť len to, že určité domnienky ... neboli doposiaľ vyvrátené, znamená *nerozumieť vôbec ničomu*“ (Putnam 1974, s. 223).

Tento Putnamov názor je, prirodzene, chybný. Jeho prvá časť (od slov „by veda“ až po „praktické ciele“) tlmočí pragmatický problém indukcie. Keďže tu niet miesta na to, aby som sa týmto problémom podrobne zaoberal, uvediem len, že pragmatický problém indukcie je v rámci PTV riešiteľný.<sup>14</sup> Dané riešenie však putnamovcov, či podobne justifikacionisticky zameraných filozofov, neuspokojí, pretože ich pohľad na poznanie (ale aj na epistemológiu, racionalitu, atď.) vychádza z nebezpečnej dogmy – z dogmy, ktorá je opísaná v druhej časti Putnamovho názoru (od slov „a neboli by“ až po „vôbec ničomu“) – a síce z názoru, že ak nie je možné potvrdiť pravdivosť akejkoľvek empirickej teórie, potom nevieme vôbec nič. To je starý známy justifikacionistický omyl. *Stačí odmietnuť predpoklad, že len zdôvodnené poznanie je hodnotným poznaním* (pozri časť 3 vyššie) a *filozofii vedy sa otvoria nové obzory*.

Putnam sa mylí, ak si myslí, že podľa PTV „vieme len to, že určité domnienky neboli doposiaľ vyvrátené“. Čo všetko ešte okrem toho (podľa Poppera) vieme, som sa pokúsil vysvetliť v časti 2 vyššie. Tu sa len obmedzím na konštatovanie, že tí, ktorí upierajú PTV akýkoľvek prínos pre epistemológiu (ako Putnam alebo Lakatos), jednoducho nie sú schopní vidieť, že „to už niečo znamená, jestliže víme, kde není pravda k nalezení“ (Popper 1994, s. 349). Zámerne zdôrazňujem práve vedenie typu **ii.** z časti 2 vyššie, aby vynikol rozdiel medzi justifikacionistami, ktorí sa snažia nájsť dobré dôvody v prospech pravdivosti vedeckých poznatkov, a Popperom, ktorý bol ako

<sup>14</sup> Pozri napr. (Miller 1994, s. 38–45), no najmä (Miller 2006, kapitola 5).

špecifický typ skeptika spokojný s tým, že empirická veda „pracuje“ negatívnym spôsobom, menovite metódou falzifikácie. Nejde teda o „redukciu poznania na to, že vieme, kde nie je pravda k dispozícii“<sup>15</sup>. Ide o vykreslenie kontrastu medzi Popperom na jednej strane a justifikacionistami (Lakatos, Putnam a ďalší) na strane druhej. Podľa Poppera vieme viac ako len to „kde není pravda k nalezení“ (pozri časť 2 vyššie). Prínos jeho teórie vedy však spočíva skôr v návrhu, že „zdôvodnenie (*justification*) môže byť nahradené *nezdôvodňujúcou kritikou (non-justificational criticism)*“ (Popper 1982, s. 27). Zdá sa, že neprítomnosť dobrých dôvodov vedie justifikacionistov k prehliadaniu poznania. Je pochopiteľné, že táto slepota ich vedie k odsudzovaniu rôznych teórií vedy ako bezcenných alebo epistemologicky prázdnych. Rovnako zrejme by ale malo byť aj to, že *takéto rozsudky sú príznakom justifikácieho omylu*. To bližšie vysvetlím v nasledujúcej časti.

### 5. O Lakatosovej túžbe dosiahnuť nedosiahnutelné

Body 1. až 7. uvedené v časti 0 sú Lakatosovými unáhlenými závermi. Vyzerá to tak, akoby si Lakatos nedokázal dať do súvisu dve zrejme veci, o ktorých Popper píše v (1934). (A na iných miestach píše Popper toho ešte viac.) Mám na mysli:

- a) Popperove tvrdenie, že empirický vedec pravdu hľadá a
- b) Popperov návrh, ako je v empirickej vede možné odhaľovať a eliminovať nepravdu.

Pretože to, že *empirická veda hľadá pravdu vylučovaním nepravdivých teórií pomocou skúsenosti (experimentu)*, je banálny dôsledok Popperovej (1934). Lakatos, ktorý obviňuje PTV z toho, že „nehovorí nič o epistemologickej hodnote hry vedy“ je tak na zlej adrese. Podľa Poppera (1934) je cieľom empirickej vedy hľadanie pravdy (sprevádzané zvyšovaním empirického obsahu vedeckých teórií). Tento cieľ je napĺňaný rozlišovaním pravdivých a nepravdivých vedeckých teórií. V (1934) Popper navrhuje vysvetlenie, akým spôsobom sa v empirickej vede testujú a falzifikujú vedecké teórie, t.j. *ako je možné pomocou skúsenosti (experimentu) zistiť, kde pravda nie je*. To má dozaista značný epistemologický význam. Rozpoznaním „slepých uličiek“, ktoré k cieľu (k pravde) nevedú, veda môže (hoci nemusí) pokročiť k tým oblastiam, kde sa pravda nachádzať môže. Okrem vedeckých poznatkov je tak epistemologicky hodnotný aj proces učenia sa novému. Hoci metóda falzifikácie nie je (a ani nemôže byť<sup>16</sup>) totožná s procesom objavu nového, je jednou z metód, ktorá *objav nového podporuje a vyžaduje*: bez objavu niečoho, čo svojim obsahom protirečí obsahu testovanej vedeckej teórie (alebo nejakému jej dôsledku), by nikdy nedošlo k falzifikácii danej

<sup>15</sup> Presvedčenie o takejto redukcii vyjadril anonymný recenzent v posudku pôvodnej verzie článku.

<sup>16</sup> Metóda falzifikácie je, vo svojej formálnej podobe, deduktívnou inferenciou. (Interpretovať sa ale dá aj inak.) Nové poznatky však nie je možné objaviť žiadnou deduktívnou inferenciou. (Pre detaily odporúčam napr. Miller 2006, kapitola 3.)

teórie. Z hľadiska PTV z (Popper 1934) je teda „hra vedy“ epistemologicky hodnotná *dvojnásobne*.

Ďalšia chyba, ktorej sa dopustil Lakatos pri interpretácii PTV, je menej zjavná a súvisí s jeho naliehaním, aby sme boli schopní (pomocou induktívneho princípu) vedecký pokrok aj rozoznať (Lakatos 1974, s. 254). Čo má Lakatos na mysli je, že „Popperove metodologické ocenenia sú zaujímavé ... kvôli skrytému *induktívnemu predpokladu*, že ak sa niekto podľa nich riadi, potom má väčšiu šancu dostať sa bližšie k Pravde“ (1974, 256). Faktom však je, že *skrytý nie je Popperov induktívny predpoklad v jeho teórii vedy, ale Lakatosov omyl v interpretácii tejto teórie*. Pretože Popperove metodologické pravidlá a ocenenia (napríklad koroboratívne ocenenia) nám nedávajú väčšiu šancu, že sa (vd'aka nim) blížíme k pravde.<sup>17</sup> V PTV neexistuje ani jedno jediné pravidlo, ktorého nasledovanie by poskytlo dobré dôvody pre domnienku, že empirická veda pravdu dosiahla alebo že sa k pravde blíži.<sup>18</sup> Ak by takéto pravidlá obsahovala, potom by sa naozaj stala „kokteilom“ namiešaným z falzifikacionizmu a justifikacionizmu. PTV je však *skeptickou* (t.j. anti-justifikacionistickou) a *realistickou* teóriou vedy, podľa ktorej neexistuje vedecká metóda zabezpečujúca úspešné dosiahnutie cieľa vedy.<sup>19</sup> Je zarážajúce, že Lakatos si toho bol vedomý: „téza, že akýkoľvek ... argument spájajúci metódu a úspech je nemožný, je základným kameňom Popperovej filozofie“ (1974, s. 245) – pozri aj bod 3. v časti 0. Prečo však tvrdohlavo naliehal na Poppera, aby túto tézu zamietol (čím by obnovil „spojenie metódy a úspechu“), namiesto toho, aby preskúmal aké má daná téza výhody, je pre mňa záhadou. Druhá Lakatosova chyba tak spočíva v tom, že vyžaduje od PTV, aby dosiahla nedosiahnuteľné; že PTV dezinterpretuje tak, akoby nám bola schopná poskytnúť nejaké zdôvodnenie (dobré dôvody, „záruky úspechu“, a pod.). Faktom však je, že ide o Lakatosovu túžbu, nie o túžbu Popperovu.

Zdá sa, že to bola práve táto Lakatosova túžba, ktorá ho zviedla k rozsudku, že „Popperove demarkačné kritérium nemá nič spoločné s epistemológiou“, že „nám nehovorí nič o epistemologickej hodnote hry vedy“ (1974, s. 254). Ako som sa pokúsil ukázať vyššie, ide o nedorozumenie či, presnejšie, o justifikacionistovo neporozumenie skeptickej teórii.

### **Záver: Poznávať znamená navrhovať a kritizovať hypotézy**

To však znamená, že Popperove demarkačné kritérium a jeho teória vedy navrhnutá v (1934) je konzistentná, má značnú vysvetľovaciu silu a aj hodnotu pre takú

<sup>17</sup> Prečo je tomu tak som sa pokúsil vysvetliť v článku spomínanom v poznámke č. 4 vyššie.

<sup>18</sup> Čiže v rámci PTV nie je možné „zaopatrit“ nasledovné hypotézy pravdepodobnosťou vyššou ako 1/2: a) vedecká teória  $T$  je pravdivá; b) vedecká teória  $T_2$  je bližšie k pravde ako teória  $T_1$ .

