



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 TŘETÍ, ČÍSLO DVA, PODZIM 2011

OBSAH

Texty

- M. Cajthaml:* **Husserlova kritika psychologismu a její pokračování u R. Ingardena** 5
- M. Hanke:* **„Tvrdé jádro“ logiky a sémantické paradoxy. Konfrontace scholastického a moderního přístupu.** 21
- M. Paleček:* **Pojem nesouměřitelnosti ve společenských vědách. Kulturní relativismus a idea nesouměřitelnosti** 41
- M. Kastnerová:* **Fikce a skutečnost – je *miméisis* překonaný konstrukt?** 53

Kritická stať

- P. Glombíček:* **Jenom svět nestačí: Charles Taylor o sekularismu** 69

Zprávy

- European Conference of Analytic Philosophy (ECAP) 7 (T. Marvan) 87
- Je filosofie „mrtvá“? (J. Peregrin) 91

Husserlova kritika psychologismu a její pokračování u R. Ingardena

Husserl's Critique of Psychologism and its Sequel in the Work of R. Ingarden

*Martin Cajthaml**

Cyriľmetodějská teologická fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Univerzitní 244/22, 771 11 Olomouc
martin.cajthaml@upol.cz

Abstrakt/Abstract

Článek seznamuje s kritikou psychologismu v logice, která je jedním z hlavních témat Husserlových *Prolegomen k čistě logice*. Psychologismus v logice spočíval v podstatě v tom, že logika byla chápána jako součást psychologie, příp. že psychologie se považovala za jediný a dostatečný teoretický základ logiky. Pozornost je věnována dvěma hlavními liniím kritiky psychologismu, které se v tomto Husserlově díle objevují. První z nich vychází z analýzy povahy zákonů čisté logiky (zákon sporu, sylogistické figury aj.). Analýza ukazuje, že tyto zákony se nemohou zakládat na empirických psychologických pravidlech, a psychologie (jako empirická věda) tudíž nemůže být základem logiky. Druhá linie Husserlovy kritiky psychologismu v logice směřuje k prokázání vnitřní rozpornosti psychologického stanoviska, jsou-li z něj vyvozeny jeho nejzazší důsledky. Tato rozpornost spočívá v tom, že psychologismus na jedné straně vystupuje jako vědecká teorie, na straně druhé však svou základní tezí popírá některé z nutných podmínek možnosti každé vědecké teorie vůbec, a tím sám sebe ruší jako teoreticky věrohodnou tezi. Závěrem upozorníme na jedno z pokračování boje proti psychologismu v rané fenomenologické tradici, a to na Ingardenovu kritiku psychologismu v pojetí literárního díla.

The article outlines some of the main argumentation-strategies deployed by Husserl in his famous critique of the psychologistic logic in *Prolegomena to pure logic*. Fundamentally, the psychologism in logic consisted in considering logic to be a part of psychology, resp. in considering psychology as the exclusive and sufficient foundation of logic. The attention is given to the two main lines of argumentation against psychologism appearing in the work of Husserl. The starting point of the first one is an analysis of the laws of pure logic (principle of contradiction, the figures of syllogism etc.). It shows that these laws can not be based on mere empirical rules of psychology, and thus psychology (as an empirical discipline) can not be the foundation of logic. The second line of Husserl's critique of psychologism aims at showing the contradictions in the psychologistic standpoint that

* Článek vznikl v rámci studentské grantové soutěže, grant CMTF 2011 001 "Vybrané otázky metafyziky a etiky".

become visible if one uncovers its ultimate implications. The main contradiction consists in that while psychology claims to be a scientific theory it contradicts at the same time by its fundamental claim some of the necessary conditions of a scientific theory as such, and thus it cancels itself as a theoretically credible set of claims. Toward the end of the paper the attention is given to one of the continuations of the fight against psychologism in the phenomenological tradition, namely to R. Ingarden's critique of the psychologism in the conception of the literary work of art.

Jak známo, rozvíjí Edmund Husserl ve svých *Prolegomenách k čisté logice*¹ mimořádně pronikavou a zevrubnou kritiku „psychologické“ logiky,² již ve své době hájili tak významní myslitelé jako např. John Stuart Mill či Theodor Lipps a jež v období vzniku *Logických zkoumání* představovala v rámci logiky převažující směr, byť netvořila nijak jednotný proud.³ Stručně řečeno, spočíval „psychologismus“ v logice v tom, že „hlavní teoretické základy logických předpisů by se nacházely v psychologii“.⁴ Dlouholeté studium základů matematiky, logiky a teorie poznání však Husserlovi ukázalo, že tato koncepce logiky znamená ve svých posledních důsledcích zásadní ohrožení objektivitu veškerého vědeckého poznání, a je proto nepřijatelná. Co jej k tomuto úsudku vedlo? Z psychologického pojetí logiky vyplývá, že samo *čistě teoretické jádro* logiky, tj. základní logické zákony, jako např. zákon sporu nebo zákon vyloučeného třetího, figury sylogismů, musí mít své zdůvodnění v zákonech psychologických. Jelikož však psychologie „psychologistů“ byla očividně *empirickou* vědou,⁵ musely by i logické zákony, jež by údajně zdůvodňovala, být zákony pouze *empirickými*; příp. musely by to být zákony, které přísností svého znění a jistotou, s níž jsou poznatelné, nijak nepřevyšují induktivně získané zákony empirické. To by ovšem znamenalo, že by i čisté logické zákony byly stejně jako psychologická pravidla pouze *pravděpodobné*, platné toliko *pro lidské vědomí*, a ani zde *zcela bez výjimek*. Z toho by pak plynula hluboká krize základů vědy jako takové. Každá vědecká teorie totiž sestává z vět, jejichž vzájemný vztah je dán logickou souvislostí *zdůvodnění*, tj. pravdivost určitých vět (závěrů) *logicky vyplývá* z pravdivosti vět jiných (premis). Přitom studium obecných forem takovýchto souvislostí *zdůvodnění* a rozlišení jejich správných a nesprávných forem patří k hlavním úkolům logiky. Pokud by tedy samy logické zákony, jež představují takřkajíc „ideální normy“, podle nichž se musí řídit skutečný průběh

¹ Husserl (1900a) Všechny odkazy v tomto článku na Husserl (1900a) a Husserl (1900b) se vztahují k paginaci českého překladu.

² Obecný rámec, v němž se v *Prolegomenách* uplatňuje kritika psychologismu v logice, udává otázka po věcně přiměřené definici logiky, jež by vymezovala její vlastní předmětnou oblast (§ 4 a *passim*). Tato otázka poté velmi úzce souvisí s ještě závažnějším problémem *objektivitu vědeckého poznání vůbec*, neboť každá věda, jak Husserl zdůrazňuje v § 6 *Prolegomen* a podrobněji ukazuje v §§ 7–8, vždy rovněž představuje určitou *souvislost zdůvodnění* vět a jako taková vyžaduje objektivitu logických zákonů jako podmínku objektivitu svých vlastních poznatků.

³ Husserl (1900a, § 1, s. 20) podotýká, že shoda mezi jednotlivými zastánci psychologické logiky panuje jen „pokud jde o vymezení logické disciplíny, o její hlavní cíle a metody“, jinak prý i v jejím rámci zuří *bellum omnium contra omnes*.

⁴ Husserl (1900a, § 21., s. 67n.)

⁵ Tamt.

myšlení, chce-li dospět k pravdivým výsledkům, byly jen pravděpodobné a relativní k fakticitě specificky lidské psychické konstituce, znamenalo by to zásadní ohrožení nároku na objektivní platnost, jež každá vědecká teorie vznáší.⁶

V tomto článku blíže vyložím *dva směry* Husserlovy kritiky psychologismu. Východiskem *prvního* z nich je *analýza povahy čistých logických zákonů*. Ta ukazuje, že tyto zákony se od empirických psychologických pravidel liší natolik zásadně, že z nich rozhodně nemohou být odvozeny. *Druhý* směr Husserlovy kritiky spočívá v pokusech o prokázání *vnitřní rozpornosti* psychologického stanoviska, vyvodíme-li z něj jeho nejzazší důsledky. Rozpornost přitom spočívá v tom, že psychologismus na jedné straně vystupuje jako vědecká teorie, na straně druhé však svou základní tezí popírá některé z „nutných podmínek možnosti každé vědecké teorie vůbec“, a ruší tím sám sebe jako teoreticky věrohodnou tezi. V závěru článku stručně poukáží na způsob, jímž na Husserlovu kritiku psychologismu v logice navázal R. Ingarden svou kritikou psychologismu v pojetí literárního díla. Na konkrétním příkladu tak uvidíme, že se „antipsychologický“ program, který byl pro ranou fenomenologii charakteristický, neomezoval pouze na kritiku psychologismu v logice, zároveň však byl jistým podstatným způsobem modifikován.

Nejprve k prvnímu směru Husserlovy kritiky psychologismu. Jak jsme již podotkli, tato kritika vychází z analýzy bytostných rysů čistých logických zákonů, aby je poté odlišila od pouze empirických pravidel. Ukazuje se tak, že čisté logické zákony svou přesností bytostně převyšují psychologické zákony, a to ať už tyto chápeme empiristicky jako pouhá zkušenostní pravidla nebo „formálně idealisticky“ jako „přírodní zákony myšlení“.⁷ Proto nemohou být logické zákony založeny v zákonech psychologických popř. nemohou z nich být vyvozeny.

V *Prolegomenách* je uvedena řada charakteristik zákonů čisté logiky, na nichž Husserl demonstruje neodvoditelnost těchto zákonů z pouhých empirických pravidel psychologie. Omezují se na čtyři z nich.⁸

(1) Čisté logické zákony jsou předně ve *třech různých ohledech prosty psychických faktů*, zatímco pro psychologické zákony to ani v jednom z těchto ohledů neplatí. (a) Za prvé jsou čisté logické zákony prosty psychických faktů v tom smyslu, že ve *svém obsahu nezahrnují žádný odkaz k takovýmto faktům*: V žádném ze zákonů čisté logiky se nehovoří o psychických aktech. Vypovídají pouze o určitých ideálních entitách jako jsou věty (v logickém smyslu), termíny k označení tříd ap. (b) Čisté

⁶ Srv. výše pozn. 2.

⁷ Husserl odlišuje psychologické nauky, které pojmají psychologické zákony jako pouhá nepřesná empiricky-induktivní pravidla, od teorií, jež chápou tyto zákony jako údajně exaktní „přírodní zákony myšlení“. Jeho kritika se obrací proti *oběma* těmto koncepcím. Viz Husserl (1900a, § 21, s. 68 n.).

⁸ Mezi další rysy zákonů čisté logiky patří ještě např. „exaktnost“, která stojí v protikladu k „vágní“ povaze zákonů psychologických.

logické zákony jsou za druhé prosty psychických faktů v tom ohledu, že nepředstavují zákony *pro psychická fakta*. Nejsou pravidly, která stanovují či předepisují zákonitosti posobnosti či koexistence psychických prožitků. (c) Za třetí jsou podle Husserla čisté logické zákony prosty psychických faktů v tom smyslu, že logické zákony *nezískáváme induktivně* z jednotlivých pozorování určitých pravidelností, které se vyskytují v oblasti psychických prožitků.⁹ Husserl zdůrazňuje, že zdůvodnění logických zákonů spočívá na zcela odlišné zkušenostní bázi než na jednotlivých pozorováních psychických či jiných empirických faktů.

Vezmeme-li naproti tomu zákony psychologie ve smyslu nepřesných pravidel¹⁰, pak jsou již v prvním ze zmíněných ohledů spjaty s psychickými fakty, neboť na ně odkazují již ve svém obsahu. Psychologické zákony, vzaty jako „přírodní zákony myšlení“, a tedy jako jakési idealizované fikce *cum fundamento in re* sice v tomto ohledu s psychickými fakty spjaty nejsou, jsou však s nimi spjaty v ostatních zmíněných ohledech: jsou to zákony pro psychická fakta a jsou získány indukcí z konstatovaných pravidelností v psychických pochodech. Ať už tedy pojmem psychologické zákony jako nepřesná empirická pravidla nebo jako zdánlivě exaktní „přírodní zákony myšlení“, jsou vždy v tom či onom ohledu spjaty s fakty, a nedosahují tedy přísnosti čistých logických zákonů.¹¹

(2) Z toho, že čisté logické zákony nejsou vyvozeny za pomoci indukce z pozorování jednotlivých faktů, nýbrž své zdůvodnění nacházejí v apodiktické evidenci, vyplývá za druhé *naprostá jistota*, kterou lze získat ohledně jejich platnosti. Jak Husserl zdůrazňuje, nejsou to pravidla platná s určitou pravděpodobností, nýbrž zákony, o

⁹ Tyto tři ohledy, v nichž jsou čisté logické zákony prosty psychických faktů (obsahů), se objevují např. v následující pasáži: „Pokud by psychologismus byl na správné cestě, museli bychom v nauce o úsudcích očekávat výhradně jen pravidla tohoto typu: úsudek formy *U*, který má charakter apodikticky nutného důsledku, se v souladu se zkušeností za okolností *O* váže na premisy formy *P*. Podle toho je tedy třeba postupovat a postarat se o uskutečnění okolností *O* a příslušných premis, abychom usuzovali „správně“, tj. abychom při usuzování získali soudy takového význačného charakteru. Psychické fakty by se zde jevily jako to, co je řízeno pravidly, a zároveň by jejich existence byla zahrnuta v obsahu pravidel tak, jako je předpokládána ve zdůvodnění pravidel. Ani jediný zákon usuzování však neodpovídá tomuto typu. Co vyjadřuje např. *modus Barbara*? Přece nic jiného než toto: „Pro libovolné členy tříd *A, B, C* obecně platí, že pokud jsou všechna *A B* a všechna *B C*, jsou také všechna *A C*.“ *Modus ponens* zase v nezkrácené podobě tvrdí: „Pro libovolné věty *A B* platí zákon, že pokud platí *A* a kromě toho platí, že pokud platí *A*, platí *B*, tak platí také *B*.“ Jak málo jsou tyto a všechny podobné zákony empirickými, tak málo jsou také psychologickými.“ (Husserl, 1900a, § 23, s. 74n.); viz také § 24, s.74: „Pokud by logické zákony měly zdroj svého poznání v psychologických faktech, pokud by např. byly, jak protistrana obvykle učí, normativními obraty psychologických faktů, musely by samy mít psychologický obsah, a to ve dvojnásobném smyslu: musely by být zákony pro duševno a zároveň by musely předpokládat, resp. zahrnovat existenci duševna. To je prokazatelný omyl.“

¹⁰ Viz pozn. 8.