<sup>19</sup> Preto stojí PTV v opozícii k tým teóriám vedy, ktoré požadujú, aby vedecká metóda dostatočne bezpečne viedla k naplneniu cieľa vedy. V slovenskej metodologickej literatúre má táto požiadavka dlhú tradíciu – najmä vd'aka V. Filkornovi, pozri napríklad jeho (1998, s. 68).

epistemológiu, ktorej cieľom je vysvetliť, ako poznanie získavame a ako sa poznanie môže meniť a vyvíjať.<sup>20</sup> Prirodzene, PTV je neistou hypotézou, ktorú Popper vytvoril preto, že sa snažil porozumieť tomu, ako funguje empirická veda. Táto hypotéza hovorí, že vedecké hypotézy vymýšľame preto, lebo chceme o svete niečo *vedieť* a kritizujeme ich preto, lebo sa pomocou skúsenosti a vedeckého experimentu chceme o svete niečo *naučiť*. Samotnú Popperovu hypotézu je pritom možné kritizovať (hoci Lakatos si myslí opak – pozri body 2. a 3. v časti 0), stačí pomocou argumentov odvodiť nepravdivý dôsledok z niektorej jej zložky.<sup>21</sup>

Kritikou Lakatosovho názoru som nechcel ukázať, že nie je podporený argumentmi (pretože to nie je žiadny názor), ale to, že *môže byť pomocou argumentov zamietnutý ako nepravdivý*. Nemal som však pritom v úmysle pomocou argumentov niekoho presviedčať (keďže to nie je možné), že PTV má stále čo ponúknuť súčasnej epistemológii. Pokúsil som sa iba ukázať, v čom a prečo sa Lakatos mylí a v čom a ako sa z jeho chýb môžeme pri interpretovaní možností a hraníc poznávania empirickej vedy poučiť. Pretože „najviac sa učíme ... z našich najodvážnejších teórií, *vrátane tých, ktoré sú chybné*. Všetci sa dopúšťame chýb, dôležité je [však] poučiť sa z nich“ (Popper 1972, s. 186). V tom je celá pointa.

## Literatúra

- Davidson, D. (2001): *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford.
- Filkorn, V. (1998): *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*. Veda, Bratislava.
- Lakatos, I. (1970): "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes." In *Criticism and the Growth of Knowledge*, eds. I. Lakatos a A. E. Musgrave, Cambridge University Press, London, 1970, s. 91–195.
- Lakatos, I. (1974): "Popper on Demarcation and Induction." In Schilpp (1974): 241–274.
- Miller, D. W. (1974): "Popper's Qualitative Theory of Verisimilitude." *British Journal for the Philosophy of Science* 25: 166–177.
- Miller, D. W. (1994): *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*. Open Court Publishing Company, Chicago & La Salle.
- Miller, D. W. (2006): *Out of Error. Further Essays on Critical Rationalism*. Ashgate Publishing Company, Aldershot.
- Popper, K. R. (1963): *Conjectures and Refutations*. Routledge & Kegan Paul, London.

<sup>20</sup> To, že PTV je epistemologickou teóriou, je, mimochodom, v súlade s Popperovým demarkačným kritériom, podľa ktorého je epistemológia metafyzickým (nie vedeckým, čiže falzifikovateľným) kritizovateľným výskumným programom. V tomto by sa zrejme Quine s Popperom už nezhodol.

<sup>21</sup> To sa podarilo Tichému (1974) a Millerovi (1974) pri kritike Popperovej teórie pravdeblížkosti. Treba však dodať, že z neadekvátnosti tejto teórie nijako nevyplýva neadekvátnosť celej PTV.

- Popper, K. R. (1934): *Logik der Forschung*. Springer, Vienna. Český překlad J. Fialy: *Logika vědeckého bádání*. Oikoymenh, Praha, 1997).
- Popper, K. R. (1972): *Objective Knowledge*. Clarendon Press, Oxford.
- Popper, K. R. (1974): "Replies to My Critics." In Schilpp (1974): 961–1197.
- Popper, K. R. (1982): *Realism & the Aim of Science*. Hutchinson, London.
- Popper, K. R. (1994): *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. OIKOYMENH, Praha.
- Putnam, H. (1974): "The 'Corroboration' of Theories." In Schilpp (1974): 221–241.
- Quine, W. V. O. (1969): "Epistemology Naturalized." In *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969, s. 69–90.
- Schilpp, P. A., ed. (1974): *The Philosophy of Karl Popper*. Open Court Publishing Company, La Salle.
- Taliga, M. (2007): "O dvoch chybách Popperovej teórie pravdeblízkosti." *Filozofia* 62: 120–135.
- Taliga, M. (2009): "Nekonečný príbeh zdôvodňovania." *Filosofický časopis* 57: 353–373.
- Tichý, P. (1974): "On Popper's Definitions of Verisimilitude." *British Journal for the Philosophy of Science* 25: 155–160.

## Dva současné pohledy na kognitivní relativismus

### Two Contemporary Perspectives on Cognitive Relativism

Paul A. Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*.  
Oxford: Clarendon Press, 2006. 139 s.

Steven D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge,  
Massachusetts, 2006. 216 s.

*Tomáš Marvan*

Filosofický ústav  
Akademie věd České Republiky  
Jilská 1, 110 00 Praha 1  
marvan@flu.cas.cz

#### Abstrakt/Abstract

This critical study surveys two recent influential books on epistemic relativism, Paul Boghossian's *Fear of Knowledge* and Steven Hales' *Relativism and the Foundations of Philosophy*. The first book convincingly attempts to rebut widespread relativistic and constructivistic doctrines, while the second propounds a defense of a specific form of cognitive relativism, one aimed at philosophical propositions.

Tato kritická studie se zabývá dvěma současnými knihami o epistemickém relativismu, Boghossianovou *Fear of Knowledge* a Halesovou *Relativism and the Foundations of Philosophy*. První z těchto prací se přesvědčivě pokouší vyvrátit populární relativistické a konstruktivistické teze, zatímco ta druhá předkládá obhajobu specifické formy relativismu zaměřené na filosofické propozice.

Útlá knížka Paula Boghossiana se věnuje třem vlivným myšlenkám: (1) konstruktivismu ohledně pravdy/faktů, (2) relativismu ohledně zdůvodnění (*justification*) našich epistemických postojů a (3) údajné roli sociálních faktorů při vysvětlování toho, proč věříme tomu, čemu věříme. Boghossianův postoj k těmto idejím je veskrze kritický: první dvě pozice jsou podle něj neudržitelné a role sociálních faktorů při vysvětlování obsahu a struktury našich přesvědčení o světě mu připadá přinejlepším zanedbatelná.

Boghossian začíná rozborem teze o „shodné platnosti“:



(SP) *Existuje mnoho radikálně odlišných, avšak „shodně platných“ způsobů poznání světa, přičemž věda je jen jedním z nich (s. 2).*<sup>1</sup>

Je třeba hned zkraje upozornit, že v tezi (SP) nejde jen o to, že svět lze popisovat slovníky, které na sebe nejsou vzájemně převoditelné (jako např. popis neurobiologický a popis literárněvědný), nýbrž o to, že tyto odlišné popisy se mohou v určitých momentech navzájem *vylučovat* (což samozřejmě implikuje, že se týkají téže výšece reality). Jako příklad z reálného života Boghossian uvádí názor lidí kmene Lakotů, podle nichž jejich prapředkové původně přebývali v podzemní říši duchů, a na povrchu Země se objevili v momentu, kdy nadpřirození duchové učinili tento svět pro člověka obyvatelným. Takový názor se sice neslučuje s poznatky současné západní vědy, přívrženec teze (SP) se nicméně spokojí s konstatováním, že každý z nás má „svou vlastní pravdu“ a tím je pro něj věc uzavřena. Podle Boghossiana, který se snaží (SP) vyvrátit, má tato teze značný dosah: pokud mají její obhájci pravdu, pak jsou „principy, podle nichž má být organizována naše společnost, založeny naprosto chybným způsobem“ (5).

Teze (SP) zdánlivě může najít oporu v radikálním tvrzení, že lidé fakta neodhalují, nýbrž *konstruují*. Co to ale znamená? Fakt, domnívá se Boghossian, je sociálně zkonstruovaný tehdy, pokud platí, že je nutně pravdivé, že tento fakt nastává skrze kontingentní aktivity nějaké sociální skupiny (18). V některých konkrétních případech můžeme o sociálně zkonstruovaných faktech smysluplně hovořit: takovým faktem je např. to, že jedno euro má hodnotu zhruba dvacet čtyři korun. Sociální konstruktivistů však chce odhalit proces sociální konstrukce faktů i tam, kde by ho intuitivně nikdo nehledal.<sup>2</sup> Podle objektivisty jsou naopak veškerá fakta hodná toho jména objektivními fakty pro všechny kulturní komunity (ať už o jejich existenci vědí, nebo ne).

Boghossian je toho názoru, že za značnou popularitou silného konstruktivismu faktů stojí mj. jeho časté směřování s podstatně slabší tezí „sociální relativity popisů“ (29):

(SRD) *To, které schéma popisu světa přijímáme, závisí na tom, které schéma pokládáme za užitečné přijmout; a to, které schéma pokládáme za užitečné přijmout, pak závisí na našich kontingentních potřebách a zájmech jakožto sociálních bytostí.*

Tato teze se ohlašuje hlavně u Richarda Rortyho. Ten totiž explicitně tvrdí, že pokud by to pro nás nebylo v nějakém ohledu užitečné, neměli bychom ve svém

<sup>1</sup> Pokud není udáno jinak, všechny stránkové odkazy se vztahují k recenzovaným knihám.

<sup>2</sup> Patrně nejdál tento názor dle Boghossiana dotáhl francouzský sociolog vědy Bruno Latour: podle něj např. před Kochovými objevy *neexistovala tuberkulóza*, a proto nemá smysl hovořit o tom, že na ni Ramses II zemřel!

slovníku např. slovo „žirafa“. Teze (SRD) však dle Boghossiana neposkytuje konstruktivistické tezi pražádnou oporu. Z (SRD) se totiž nedá vyvodit, že tím, že zavedeme nějaký termín, *vytvoříme* nějaký fakt.<sup>3</sup>

S Rortym se v Boghossianově diskusi dostává ke slovu ohlašovaný relativismus. Rorty totiž tvrdí, že svět se má tak a tak vždy relativně k nějaké konkrétní teorii. Jednotlivé teorie přitom mohou být protikladné, a přesto o žádné z nich nemá smysl říci, že víc odpovídá způsobu, jakým se věci mají samy o sobě. Můžeme to vyjádřit i tak, že u Rortyho nikdy neříkáme, že v absolutním smyslu nastává fakt XYZ, nýbrž vždy říkáme něco jako „podle teorie T, kterou nyní přijímáme, nastává fakt XYZ“. Jednotlivé popisy údajně vždy preferujeme jen z *pragmatických* důvodů, ne proto, že by víc korespondovaly s realitou samotnou.

Boghossianovo zpochybnění Rortyho globálního relativismu faktů však nepřináší nic zásadně nového; konkrétně řečeno, Boghossian – stejně jako početná řada autorů před ním – nakonec dospívá k tomu, že teze globálního relativismu (v protikladu k některým specifickým verzím lokálního relativismu) je inkohorentní.<sup>4</sup> Pojdme se proto raději podívat na to, jak je v recenzovaném díle posuzován *epistemický* relativismus. Boghossian zde volí dialektický postup: nejprve v páté kapitole uvádí, jak by se tato pozice dala hájit, v následující kapitole ji ovšem podrobí kritice; v sedmé kapitole pak následuje rozřešení této aporie, které se dle očekávání vyvine v neprospěch epistemického relativismu.

Závěrem Boghossianových úvah o konstrukci a relativitě faktů bylo to, že musíme chtít nechtě předpokládat objektivní, nerelativizovaná fakta. Nyní však vzniká otázka ohledně *odůvodnění* našich přesvědčení o faktech. Těmto svým přesvědčením věříme (v optimálním případě) díky tomu, že jsme vedeni nějakou evidencí pro ně. Existuje však jen *jedna* cesta, jak si odůvodněná přesvědčení o světě utvářet? Jsou fakta o odůvodnění univerzální, nebo je třeba dát v této věci za pravdu relativistům, kteří ideál jediné závazné metody odůvodňování zpochybňují? Boghossian zde probírá Rortyho příklad, v němž na jedné straně vystupuje kardinál Bellarmino, který se v astronomických otázkách přidržuje Bible, a na druhé Galileo Galilei, který se v téže oblasti řídí pozorováním (a fyzikální teorií, jež je s jeho pomocí vystavěna). V tomto střetu dvou metod tvorby a zdůvodňování přesvědčení o světě se nakonec prosadil Galileo – avšak dle Rortyho nikoli proto, že by se jeho metoda více „dotýkala reality samotné“ než metoda kardinála Bellarmina. Pointa Rortyho argumentace se tu opakuje: neexistuje žádný objektivní fakt, který by mohl potvrdit jednu metodu odůvodňování a vyvrátit všechny její alternativy. Rorty to shrnuje tak, že spor Bellarmino/Galileo se druhově neliší od sporu, který spolu vedli Kerenskij a Lenin. Galileovy poznatky o nebeských tělesech nejsou odůvodněny absolutně, ale pouze relativně k určitému epistemickému systému. Tento systém samotný, který se od dob Galileových plně prosadil, však již nijak dál odůvodnit nemůžeme; můžeme ho jen přijmout (nebo odmítnout). Zdá se tedy,

---

<sup>3</sup> Boghossian občas poněkud nedbale za fakta označuje spíše *entity* (tuberkulóza, žirafa apod.). Tento drobný nedostatek by se ale patrně dal vyřešit příslušnou reformulací.

<sup>4</sup> Srv. k tomu např. klasickou práci Chrise Swoyera (1982).

že žádný epistemický systém se nemůže odvolat na nějaký na sobě nezávislý fakt, který by mu poskytoval odůvodnění (Boghossian zde používá termín *norm-circular justification*), což relativistům konvenuje. Z toho se zdá vyplývat, že Bellarmina nemůžeme racionálně přesvědčit o přednostech našeho epistemického systému, nýbrž můžeme mu jej pouze silou vnutit.

Co však je tímto „epistemickým systémem“, na němž zakládáme svá přesvědčení o světě? Každý epistemický systém (dále jen ES) tvoří množina obecných normativních výroků, které specifikují, za jakých podmínek jsou ta či ona přesvědčení odůvodněná. Boghossian rozeznává tři fundamentální principy našeho ES, jimiž jsou *Pozorování*, *Dedukce* a *Indukce*. Galileo tento systém ve své vědě plně využíval, Bellarmino naproti tomu uplatňoval epistemický princip *Zjevení*:

Pro jisté výroky *p*, včetně výroků o nebeské sféře, víra v *p* je *prima facie* zdůvodněna tehdy, když *p* je zjeveným slovem Božím, tak jak je obsaženo v Bibli (69).

Dva ES jsou potom ve vzájemné opozici, pokud za předpokladu totožné evidence pokládají za odůvodněná přesvědčení o světě, která jsou v rozporu (k čemuž v kauze Bellarmino vs. Galileo dochází).

Epistemický relativismus, uznání plurality neslučitelných systémů odůvodňování, nicméně pro Boghossiana není přijatelnou odpovědí na domnělé zjištění, že neexistují absolutní fakta ohledně epistemického zdůvodňování. V tomto bodě podává Boghossian asi nejoriginálnější argument své knihy, a proto se u něj krátce zastavím. Všimněme si vztahu mezi obecnými výroky, které konstituují daný ES, a partikulárními výroky, které jsou těmito principy odůvodňovány – např. mezi výroky:

(A) Pokud Galileo vidí, že na Měsíci jsou hory, pak má dobrý důvod věřit, že na Měsíci jsou hory

a

(P) Pro jakýkoli pozorovací výrok *p*, pokud *S* vidí, že *p*, a nastávají okolnosti *D*, pak má *S* *prima facie* důvod věřit v *p*.

(P) je zjevně jen obecnější verzí (A) a všech ostatních partikulárních pozorovacích výroků. Celý vtíp relativismu ale spočívá v tom, že partikulární výroky typu (A) je potřeba relativizovat, a to následujícím způsobem: namísto (A) musíme podle relativisty vždy tvrdit něco jako

(A\*) Pokud Galileo vidí, že na Měsíci jsou hory, pak má *relativně k systému, který já, mluvčí, přijímám*, dobrý důvod věřit, že na Měsíci jsou hory.

Pokud ovšem dle relativisty musíme partikulární pozorovací výroky nahradit jejich relativizovanými verzemi z toho důvodu, že jsou v nerelativizované formě všechny bez rozdílu *nepravdivé*, potom je třeba uzavřít, že i ony obecné výroky konstituující daný ES jsou rovněž všechny *nepravdivé* (neboť, jak jsme právě viděli, jsou *téhož typu* jako partikulární výroky typu (A)). Jak ale může kdokoli přijímat nějaký ES a řídit se jeho principy, když ví, že jsou tyto principy striktně vzato *nepravdivé*? (85–87)

Je tento argument přesvědčivý? Na první pohled určitě ano, avšak problém je v tom, že se v něm relativistovi podsouvá pojem *absolutní nepravdivosti* (principů tvořících epistemický systém), což není legitimní krok: konzistentní relativista by měl tento pojem odmítnout spolu s pojmem absolutní pravdivosti jako druhou stranu téže pochybné mince. Výroky nějakého ES jsou přinejlepším *relativně nepravdivé* – rozumí se *nepravdivé* vzhledem ke standardům nějakého dalšího ES. Boghossian nicméně uvádí ještě variantu téhož argumentu, který se tomuto problému vyhýbá (87–89). V tomto novém argumentu jsou nerelativizované partikulární výroky považovány nikoli za (absolutně) *nepravdivé*, nýbrž za *nekompletní*: chybí jim odkaz na relativizující parametr, zde na příslušný ES. Avšak i v tomto případě Boghossian rychle dochází k závěru, že taková relativizace vede ke zcela nepřijatelným důsledkům. Zejména k tomu, že samotné obecné výroky nějakého ES jsou (ze stejného důvodu jako výše) *nekompletní* – k čemu dalšímu budeme relativizovat *je*?<sup>5</sup>

Boghossian se pak snaží prokázat i to, že ES, o který opírá svá astronomická přesvědčení kardinál Bellarmino, *není* skutečnou alternativou k našemu ES. Je to jen alternativní astronomická *teorie*, která se víceméně drží v intencích našeho ES, tj. spoléhá se rovněž do jisté míry na *Pozorování* a další epistemické principy tohoto systému (103–105).

Knihu uzavírá stručná, leč pádná kritika představy, že svá empirická přesvědčení nikdy nezastáváme jen na základě dostupné evidence, nýbrž vždy alespoň zčásti také díky dalším, nahodilým faktorům sociální povahy, především díky našim zájmům a potřebám.<sup>6</sup> Této kapitole se však nehodlám podrobně věnovat, neboť nepřináší nic objevného, a navíc zcela pomíjí kvanta relevantní literatury k danému tématu.<sup>7</sup> Spokojím se s holým konstatováním, že Boghossian postupně odmítne jak silnou verzi zmiňované teze, totiž představu, že objektivní epistemické důvody nehrají *žádnou* roli v našem utváření přesvědčení o světě, tak slabší verzi, názor, že objektivní epistemické důvody sice určitou roli v utváření empirických přesvědčení hrají, tato role je ale nezanedbatelně omezena nahodilými sociálními faktory.

Boghossian svou diskusi shrnuje slovy, že intuici nejlépe odpovídá dokonale nepostmoderní názor, že svět existuje určitým způsobem, nezávisle na lidských

<sup>5</sup> K tomuto a dalším bodům srv. obsáhlou recenzi na Boghossianovu knihu z pera Harveyho Siegela (2007).

<sup>6</sup> Tuto tezi známe hlavně z disciplíny „sociologie vědeckého poznání“ a z Kuhnovy filosofie vědy.