¹¹ Přísnost zákona ovšem snižuje zejména „spojení s fakty“ v třetím zmíněném ohledu, tj. původ zákona v induktivním závěru z pozorovaných pravidelností v psychických pochodech. Druhý zmíněný ohled, v němž je zákon spojen s faktičností, totiž že je zákonem *pro* fakta, není totiž charakteristický pouze pro empirická pravidla, nýbrž také pro některé exaktní zákony. Tak je např. zákon, jenž lze zjednodušeně vyjádřit výrokem „barva předpokládá rozlehlost“, zákonem *pro* fakta v tom smyslu, že formuluje pro jakoukoli skutečně se vyskytující barvu nutnou podmínku jejího výskytu. Proto však tento zákon není pouhým empirickým pravidlem, jež lze získat indukcí z pozorování jednotlivých faktů.

jejichž platnosti lze získat absolutní jistotu.¹² Psychologické zákony naopak získáváme indukcí z jednotlivých empirických faktů a jsou tedy principiálně vždy jen pravděpodobné.

(3) Platnost logických zákonů je dále podle Husserla nejenom apodikticky jistá, nýbrž i „věčná“, tj. tyto zákony jsou *ve své platnosti (pravdivosti) neměnné*.¹³ Psychologické zákony jsou oproti tomu proměnlivé a neplatí „věčně“. To vyplývá již z jejich trojí, výše uvedené spjatosti s faktuálním světem: Ve svém obsahu poukazují k psychickým faktům, jsou pravidly pro tato fakta a získáváme je induktivně z pozorování těchto faktů. Kdyby se tedy např. psychická konstituce lidského rodu přizpůsobila prostředí či jinak změnila, musely by se odpovídajícím způsobem modifikovat i obsahy psychologických pravidel. Bez odpovídající modifikace by totiž již neodpovídaly změněným zákonitostem psychična a ztratily by tak svou platnost.

(4) Dále jsou logické zákony pro Husserla absolutní, tj. nerelativizované k žádnému individuu, skupině či druhu myslících bytostí.¹⁴ Absolutnost (ve smyslu „nerelativnosti“) logických zákonů vysvětluje obzvláště jasně z *druhého* směru Husserlovy kritiky psychologismu, k němuž se nyní obrátíme. Nejprve však stručně shrňme hlavní body prvního směru kritiky:

Analýza zákonů čisté logiky ukazuje, že bytostné charakteristiky těchto zákonů se principiálně odlišují od vlastností pouze empirických zákonů psychologie. Čisté logické zákony jsou (1.) ve třech výše uvedených ohledech prosty psychických obsahů, jsou (2.) apodikticky jisté, (3.) zcela neměnné, (4.) absolutní. Naproti tomu psychologické zákony jsou (1.) v týchž třech ohledech vztaženy k psychickým obsahům, a tedy světu *matter of facts*, (2.) jejich platnost je pouze pravděpodobná, (3.) jsou proměnlivé a (4.) relativní k psychické konstituci lidského druhu.

Principiální rozdíl mezi „ideálními“ čistými logickými zákony a pouze empirickými pravidly psychologie tudíž ukazuje, že čistě logické zákony jsou mnohem

¹² Husserl (1900a, § 21, s. 68n.) např. píše: „Oproti tomu není nic očividnější než to, že všechny ‚čisté logické‘ zákony jsou *a priori* platné. Jsou zdůvodňovány a ospravedlňovány nikoli indukcí, ale apodiktickou evidencí. Názorně ospravedlněny nejsou pouhé pravděpodobnosti jejich platnosti, nýbrž jejich platnost či pravdivost sama. Princip sporu netvrdí, že se lze domnívat, že ze dvou kontradiktorických soudů je jeden pravdivý a jeden nepravdivý. *Modus Barbara* netvrdí, že se, jsou-li dvě věty formy ‚Všechna A jsou B‘ a ‚Všechna B jsou C‘ pravdivé, lze domnívat, že příslušná věta v podobě: ‚Všechna A jsou C‘ je pravdivá.“

¹³ Neměnnost čistých logických zákonů je podle Husserla zaručena jejich nezávislostí na světě empirických faktů. Ve své kritice antropologismu v Erdmannově logice Husserl uvádí: „Čisté logické zákony jsou však čistě teoretickými pravdami ideálního druhu, které pocházejí čistě ze svého významového obsahu a nikdy jej nepřesahují. Nemůže se jich tedy dotknout žádná skutečná ani fiktivní změna ve světě *matter of facts*.“ (Husserl, 1900a, § 40, s. 137); a dodává: „Jakmile se tedy jen připustí to, že logické zákony jsou exaktní a <jen> jakožto exaktní jsou námi nahlíženy, je již vyloučena možnost jejich změny změnami souběhů faktického bytí a tím spuštěnými obměnami přírodně historických a psychických druhů, tudíž je zaručena jejich „věčná“ platnost.“ (tam., s. 137n.)

¹⁴ Viz např. tuto proslulou pasáž: „To, co je pravdivé, je absolutně, je „o sobě“ pravdivé. Pravda je identicky jedna, ať ji souzením uchopují lidé či ne-lidé, andělé či bohové. O pravdě v této ideální jednotě oproti reálné rozmanitosti ras, individuí a prožitků mluví logické zákony a mluvíme všichni, pokud snad nepropadáme relativistickým konfúzím.“ (Husserl, 1900a, § 36, s. 125).

přísnější nežli pouze empirická pravidla psychologie. Odtud pramení nemožnost založit na nich čisté logické zákony, příp. je z nich vyvozovat či odvozovat, a tedy také neudržitelnost psychologismu jako nauky, podle níž psychologie jako empirická věda představuje vlastní základ logiky.

Nyní se obraťme ke *druhému* směru kritiky psychologismu, jež nacházíme v Husserlových *Prolegomenách k čisté logice*. Je to vlastně sofistickovaná varianta prastarého *reductio ad absurdum* argumentu, s nímž vystoupil již Platón proti prótagorovskému relativismu.¹⁵ Rozdíl mezi Platónovou a Husserlovou argumentací však tkví především v tom, že Husserl se s argumentem *reductio ad absurdum* obrací vůči „*druhému*“ relativismu, tzn. vůči relativizaci pravdy na určitý druh myslících bytostí a jeho druhovou psychickou konstituci, zatímco Platón rozvinul své argumenty proti *individuálnímu* relativismu Prótagorovu, tzn. proti tezi, že „člověk je měrou všech věcí“, přičemž „člověkem“ je míněn jedinec.¹⁶ Husserlova kritika druhového relativismu mříří samozřejmě na *psychologismus*. Husserl uvádí: „Bojovali jsme proti relativismu a na mysli jsme přitom pochopitelně měli psychologismus. Psychologismus není ve všech svých variantách a individuálních úpravách skutečně ničím jiným než relativismem, jen není vždy rozpoznán a výslovně přiznán. Vůbec přitom nezáleží na tom, zda se opírá o ‚transcendentální psychologii‘ a domnívá se, že jako formální idealismus zachrání objektivitu poznání, nebo zda se opírá o empirickou psychologii a relativismus na sebe bere jako nevyhnutelný fakt.“¹⁷

V § 36 svých *Prolegomen* Husserl rozpracovává šest argumentů *reductio ad absurdum* proti druhovému relativismu. Druhový relativismus říká, že „pravdivé je pro každý druh myslících bytostí to, co má podle jejich konstituce, podle jejich zákonů myšlení platit jako pravdivé“.¹⁸ Husserlovým východiskem pro důkaz protismyslnosti stanoviska druhového relativismu v *prvních dvou argumentech* je „pouhý význam slov ‚pravdivý‘ a ‚nepravdivý‘“.¹⁹ Význam těchto slov je prý nedílně spojen s principem sporu a vyloučeného třetího,²⁰ jak přesně ale Husserl na tomto místě neříká. Vodítko k odpovědi nám ale může poskytnout Husserlovo pojetí soudu v *Prolegomenách*. Soud

¹⁵ Platón, *Theait.* 170a–171c a 178c–179b.

¹⁶ Prótagorova věta o *homo mensura* byla ve všech antických pramenech vykládána ve smyslu individuálního relativismu: „Tedy to jistě myslí asi tak, že jakými se jednotlivé věci jeví mně, takové jsou pro mě, a jakými tobě, takové jsou zase pro tebe; člověk jsi ty i já, že ano? [...] Není-li pravda, že někdy, když duje tentýž vítr, jeden z nás mrzne, a druhý ne? a jeden jen trochu, a druhý silně? [...] Zdali pak tedy nazveme tehdy vítr sám o sobě buď studeným nebo nestudeným? Či řekneme s Prótagorou, že pro mrznoucího je studený a pro nemrznoucího ne?“ (Platón, *Theait.*, 151e–152b, přel. F. Novotný; viz také 158e a 177d) „Uvedeným tvrzením podobá se také známý výrok *Prótagorův*. Neboť i on svým výrokem, že člověk jest měřítkem všech věcí, netvrdil nic jiného, než že to, co se každému zdá, jest také ve skutečnosti. Ale je-li tomu tak, vyplývá z toho, že totéž jest a není, že totéž jest špatné a dobré, zkrátka, že všechna protikladná tvrzení jsou pravdivá, poněvadž se často jednomu zdá něco krásným, kdežto druhému zase opak toho, a to, co se každému zdá, jest měřítkem.“ (Aristotelés, *Met.* XI,6, 1062b13, přel. A. Kříž, viz také tamt., 1007b).

¹⁷ Husserl (1900a, § 38, s. 117).

¹⁸ Husserl (1900a, § 36, s. 112).

¹⁹ Tamt.

²⁰ Tamt.

je pro Husserla – zcela triviálně – „kladením či zamítnutím určitého stavu věcí“.²¹ Pravda, resp. pravdivý soud je tedy kladením stavu věcí, který se skutečně vyskytuje, resp. zamítnutím stavu věcí, který se skutečně nevyskytuje.²² Tomuto ve své podstatě adekvátnímu pojetí pravdy soudu odpovídá Husserlův pojem evidence jako „prožitku pravdy“. Evidence je „ona projasňující jistota, že *je* to, co jsme uznali, či *není* to, co jsme zamítli.“²³ Princip sporu pak vymezuje význam slova „pravdivý“ a „nepravdivý“ následovně: S přihlédnutím k formálně ontologickému principu, že dva protikladné stavy světa nemohou koexistovat, konstatuje logický princip sporu, že dva kontradiktorické soudy nemohou být *oba pravdivé*. Zákon vyloučeného třetího pak vymezuje smysl slov „pravdivý“ a „nepravdivý“ v tom smyslu, že říká, že dva kontradiktorické soudy nemohou být *oba nepravdivé*, tj. že jeden z nich nutně musí být pravdivý.²⁴ Vztáhneme-li významy slov „pravdivý“ a „nepravdivý“ k těmto dvěma principům, je smysl Husserlova prvního a druhého argumentu proti druhovému relativismu celkem jasný: Druhový relativismus implikuje tezi, že tentýž soud (obsah soudu) může být pro jednu myslící species pravdivý, pro druhou nepravdivý, a tedy že tentýž obsah soudu může být *zároveň* pravdivý i nepravdivý. Tato implikace je však neslučitelná jak s principem sporu, tak s principem vyloučeného třetího. Pokud by totiž mohl být tentýž soud zároveň pravdivý i nepravdivý, neplatilo by ani to, že ze dvou kontradiktorických soudů nemohou být *oba pravdivé*, ani to že nemohou být *oba nepravdivé*. Naopak, *oba* by mohly být pravdivé i nepravdivé, pokud by je takto dvě odlišné myslící species „konstituovaly“. Vysvětleme to na příkladech: (1) vzhledem ke specifickému relativismu je možné, že by species A konstituovala soud „S je P“ jako pravdivý, a species B soud „S není P“ rovněž jako pravdivý. V tomto případě by byl porušen význam slova „pravdivý“, jak je vymezen zákonem sporu. (2) Species A by konstituovala soud „S je P“ jako nepravdivý, species B by konstituovala soud „S není P“ jako nepravdivý. V tomto případě by byl porušen význam slova „nepravdivý“, jak je vymezen principem vyloučeného třetího. Husserl tento typ absurdity, vyplývající z porušení „pouhého významu slov ‚pravdivý‘ a ‚nepravdivý‘“, shrnuje následovně: „Protismyslná je ona otevřená možnost, že tentýž obsah soudu ... je obojí, pravdivý i nepravdivý, podle toho, kdo je právě tím, kdo soudí.“²⁵

Husserlův třetí argument je pokračováním kritiky důsledků psychologických pojetí logiky z § 21–24, resp. jejím dotažením až k důkazu protismyslnosti, absurdity psychologického stanoviska. V § 22 ukazuje Husserl neudržitelnost teze psychologických logiků, že logické zákony jsou reálnými zákony ve smyslu zákonů *kauzálně řídicích reálný průběh lidského myšlení*. Poukazuje přitom na dvojí konfuzi,

²¹ Husserl (1900a, § 5, s. 29n.).

²² Tamt.

²³ Tamt.

²⁴ Tento princip má – jak známo – komplikovanější ontologické založení. Jeho ontologickým předpokladem je, že v jednotlivých oblastech skutečnosti neexistují „místa neurčitosti“ resp. tam, kde tato „místa neurčitosti“ existují, jako např. v literárním díle, princip vyloučeného třetího neplatí. Tuto problematiku zde však není třeba rozebírat.

²⁵ Husserl (1900a, § 36, s. 112).

kteřá k této dezinterpretaci logických zákonů vede. První z nich spočívá v tom, že zákony jakožto „obsahy souzení“ jsou zaměňovány za *soudy samotné*, tj. za reálné události, které mají své příčiny a důsledky. Druhá konfúze spočívá v tom, že zákon jakožto *pravidlo* vztahu přičinnosti je zaměněn za zákon jakožto *člen* vztahu přičinnosti.²⁶ Tato dvojí konfúze vede k tomu, že logické zákony jsou pojaty jako v lidském vědomí reálně (kauzálně) působící činitele. Odchyly od logického myšlení jsou psychologisty vysvětlovány interferencí jiného typu psychické kauzality, např. zvykem, rozrušením apod. Husserl proti tomuto pojetí vyzdvihuje „zásadní a nikdy nesmazatelné rozdíly mezi ideálním a reálným zákonem, mezi normujícím a kauzálním řízením, mezi logickou a reálnou nutností, mezi logickým důvodem a reálným důvodem“.²⁷ Bytostnou heterogenost ideálního a reálného zákona připomínající platónský *chórismos* podtrhuje Husserlova úvaha na konci § 24, v níž je ukázána absurdita identifikace zákonů platících pro „pravdy jako takové“, tzn. pro pravdivé výroky, a zákonů pro fakty. Husserl uvádí: „Např. pro každou pravdu *A* platí, že její kontradiktorický protiklad není pravdou. Pro každý pár pravd *A*, *B* platí, že i jejich konjunktivní a disjunktivní spojení jsou pravdami. Jsou-li tři pravdy *A*, *B*, *C* v tom poměru, že *A* je důvodem pro *B*, *B* je důvodem pro *C*, je také *A* důvodem pro *C* apod. Je však absurdní označovat zákony, které platí pro pravdy jako takové, za zákony pro fakty. Žádná pravda není faktem, tj. něčím časově určeným. Nějaká pravda ovšem může mít ten význam, že je nějaká věc, že trvá nějaký stav, že probíhá nějaká změna apod. Ale pravda sama je povznesena nad veškerou časovost, tj. nemá žádný smysl jí připisovat časové bytí, vznik či zánik.“²⁸

Právě na tuto argumentaci v § 21–24 navazuje Husserlův třetí argument v § 36 proti druhovému relativismu. Husserl uvádí: „Konstituce určitého druhu je faktem; z faktů se dají odvodit vždy zase jen fakty. Založit pravdu relativisticky na konstituci druhu znamená tedy dát jí charakter faktu.“²⁹ Absurditu „faktualizace“ pravdy přitom Husserl spatřuje právě v tom, co bylo výše uvedeno, tedy ve skutečnosti, že každý fakt je časově určen, zatímco „v případě pravdy dává řeč o časové určenosti smysl jen ve vztahu k určitému faktu, který stanovila (pokud je právě pravdou o faktech), nikoli však ve vztahu k ní samotné.“³⁰ Hned v další větě se Husserl odvolává na to, co ukázal v § 22, a sice, že je – jak nyní říká – absurdní „myslet pravdy jako příčiny a účinky“, tj. že není přípustná záměna soudu ve smyslu obsahu soudu, tj. jako ideální jednotky, za jednotlivý reálný akt souzení. Jednotlivý reálný akt souzení je totiž jistě kauzálně určen, nikoli však pravdivost obsahu soudu, tzn. např. pravdivost toho, že $2+2=4$. Husserlův třetí *reductio ad absurdum* argument je tedy třeba číst a chápat v souvislosti s tím, co bylo vyjasněno v § 21–24.

²⁶ Husserl (1900a, § 22, s. 72n.).

²⁷ Husserl (1900a, § 22, s. 73).

²⁸ Husserl (1900a, § 24, s. 80).

²⁹ Husserl (1900a, § 36, s. 113n.).

³⁰ Husserl (1900a, § 36, s. 114).

Čtvrtý argument explikuje důsledky „faktualizace“ pravdy, která – jak jsme viděli ve třetím argumentu – plyne z druhového relativismu. Ten je však v tomto argumentu pojat jako antropologismus, tzn. onou pravdu konstituující species je *lidský* druh. Má-li podle tohoto předpokladu „veškerá pravda svůj jediný zdroj v obecně lidské konstituci, tak platí, že pokud by žádná taková konstituce neexistovala, neexistovala by ani žádná pravda.“³¹ Tento argument tedy poukazuje na jeden možný důsledek „faktualizace“ pravdy a na jeho zjevnou protismyslnost. Ta spočívá v tom, že by v případě, že by neexistovala pravda, byla pravda, že není žádná pravda. Logicky možný důsledek „faktualizace“ pravdy, která vyplývá ze specifického relativismu v jeho antropologické variantě, vede tedy k protismyslnému, a tedy logicky nemožnému závěru. Protismyslný musí tudíž být sám specifický relativismus, tedy tvrzení, že pravdivé je pro každý druh myslících bytostí to, co má podle jejich konstituce, podle jejich zákonů myšlení platit jako pravdivé.

K tomuto argumentu je třeba podotknout, že z neexistence *species homo* lze bez dodatečných logicko-metafyzických předpokladů vyvodit pouze neexistenci pravdy ve smyslu vyskytování se stavu věcí „ne-bytí-pravdy“. Zdá se však, že Husserl ve svém myšlenkovém experimentu vyvozuje z neexistence *species homo* nejen vyskytování se negativního stavu věcí „ne-bytí-pravdy“, nýbrž i existenci pravdivého soudu, který toto nebytí pravdy tvrdí. Existenci tohoto soudu, a nikoli pouze vyskytování se negativního stavu věcí „ne-bytí-pravdy“, totiž implikuje protismyslný výrok „Je pravda, že není žádná pravda“, jenž Husserl vyvozuje z předpokladu neexistence veškerou pravdu konstituující *species homo*. Jinými slovy, má-li předpoklad neexistence veškerou pravdu konstituující *species homo* vést *ad absurdum*, nestačí jen, aby se vyskytoval negativní stav věcí „ne-bytí-pravdy“, nýbrž je třeba, aby tento negativní stav věcí byl tvrzen v soudu „Pravda neexistuje“ resp. „Není žádná pravda“. Pouze v tomto případě by „platil“ protismyslný výrok „Je pravda, že není žádná pravda“. Aby tedy byl tento argument zcela přesvědčivý, musel by Husserl dokázat, že negace veškeré pravdy implikuje nejen vyskytování se stavu věcí „ne-bytí-pravdy“, nýbrž i existenci (ideálního) obsahu soudu, ideálního výroku, jenž výskyt tohoto stavu věcí tvrdí. Vzhledem k tomu, že – myslíme-li věc do důsledků – každý soud jakožto predikativní syntéza pojmů (významů) odkazuje nutně k nějakému subjektu a jeho činnosti (ať už tento subjekt pojmáme jako empirický, transcendentální nebo božsky absolutní),³² měl by Husserl předpokládat, že i v případě neexistence veškerou pravdu konstituující species zde existuje myslící subjekt, jenž je metafyzickým garantem soudu „Žádná pravda neexistuje“. Kdyby ale Husserl tento důsledek svého předpokladu, že v případě neexistence veškerou pravdu konstituující *species homo*, bude existovat soud „Pravda neexistuje“, skutečně vyvodil, jeho argument by se zhroutil. Vedle *species homo* by totiž *eo ipso* uznal ještě jinou subjektivitu „konstituující“ pravdu, a tedy by nebylo ospravedlněno východisko argumentu, jímž je předpoklad, že je možné, aby *species homo* ustavovala veškerou pravdu. Jinými slovy, je-li Husserlův argument dotažen až

³¹ Tamt.

³² Viz Seifert (1982, s. 462).

k absurdnímu důsledku, tj. k tvrzení „Je pravda, že není žádná pravda“, je přesvědčivý pouze za předpokladu, že nebude položena otázka po metafyzickém předpokladu existence soudu „Pravda neexistuje“. Vzhledem k tomu, že metafyzicky důsledný myslitel by tuto otázku položit měl, nejví se tento Husserlův argument jako přesvědčivý.

Pátý Husserlův argument domýšlí „faktualizaci pravdy“ obsaženou ve specifickém relativismu do snad ještě absurdnějších důsledků (je-li ovšem možno protismyslnost v logickém smyslu nějak stupňovat). Podle relativismu by na základě konstituce nějakého druhu mohla vyjít najevo pro něj platná „pravda“, že takováto konstituce vůbec neexistuje.³³ Existovala by v takovém případě tato konstituce nebo neexistovala? Popř. existovala by např. jen pro nás lidi, nikoli však pro onu species? A co kdyby všechny myslící druhy zanikly? To vše je zjevně absurdní. Husserl dodává: „Myšlenka, že neexistence nějaké druhové konstituce má svůj základ v této konstituci samé, je jasnou kontradikcí.“³⁴

Husserlův pátý argument má ještě druhou část. Existence je v ní zaměněna za neexistenci a na místo fingovaného, ale z relativistického hlediska možného druhu je dosazen druh lidský. V této variantě důkazu protismyslnosti specifického relativismu by to, co nazýváme pravdou, bylo závislé na konstituci lidského druhu a na zákonech, které tuto konstituci ovládají.³⁵ Specifický relativismus by se tak podle Husserla dopouštěl výše uvedené konfúze spočívající v záměně logických zákonů za zákony kauzálně řídicí reálný průběh lidského myšlení. Tím by zmizela ona nepřeklenutelná propast mezi „ideálním a reálným zákonem, mezi normujícím a kauzálním řízením, mezi logickou a reálnou nutností, mezi logickým důvodem a reálným důvodem“,³⁶ a pravda, že konstituce *homo* existuje a že má takové a takové zákony, by byla identická s těmito reálnými konstitučními zákony samotnými, což je zjevně absurdní. Husserl tento *reductio ad absurdum* argument formuluje následovně: „Relativita pravdy znamená, že to, co nazýváme pravdou, je závislé na konstituci druhu *homo* a na zákonech, které ji ovládají. Tato závislost musí a může být chápána jen jako kauzální. Pravda, že tato konstituce a tyto zákony existují, by tedy musela čerpat své reálné vysvětlení z toho, že existují, přičemž principy, podle nichž by vysvětlení probíhalo, by byly identické právě s těmito zákony – což je zcela protismyslné. Konstituce by byla *causa sui* na základě zákonů, které by zapříčiňovaly samy sebe atd.“³⁷

Husserlův šestý a poslední *reductio ad absurdum* argument proti druhovému relativismu vychází z výše uvedeného pojetí soudu jako kladení či zamítnutí určitého stavu věcí a domýšlí důsledky druhového relativismu pro takto pojaté adekvátní pojetí pravdy. Hlavním z nich je to, že „nelze subjektivizovat pravdu a přitom ponechat její

³³ Tamt.

³⁴ Tamt.

³⁵ Husserl (1900a, § 36, s. 115).

³⁶ Husserl (1900a, § 22, s. 73).

³⁷ Husserl (1900a, § 36, s. 115).

předmět ... v platnosti jako absolutně (o sobě) jsoucí.“³⁸ Relativita pravdy tedy „implikuje relativitu existence světa.“³⁹ Ke světu v tomto smyslu – dodává Husserl – ovšem patří také já a jeho obsahy vědomí. To ale znamená, že by rovněž věty „já jsem“, „já prožívám to či ono“ byly nepravdivé tehdy, jestliže bych je na základě své druhové konstituce musel popírat. Tím se ale specifický relativismus dostává do rozporu „s evidencí bezprostředně názorné existence, tj. s evidencí ‚vnitřního vnímání‘ v oprávněném, tj. ale také nepostradatelném smyslu.“⁴⁰ Další absurdní důsledek relativizace světa, která je implikována v druhovém relativismu, je to, že by svět vůbec neexistoval, pokud by „žádný druh soudících bytostí nebyl uzpůsoben tak šťastně, že by musel uznat svět (a s ním sám sebe).“⁴¹ Poslední z absurdních důsledků relativizace světa v důsledku přijetí druhového relativismu je to, že by změna konstituce živočišných druhů, např. člověka, podmiňovala změnu světa, což je v rozporu s obecně přijímanými naukami, že jsou živočišné druhy „vývojovými produkty světa“. Husserl uzavírá: „Provozujeme tak roztomilou hru: ze světa se vyvine člověk, z člověka svět; Bůh stvoří člověka a člověk stvoří Boha.“⁴²

Viděli jsme, že Husserlovo pojetí čistě logických zákonů, které je získáno kritikou psychologických stanovisek, je prosto všech relativizujících a subjektivizujících tendencí. Čistě logické zákony jsou ideální, obecně a absolutně platné a jako takové jsou postaveny proti všem zákonům reálným, tj. zákonům kauzálně působícím v jakémkoli reálně existujícím faktickém vědomí. Daň, kterou Husserl platí za toto očištění „pravdy“ od „pouhé faktičnosti“ a jejích zákonů je ovšem pojetí logických pojmů jako striktně ideálních entit, tj. jako věčně jsoucích, naprosto neměnných jednotek významu. Jak známo, Husserlova antipsychologická teorie významu kriticky

³⁸ Tamt.

³⁹ Tamt.

⁴⁰ Husserl (1900a, § 36, s. 116). Touto poznámkou Husserl poukazuje na to, že druhový relativismus vede i k popření objektivitu psychična. Abychom tomuto významnému postřehu zakladatele fenomenologie lépe porozuměli, je třeba rozlišit alespoň dva různé významy výrazu „subjektivní“: „Subjektivní“ ve smyslu „onticky heteronomní“, tj. ve svém bytí bezezbytku závislý na intencionálním životě subjektu, a „subjektivní“ ve smyslu „subjektem vědomě vykonávaný, náležející k oblasti psychična“. Všechny psychické akty libovolných myslících bytostí jsou subjektivní pouze v tomto druhém smyslu. V prvně uvedeném smyslu, jenž je pro Husserlův argument rozhodující, subjektivní v žádném případě nejsou. Existence psychického aktu, jež vykonává daný subjekt, nezávisí přece na tom, stává-li se intencionálním předmětem jakéhokoli vědomí. V tomto ohledu přísluší psychickému bytí též autonomie, jako stromům a hvězdám tzv. „vnějšního světa“. Samozřejmě, že psychický akt je v jistém specifickém smyslu „dán“ tomu, kdo jej vykonává. Tento způsob danosti se však bytostně odlišuje od intencionálního, a tedy předmětného a zpředmětnujícího způsobu danosti, který je charakteristický pro danost všech intencionálních předmětů. Von Hildebrand (1977, s. 32–34). v této souvislosti rozlišuje „laterální“ *Vollzugsbewusstsein* od „frontálního“ *Bewusstsein von*.

⁴¹ Husserl (1900a, § 36, s. 115).