<sup>7</sup> Hlavně Kuhnovy práce po *Struktuře vědeckých revolucí*, které pod vlivem kritiky značně modifikují jeho původní názory.

názorech na něj a dalších nahodilých sociálních faktorech, a že lidé jsou čas od času schopni dospět k teoriím o tomto světě, které jsou objektivně zdůvodněné, a tedy závazné pro každého, kdo je s to „zhodnotit relevantní evidenci bez ohledu na svou sociální či kulturní perspektivu“ (131). Nic, co se v posledních dekáдах ve filosofii a spřízněných oborech odehrálo, dle Boghossiana tento názor nezpochybňuje, a sociální konstruktivismus tak má nakonec svůj přínos jen tam, kde jeho teoretikové odhalili nahodilost těch sociálních praktik, které jsme mylně pokládali za diktované přírodou.<sup>8</sup>

*Fear of Knowledge* je velmi jasně napsaná kniha s promyšlenou strukturou, imponující šíří svého záběru na velmi omezené ploše. A jelikož má vesměs spíš propedeutický než badatelský charakter, lze ji doporučit jako přístupný úvod do dané problematiky; musí však být zmíněno i to, že použitelnost knihy k tomuto účelu je do určité míry ohrožena tím, že Boghossian téměř dokonale ignoruje rozsáhlou sekundární literaturu k probíraným tématům a příliš se nezabývá ani nuancemi pozic těch, které v knize napadá. I přesto, že Boghossianova kniha nepřináší nic zvlášť nového, je velmi užitečná, zvlášť v době enormní popularity postmodernistických postojů, na niž její autor správně poukazuje. Za její přednost pak považuji také to, že přesně diagnostikuje zdroj této popularity: jde o to, že příznivci konstruktivismu jsou vedeni nejen teoretickými, ale také *ideologickými* motivy. Boghossian dobře chápe, že mnoho autorů se přiklání k té či oné formě konstruktivismu z pohnutek politicky korektního postkolonialismu a multikulturalismu. Na těchto pohnutkách Boghossian nevidí nic špatného, jen upozorňuje na to, že konstruktivistický přístup je nakonec vzhledem k uvedeným cílům dokonale kontraproduktivní. Konkrétně řečeno, za obhajobou konstruktivismu se často skrývá snaha zabránit případné diskriminaci „slabších“, tj. nezápádních kulturních společenství v kognitivní či morální oblasti: pokud těmto kulturním enklávám prostřednictvím nějaké formy konstruktivismu zaručíme nárok na „jejich vlastní pravdy o světě“, vymaníme je tak z dosahu kritiky západní kultury (která vykazuje nepopíratelnou tendenci pohlížet na tyto kulturní minority spatra). Naneštěstí pro konstruktivisty vede tento přístup i ke zcela symetrickému důsledku, že pokud „silnější“ kultura nemůže kritizovat „slabší“, pak ani ta „slabší“ nemůže kritizovat onu „silnější“. Zdá se proto, že bude nakonec lepší nechat na „akademickém trhu“ volně konkurovat teorie zcela bez ohledu na jejich kulturní původ.

\*\*\*

Jiný americký filosof, Steven D. Hales, ve své nové knize v ostrém kontrastu k Boghossianovi určitou variantu relativismu *obhajuje*. Jeho projekt zní na první poslech naprosto ztřeštěně. V kostce jde Halesovi o to, že (i) křesťanské zjevení – jinak též „vnitřní vnuknutí Ducha Svatého“ (Alvin Plantinga) nebo „mystická křesťanská praxe“ (William Alston) – a (ii) rituální užívání halucinogenů jsou stejně přijatelné metody pro získávání přesvědčení o filosofických propozicích jako (iii) racionální intuice, tj. metoda, na kterou spoléhá mnoho, možná většina filosofů. A pokud se ukáže,

<sup>8</sup> Boghossian zde odkazuje na dílo S. de Beauvoirové a K. A. Appiaha.

že tyto metody vedou k nekompatibilním přesvědčením (což podle Hales také skutečně nastává), musíme se smířit s určitou formou relativismu: *některé filosofické propozice jsou pravdivé v některých perspektivách a nepravdivé v jiných.*<sup>9</sup> To je ovšem slučitelné s názorem, že určité filosofické propozice jsou pravdivé ve všech perspektivách, tedy s jistou formou absolutismu.

Zmíněný relativismus se netýká empirických propozic, jejichž relativizaci Hales pokládá za neproveditelnou, ale výhradně propozic filosofických. Chtěli bychom proto přirozeně vědět, jakým způsobem Hales filosofické propozice vymezuje a jak je od těch ostatních odlišuje. Hales však žádnou definici filosofické propozice nemá a nabízí jen pár paradigmatických příkladů z oblastí etiky, epistemologie, metafyziky, estetiky či filosofie myslí: „Existuje nemateriální duše oddělitelná od těla“, „Existuje Bůh“, „Předmanželský sex je nemorální“ apod. Tyto propozice jsou sice podobně jako empirické propozice revidovatelné, liší se však od nich v tom, že aspirují na status nutných pravd; kromě toho jsou to základní pravdy v tom smyslu, že jsou racionální intuicí nahlíženy bezprostředně, neinferenčně.

První kapitola knihy poskytuje přehled „analytického racionalismu“, tj. takového přístupu k filosofickým problémům, který je založený právě na racionální intuici.<sup>10</sup> Analytický racionalismus spočívá ve zkoumání konkrétních problematických případů, nabývání přesvědčení o těchto případech pomocí racionální intuice a systematické racionalizaci těchto dat takovým způsobem, aby mohly být zastávány v „širokém reflektivním ekvilibriu“ (tj. musejí být slučitelné nejen mezi sebou navzájem, ale také s výsledky přírodních a sociálních věd). Ve druhé kapitole pak Hales představuje ústřední výzvu pro analytický racionalismus: jak již zaznělo, existují podle něj i jiné metody získávání přesvědčení o filosofických propozicích než racionální intuice, přičemž

- (i) všechny tyto metody produkují fundamentální, neinferenční přesvědčení
- (ii) ti, kteří tyto metody využívají, rozvíjejí tato přesvědčení pomocí rozumu do komplexnějších systémů přesvědčení a snaží se dosáhnout stavu širokého reflektivního ekvilibria
- (iii) tyto metody mohou produkovat vzájemně neslučitelná přesvědčení (jedna z těchto metod může produkovat přesvědčení  $p$ , zatímco jiná přesvědčení  $\sim p$ ).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Perspektivy Hales vymezuje jako metody nabývání přesvědčení; ontologicky vzato jsou to abstraktní intenzionální entity, stejně jako třeba možné světy (tj. konkrétní perspektivy jen realizují abstraktní funkce).

<sup>10</sup> Mimořádně řečeno, představitelem tohoto proudu je i výše probíraný Boghossian.

<sup>11</sup> Například přesvědčení, že existuje nemateriální duše oddělitelná od těla, je přijímáno křesťany a požívači halucinogenů, zatímco je prý odmítají filosofové myslí, kteří se přiklánějí k materialistickému monismu.

Všechny tyto metody sice potřebují používat rozum, aby se systematicky dopracovaly ke stavu širokého reflektivního ekvilibria, ale zde se již jedná o inferenční, nikoli intuitivní racionalitu. Doxastická struktura těchto různých metod je tak navzdory odlišnosti jejich základních dat (tj. přesvědčení nabytých racionální intuicí, zjevením nebo rituálním užíváním halucinogenů) izomorfní, takže když se racionální intuice dostane do konfliktu se zjevením nebo užíváním halucinogenů, nemůžeme tyto dvě poslední metody odmítnout jako iracionální. Hales proto značnou část druhé kapitoly věnuje tomu, aby detailně prokázal, že racionální intuici, jakkoli bychom si to asi přáli, nemůžeme racionálně a nekruhově prosadit na úkor zbývajících dvou metod tvorby základních přesvědčení.

Zbývají nám tak tři možnosti ohledně poznání filosofických propozic:

- *skepse*, podle níž filosofické propozice nikdy poznat nemůžeme;
- *nihilismus/naturalismus*, který tvrdí, že fakt, že racionální intuice nepřevyšuje ostatní uvedené metody získávání poznatků, je jen dokladem toho, že všechny tři metody jsou stejně nepoužitelné a žádné skutečné poznání neprodukují (to mohou produkovat jen empirické metody); filosofické propozice jsou ve skutečnosti buď převlečené empirické propozice, nebo jsou striktně non-kognitivní, např. pouze expresivní (ve smyslu teorií morálního expresivismu);
- (Halesem preferovaný) *relativismus*, „myšlenka, že poznatelné filosofické propozice existují, ale to, které jsou pravdivé, nějak závisí na zvolené metodě“ (90).

Skepsi Hales odmítá, protože vede k paradoxu: skeptik popírá, že můžeme poznat jakoukoli filosofickou propozici, a zároveň určitou filosofickou propozici – totiž propozici, že filosofické propozice jsou nepoznatelné – předkládá jako poznanou. Naturalismus, obšírně rozebraný v závěrečné, čtvrté kapitole, je nakonec odmítnut také; Hales zde polemizuje především s příznivci „experimentální filosofie“ (Stephen Stich, Jonathan M. Weinberg, Joshua Knobe a další, podle nichž je metoda racionální intuice nepoužitelná, protože u různých subjektů dává odlišné výsledky v závislosti na kontingentních faktorech jako je jejich původ, kulturní background apod.

Nyní k tomu, jak v knize hájená verze relativismu vypadá. Hales chce ve třetí kapitole hlavně prokázat logickou konzistenci svého relativismu, který přitom ani zdaleka není filosoficky triviální, a obhájit jej tím před námitkou, která se nad relativistickými doktrínami vznáší od nepaměti. Halesův relativismus využívá operátor relativity analogicky k operátoru možnosti v modální logice. Konkrétně, jakkoli nelze hájit tezi, že „vše je možné“, lze tvrdit, že „vše pravdivé je možné pravdivé“ – a stejně tak, jakkoli nelze hájit tezi, že „vše je relativní“, lze konzistentně tvrdit, že „vše pravdivé je relativně pravdivé“, případně „vše nepravdivé je relativně nepravdivé“ – rozumí se pravdivé či nepravdivé vzhledem k příslušné perspektivě či třídě perspektiv. Takto chápaný relativismus nám umožňuje vyčlenit filosofické propozice, které jsou pravdivé „absolutně“, tj. ve všech perspektivách (k nim patří dle Halese např. axiomy a

teorémy relativistické logiky), a oddělit je od těch filosofických propozic, které jsou v některých perspektivách pravdivé a v jiných nikoli.<sup>12</sup>

Problémy nastíněné pozice začínají hned u klíčového pojmu filosofické propozice: vnučuje se otázka, proč bychom Halesem uváděné příklady těchto propozic měli pokládat za instance jednotného druhu.<sup>13</sup> Kontroverzní je také Halesův názor, že antirelativista (absolutista) *musí* přijmout ontologii perspektiv (14). Pouhé prokázání logické konzistence relativismu založeného na myšlence perspektiv přece ještě nikoho nenutí, aby tuto ontologii přijal: potřebovali bychom nějaké přesvědčivé doklady toho, že s takovou ontologií musíme pracovat (a obávám se, že Halesovo tvrzení, že systém přesvědčení založený na rituálním požívání halucinogenů je doxasticky izomorfní systému založenému na racionální intuici, přesvědčí jen málokoho). Hlavním problémem je ale podle mne samotný Halesův relativistický závěr. Domnívám se totiž, že prostě není možné přijmout myšlenku, že pravdivost/neppravdivost třeba propozice „Imateriální duše existuje“ je principiálně závislá na přijetí konkrétní doxastické perspektivy (čili že existence či neexistence imateriální duše není objektivním, na jakýchkoli perspektivách nezávislým faktem).

K plusům knihy patří to, že poměrně jasně definuje jinak spíše vágní pojem perspektivy. Nepopiratelným úspěchem je samozřejmě také prokázání logické konzistence perspektivistického relativismu. A přestože s hlavními Halesovy závěry nemohu souhlasit, chtěl bych podtrhnout, že jeho kniha je brilantně napsaná a napěchovaná zajímavými argumenty a že nepochybně významně zasáhne do současných kontroverzí na téma kognitivního relativismu.

## Literatura

- Jackman, H. (2008): “Comments on Hales: Relativism and the Foundations of Philosophy.” *International Journal of Philosophical Studies* 16 (2): 255–262.
- Siegel, H. (2007): “Review of Paul Boghossian, Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism.” *Notre Dame Philosophical Reviews* 1.
- Swoyer, Ch. (1982): “True For.” In *Relativism: Cognitive and Moral*, eds. M. Krausz, J. Meiland, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

<sup>12</sup> Za druhou kapitolou nalezne čtenář lačný technických podrobností dodatek, v němž autor rozšiřuje standardní predikátovou modální logiku typu S5 o relativistické operátory a prokazuje konzistenci své verze relativismu.

<sup>13</sup> K tomu srov. Jackman (2008).



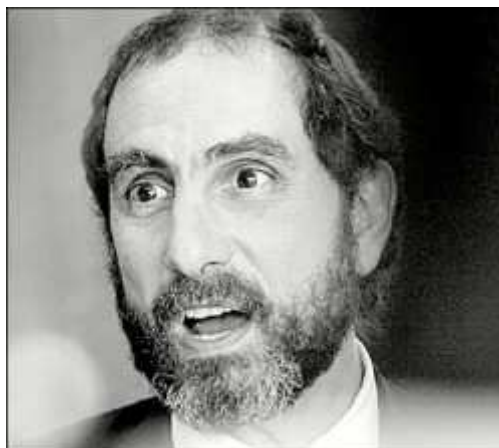
## Filosofické poradenství, vzkvétající živnost

Co uděláte, když nevíte kudy kam; když se vám rozpadá manželství a když vám všechno přestává dávat smysl; nebo když přijdete o práci a nemůžete v sobě najít sílu hledat novou? Možná se opijete nebo se oběsíte; někdo se zajde poradit k páterovi, rabínovi nebo k jinému duchovnímu guruovi. Někdo možná navštíví psychoterapeuta. Ale co když jste abstinent, k oběšení se nemůžete odhodlat, jste ateista a nemáte pocit, že by vaše krize byla věcí nějakých nesrovnalostí ve vaší *psyché*, ale že je prostě *existenciální*? Že jde o to, že byste se potřeboval lépe vyznat sám v sobě a ve vašem postavení ve vesmíru? Navštivte filosofického poradce! Ceny mírné, rozšíření obzorů nesmírné!

A z druhé strany: co uděláte, když vám váš plat vysokoškolského učitele filosofie nestačí na to, abyste uživil rodinu? Otevřete si filosofickou praxi!

Již minimálně od dob Sigmunda Freuda kvete živnost psychoterapeutů a dalšího psychologického poradenství. Některé z podob takového poradenství byly inspirovány i myšlenkami, které pocházejí z filosofie (například tzv. existenciální psychoterapie čerpá z myšlenek Martina Heideggera). Po světě však již zhruba deset let vzkvétá i poradenství, které se deklaruje jako povýtce filosofické, to jest od psychologie či psychoterapie se zcela distancuje. Jeho protagonisté vycházejí z toho, že to, co některé lidi trápí a co potřebují probrat s odborníkem, často nejsou problémy, které by se daly klasifikovat jako psychologické, natož pak psychiatrické, ale problémy, které jsou vysloveně filosofické. A zdá se, že klienti jsou skutečně ochotni platit nezanedbatelné částky za to, aby mohli vést s profesionálním filosofem debatu o smyslu života.

Kontroverzním průkopníkem a hvězdou filosofického poradenství je [Lou Marinoff](#), jinak profesor filosofie na City College of New York, autor bestselleru [Plato, not Prozac](#) a duchovní otec [American Philosophical Practitioners Association](#). Ten o filosofickém poradenství, či o *filosofické praxi*, což bere za obecnější termín, konstatuje: „Sókratovo tvrzení, že *Život, který není prověřován, nestojí za žití* se stalo slavným. A Platón, Sókratův student, na Západě zahájil nekonečnou filosofickou konverzaci o smyslu dobra a dobrého života. Právě s touto otázkou zápasí i jiné filosofické tradice, od



www.philosophy4u.com

HOME | ABOUT ME | FAQ | RATES | CONTACT | עברית



Lian Baruch-Pelled, M.A. Philosophy

Certified by APPA (American Philosophical Practitioners Association).

Philosophical Counselor in Los Angeles area.  
For your convenience, I speak English, Spanish and Hebrew.

**Welcome to my website!**

Please read on to learn more about me and my practice.

Do not let the name of the website confuse you - You are in the right place.

If you reached this website you most likely know what life coaching is (and if you don't, read the FAQ section).

What you probably don't know is that philosophical counselors, or philosophical practitioners, are professionals with wide academic backgrounds, specifically educated and trained to listen to your problems and work them out with you. Think of us as **'upgraded' life coaches**.

Everybody needs someone to talk to. Most of our problems can be eased if not resolved simply by talking to others. Who better than a philosopher for that? A recent study revealed that the average American has fewer friends than 20 years ago and 25% of Americans have **no one to confide in!**. Don't you find this disturbing?

Now that I got your attention, read on to see how you can benefit from my services.

If you are searching for answers and trying to help yourself, you have already proven that you are an ideal candidate for a free sample session. Here are just a few typical problems we can solve together, faster than you might think!

- Relationship issues
- Career changes
- Difficult decisions that you just can't make
- Dealing with loss
- Self understanding, self esteem
- Setting goals for yourself
- Feeling 'stuck'

The list goes on and on. Philosophical Counseling will get you moving quickly in the right direction. Everyone seeks peace of mind and personal fulfillment. Very few actually know how to achieve them.

1 Hour Session.....	\$ 75
3 x 1 Hour Sessions.....	\$ 199
5 x 1 Hour Sessions.....	\$ 299 *

**\*Best Value**

Want to check what it's all about? - I offer a **FREE** sample session. Call to schedule yours!

konfucianství, taoismu, hinduismu a buddhismu až po etiku ctnosti, materialismus, romantismus a existencialismus. Myslím, že Sókratés měl pravdu. Někdy nám nedělá dobře, když se o sobě dozvíme určité věci, a možná i když se dozvíme některé věci obecně o lidském rodu. Někteří lidé se do toho z toho či onoho důvodu, ať už je to nezájem nebo záměrné vyhýbání se, nepouštějí. Lidé však s sebou táhnou spoustu pojmové zátěže, a tuto zátěž musíme dříve či později prozkoumat. V antickém světě byla filosofie vodítkem k životu a k tomu, jak žít lépe. Filosofická praxe tohle uvádí zpět na scénu.

Takže my se domníváme, že děláme velmi starou věc, i když novým způsobem.“ O tom, proč je něco takového, jako je filosofické poradenství potřeba, pak říká: „Dali jsme lidem nový způsob, jak mohou hovořit o svých problémech. Získávají takřka novou totožnost, jejich ideje a jejich představy o sobě sama se na filosofické mapě přesouvají sem a tam, a to některým lidem opravdu pomáhá; je z toho třeba *Myslel jsem si, že se mnou není něco v pořádku, ale ve skutečnosti jsem jenom nihilista*. Pak to probírají na večírcích – ne to, co řekl jejich analytik, ale to, co řekl jejich osobní filosof.“ A k tomu čtverácky dodává, proč někteří lidé chodí raději k osobnímu filosofovi než k osobnímu psychoanalytikovi: „Chodíte-li k osobnímu filosofovi, pak o vás řeknou *Ó, ty sis najal osobního filosofa*, a ne *Ty ses složil*. To tomu dává úplně jinou šťávu. Filosofové jsou tak trochu cool a sexy.“ Kéž by opravdu byli! (Citáty vzaty z rozhovoru s L. Marinoffem uveřejněném v *Psychotherapy in Australia* 8, č. 3, květen 2002.)

Marinoff do toho jde opravdu tvrdě a v posledních letech se podstatně věnoval boji o povolení filosofického poradenství jako živnosti. To z něj činí v očích jeho méně radikálních ‚filosofických praktiků‘ osobu poněkud kontroverzní. [Schlomit Schuster](#), vůdčí postava filosofického poradenství v Izraeli, o něm říká: „Přepopularizovaná prezentace pana Marinoffa je pro náš obor celosvětovou ostudou.“ Ať tak či onak: vy, přátelé filosofové, ještě nemáte svou klientelu? Tak do toho!

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav  
Akademie věd České Republiky  
Jilská 1, 110 00 Praha 1

&

Filozofická fakulta  
Univerzita Hradec Králové  
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové  
jaroslav.peregrin@uhk.cz

## O iniciatíve za *otvorený prístup* k vedeckej literatúre.

Časopis *Filosofie Dnes* funguje v režime (úplného) otvoreného prístupu (ako tzv. *Open Access Journal*), a hlási sa tak k medzinárodnej iniciatíve za „otvorený prístup“ k odbornému-vedeckému literatúre (od *open access* – ďalej len *iniciatíva OP*). Inak povedané, kompletný obsah nášho časopisu – ktorý tvoria predovšetkým recenzované odborné štáty, príležitostne doplnované kritickými štúdiami, recenziami, správami, a podobne – je poskytovaný každému záujemcovi zdarma, prostredníctvom verejného internetu. Cieľom tejto krátkej správy je sprostredkovať najzákladnejšie informácie o motívoch, ideových východiskách a cieľoch iniciatívy OP.