⁴² Tamt.

navazuje na koncepce předchozích myslitelů, zejména na Bolzana, Leibnize, Herbarta a Lotze.⁴³ S dvěma posledně jmenovanými Husserl souhlasí především v důrazu na objektivitu a idealitu pojmu. Herbart a Lotze však idealitu významu pojmají ve smyslu normativním,⁴⁴ což je podle Husserla problematické. Význam jako ideál v normativním smyslu totiž nevylučuje realitu,⁴⁵ čímž se zatemňuje smysl ideality, k němuž u Husserla neoddělitelně patří to, že ideálno a reálno jsou od sebe odděleny „nepřekonatelnou propastí“.⁴⁶ Specifičnost Husserlovy teorie významu, jak je rozvíjena v *Logických zkoumáních*, přitom spočívá v tom, že spolu s tímto „platónským“ důrazem na „nepřekonatelnou propast“ mezi ideálním a reálnem, tj. významem na jedné straně, a psychickým aktem, v němž je význam realizován, na straně druhé, jde ruku v ruce snaha o to, být práv fenomenálně danému intimnímu vztahu mezi významem a psychickým aktem. V Husserlově terminologii jde o vztah mezi významem a „významovou intencí“ jako „momentem“ „aktu znamenání“.⁴⁷ Právě tato snaha, která ústí v pojetí významu jako ideální *species*, jejímiž jednotlivými „případy“ jsou „významové intence“, odlišuje Husserlovu teorii významu od jinak v důrazu na objektivitu a idealitu významu obdobných koncepcí Fregeho a Bolzana; tyto teorie totiž vztah mezi významem a psychickým aktem pojmají jako uchopení (erfassen) významu subjektem, a tedy takřka „vnějším“ způsobem.⁴⁸

Jakkoli sympatická je snaha být práv fenomenálně danému intimnímu spojení významu a psychického prožitku, v němž je význam dán, vyvolává Husserlovo pojetí významu jako ideální *species* řadu potíží.⁴⁹ Podobně kontroverzní se zdá být i ono vypjatě idealistické pojetí slovního významu, jehož důsledkem je, že význam nemá v žádném ohledu původ v intencionálním životě lidského (či jiného) vědomí. Nejsou významy slov, resp. pojmy, něčím, co může být co do svého bytí a vzniku zcela odděleno od sféry vědomí, a tedy i faktičnosti a proměnlivosti, která s touto sférou souvisí? Není jakýkoli pojem resp. význam slova něčím, co za své bytí vděčí specifickému aktu vědomí? A uznáme-li tuto bytostnou (metafyzickou) vázanost významu na jej utvářející a jej vždy znovu „oživující“, „aktualizující“ vědomí, nemusíme se zříci onoho vyhroceného antipsychologismu, který zastával Husserl v *Prolegomenách*? Nemusíme se vzdát onoho zásadního a nikdy nesmazatelného rozdílu „mezi ideálním a reálným zákonem, mezi normujícím a kauzálním řízením,

⁴³ Viz Husserl (1900a, § 58–61, s. 190–199).

⁴⁴ Husserl (1900a, § 59, s. 193n.).

⁴⁵ „Ideál je určitým konkrétním předobrazem, který může dokonce existovat a vystupovat před námi jako skutečná věc; např. když mladý umělec přijímá za ideály díla nějakého velikého mistra a ty napodobuje a snaží se jim přiblížit ve své tvorbě. Dokonce i tam, kde je ideál nerealizovatelný, je přinejmenším v představové intenci individuem.“ Husserl (1900b, § 32., s. 107).

⁴⁶ Husserl (1900a, § 59, s. 194).

⁴⁷ Husserl (1900b, § 31, s. 106).

⁴⁸ Podrobný výklad tohoto důležitého rozdílu mezi Husserlovou teorií na jedné straně a Bolzanovou a Fregeho teorií na straně druhé, podává Simons (1995, s. 112).

⁴⁹ Sám Husserl si postupně uvědomoval, že identifikace významu s ideální *species* je příliš zjednodušující a jako její doplnění pracoval na koncepci noematického (ontického) významu. Viz např. Simons (1995, s. 122–129).

mezi logickou a reálnou nutností, mezi logickým důvodem a reálným důvodem“,⁵⁰ na němž Husserl svou kritiku psychologismu v logice staví?

Dějiny fenomenologie ukazují, že antipsychologické stanovisko může být sjednoceno se stanoviskem, které nepřipisuje slovním významům, resp. pojmům, onu vypjatou idealitu, kterou jim připisoval Husserl v *Logických zkoumáních*. Za jeden z takových zdařilých pokusů fenomenologické teorie slovního významu, která se vyhýbá jak Skylle psychologismu, tak Charybdě přepjatého idealismu Husserla *Logických zkoumáních*, lze považovat Ingardenovu teorii, která je rozvinuta v jeho *Uměleckém díle literárním*. Přepjatost Husserlova stanoviska pokud jde o idealitu slovního významu je zvláště patrná, zabýváme-li se jako Ingarden v této své práci ontologií uměleckého díla. Držet striktní idealitu významu znamená v tomto kontextu tvrdit, že autor literárního díla vlastně není autorem, tj. není tím, kdo literární dílo ve vlastním slova smyslu vytváří. Pro ontologickou stavbu literárního díla je totiž zcela nepochybně rozhodující vrstva významových jednotek. Pojmeme-li však tyto jednotky, a to jak ve smyslu jednotlivých slovních významů, jednotlivých vět, resp. jednotlivých významových jednotek vyššího stupně, z nichž se toto dílo skládá, jako striktně ideální útvar, pak musíme připustit, že literární dílo nemá vznik v určitém čase, že nemůže být v průběhu svého vzniku modifikováno atd.⁵¹ Přijetí psychologického pojetí literárního díla, podle něž literární dílo sestává z prožitků autora, popř. čtenáře, vede ovšem k právě tak nepřijatelným důsledkům. Pokud bychom literární dílo identifikovali s prožitky *autora*, vedlo by to k důsledku, že není vlastně možné přijít s literárním dílem do styku, a tedy je poznat. Odhlédneme-li totiž od fenoménu empatie, který je v případě, kdy se s autorem *osobně* neznáme, resp. kdy autor už třeba vůbec nežije, irelevantní, nezbyvá než konstatovat, že cizí prožitky nám nemohou být *bezprostředně* dány. Identifikujeme-li literární dílo s prožitky *čtenáře*, má to rovněž nepřijatelné důsledky. Existovalo by např. mnoho rozdílných *Hamletů*. Ingarden upřesňuje: „A v jaké míře by se museli od sebe odlišovat, to ukazuje nejlépe skutečnost, že rozdílnosti mezi prožitky jednotlivých čtenářů musí být nejen z čistě náhodných, nýbrž na základě v hloubi ležících důvodů – jako např. kulturní niveau, individuální typ příslušného čtenáře, obecná kulturní atmosféra doby, její religiózní názory, její systém uznaných hodnot atd. – velice rozsáhlé. Každé nové čtení by pak, pokud by bylo vůbec možné, tvořilo v zásadě zcela nové dílo.“⁵² Jsou-li obě extrémní pozice nepřijatelné, nezbyvá než vytvořit takovou teorii slovního významu, která by zajistila jeho jistou idealitu a relativní neměnnost, která by umožnila vysvětlit fenomén identity literárního díla, zároveň by však nepopírala možnost vzniku a změny literárního díla. Právě o takovou teorii slovního významu se Ingarden ve výše uvedeném díle pokouší. Nejprve předkládá pozoruhodnou analýzu nominálního a verbálního významu, rozlišuje aktuální a potenciální stav slovního významu⁵³ a všímá si modifikací slovních významů, k nimž

⁵⁰ Husserl (1900a, § 22, s. 73).

⁵¹ Ingarden (1927, § 3, s. 25).

⁵² Ingarden (1927, § 4, s. 29).

⁵³ Ingarden (1927, § 15–16, s. 73–101).

dochází jejich začleněním do celku věty.⁵⁴ Poté, což je v souvislosti našeho výkladu nejdůležitější, si v několika pozoruhodných poznámkách všímá subjektivních operací, které dávají vznik slovním významům, větám a jejich souvislostem.⁵⁵ Nejprve zdůrazňuje, že zvukový výraz má nějaký význam jen díky tomu, že je mu tato funkce „takříkajíc zvnějšku vnucena, propůjčena“,⁵⁶ a to prostřednictvím subjektivního aktu vědomí. Intencionální mínění, obsažené ve významu slova, proto takříkajíc „zrcadlí intencionální mínění, obsažené v aktu, kterým se význam propůjčuje.“⁵⁷ Intencionalita slova je tedy „intencionalitou *propůjčenou* odpovídajícím aktem.“⁵⁸ Je-li ovšem zvukovému výrazu jednou tato intencionalita „propůjčena“, stává se vůči aktu vědomí, v němž má svůj původ, čímsi plně *transcendentním*.⁵⁹ Ingarden zdůrazňuje, že takto vzniklý význam slova, má způsob bytí, který se liší (a) od bytí reálného, (b) od bytí ideálního, (c) od bytí ryzího vědomí, v němž má svůj původ.⁶⁰ Náš autor pak přechází k popisu subjektivních větotvorných operací, v nichž mají svůj původ věty jako významové celky vyššího stupně, potažmo k obšírnějším myšlenkovým operacím, v nichž mají svůj původ souvislé komplexy vět, např. určité vyprávění.⁶¹ Není naším cílem sledovat tento pozoruhodný fenomenologický popis v jeho jednotlivých peripetiích. Důležité je znovu připomenout základní strategii, kterou Ingarden ve svém pojetí slovního významu i vyšších významových celků sleduje, a jíž je – jak již uvedeno – vyhnout se na jedné straně vypjatě idealistickému pojetí významu ve smyslu Husserlových „ideálních species“, na straně druhé psychologické dezinterpretaci významu jakožto konkrétně prožitého „psychického obsahu“. Ingarden tak svébytným způsobem pokračuje v rozvíjení Husserlova antipsychologického programu, jenž byl vytyčen v *Prolegomenách k čisté logice*, jehož důsledkem však není ani přijetí platonizujícího pojetí významu ve smyslu „ideálních species“, ani obrat k transcendentálně idealistickým motivům, k nimž směřoval Husserlův vývoj poté, co opustil své platonizující pojetí významu z *Logických zkoumání*.

⁵⁴ Ingarden (1927, § 17, s. 101–104).

⁵⁵ Ingarden (1927, § 18, s. 109–114).

⁵⁶ Ingarden (1927, § 18, s. 109).

⁵⁷ Tamt.

⁵⁸ Tamt.

⁵⁹ Tamt.

⁶⁰ Tamt.

⁶¹ Ingarden (1927, § 18, s. 110–114).

Literatura

- Hildebrand, D. von (1977): *Ästhetik*, Habel/Kohlhammer, Stuttgart.
- Husserl, E. (1900a): *Logische Untersuchungen I, Prolegomena zur reinen Logik*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague; český překlad *Logická zkoumání I, Prolegomena k čisté logice*, OIKOYMENH, Praha, 2009.
- Husserl, E. (1900b): *Logische Untersuchungen II/1, Untersuchungen zur Phänomenologie und der Theorie der Erkenntnis*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague; český překlad *Logická zkoumání II/1, Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, OIKOYMENH, Praha, 2010.
- Ingarden, R. (1927): *Das literarische Kunstwerk*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; český překlad *Umělecké dílo literární*, Odeon, Praha, 1989.
- Seifert, J. (1982): „Is the Truth Dependent Upon Man?“ *Review of Metaphysics* 35: 461–481.
- Simons P. (1995): „Meaning and Language.“ In Smith a Smith (eds.), s. 106–137.
- Smith, B. a Smith D. W., eds. (1995): *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge.

**„Tvrdé jádro“ logiky a sémantické paradoxy.
Konfrontace scholastického a moderního přístupu.
The „Hard Core“ of Logic and Semantic Paradoxes.
A Confrontation of Scholastic and Modern Approach.**

Miroslav Hanke

Teologická fakulta
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
ebedu@centrum.cz

Abstrakt/Abstract

„Tvrdým jádrem“ logiky je soubor intuitivně uchopitelných fenoménů z oblasti sémantické valuace, který odolává revizím, typicky vynucovaným sémantickými paradoxy. Příspěvek se věnuje revizím logiky vytvořenými Priestem a Swyneshedem.

„The hard core“ of logic is a set of intuitively conceivable phenomena regarding semantic evaluation which resists revisions (typically revisions due to semantic paradoxes). The present paper deals with Priest's and Swyneshed's revision of logic.

Úvod

Jakoukoli teorii či vědecký diskurz je možno analyzovat z řady hledisek, ať již epistemologických, sociologických či jiných. Pro účely této studie bude vědecký diskurz pojímán jako určitá praxe usilující o vysvětlení vymezeného souboru intuitivně nahlédnutelných fenoménů. Tyto výchozí intuice jsou nicméně součástí vědecké teorie pouze provizorně: teprve konkrétní výzkum transformuje soubor intuitivních poznatků v teorii tím, že na jedné straně odmítá určité předběžně akceptované teze, na druhé straně přijímá teze, které součástí souboru intuitivních poznatků nebyly (z toho či onoho důvodu). Tento proces je charakterizován tím, které z daných fenoménů označí za základní, tzn. za „tvrdé jádro“. V případě logické sémantiky jakožto vědecké teorie jsou zkoumanými fenomény sémantické charakterizace jazykových výrazů, primárně co do jejich pravdivosti a (v případě odvození) platnosti. Vysvětlení sémantických fenoménů, které zachová v platnosti určité „tvrdé jádro“, si pak může nárokovat přijatelnost, jakkoli široká je oblast fenoménů, jejichž předpokládané charakteristiky reviduje. Specifickou situací, která stimuluje teoretickou reflexi sémantických fenoménů, je výskyt sémantických paradoxů. Sémantické paradoxy totiž představují případ, kdy v oblasti sémantických fenoménů akceptované předpoklady akceptovaným způsobem vedou k neakceptovatelným závěrům, což standardně vyvolává nutnost závažných

revizí našeho chápání jazyka. Právě tento rys činí paradoxnost optimálním prostorem pro řešení otázky, co je z hlediska té které logickosémantické teorie jejím „tvrdým jádrem“: jedná se o soubor fenoménů, které jsou považovány za dané, a tedy odolávající revizi, již výskyt paradoxů vyvolává.