### Myšlienka otvoreného prístupu.

Hlavným cieľom iniciatívy OP, ku ktorej sa hlási čoraz viac jednotlivcov i inštitúcií, ktoré participujú na procese vedeckého bádania, tvorby a publikovania, je uskutočňovať v praxi víziu, aby boli odborné-vedecké informácie k dispozícii zdarma, čo najširšej verejnosti, a v čo najväčšom rozsahu, to znamená, *voľne, rýchlo a jednoducho dostupné komukoľvek, kto o ne prejavuje záujem*. Východiská a ciele iniciatívy OP sú sformulované v rôznych vyhláseniach a deklaráciách (a dodnes sa pochopiteľne modifikujú a upresňujú), asi najznámejšie manifesty sú však tzv. *BBB iniciatívy: Budapešťská iniciatíva, Prehlásenie z Bethesdy a Berlínska deklarácia*. K poslednej z týchto deklarácií, ktorú v roku 2003 zaštil prestížny *Inštitút Maxa Plancka*, sa z významných tuzemských inštitúcií prihlásila Akadémia vied ČR a Grantová agentúra ČR (obidve v roku 2008).<sup>1</sup> Budapešťská iniciatíva napríklad formuluje princíp OP takto:<sup>2</sup>

„Pojmem „otvorený prístup“ k této literatuře myslíme její volnou dostupnost na veřejném internetu umožňující libovolnému uživateli číst, stahovat, kopírovat, distribuovat, tisknout, prohledávat nebo vytvářet odkazy na plné texty těchto

---

<sup>1</sup> Tieto tri vyhlásenia možno nájsť na nasledujúcich stránkach:

Budapest Open Access Initiative, 2002: <http://www.soros.org/openaccess/read.shtml>

Bethesda Statement on Open Access Publishing, 2003:

<http://www.earlham.edu/~peters/fos/bethesda.htm>

Berlin Declaration on Open Access to Knowledge in the Sciences and Humanities, 2003:

<http://oa.mpg.de/openaccess-berlin/berlindeclaration.html>

<sup>2</sup> Český preklad Budapešťskej iniciatívy citujem podľa textu M. Bartoška:

„Open access: otevřený přístup k vědeckým informacím. Úvod do problematiky,“ <http://www.ics.muni.cz/bulletin/articles/628.html>. Tento text poskytuje viac prehľadových informácií o iniciatíve OP, než poskytuje táto krátka správa.

článků, sklízet je pro potřeby indexace, předávat jej jako data pro software, nebo používat je k jakýmkoliv jiným legálním účelům bez finančních, právních nebo technických omezení s výjimkou těch, která jsou neoddělitelnou součástí získání přístupu k internetu samotnému. Jediným omezením na reprodukci a distribuci a jediným uplatněním autorsko-právní ochrany (copyrightu) v této oblasti by mělo být poskytnout autorům kontrolu nad integritou jejich prací a právo na řádné uznání a uvedení autorství.“

K vedeckému étosu už tradične patrí ochota bádateľov uverejňovať výsledky ich výskumu a bádania v odborných časopisoch bez nároku na honorár, takpovediac, v mene skúmania, poznávania a vzdelávania. Dôležitým motívom je humanistický ideál verejnej osvety, ktorý by sme mohli zhrnúť do sloganu: „Poznatky verejnosti!“ (v anglickej literatúre sa používa slogan „public knowledge – public good“). Keď sa k tomu v modernej informačnej spoločnosti pridali i netušené možnosti verejného internetu, otvorila sa úplne nová dimenzia globálneho, rýchleho a efektívneho šírenia vysoko kvalitnej odbornej literatúry, ktorá by mohla byť principiálne dostupná pre každého a (takmer) zdarma. Ďalším dôležitým argumentom je, že keďže proces vedeckého bádania a tvorby je typicky (čiastočne či úplne) financovaný z verejných zdrojov, i jeho plody by mali byť k dispozícii verejnosti, ktorá ho podporuje.

Zásadným sa javí prínos iniciatívy OP pre odbornú komunitu, ktorá sa priamo podieľa na procese vedeckého bádania a tvorby, pretože táto činnosť je v dnešnej dobe – viac než kedykoľvek v minulosti – založená na výmene a konfrontácii informácií, ideí a teórií medzi bádateľmi, vedeckými inštitúciami a komunitami. Stále však existuje nemalé množstvo kvalitných vedeckých článkov a relevantných informácií, ktoré sú publikované výlučne v odborných časopisoch, ktorých obsah je záujemcom dostupný len na základe platby. Z tohto hľadiska je negatívom „tradičného“ publikačného systému, že poplatky za časopisy (či jednotlivé články) rozhodne nie sú symbolické (a nemajú tendenciu klesať), čím je obmedzený nielen prístup širšej verejnosti k takto publikovanej literatúre, ale i prístup členov odbornej komunity.

Hoci sa v našom prostredí situácia v tomto ohľade zlepšuje, stále ešte platí, že nie každý individuálny bádateľ, prípadne jeho zastrešujúca inštitúcia, si môže dovoliť predplatné prestížnych časopisov prípadne celých elektronických databáz (ako je napr. JSTOR a podobne). Jedným z faktorov, ktoré vo finančnom aspekte zohrávajú rolu, je skutočnosť, že veľa periodík fungujúcich v tradičnom režime plateného prístupu vychádza v „papierovej“ forme, čo zvyčajne kladie väčšie nároky na editorsko-vydavateľský proces, a tým pádom na prevádzkové náklady časopisu, a to sa typicky premietne do ceny, ktorú nakoniec zaplatí užívateľ. Iným neduhom tradičného systému publikovania odborno-vedeckej literatúry je notoricky známy fakt, že medzi podaním a publikovaním článku uplynie typicky pomerne dlhá doba, čo značne obmedzuje rýchlosť a efektivitu šírenia vedeckých poznatkov a informácií. Zástancovia iniciatívy OP považujú za komparatívnu výhodu elektronických časopisov prevádzkovaných v režime OP, že sú ekonomicky úspornejšie, a že sú efektívnejšie i v druhom zmieňovanom aspekte.

## Aké alternatívy ponúka iniciatíva OP ?

Často môžeme počuť sťažnosti, že režim OP negarantuje odbornú kvalitu takto publikovanej literatúry. To je však neporozumenie pojmu *otvoreného prístupu*. Pozrime sa, čo o tom hovorí Budapešťská iniciatíva:

„Literatura, ktorá by měla být volně dostupná on-line, je ta, kterou vědci poskytují světu, aniž by za ni očekávali platbu. Primárně tato kategorie zahrnuje recenzované časopisecké články; patří sem ale i nerecenzované preprinty, které vědci mohou chtít nabídnout online pro připomínkování nebo jako upozornění kolegům na důležité výzkumné poznatky.“

Hoci iniciatíva OP upozorňuje na neduhy tradičného systému vedeckého publikovania, treba povedať, že jej nejde o vyhlásenie vojny renomovaným časopisom, ktoré v režime plateného prístupu uverejňujú články, ktorých odborná kvalita sa prísne kontroluje formou anonymných recenzných posudkov. Jej cieľom skôr je, aby boli práve takto kvalitné články v nejakej forme, a pokiaľ možno krátkom časovom horizonte, dostupné pre každého na internete, čím sa podporí jednak osveta a vzdelávanie širšej verejnosti, jednak rozsah, rýchlosť a efektivita vedeckej komunikácie, ktorá je nevyhnutná pre moderne fungujúcu vedeckú činnosť. Systematicky sa potom hľadajú, navrhujú a presadzujú rôzne stratégie a riešenia, ako túto víziu realizovať – technicky, právne a ekonomicky – v priestore verejného internetu, ako globálneho média elektronickej komunikácie a informácii, ktoré umožňuje jednoduché, rýchle a efektívne archivovanie a vyhľadávanie obrovského množstva kvalitných informácií.

Aké konkrétne publikačné alternatívy ponúka iniciatíva OP? Jednou možnosťou – tzv. „zlatá cesta“ – je publikovanie článkov v *otvorených elektronických časopisoch* (otvorený prístup k článkom je zabezpečovaný vydavateľom), ktoré fungujú na báze štandardného recenzného procesu. Sú v zásade dva základné typy takýchto časopisov, a síce *úplne otvorené časopisy* (ako je napr. *Filosofie Dnes*) a *čiastočne otvorené časopisy*. V prípade otvorených časopisov prvého typu je kompletný obsah voľne dostupný užívateľovi, a časopis je financovaný buďto inštitúciou vydavateľa (je nekomerčný) alebo formou poplatkov od autorov článkov či inštitúcii, ktoré autora zastrešujú (je komerčný). V prípade otvorených časopisov druhého typu (ktoré sú komerčné), je určitá časť obsahu platená čitateľmi, pričom určitá časť je voľne dostupná užívateľovi (tú platí autor alebo jeho inštitúcia).

Druhou možnosťou – tzv. „zelená cesta“ – je archivovanie článkov v tzv. *otvorených repozitároch* (otvorený prístup k článkom je zabezpečovaný autorom), ktoré sú prevádzkované buď konkrétnou inštitúciou, výskumnou inštitúciou alebo učenou spoločnosťou alebo sú predmetovo zamerané (a bez väzby na konkrétnu inštitúciu). Repozitáre dlhodobo archivujú odborné články, vrátane preprintov a postprintov

článkov už publikovaných v časopisoch s plateným prístupom, pokiaľ má autor oprávnený nárok na ich zverejnenie. Zber tzv. „meta-dát“ potom umožňuje jednoduché a rýchle vyhľadávanie článkov archivovaných v otvorených repozitároch cez veľké internetové vyhľadávače (ako je napr. Google) alebo cez odborne zamerané vyhľadávače (ako je napr. BASE).