Dějiny logiky ukazují, že prakticky žádný z předpokladů sémantických paradoxů nezůstal v minulosti ušetřen revize.¹ Tato studie se bude zaměřovat na konfrontaci dvou revizí, které jsou ve srovnání s ostatními neobvyklé, protože se zaměřují na teze, které jsou tradičně považovány za základní a nerevidovatelné. Jejich vzájemná odlišnost však naznačuje odlišnost v chápání logiky v různých historických obdobích. Konkrétně se bude příspěvek zaměřovat na konfrontaci swyneshedovské logiky ve scholastické tradici a logiky Grahama Priesta a na otázku, které teze, resp. fenomény tvoří „tvrdé jádro“ logiky.

Na úvod ještě krátká poznámka k používané notaci: „T“ a „F“ jsou predikáty vyjadřující pravdivost a nepravdivost a podtržení je zde, podobně jako u Priesta, způsobem, jakým se utváří pojmenování propozice² (pro něž jsou používána písmena řecké abecedy). Ostatní symboly (zde i dále) mají význam, který je buďto vyjasněn v kapitolách věnovaných oběma autorům (v případě výrazů pro různé formy vyplývání), nebo je obvyklý (výrazy pro označení pravdivostních hodnot, extenzionální logické konstanty, kvantifikátory a množinověteoretické symboly).

„Jednoduchý lhář“ a možnosti jeho řešení

Pro maximální zjednodušení se zaměříme na problém analýzy nejjednodušší varianty aletických paradoxů, na tzv. *Jednoduchého lháře* (z anglického „*Simple Liar*“), který vzniká v souvislosti se sémantickou charakterizací následující propozice:

(λ) F_{λ}

¹ Mimochodem, bez ohledu na to, jak je tomu s jinými, tj. přírodovědnými či humanitními, disciplínami, vyvolává tato skutečnost dojem, že rozhodnutí o tom, co je „tvrdým jádrem“ určité teorie, obsahuje silný prvek arbitrárnosti.

² Výraz „propozice“ je zde používán ve významu, jaký má obvykle ve středověké sémantice: jedná se o oznamovací věty – *tokeny*. S ohledem na moderní teorie řečových aktů by bylo možno toto vymezení dále specifikovat, bylo by možno vzít v potaz rozlišení mezi větou a aktem pomocí věty realizovaným atp., ale tyto diskuze budou ponechány stranou. Graham Priest má obvykle ve zvyku hovořit o „větách“, nicméně vůči podobným diskuzím zastává neutrální stanovisko a prohlašuje, že jeho závěry je možno přeformulovat bez ohledu na to, jak chápeme nositele pravdivostních hodnot (Priest 2006b, s. 12). Pro zjednodušení a vyhnutí se diskuzi o povaze nositelů pravdivostní hodnoty předpokládáme, že propozice je jednoduše takovým typem jazykového výrazu, který je potenciálním nositelem pravdivostní hodnoty, tj. patří mezi takový typ výrazů, jimž a pouze jimž je v principu možno přidělit pravdivostní hodnotu. Tato formulace je pochopitelně neinformativní, pokud je naším problémem řešení otázek ontologie jazyka, a patrně vyvolává rovněž další problémy, nicméně tyto problémy by byly nejlépe řešitelné udáním gramatiky jazyka, pro něž je pojem propozice definován, a tím by tato studie zabíhala do zbytečných technických podrobností. Tímto postupem (který je zde aplikován i na jiné problémy) se má za cenu odhlédnutí od určitých, svou povahou spíše technických, otázek dosáhnout širší aplikovatelnosti výsledků na různé typy logických teorií.

Z definice paradoxu je zřejmé, že žádný výraz není jako takový paradoxní ani neparadoxní, což platí rovněž pro různé „lhářské“ propozice. Vznik paradoxnosti je podmíněn celou řadou předpokladů, resp. tím, že jsou tyto předpoklady považovány za akceptovatelné.³ *Jednoduchého lháře* lze rekonstruovat za předpokladu akceptovatelnosti následujících předpokladů:⁴

Sémantické předpoklady:

1. (λ) tvrdí právě to, že (λ) je nepravdivá.
2. adekvátní teorie pravdy implikuje Tarského bikondicionály, tzn. výrazy ve formě „ $T\Phi$ iff Φ “⁵
3. platí princip bivalence: každá správně utvořená propozice má určitou sémantickou hodnotu, a to tak, že je buďto pravdivá, nebo nepravdivá⁶
4. platí klasická odvozovací pravidla a logické pravdy klasické logiky (ve smyslu propozic, jimž je každou valuací přidělena pravdivostní hodnota PRAVDA)

Epistemologické předpoklady:

1. konzistence teorie je nutnou podmínkou její racionální akceptovatelnosti
2. evidentnost je postačující podmínkou racionální akceptovatelnosti teorie

Paradox:

Ze sémantických předpokladů lze odvodit, že (λ) zároveň je a není pravdivá, tj. (za daných předpokladů) je pravdivá a nepravdivá zároveň, což je v rozporu se sémantickým předpokladem principu bivalence (v dané formulaci). Sémantická teorie založená na těchto předpokladech je pak inkonzistentní, a tedy neakceptovatelná.

³ Vzhledem k zaměření tohoto článku je třeba zdůraznit, že v tuto chvíli nezáleží na tom, které z předpokladů jsou „skutečně“ legitimní. Tato vstupní analýza uvádí takové předpoklady, které, pakliže jsou považovány za akceptovatelné, ústí v paradox.

⁴ Jedná se o adaptaci analýzy provedené Richardem Kirkhamem (Kirkham 1997, s. 272–273). Podobně by bylo možno použít, pro rekonstrukci sémantických předpokladů, analýzu Grahama Priesty (Priest 2006, s. 10–12), kde nicméně nejde přímo o rekonstrukci paradoxu, ale o důkaz existence pravdivých kontradikcí, která není vnímána jako problematická.

⁵ Předpokládáme pro zjednodušení, že v podobných bikondicionálech je kompletně vyjádřen význam všech výrazů, včetně případných implicitních složek. Podobně bude opomíjena ve středověku legitimní námitka, že odvození neplatí, protože mohou být splněny pravdivostní podmínky i u neexistujících výrazů, takže je možné, aby byla pravdivá pravá strana bikondicionálu a nikoli levá. A konečně předpokládáme, že v bikondicionálech je použit i zmíněn *token*, nikoli *type* (ačkoli tato poznámka může být pro některé typy sémantik irelevantní).

⁶ Vzhledem k okolnostem je tento předpoklad možná zbytečně silný: to, zda např. daná sémantika připouští, že výrazy o *futura contingentia* nemají pravdivostní hodnotu, se vznikem tohoto konkrétního paradoxu nijak nespojují. Přijmeme tedy tuto silnou formulaci jako postačující, nikoli však nutnou, a to čistě pro zjednodušení.

Předpokládáme-li zároveň, že všechny uvedené sémantické předpoklady jsou evidentní,⁷ a tedy akceptovatelné, vzniká zde paradox.

Tomuto paradoxu je možné vyhnout se pouze revizí některého, resp. některých ze zmíněných předpokladů. Pokud bychom se rozhodli ponechat všechny sémantické předpoklady netknuté, bude třeba se zaměřit na předpoklady epistemologické. Pochopitelně se ukazuje, že tento krok může mít své důsledky i pro předpoklady sémantické, nicméně pro danou chvíli lze od této vazby, a tedy od sémantických předpokladů vůbec, odhlédnout. A naopak, revize sémantických předpokladů může vést k nutnosti revize předpokladů epistemologických.⁸

Jakkoli je to samo o sobě komplikované, považujme uvedené sémantické předpoklady za pevně dané (bez ohledu na jejich epistemický status). V takovém případě ústí paradoxní situace v následující dilema: Trváme-li na evidentnosti vstupních předpokladů, pak, je-li daná teorie inkonzistentní, existuje teorie, která je zároveň akceptovatelná a inkonzistentní. Pokud trváme na tom, že konzistence je nutnou podmínkou racionální akceptovatelnosti, pak jsme nuceni zamítnout evidentnost předpokladů, což je *prima facie* nevěrohodné: jejich volba je dána právě tím, že jsou intuitivně evidentní, takže by bylo nutno dokázat, že se jedná pouze o „zdánlivou“ evidenci, což by však ohrožovalo samu epistemickou relevanci evidentnosti. Tedy, ve stručnosti, situace ústí v následující dilema: buďto evidence, nebo konzistence. Jediným řešením paradoxu při fixaci sémantických předpokladů je tedy opuštění epistemologie postavené na daných předpokladech.

Za předpokladu, že budou revidovány sémantické předpoklady, má tato revize důsledky pro předpoklady epistemologické: to, že jsou revidovány, implikuje jejich neakceptovatelnost (akceptovatelné předpoklady by nebyly odmítány), což dále vynucuje přehodnocení pojmu, resp. kritérií akceptovatelnosti vůbec. A v případě, že součástí revize sémantiky bude uznání existence pravdivých kontradikcí (tzv. „dialetheismus“), je namíste odmítnutí teze, že konzistence je podmínkou racionální akceptovatelnosti teorie.⁹

⁷ Pojem evidence je samozřejmě notoricky vágní. Předpokládejme, opět pro maximální zjednodušení, že evidentní je taková teorie (či její část), u níž lze hovořit o čistě kognitivně vzato dobrých důvodech pro její akceptování. Pochopitelně toto je nikoli přísná definice, ale pouze bližší objasnění. Kvalitativní vyhodnocování důvodů se odvozuje od povahy teorie. Např. dobrým důvodem pro akceptování empirické teorie je dostupnost odpovídajícího pozorování apod. V případě teorií typu sémantiky (kde podobné principy, pokud jsou pravdivé, jsou analytické) je dobrým důvodem skutečnost, že uvedené principy vystihují obsah relevantních intuitivních pojmů. Evidence má pak samozřejmě celou řadu předpokladů, mj. transparentnost celé teorie, její intersubjektivitu atp. Toto lze ponechat stranou (jedná se o předmět epistemologické reflexe).

⁸ Tato vazba je pochopitelná: epistemologickými kritérii jsou totiž často sémantické charakteristiky, typicky konzistence.

⁹ Za těchto předpokladů, tj. za předpokladu přijetí dialetheismu, je totiž možná existence pravdivých kontradikcí, jejichž pravdivost je prokázána standardními prostředky (příkladem je právě (λ)). Pochopitelně dané výrazy jsou zároveň (vzhledem k tomu, že v dialetheistické logice je negace, stejně jako extenzionální spojky, definována „klasicky“) nepravdivé. Zde předpokládáme, že evidentní pravdy jsou jednoduše akceptovatelné (bez ohledu na to, zda nejsou zároveň nepravdivé), což je Priestova pozice (Priest 2006b, s. 99–100).

Pakliže se revize zaměří primárně na revizi sémantických předpokladů, lze takováto řešení rozdělit na dva typy dle toho, zda se revize zaměřuje na první předpoklad, nebo na některé z ostatních předpokladů.¹⁰ Zamítnutí prvního předpokladu spadá do oblasti, již by bylo možno nazvat „logickou gramatikou“ ve smyslu teorie, která postihuje problematiku expresivní síly jazyka a jeho složek. Tento krok se vyskytuje v různých variantách, které buďto prohlašují (λ) za agramatickou či nezakládající při konkrétním použití tvrzení, které by si mohlo nárokovat pravdivostní hodnotu, nebo za podléhající významovým restrikcím, nebo mající implicitní významové složky. Všechny tyto koncepce narážejí (krom jiného) na princip, že význam jazykových výrazů je dán konvencí. Proč by tedy nebylo možné, aby v případě (λ) byl učiněn předpoklad týkající se právě jejího významu?¹¹ Tuto možnou kritiku však lze ponechat stranou. To, co všechna podobná řešení sdílejí, je úsilí o to, podat řešení sémantických paradoxů, které by prostřednictvím revize logickogramatických předpokladů umožnilo ponechat v platnosti předpoklady logickosémantické, tedy pojem pravdivosti a soubor logických pravd a odvozovacích pravidel.

Samotným předmětem tohoto příspěvku je konfrontace dvou řešení paradoxů, která jsou založena na revizi logickosémantických předpokladů. Jedná se na jedné straně o středověké řešení paradoxů vytvořené v první polovině čtrnáctého století Rogerem Swyneshedem a na druhé straně o moderní řešení paradoxů vytvořené Grahamem Priestem. Fakticky oba přístupy sdílejí jednu společnou charakteristiku: paradoxní výrazy jsou považovány za propozice správně utvořené, resp. jak smysluplné (a případně úspěšně realizované), tak vznášející legitimní nárok na pravdivostní hodnotu, nepřipadají v úvahu žádné významové restriktce ani naopak implicitní významové složky. V dalších bodech se nicméně zásadně rozcházejí, jak bude ukázáno při jejich konfrontaci.

Swyneshedovo řešení „Jednoduchého lháře“

Základními východisky Swyneshedovy sémantiky,¹² které je vhodné uvést kvůli srozumitelnosti jeho řešení *Jednoduchého lháře*, jsou založení sémantiky na *síťovém ohodnocení* (z anglického „*network evaluation*“), připuštění existence mezer v pravdivostních hodnotách¹³ (nicméně ne v kontextu řešení aletických paradoxů),

¹⁰ Pochopitelně systematicky vzato nic nebrání tomu, revidovat oba typy předpokladů, nicméně pak by se jednalo o zbytečnou revizi příliš mnoha předpokladů. Tím nemá být řečeno, že vzniklý systém logiky by byl nelegitimní, ale pouze to, že takto rozsáhlou revizi by nebylo možno zdůvodnit potřebou řešit „lhářské“ paradoxy.

¹¹ Zde předpokládáme, že pracujeme s propozicemi, které jsou konvenčními znaky. Toto lze případně považovat za další předpoklad, nebo za součást prvního předpokladu.

¹² Obecně ke Swyneshedově sémantice srv. Spade (1983), (1997, s. 250–251), (2007), Dutilh Novaes (2008a, s. 239–242), Uckelman (2009, s. 103–120), ke swyneshedovské tradici v pozdněstředověké a post-středověké scholastice srv. Ashworth (1972), Ashworth a Spade (1992).

¹³ Předběžná terminologická poznámka: pro výrazy „*truth-value gap*“ a „*truth-value glut*“ budu volit překlad Jaroslava Peregrina, „mezery v pravdivostních hodnotách“ a „překrytí pravdivostních hodnot“ (Peregrin 2004, s. 74).

specifická definice pravdy (která je dána příklonem k *sítovému ohodnocení*) a definice pojmu logického vyplývání, která není založena na relaci zachování pravdivostní hodnoty. Ve stručnosti budou představeny všechny čtyři tyto body.

Příklon k *sítovému ohodnocení*, resp., negativně vyjádřeno, odklon od denotační sémantiky je založen na pojetí valuace, kdy je sémantická (resp. pravdivostní) hodnota propozic determinována nejen jejich významem (a, pochopitelně, významem jejich složek), nýbrž i jejich umístěním v „síti“ ostatních utvořených a na sebe odkazujících propozic. Oproti tomu v denotační sémantice je sémantická hodnota propozice plně determinována jejím významem (ve smyslu vztahu k popisované skutečnosti).¹⁴ Je třeba zdůraznit, že rozdíl mezi denotační sémantikou a sémantikou založenou na *sítovém ohodnocení* nijak nesouvisí s problematikou indexikality, kdy je jednotlivé propozice možno v posledku rozlišit na významové rovině, takže indexikalita je v principu analyzovatelná v denotační sémantice.¹⁵ Kritériem rozlišujícím mezi denotační sémantikou a sémantikou založenou na *sítovém ohodnocení* je tedy otázka, zda mohou mít synonymní propozice odlišnou sémantickou (resp. pravdivostní) hodnotu; sémantické teorie prvního typu odpovídají záporně, sémantické teorie druhého typu kladně. Ve Swyneshedově sémantice se tato orientace projevuje bezprostředně ve všech zbývajících obecných předpokladech.

Předně, příklon k *sítovému ohodnocení* se projevuje na definici pravdivosti. Swyneshed definuje pojem pravdivé propozice takto:

*Propositio vera est propositio non falsificans se principaliter sicut est significans naturaliter aut ex impositione vel impositionibus qua vel quibus ultimo fuit imposita ad significandum. (...) Propositio falsa est oratio falsificans se vel oratio non falsificans se principaliter aliter quam est significans naturaliter, ex impositione, vel impositionibus qua vel quibus ultimo fuit imposita ad significandum.*¹⁶

Základem pravdivosti je tedy splnění dvou základních podmínek, nazvěme je C-podmínka a F-podmínka; správně utvořená propozice, má-li být pravdivá, musí reprezentovat aktuální stav věcí (C-podmínka) a zároveň nesmí být „sebefalzifikující“,

¹⁴ Srv. Gaifman (1992, s. 227–32).

¹⁵ Přinejmenším v tom smyslu, že (např.) dva ekviformní indexikály s odlišnou referencí nebudou považovány za synonymní. Vzhledem ke zde řešeným problémům je pochopitelně konkrétní řešení problému indexikality irrelevantní, podstatné je, že zdánlivě identické výpovědi obsahující indexikální výrazy lze od sebe nakonec odlišit pomocí vyjasnění.

¹⁶ „Pravdivá propozice je propozice, která nefalzifikuje sebe sama, signifikující hlavním způsobem, že je tomu tak, jak tomu je, a to buďto přirozeně, nebo na základě zavedení, na základě něhož či nichž byla naposledy zavedena. (...) Nepravdivá propozice je propozice falzifikující sebe sama, nebo nefalzifikující sebe sama a signifikující hlavním způsobem, že je tomu jinak, nežli jak tomu je, a to buďto přirozeně, nebo na základě zavedení, na základě něhož či nichž byla naposled zavedena.“ (Swyneshed 1979, s. 185–186). Formulace „signifikující, že je tomu tak, jak tomu je“ je, přibližně řečeno, ekvivalentem formulace, že propozice reprezentuje aktuální stav věcí. (K podrobnějšímu rozboru dané terminologie srv. Spade (1983).) V překladech latinských textů se držím strategie počesťování, nikoli hledání moderní terminologie, které by mohlo být zavádějící vzhledem k některým odlišnostem mezi scholastickou a moderní sémantikou.

tn. nesmí implikovat (bezprostředně ani v dané síti) vlastní nepravdivost (F-podmínka). (Lze ponechat stranou, že v této verzi je daná teorie pravdy potenciálně *ad hoc*.) Fungování obou podmínek lze ukázat na tzv. *Dvouřádkovém paradoxu* (z anglického „*two-line puzzle*“):

řádek 1 *Propozice na řádku 1 je nepravdivá.*

řádek 2 *Propozice na řádku 1 je nepravdivá.*

Propozice na řádku 1 je sebefalzifikující, a tedy, na základě definice pravdivosti, nepravdivá. V důsledku toho je propozice na řádku 2 pravdivá, protože reprezentuje aktuální stav věcí, nicméně není sebefalzifikující. Platí, že obě propozice jsou synonymní. To znamená dvojí: Zaprvé, v důsledku Swyneshedovy definice pojmu pravdivosti je přípustná existence nepravdivých propozic reprezentujících aktuální stav věcí. Zadruhé, swyneshedovská sémantika není denotační, protože kdyby byla, nemohla by v ní podobná situace vůbec nastat (a ostatně, což je kořenem celého problému, neměla by v ní F-podmínka místo).

Dále, co se týče toho, že Swyneshedova sémantika připouští existenci mezer v pravdivostních (resp. sémantických) hodnotách, konkrétně u propozic popírajících přímo či nepřímo splnění své C-podmínky:

Propositio nec principaliter significans sicut est nec aliter quam est, id est, quae nec est vera nec falsa, est propositio significans aliquid esse et illa sic significando est pertinens ad inferendum se ipsam non significare principaliter sicut est, sicut haec propositio ‘Haec principaliter non significat sicut est’, demonstrata illa eadem, quae principaliter significat quod ipsa non significat sicut est.¹⁷

Podobné případy, jak ukazuje kritérium vymezující rozsah daného souboru výrazů, jsou opět vystiženy podmínkou charakteristickou pro sémantiky založené na *síťovém ohodnocení*. *Dvouřádkový paradox* lze adaptovat rovněž na tyto případy s tím výsledkem, že existují synonymní propozice, z nichž jedna postrádá pravdivostní hodnotu, zatímco druhou lze sémanticky charakterizovat standardním způsobem. Protože jsou ale tyto příklady irelevantní pro analýzu *Jednoduchého lháře*, nebude jim věnována další pozornost.

Konečně, což lze opět vnímat jako krok vynucený teoretickým kontextem sémantiky založené na *síťovém ohodnocení*, logické vyplývání nezachovává pravdivostní hodnotu. Swyneshed sice nikde neuvádí explicitní definici pojmu logického vyplývání, nicméně danou definici lze do jisté míry odvodit z jeho diskuze o platnosti pravidel *modus ponens* a *modus tollens*, čemuž bude věnována pozornost dále.

¹⁷ „Propozice, která hlavním způsobem nesignifikuje ani že je tomu tak, jak tomu je, ani že je tomu jinak, nežli jak tomu je, tj. která není pravdivá ani nepravdivá, je propozicí signifikující, že je tomu tak a tak, z níž lze na základě toho odvodit, že hlavním způsobem nesignifikuje, že je tomu tak, jak tomu je, jako např. tato propozice: ‘Tato hlavním způsobem nesignifikuje, že je tomu tak, jak tomu je’, ukazující na sebe samu, která hlavním způsobem signifikuje, že nesignifikuje, že je tomu tak, jak tomu je.“ (Roger Swyneshed 1979, s. 180–181).

Vzhledem k tomu, že nebudou dopodrobna probírány všechny aspekty sémantiky připouštějící existenci mezer v pravdivostních hodnotách, postačí i zde jisté zjednodušení. Definice pojmu logického vyplývání ukazuje, že Swyneshed zastává modální pojetí logického vyplývání,¹⁸ nicméně založené nikoli na zachování pravdivosti, nýbrž na specifické formě¹⁹ zachování splnění C-podmínek:

*Si antecedens significat sicut est et nec antecedens nec consequens est pertinens ad inferendum se ipsum non significare sicut est, igitur consequens significat sicut est.*²⁰

Po udání obecných sémantických předpokladů uvádí Swyneshed explicitně tři velmi radikální důsledky své teorie, z nichž dva již byly zmíněny a třetí bezprostředně vyplývá z jiné již uvedené teze. Oněmi třemi důsledky, jimž Swyneshedovi současníci věnovali v kritice značnou pozornost, jsou tyto tři teze:

1. existuje nepravdivá propozice splňující C-podmínku, tzn. reprezentující aktuální stav věcí (konkrétně např. „lhářské“ propozice, viz výše)
2. relace logického vyplývání nezachovává pravdivostní hodnotu (viz dále)
3. dipseudismus: mohou existovat dvě kontradiktorní propozice, které jsou zároveň nepravdivé (viz dále).

Z hlediska revize předpokladů paradoxů, které implikují jeho řešení (u Swynesheda konkrétně takové, že „lhářské“ propozice jsou jednoduše nepravdivé), lze Swyneshedovo řešení popsat následovně:

Předpoklad 1.: ponechán bez revize

Předpoklad 2.: neplatí T-schéma (viz definice pravdy)²¹

¹⁸ Ke klasifikaci pojmů logického vyplývání srv. Shapiro (1998) a (2002), k situaci ve čtrnáctém století pak srv. Dutilh Novaes (2008b, s. 470–471). Další specifikace, tzn. rozšíření modálního kritéria u Swynesheda o kritérium formálně-substituční nebo epistemické je diskutabilní vzhledem k absenci textové evidence.

¹⁹ Jak ukazuje následující citace ze Swynesheda, celý problém je složitější vzhledem k možnosti, že některá odvození mající formu pravidla identity mají konsekvent postrádající pravdivostní hodnotu a nereprezentující aktuální ani neaktuální stav věcí, což je však opět možno ponechat stranou.

²⁰ „*Jestliže antecedent signifikuje, že je tomu tak, jak tomu je, a není-li možno ani z antecedentu, ani z konsekventu odvodit, že nesignifikují, že je tomu tak, jak tomu je, pak konsekvent signifikuje, že je tomu tak, jak tomu je.*“ (Roger Swyneshed 1979, s. 193). Jinými slovy, logické vyplývání zachovává vlastnost reprezentace aktuálního stavu věcí, ovšem s výjimkou případů, kdy lze z antecedentu či konsekventu odvodit, že nereprezentují aktuální stav věcí (tj. s výjimkou případů, kdy antecedent či konsekvent je specifickým typem paradoxů).

²¹ Tuto tezi lze formulovat i v silnější formě: protože C-podmínky nejsou postačující, neplatí u Swynesheda korespondenční teorie pravdy.

Tuto tezi je však třeba rozvést: záleží na tom, jakým způsobem budeme interpretovat bikondicionály, resp. kondicionály. Bylo totiž provedeno rozlišení mezi pravdivost zachovávajícími kondicionály a swyneshedovskými kondicionály: platnost jakého typu Tarského bikondicionálů je tedy zpochybňována? Ukazuje se, že za předpokladu, že synonymní propozice jsou zaměnitelné ve všech kontextech (což se zdá být legitimní předpoklad) a že ve swyneshedovské sémantice jsou všechny tokeny téhož typu synonymní (a to i v paradoxních kontextech), nejsou Tarského bikondicionály platné ani při jednom pojetí. Předpokládejme totiž, že bikondicionály jsou založeny na implikaci zachovávající

Předpoklad 3.: neplatí princip bivalence (irelevantní pro aletické paradoxy)

Předpoklad 4.: neplatí *modus ponens* a *modus tollens*, neplatí pravidlo identity (ve formulaci pro vyplývání zachovávající pravdivost), dochází k revizi zákonů kontradikce (v důsledku redefinice pojmu pravdivosti).

Priestovo řešení „Jednoduchého lháře“

Analogicky ke Swyneshedovi lze udat základní sémantické předpoklady Priestova řešení „lhářských“ paradoxů. Priest je zastáncem denotační sémantiky, připouští překrytí pravdivostních hodnot, obhajuje platnost Tarského bikondicionálů a operuje obvyklou modální definicí logického vyplývání a kondicionálů. Překvapivě je velká většina těchto předpokladů velmi konzervativní ve vztahu k *mainstreamu* klasické logiky.

Co se týče příklonu k denotační sémantice, Priest tuto pozici sice explicitně nezastává, nicméně jeho formální sémantika neobsahuje klauzule pro valuaci, které by jakkoli zohledňovaly umístění v „síti“ propozic, což by jako důkaz mělo postačovat.²²

Co se týče Priestovy koncepce pravdivosti, je odpověď třeba specifikovat. V *In Contradiction* sice formuluje specifickou, tzv. „teleologickou“, koncepci pravdy,²³ nicméně později prohlašuje dialetheismus za slučitelný s libovolnou teorií pravdy.²⁴ Každopádně, obecně vzato je Priest obhájcem teorií pravdy implikujících Tarského bikondicionály.²⁵

Teze, že existují propozice, které jsou zároveň pravdivé i nepravdivé, tj. dialetheismus, je základem pro řešení *Jednoduchého lháře*, protože právě „lhářské“ propozice jsou jejich paradigmatickým příkladem. Argument, který vede k důkazu této teze, tak Priest na rozdíl od ostatních autorů nepovažuje za chybu vyžadující revizi, nýbrž za legitimní důkaz existence pravdivých kontradikcí a propozic, u nichž dochází k překrytí pravdivostních hodnot.

pravdivostní hodnotu. Pak lze v paradoxním kontextu, např. právě v kontextu *Dvouřádkového paradoxu*, podat protipříklad: zatímco levá strana bikondicionálu tvrdící pravdivost propozice na řádku 1. bude nepravdivá, bude jeho pravá strana po substituci propozice na řádku 2. za propozici na řádku 1. pravdivá. Bikondicionál tedy nebude platný (pokud předpokládáme, že jeho platnost má být zachována i při substituci synonym). Předpokládejme dále, že se bude jednat o swyneshedovský bikondicionál. Pak v identické situaci lze podat protipříklad přímočaře, bez použití substitute. V dané situaci totiž nejsou splněny C-podmínky levé strany bikondicionálu (protože propozice na řádku 1. je nepravdivá), nicméně jsou splněny C-podmínky propozice na řádku 1. (která tvrdí svou vlastní nepravdivost), tj. pravé strany bikondicionálu. Bikondicionál tedy opět nebude platný.