Tretou základnou možnosťou je publikovanie článkov na osobných webových stránkach. Nevýhodou tejto alternatívy je však menšia trvácnosť ako aj viditeľnosť takto zverejnených článkov. Absentuje tu teda pozitívny aspekt, ktorý je vyzdvihovaný v súvislosti s režimom OP, a síce *viditeľnosť* („visibility“) a vedecký *dosah* („impact“) článku. Prieskumy potvrdzujú, že články publikované v otvorených časopisoch a repozitároch majú nielen výrazne lepšiu viditeľnosť (a tým pádom i dosah) než články sprístupnené na webových stránkach, ale sú v tomto ohľade úspešnejšie než články publikované v tradičnom režime.

#### Užitočné odkazy.

Aktuálne podmienky vydavateľov ohľadom publikovania článkov v otvorených repozitároch, ktoré už boli publikované v režime plateného prístupu:

- Služba SHERPA/RoMEO

Filozofické (a iné) časopisy fungujúce v režime OP možno nájsť napr. na stránkach

- [Directory of Open Access Journals \(DOAJ\)](#)
- [Electronic Journals Library \(EZB\)](#).

Niektoré známejšie filozofické časopisy fungujúce v režime OP

- [Kritikon](#) (nemecky)
- [LOGOS – Free journal of academic philosophy e-Journal Philosophie der Psychologie Philosophie and Physics](#) (nemecky):
- [Philosophers' Imprint](#) (anglicky)
- [Notre Dame Philosophical Reviews](#) (anglicky)
- [Medieval Philosophy and Theology](#) (anglicky)
- [Disputatio – International Journal of Philosophy](#) (anglicky a portugalsky)
- [Ars Disputandi – The Online Journal for Philosophy of Religion](#) (anglicky)
- [Critica](#) (anglicky)
- [Journal of Ethics and Social Philosophy](#) (anglicky)
- [Cosmos and History – The Journal of Natural and Social Philosophy](#) (anglicky)
- [Astériorion](#) (francúzsky)
- [The Australasian Journal of Logic](#) (anglicky)

Zoznam univerzitných repozitárov možno nájsť na:

- ROAR– Registry of Open Access Repositories
- DOAR– Directory of Open Access Repositories

Niektoré známejšie filozofické repozitáre:

- [Sammelpunkt](#)
- [PhilPapers](#)
- [PhilSci](#)
- [Cogprints](#)

Ladislav Koreň  
Filozofická fakulta  
Univerzita Hradec Králové  
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové  
ladislav.koren@uhk.cz



## **První rok interdisciplinárního centra pro výzkum jazyka, mysli a společnosti (LMS Center)**

Stále častěji slycháváme, že současná univerzita v lecčem připomíná manufakturu na výrobu diplomů a článků: důraz je kladen na efektivitu, jejíž podmínkou je rozdělení intelektuální práce na jednotlivé dílny. Profilování jednotlivých oborů je přitom založeno na tichém předpokladu, že svět se dělí do tolika kategorií, kolik je dnes disciplín. Např. v rámci humanitních věd se nám zdá samozřejmé, že otázky společnosti řeší sociologie, problémy jazyka má ve své kompetenci lingvistika, zatímco mysl a její funkce popisuje psychologie. Katedra filozofie a společenských věd FF UHK se rozhodla tento předpoklad zpochybnit a vydala se jinou cestou: díky podpoře Evropského sociálního fondu vzniklo na její půdě v září minulého roku *Interdisciplinární centrum LMS* (Language-Mind-Society), které si klade za úkol řešení otázek vznikajících na pomezí výše jmenovaných oborů.

Cílem LMS Centra je propojit filosofii s vědními obory, které s ní sousedí a jejichž výsledky jsou relevantní pro poznání povahy a zákonitostí lidské mysli, jazyka a společnosti. Za tímto účelem pořádá LMS Centrum jednou týdně přednášky a semináře, na nichž filosofové, antropologové, lingvisté, politologové a další odborníci z humanitních i exaktních věd přednášejí o tématech, která přesahují hranice jejich oborů a stávají se tak podnětem k interdisciplinární rozpravě. Pro konkrétní představu o tématech a průběhu těchto akcí uvedme několik příkladů přednášek, které v tomto roce vzbudily největší ohlas. Inaugurační přednáška prof. J. Peregrina prezentovala některé nové poznatky z přírodních i společenských věd, které vrhají zajímavé světlo na to, jak mohly vůbec historicky vzniknout jazyk, mysl a lidská společnost, a které tak mohou filosofům pomoci osvětlit povahu těchto jevů. Britský lingvista Ken Turner (University of Brighton) se ve své přednášce snažil přesvědčit přítomné filosofy a lingvisty, že pro lepší pochopení jazykových zákonitostí by měli studovat nejprve společenské a pragmatické funkce jazyka, a teprve poté se zaměřit na jeho strukturální analýzu. Přední česká sinoložka Olga Lomová (Ústav dálného východu FF UK) na základě své dlouholeté zkušenosti s čínským jazykem a s překlady klasické čínské literatury zpochybnila etnolingvistickou tezi, podle níž je struktura myšlení přísně determinována strukturou jazyka: pomocí příkladů z čínské lyriky pak vystavěla několik argumentů proti hypotéze o nesouměřitelnosti myšlení mezi civilizacemi mluvícími diametrálně odlišnými jazyky. Bouřlivou diskusi vzbudila přednáška amerického politologa Bradleyho Thayera (Baylor University), který se snaží využít poznatky evoluční biologie pro lepší vhled do etnických konfliktů a dalších otázek mezinárodních vztahů. Profesor matematiky Ladislav Kvazs (PdF UK) pak oslovil filosofy, matematiky a pedagogy z katedry výtvarné kultury svou přednáškou o vývoji geometrie a jejím vlivu na zobrazování perspektivy v dějinách malířství. Slovenský antropolog Martin Kanovský (UK Bratislava) aplikoval reprezentační teorii mysli ve svém empirickém zkoumání kultury, a to zejména při terénním výzkumu stereotypů, jimiž si lidé vytvářejí

představy etnicity a rasy. Juraj Hvorecký (Filosofický ústav AVČR) ve své přednášce „Jak se zrcadlíme?“ ukázal, jak empirické zkoumání zrcadlových neuronů může přispět k vysvětlení naší schopnosti rozpoznávat vnitřní pochody druhých lidí. Neurovědecké poznatky by nám tam mohly pomoci při rozhodování mezi instrumentalistickou a realistickou teorií mentálních stavů, které podávají odlišná vysvětlení toho, jak prožíváme, vidíme či modelujeme niterné stavy druhých lidí. V závěrečné přednášce tohoto akademického roku doc. Vojtěch Kolman (FF UK a FF UHK) rozlišil významné momenty vývoje logiky v širším slova smyslu (od eleatské a Platónovy dialektiky, přes Aristotelovu sylogistiku a Kantovu transcendentální logiku po matematickou logiku Fregovu). Na základě tohoto historického exkurzu pak ukázal, že řeč o logicky platném úsudku či tvrzení dává smysl jen tehdy, je-li příslušná logika instrumentálně, případně transcendentálně zakotvena, tj. je-li logikou "něčeho", nikoli univerzálně platným úsudkovým systémem, který za nás v nějakém smyslu usuzuje sám, jak se domnívala scholastika a jak to před Brouwerem kritizoval už Descartes. Pro příští akademický rok počítáme například s přednáškami O. Ramberga z norského Center for Study of Mind in Nature, Tomáše Hříbka z Filosofického ústavu AVČR a Antona Markoše z katedry Filosofie a dějin přírodních věd PřF UK.

Detailní program přednášek, studijní materiály z našich seminářů a přehled o dalších aktivitách Centra LMS naleznete na stránkách <http://lms.ff.uhk.cz>.

Ondřej Švec

ředitel LMS Centra

Filozofická fakulta

Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové



ondrej.svec@uhk.cz

## K čemu je filosofovi RSS?

Kdysi, za předchozího režimu, jsem měl pocit, že musím přečíst jakoukoli knihu o filosofii, která vyjde, kterou seženu a která bude stát za to. Nebyl to věru těžký úkol. V češtině vycházelo filosoficky skutečně zajímavé literatury pramálo, a ke knihám z civilizovaného světa se člověk dostal jenom výjimečně. Ještě nějakou chvíli po revoluci to šlo, i když to bylo čím dál těžší, ale především s rozšířením internetu se situace dramaticky změnila. V současné době mi připadá, že je téměř nadlidským úkolem si jenom udržovat přehled o tom, jaké knihy vycházejí a jaké články v odborných časopisech se mohou týkat toho, čím se zabývám.

Internet ale naštěstí vedle toho, že rozšiřuje obzory způsobem, který může být pro člověka i deprimující, občas přináší i nějaké nástroje, které úděl nás filosofů (a samozřejmě zdaleka nejenom nás) zjednodušují. Jednou takovou věcí je RSS, celým jménem *Really simple syndication*, což je, jak praví Wikipedie, "rodina XML formátů určených pro čtení novinek na webových stránkách a obecněji syndikaci obsahu". Z toho asi nebude ten, kdo o tom nic neví (a pro takové lidi je tento text, ostatní se mohou směle rovnou vrhnout na opravdovou filosofii v tomto čísle *Filosofie dnes*), moc moudrý. Jednoduše můžeme říci, že skrz RSS se můžeme dozvědět, co je na některých internetových stránkách nového; zvláště pak si tak můžeme udržovat přehled o tom, co nového vychází.