²² Srv. Priest (2006b, s. 75nn.).

²³ Důsledkem teleologické koncepce je, že každá správně utvořená propozice, kterou nelze charakterizovat jako pravdivou, je jednoduše nepravdivá, což vylučuje existenci mezer v pravdivostních hodnotách (Priest 2006b, s. 61–62).

²⁴ Srv. Priest (2006a, s. 43–55).

²⁵ Srv. Priest (2006b, s. 17–18).

Definice pojmů logického vyplývání (*semantic consequence*) a kondicionálního operátoru (*entailment operator*) jsou prováděny klasickým způsobem.²⁶ Předpokládejme nejprve pojem sémantické interpretace (pro zjednodušení formulovaný pro výrokovou logiku) M , kde $M = \langle W, R, G, v \rangle$ (tradičně: čtveřice souboru možných světů, relace dosažitelnosti takové, že GRG , wRG , GRw ,²⁷ aktuálního světa G , a valuace v , tj. zobrazení z možných světů a propozičních parametrů do množin pravdivostních hodnot²⁸). Pochopitelně, v důsledku toho, že priestovská sémantika připouští překrytí pravdivostních hodnot, vzniká situace, kdy může být téže propozici přidělena množina obsahující pravdivostní hodnoty PRAVDA i NEPRAVDA (v následujícím zápise reprezentované pomocí číslic 1 a 0). Za těchto podmínek platí následující definice:

sémantické vyplývání (\models):

$\Sigma \models \alpha$ iff pro všechny interpretace, M , platí o valuaci, v , že jestliže $1 \in v_G(\beta)$ pro všechna $\beta \in \Sigma$, pak $1 \in v_G(\alpha)$.

kondicionální operátor (\rightarrow):

$1 \in v_w(\alpha \rightarrow \beta)$ iff pro všechny w' takové, že $w'Rw$, jestliže $1 \in v_w(\alpha)$, pak $1 \in v_w(\beta)$, jestliže $0 \in v_w(\beta)$, pak $0 \in v_w(\alpha)$

$0 \in v_w(\alpha \rightarrow \beta)$ iff pro některé w' takové, že $w'Rw$, $1 \in v_w(\alpha)$ a $0 \in v_w(\beta)$

Z definice kondicionálního operátoru je zřejmé, že pro kondicionál platí pravidla *modus ponens* a *modus tollens*. Extenzionální logické konstanty jsou v Priestově verzi dialetheistické logiky definovány klasickým způsobem. Vzhledem k Priestově revizi principu bivalence nicméně přestávají platit některá klasická odvozovací pravidla; z těch „dobře viditelných“ to jsou *ex contradictione quodlibet*, a to v důsledku dialetheistického pojetí možných světů (což zároveň brání trivializaci inkonzistentních teorií), *modus ponens* pro materiální implikaci a pochopitelně také jemu ekvivalentní pravidlo disjunktivního sylogismu.²⁹

²⁶ K následujícím definicím srv. Priest (2006b, s. 84–87).

²⁷ Dosažitelnost tedy není reflexivní, nicméně aktuální svět je dosažitelný sám sobě a platí „vševědoucnost“ aktuálního světa (každý možný svět je alternativou světa aktuálního). Tato specifická koncepce má za cíl eliminovat možnost vzniku Curryho paradoxu.

²⁸ Srv. Priest (2006b, s. 75). Tímto krokem, kdy je valuace funkcí do množin pravdivostních hodnot, nikoli do hodnot samotných, se má vyřešit požadavek na jednoznačnost funkce, který by jinak nebyl splněn. Zároveň je tím zdůrazněno, že překrytí pravdivostních hodnot je případem, kdy má propozice obě obvyklé pravdivostní hodnoty, nikoli kdy je jí přidělena jakási hodnota třetí. Odpovídajícím způsobem jsou potom formulována rovněž pravidla pro valuaci, totiž na základě toho, co je prvkem takto přiřazené množiny hodnot.

²⁹ Srv. Priest (2006b, s. 59, 74–81 a 110). V případě, že bychom význam logických konstant považovali za implicitně definovaný souborem platných pravidel, bylo by namísto namítnout, že daná spojka ve

Z lediska revize předpokladů paradoxů, které implikují jeho řešení (u Priesta konkrétně takové, že „lhářské“ propozice jsou zároveň pravdivé i nepravdivé), lze jeho přístup popsát následovně:

Předpoklad 1.: ponechán bez revize

Předpoklad 2.: ponechán bez revize

Předpoklad 3.: neplatí princip bivalence, je akceptován dialetheismus (možnost překrytí pravdivostních hodnot), existence mezer v pravdivostních hodnotách je diskutována (irelevantní pro „lhářské“ paradoxy)

Předpoklad 4.: platí klasické logické pravdy; z pravidel, která bezprostředně padají v důsledku dialetheismu: neplatí *modus ponens* pro materiální implikaci, pravidlo disjunktivního sylogismu, *ex contradictione quodlibet* a jsou revidovány zákony logického čtverce, nicméně, v důsledku klasické definice logických konstant, nikoli princip sporu (k této terminologii viz následující kapitola).³⁰

Revize logických pravd a odvozovacích pravidel ve swyneshedovské a priestovské logice

Po udání výchozích principů a předběžné konfrontaci obou pozic bude věnována pozornost způsobu, jakým obě koncepce revidují čtvrtý předpoklad, tedy soubor logických pravd a odvozovacích pravidel. Zvláštní pozornost věnovaná právě této oblasti je dána tím, že vlastními fenomény, které má logická teorie postihovat, jsou právě propozice a pravidla tohoto typu, tj. soubor pravidel pro platná odvození a soubor propozic pravdivých při každé valuaci. Zkoumání „tvrdého jádra“ a oblasti revidovatelných tezí se tak musí zaměřovat především na ně, resp. na jejich revize.³¹ Předmětem srovnání budou dvě dílčí témata: principy popisující vztahy mezi

skutečnosti není materiální implikací. Vzhledem k této možné námitce je nutné objasnění. Námitka je pochopitelně při daném chápání významu logických konstant plně legitimní. U Priesty je však definice negace a extenzionálních spojek provedena na základě pravidel pro valuaci výrazů, které je obsahují. Tato pravidla formulovaná pro negaci, konjunkci a disjunkci jsou přitom identická s pravidly, jakými by operovala rovněž klasická logika (pomineme-li jako technický detail zmíněný způsob formulace pravidel pro valuaci), a materiální implikace je definována obvyklým způsobem pomocí negace a disjunkce, díky čemuž zneplatněním pravidla *modus ponens* je zároveň zneplatněno pravidlo disjunktivního sylogismu. (Priest 2006b, s. 74–75.) Rozdílem oproti klasické logice je pochopitelně již uvedená možnost přidělit větě množinu obou pravdivostních hodnot. Protipříkladem dokazujícím neplatnost pravidla *modus ponens* „ $(\alpha \wedge (\alpha \supset \beta)) \vee \beta$ “ by byla valuace přiřazující α množinu obsahující pravdivostní hodnoty PRAVDA a NEPRAVDA a β množinu obsahující pouze hodnotu NEPRAVDA. Pak (jak lze snadno dokázat) by byl antecedent pravdivý a zároveň nepravdivý a konsekvent pouze nepravdivý, takže by mezi nimi nenastávala relace logického vyplývání v definovaném smyslu slova.

³⁰ Srv. ibid.

³¹ Dokonce i teorie pravdy, která je předmětem druhého a (ve svých důsledcích) třetího ze „sémantických předpokladů“, je z tohoto hlediska nikoli součástí tvrdého jádra, ale pouze teoretickou konstrukcí, která má intuitivně nahlédnutelné fungování „tvrdého jádra“ vysvětlit, resp. spoluvysvětlit.

kontradiktorními propozicemi a pravidla bezprostředně udávající základní vlastnosti relace logického vyplývání ve vztahu k pojmu pravdivosti.

Kontradiktorní propozice lze ve swyneshedovské i priestovské logice definovat jednoduše syntakticky, kdy je negace považována za funktor utvářející propozici kontradiktorní vůči propozici původní. Za zásadní body, v nichž se projevuje závažnost obou revizí, budou považovány revize pravidel kontradikce. Přitom budou rozlišeny následující principy:

$$\text{(LNC)} \models (\neg(\alpha \wedge \neg\alpha))$$

(=princip sporu, the law of non-contradiction)

$$\text{(LC)} \models ((\neg\exists\alpha(T\alpha \wedge T\neg\alpha)) \wedge (\neg\exists\alpha(F\alpha \wedge F\neg\alpha)))$$

(=lex contradictoriarum; princip logického čtverce)

Podle principu sporu je každá kontradikce logicky nepravdivá, podle *lex contradictoriarum* nemohou dvě kontradiktorní propozice být zároveň pravdivé ani zároveň nepravdivé. *Lex contradictoriarum* bude vhodné rozložit na následující dva podprincipy:

$$\text{(LCT)} \models (\neg\exists\alpha(T\alpha \wedge T\neg\alpha))$$

$$\text{(LCF)} \models (\neg\exists\alpha(F\alpha \wedge F\neg\alpha))$$

Popřením prvního z nich vzniká dialetheismus, popřením druhého pak dipseudismus. Obě pozice nejsou nutně spojeny: jejich provázání záleží mj. na tom, zda je daná sémantika denotační či založená na *síťovém ohodnocení*. V priestovské denotační sémantice jsou obě pozice ekvivalentní³² a Priest rovněž obě zastává, jak je patrné právě na tezi, že existují pravdivé kontradikce, které jsou zároveň nepravdivé.³³ Připustíme-li existenci dvou kontradiktorních propozic s identickou pravdivostní hodnotou (ať už kteroukoli), jsme souborem pravidel pro valuaci (specificky: pravidly pro negaci) nuceni připsat oběma propozicím rovněž druhou pravdivostní hodnotu. Swyneshed se oproti tomu přihlašuje pouze k dipseudismu, aniž by tím byl vázán k akceptování dialetheismu. Platnost dipseudismu lze ukázat na jiné variantě *Dvouřádkového paradoxu*:

řádek 3 *Propozice na řádku 3 je nepravdivá.*

řádek 4 *Propozice na řádku 3 není nepravdivá.*

Propozice na řádku 3 je sebefalzifikující, a tedy, na základě definice pravdivosti, nepravdivá. V důsledku toho je propozice na řádku 4 nepravdivá, protože nereprezentuje aktuální stav věcí a není sebefalzifikující. Nicméně platí, že obě

³² Důvodem je, že platí ekvivalence tohoto typu: „ $T\alpha$ iff $F\neg\alpha$ “ (Priest 2006b, s. 64) a pravidlo, že jsou-li výrazy logicky ekvivalentní, jsou zaměnitelné (Priest 2006b, s. 87), pomocí nichž jsou na sebe oba dílčí principy navzájem redukovatelné.

³³ Srv. Priest (2006b, s. 99–100).

propozice jsou kontradiktorní (definujeme-li kontradiktornost výše uvedeným způsobem).

Dipseudismus neimplikuje ve swyneshedovské sémantice dialetheismus díky *síťovému ohodnocení*: v denotační sémantice by samozřejmě při klasicky definované negaci muselo takovéto odvození platit. *Síťové ohodnocení* však podobný krok obecně vzato nevynucuje;³⁴ u Swynesheda je podobný krok zablokován zahrnutím F-podmínky mezi pravdivostní podmínky. Swyneshed naopak dialetheismus výslovně popírá jako nemožnou pozici (aniž by ovšem uváděl důvod).³⁵

Co se týče principu sporu, lze předpokládat jeho platnost u Swynesheda a Priest prohlášení všechny klasické logické pravdy za logicky pravdivé v dialetheistické logice.³⁶ Existence pravdivých kontradikcí nevyvrací princip sporu jednoduše proto, že logické konstanty jsou definovány klasickým způsobem a pravdivá kontradikce je vždy zároveň nepravdivá na základě pravidel valuace pro extenzionální logické konstanty.

Analýza pojmu logického vyplývání a kondicionálů ústí ve formulaci základních odvozovacích pravidel, za něž zde budou považována následující tři pravidla: pravidlo identity, *modus ponens* a *modus tollens* (chápana jako pravidla pro kondicionály, resp. vyplývání, nikoli pro materiální implikaci). Jejich formulace je následující:

$$(PI_p) \models \alpha \rightarrow \alpha$$

$$(PI_s) \alpha \Rightarrow \alpha$$

$$(MP_p) (\alpha \rightarrow \beta) \wedge \alpha \models \beta$$

$$(MP_p') (\alpha \rightarrow \beta) \wedge T\alpha \models T\beta$$

$$(MP_s) (\alpha \Rightarrow \beta) \wedge T\alpha \Rightarrow T\beta$$

$$(MT_p) (\alpha \rightarrow \beta) \wedge \neg\beta \models \neg\alpha$$

$$(MT_p') (\alpha \rightarrow \beta) \wedge F\beta \models F\alpha$$

$$(MT_s) (\alpha \Rightarrow \beta) \wedge F\beta \Rightarrow F\alpha$$

³⁴ Důvodem je neplatnost ekvivalencí typu „ $T\alpha$ iff $F\neg\alpha$ “, která je dána principy *síťového ohodnocení*, což lze ukázat právě na analyzovaném příkladu. Mimochodem, z téhož důvodu by v podobných sémantikách dialetheismus neimplikoval dipseudismus, pokud by byl připuštěn.

³⁵ „...*ille casus non est admittendus eo quod includit quod eadem proposition sit vera et falsa, quod non est possibile.*“ („...*tato situace není akceptovatelná, protože implikuje, že tatáž propozice je pravdivá a nepravdivá, což není možné.*“) (Roger Swyneshed 1979, s. 220).

Dalším dokladem téhož, který zde však bude pouze zmíněn, jsou paradoxy založené na existenci propozic popírajících splnění své C-podmínky. Právě tyto propozice chápe Swyneshed jako případy mezer v pravdivostních hodnotách. Priest by je však v téže situaci označil za případ překrytí pravdivostních hodnot, což je možnost, které se Swyneshed *de facto* vyhýbá bez jasného odůvodnění.