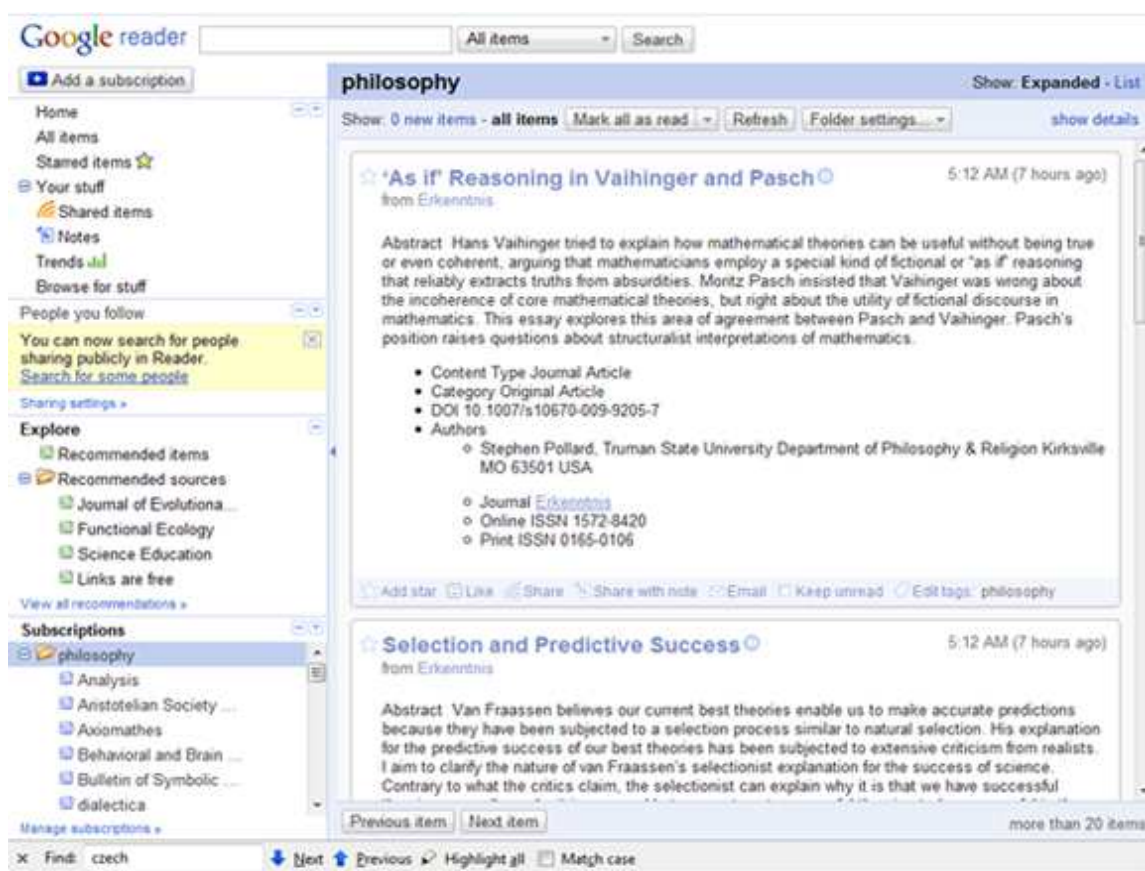
RSS si můžeme představit jako mechanismus, kterým stránka průběžně ‚vysílá do webového éteru‘ novinky. Například stránka časopisu může takto ‚do éteru‘ vyslat obsah každého svého nového čísla. Takovému ‚vysílači‘ v rámci konkrétní stránky budeme říkat *RSS kanál*. Pokud máme ‚přijímač‘, můžeme ho nastavit tak, aby se na něm novinky, vysílané zvolenými RSS kanály, zobrazily, jakmile se ‚v éteru‘ objeví. Můžeme si tedy svůj ‚přijímač‘ nastavit tak, že se nám v něm budou zobrazovat třeba všechny nové články v časopisech, které nás zajímají; nebo všechny nově vyšlé knihy v oborech, které sledujeme. (Fakticky tomu ovšem není tak, že by se něco skutečně aktivně vysílalo, aktivita je na straně ‚přijímače‘, který si kanály, jež má odebrat, průběžně kontroluje. Na rozdíl od rozhlasového či televizního přijímače s ním tedy nemůžeme ‚projíždět éter‘, abychom případně našli nějaké nové kanály.)

RSS kanál bývá nejčastěji označován ikonkou . Například na stránkách časopisu *Erkenntnis*, jejichž adresa je <http://www.springer.com/philosophy/journal/10670>, najdeme tuto ikonku na stránce, kam se z té hlavní dostaneme přes odkaz *Online version*. Namísto této ikonky může být na stránce i něco trochu jiného. Například na stránce časopisu *Mind* na adrese <http://mind.oxfordjournals.org/> najdeme odkaz *XML RSS feed* a přes něj se dostaneme na stránku, kde se objevují ikonky , které mají stejnou funkci. (Tuto ikonku máme i my na stránkách *Filosofie dnes*.)

K tomu, abychom mohli služby dostupné prostřednictvím těchto ikonek používat, ovšem potřebujeme, jak už jsme řekli, ‚přijímač‘, neboli, techničtějším termínem,

čtečku (*reader*), což naštěstí není žádné zařízení, které bychom si museli někde kupovat, ale jenom kousek softwaru, který nic nestojí. Do čtečky si můžeme zaznamenat, že chceme informace z nějakého RSS kanálu 'odebírat', a od té doby v ní nacházíme veškeré novinky, které příslušná stránka prostřednictvím svého RSS kanálu dodává.

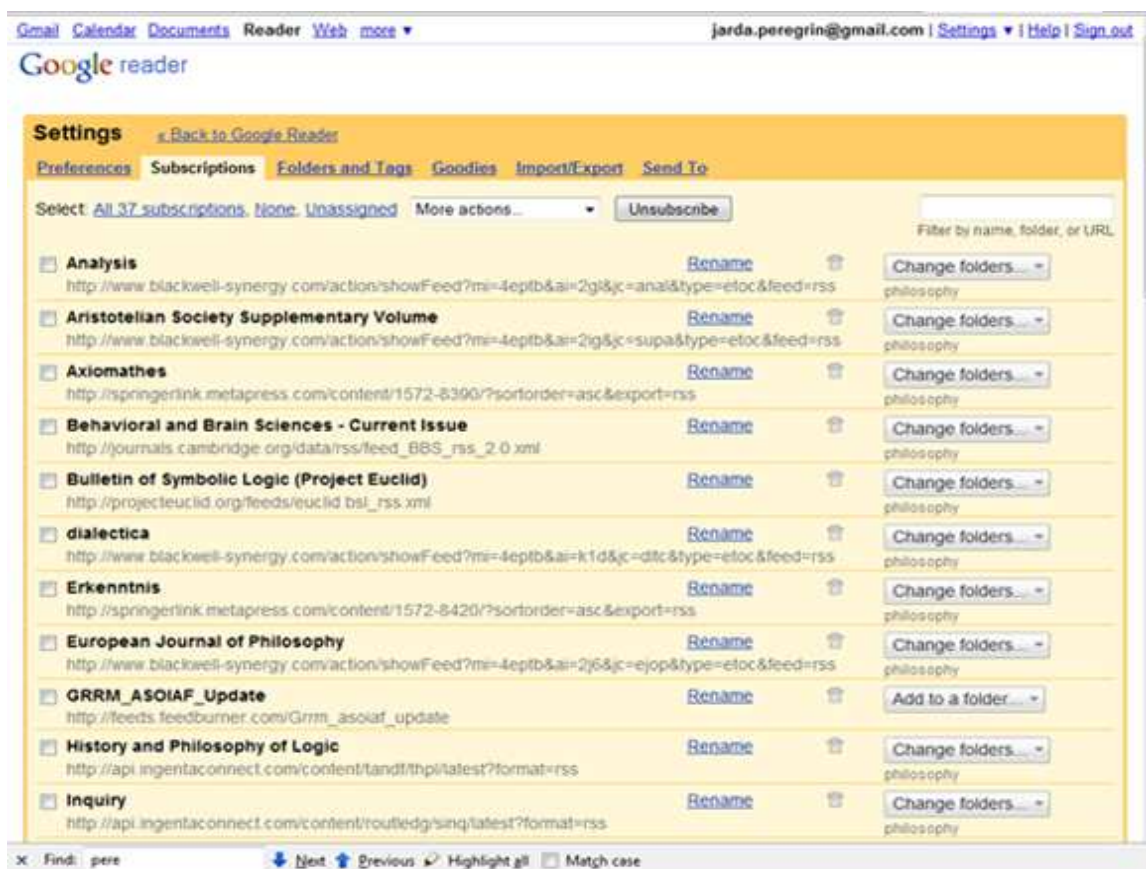
Webové prohlížeče mají dnes již RSS čtečky zpravidla zaintegrované (v případě *Firefoxu* jde o *Live Bookmarks*; případě *Internet Exploreru* je to *Windows Live*), takže když klikneme na ikonku nějakého RSS kanálu, můžeme tento kanál rovnou začít odbírat. Já tady ale podrobněji popíšu čtečku, kterou nabízí firma Google (v rámci svého integrovaného systému uživatelsky mimořádně vstřícných softwarových nástrojů) pod názvem *Google Reader*. Najdete ji na adrese <http://www.google.com/reader>.



Zavedení RSS kanálu do této čtečky se provádí pomocí tlačítka + *Add a subscription* vlevo nahoře. Po jeho volbě se objeví okénko, do kterého je třeba zadat adresu tohoto kanálu. Tu získáme tak, že na ikonku RSS kanálu na příslušné stránce klepneme pravým tlačítkem myši a zvolíme *Copy Link Location* (*Kopírovat adresu odkazu*); v okénku v Google Readeru pak stačí dát Ctrl+V.

Volbou *Manage subscriptions* na stránce vlevo dole se dostaneme na stránku s přehledem RSS kanálů, k jejichž odběru jsme se přihlásili. Na této stránce můžeme odběry rušit, přejmenovávat či je sdružovat do skupin. Čtečka vám nabízí ještě další

služby, jako označování zajímavých novinek, jejich sdílení se zájemci na webu atd.; ale o nich zde psát nebudu.



Pro ty, jejichž filosofický vkus se blíží tomu mému a kteří by si chtěli ušetřit práci s vyhledáváním RSS kanálů filosofických časopisů, nabízím – jako přílohu tohoto textu – exportní verzi seznamu obsahů filosofických časopisů, které odebírám já. Importovat do vlastního Google Readeru ho lze tak, že si přiložený soubor uložíte někde na svůj počítač, poté vyberete na stránce *Manage subscriptions* volbu *Import/Export* a na ní uvedete do okénka *Select an OPML file* jméno tohoto souboru.

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav  
Akademie věd České Republiky  
Jilská 1, 110 00 Praha 1  
&

Filozofická fakulta  
Univerzita Hradec Králové  
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové  
jaroslav.peregrin@uhk.cz