³⁶ Srv. Priest (2006b, s. 76–81).

Rozlišujeme tedy tři logické konstanty: Priestův kondicionální operátor (\rightarrow) a Priestovo sémantické vyplývání (\models), a Swyneshedovo logické vyplývání (\Rightarrow), jejichž význam již byl objasněn; namísto je připomenout, že swyneshedovský pojem logického vyplývání není definován pomocí zachování pravdivosti. Pro úplnost zbývá jen dodat, že Swyneshed na rozdíl od Priesty nerozlišuje mezi různými modálně definovanými operátory odvození.³⁷ Indexy u označení principů odkazují, jak je pochopitelné, ke jménům obou autorů. Principy jsou formulovány ve snaze ukázat analogie i rozdíly obou koncepcí, proto rovněž dvojí formulace u priestovských pravidel *modus ponens* a *modus tollens*: u Swynesheda jsou obě pravidla diskutována právě s ohledem na pravdivostní hodnoty antecedentu a konsekventu, takže podobná diskuze je přímo doložitelná.³⁸ Reformulace tohoto typu je u Priesty umožněna tím, že vnímá T-schéma jako bikondicionál, nikoli jako pouhou materiální ekvivalenci,³⁹ a uznává, že pravdivost propozice implikuje nepravdivost její negace a že všechny logicky ekvivalentní výrazy jsou za sebe vzájemně substituovatelné *salva veritate*. Tím, že akceptuje první verzi těchto pravidel, je nucen akceptovat i druhou, která vznikne pouhým nahrazením příslušných logicky ekvivalentních podformulí.

Pro přesnost je třeba dodat následující: zatímco v priestovské denotační sémantice to nehraje žádnou roli vzhledem ke skutečnosti, že podle ní mají synonymní propozice (*tokeny* téhož typu) identické pravdivostní podmínky, u Swynesheda by správný zápis měl zohledňovat, že např. v zápisu pravidla identity se jedná o použití dvou odlišných *tokenů* téhož typu (tj. o skutečný „přechod“ od premisy k závěru), a ty mohou mít odlišné pravdivostní podmínky, pokud se pohybujeme v paradoxních kontextech. Vzhledem k tomu, že swyneshedovská relace logického vyplývání nezachovává splnitelnost kontextuálních podmínek, jakými jsou např. F-podmínky, a pro vyplývání jsou tím pádem relevantní jen charakteristiky sdílené synonymními propozicemi, však není tato okolnost na poli swyneshedovské logiky samotné nijak zásadní. Při konfrontaci s priestovskými pravidly je však vhodné na tuto okolnost poukázat.⁴⁰

V obou sémantikách platí jim vlastní formulace principu identity (ostatně revize by byla obtížně odůvodnitelná). Vzhledem k tomu, že priestovská sémantika je denotační a splnění C-podmínek je v rámci ní postačující podmínkou pravdivosti, je dialetheistickou logikou akceptovatelný (PI_S). Naopak pro swyneshedovskou sémantiku není akceptovatelný (PI_P), pokud zohledníme skutečnost, že odvození probíhá mezi *různými tokeny* téhož typu. Toto je rovněž důvodem redefinice pojmu logického vyplývání u Swynesheda a tato skutečnost je předmětem Swyneshedova „druhého důsledku“. Swyneshed totiž sice akceptuje pravidlo identity ve smyslu (PI_S), nicméně

³⁷ To mimochodem vyvolává otázku, jakým způsobem by zabránil Curryho paradoxem způsobené trivializaci logiky, což lze ovšem ponechat stranou.

³⁸ Srv. Roger Swyneshed (1979, s. 189).

³⁹ Srv. Priest (2006b, s. 59).

⁴⁰ Alternativně by bylo možno použít pravidel typu „Všechny synonymní propozice ze sebe navzájem vyplývají“, ale podané vysvětlení snad učiní konfrontaci srozumitelnou.

připouští situaci, kdy je antecedent pravdivý a konsekvent nepravdivý, což je umožněno způsobem, jímž definuje relaci logického vyplývání. Uvažme následující příklad:

(C) *Konsekvent \underline{C} je nepravdivý; tudíž, konsekvent \underline{C} je nepravdivý.*

Předpokládejme, že se jedná o instanci pravidla identity. Pak konsekvent nesplňuje F-podmínku, a tedy je nepravdivý, zatímco antecedent splňuje F-podmínku i C-podmínku. Odvození je ale platné, protože jsou nutně zároveň splněny C-podmínky antecedentu i konsekventu (které jsou identické vzhledem k synonymitě antecedentu a konsekventu). Tudíž v platném odvození je pravdivý antecedent a nepravdivý konsekvent. To znamená, že ve Swyneshedově logice by neplatil (PI_P), za předpokladu, že by byl formulovatelný.⁴¹ Příмым důsledkem této skutečnosti pak je, že (s toutéž výhradou) v této logice padají rovněž pravidla *modus ponens* a *modus tollens*, a to v obou formulacích.

V Priestově dialetheistické logice platí obě příslušné varianty pravidel *modus ponens* a *modus tollens* v důsledku definic příslušných logických konstant a, v případě, že by bylo možno chápat logické konstanty „ \Rightarrow “ a „ \Leftarrow “ jako zaměnitelné,⁴² byla by pro priestovskou logiku tato pravidla přijatelná i ve swyneshedovské formulaci.

Konfrontace obou logik tak, ve stručnosti, vypadá následovně: Priestova sémantika je dialetheistická a dipseudistická, zatímco Swyneshedova jen dipseudistická, a zatímco Priest zachovává v platnosti pravidla *modus ponens* a *modus tollens*, Swyneshed obě pravidla reviduje. Vzhledem k tomu, že obojí principy a pravidla lze považovat za základní, a tedy tvořící v některých teoretických kontextech součást „tvrdého jádra“ logiky, stojí tento rozdíl za pozornost.

Legitimita revize a námitka *petitio principii*

Swyneshedova a Priestova teorie jsou jako (z dobových *mainstreamových* hledisek) radikální revize logické sémantiky vystaveny námitce, že právě tato radikálnost je sama dokladem nutnosti podobné koncepce odmítnout. Podle těchto námitek je danou logickou teorií třeba zamítnout právě proto, že zneplatňuje *modus ponens* a *modus tollens*, resp. že připouští (ba dokonce výslovně tvrdí) existenci pravdivých kontradikcí. Argumenty tohoto typu se pochopitelně nabízejí, nicméně je otázka, nakolik jsou průkazné. Z obou tradic každopádně zaznívá analogická odpověď.

Swyneshedův pokračovatel John of Wesel při obhajobě teze, že existují platná odvození nezachovávající pravdivostní hodnotu, čelí právě argumentu, že daná

⁴¹ Možnou překážkou formulovatelnosti je, pochopitelně, specifčnost relace dosažitelnosti figurující v definici „ \rightarrow “, která by ve středověké sémantice mohla působit poměrně neobvykle. Pokud bychom (PI_P) přeformulovali v odvozovací pravidlo používající sémantické vyplývání, byl by takový předpoklad s ohledem na Priestovu definici dané logické konstanty oprávněný.

⁴² Opět: tento předpoklad lze, s ohledem na Priestovu definici dané logické konstanty, považovat za pravděpodobný.

sémantická teorie zneplatňuje *modus tollens*, což má dokládat její neakceptovatelnost. John odpovídá:

...dicitur quod sufficit quod non posset sic esse sicut significatur per antecedens quin sic sit sicut significatur per consequens. (...) Sic est in istis consequentiis: 'Sortes dicit falsum; igitur, dicit falsum', 'Hoc est falsum; igitur, hoc est falsum'. Et dicere quod in omni bona consequentia si consequens est falsum antecedens est falsum est petere principium.⁴³

Obě příkladová odvození jsou, pochopitelně, případem, kdy konsekvent je autoreflexivní a antecedent vypovídá o jeho sémantických vlastnostech. Podobná reakce počítá s tím, že principy, na nichž je založeno popření platnosti pravidla *modus tollens*, jsou přinejmenším stejně základní jako *modus tollens* samotný, či dokonce ještě základnější, což činí původní námitku případem *petitio principii*. Aby tedy námitky tohoto typu byly průkazné, muselo by platit to, čím operují, ale ony operují právě tezí, která byla zpochybněna.

Je pozoruhodné (ačkoli v posledku nikoli překvapivé), že téměř identickým způsobem argumentuje v *In Contradiction* Priest pro obhajobu dialetheismu:

It might be suggested that no further investigations are necessary, since the contradictions produced show ipso facto that the principles are not correct. Not so. The inconsistency of our linguistic principles is the very thesis I am affirming. Hence, in discussions of what these principles are, consistency cannot be invoked as a regulative principle without begging the question against me.⁴⁴

A v souvislosti s námitkou, že pravidlo *ex contradictione quodlibet* trivializuje dialetheismus:

An appeal to this principle, or to classical logic in general, can only, therefore, beg the question.⁴⁵

Charakteristickým rysem podobné argumentace je, že ji v kontextu vzniku paradoxů lze potenciálně aplikovat na libovolný z předpokladů paradoxních argumentů: za každý z předpokladů je možno postavit se tak, že jeho odmítnutí není o nic evidentnější, nežli jeho akceptování. Konfrontace obou přístupů ukazuje právě toto (a tento závěr by pochopitelně platil tím spíše, kdyby byla vzata v potaz i další řešení sémantických paradoxů). Ve výchozím bodě se zdají všechny vstupní předpoklady být stejně oprávněny. Ostatně definice paradoxnosti, z níž tento příspěvek vychází, právě s tímto počítá: žádný z předpokladů není již *ex definitione* činěn zodpovědným za vznik

⁴³ „... a tvrdím, že postačující podmínkou <platnosti odvození> je, aby tomu nemohlo být tak, jak signifikuje antecedent, a ne tak, jak signifikuje konsekvent. (...) A tak je tomu u těchto odvození: 'Sókratés tvrdí nepravdu; tudíž, Sókratés tvrdí nepravdu' 'Toto je nepravdivé; tudíž, toto je nepravdivé'. A tvrdit, že v každém platném odvození, je-li nepravdivý konsekvent, je nepravdivý antecedent, znamená dopouštět se *petitio principii*.“ Srv. John of Wesel (1996, s. 20–21).

⁴⁴ Srv. Priest (2006b, s. 5).

⁴⁵ Srv. Priest (2006b, s. 6).

paradoxu.⁴⁶ Fakticky ale skutečnost, že je podobná argumentační struktura aplikována právě na ten který princip či to které pravidlo, naznačuje, které ze souboru předpokladů lze považovat za „tvrdé jádro“ a které jsou naopak postradatelné, tj. revidovatelné.

Závěr

Swyneshedova a Priestova argumentace byly konfrontovány jako případy radikálních revizí intuitivních sémantických předpokladů, které měly zároveň odhalit, platnost kterých principů a pravidel je v rámci které logické tradice považována za „tvrdé jádro“, tedy nerevidovatelnou součást logického diskurzu. Pro konfrontaci obou přístupů, Swyneshedova a Priestova, je charakteristické, že ve vztahu k řešení paradoxů implicitně volí stejný výchozí bod, totiž zachování předpokladu, že „lhářské“ propozice v *Jednoduchém lháři* tvrdí pouze svou vlastní nepravdivost, nicméně v přístupu ke všem ostatním předpokladům se rozcházejí. Nejmarkantnější je pak jejich rozchod v tom, že při diskuzi platnosti týchž principů volí Swyneshed za základní ten princip, že kontradiktorní propozice nemohou být zároveň pravdivé, zatímco Priest princip, že platné odvození zachovává pravdivostní hodnotu.

Tato situace, kdy ve srovnatelné výchozí situaci dvě teorie přistupují odlišným způsobem k revizi principů, které jsou intuitivně považovány za samozřejmě platné, má dva aspekty, totiž systematický a historický.

Systematicky vzato vyvolává tato situace otázku, jakým způsobem může být justifikováno přesvědčení fixující „tvrdé jádro“ určité teorie, resp. vede ke sporu mezi monismem a pluralismem, což jsou ryze epistemologické otázky.

Z historického hlediska lze pak obě strategie považovat za ideální typy dvou různých přístupů k logice. V návaznosti na povahu tvrdého jádra obou teorií budou označeny jako „metafyzický“ a „epistemologický“. Metafyzický přístup (název je odvozen od tradice aristotelské metafyziky) charakterizuje centrální význam (LCT) pro logické teorie: tento princip je považován za nerevidovatelný. Epistemologický přístup se oproti tomu zaměřuje spíše na jiný z principů logiky, totiž na princip, že relace logického vyplývání zachovává pravdivostní hodnotu, tzn. že z pravdivých předpokladů lze odvodit pouze pravdivé důsledky a že naopak nepravdivost důsledků dokládá nepravdivost předpokladů.⁴⁷ Přístup je nazván epistemologickým s ohledem na centrální význam obou těchto skutečností, jejichž formulací jsou pravidla *modus ponens*

⁴⁶ Proto zde není řeč např. o autoreferenčních paradoxech, ani není paradox definován jako vyústění akceptovatelných předpokladů v kontradiktorní závěr. Slovo „sémantické“ ve specifikaci paradoxů nemá za paradoxnost činit zodpovědnou samotnou existenci sémantických pojmů, nýbrž má čistě klasifikační účely: má odlišit jeden typ paradoxů od jiných. Mimochodem, z téhož důvodu zde není diskutováno o tom, zda je neklasické řešení v nějakém ohledu „lepší“ či „horší“ než řešení zachovávající klasickou logiku: dané pojetí paradoxu neposkytuje prostor pro formulaci této otázky.

⁴⁷ „Epistemologická“ orientace na obhajobu odvozovacích pravidel je patrná rovněž na Priestově snaze zkonstruovat systém pravidel, který by nebyl triviální, což se projevuje na podrobné obhajobě proti Curryho paradoxu, která má eliminovat jeho předpoklady, nicméně zachovat v platnosti (MP) pro kondicionály. Srv. Priest (2006b, s. 83–87).

a *modus tollens*, pro formální stránku dokazování. Zdůrazněme navíc, že oba přístupy jsou u těch proponentů, na nichž byly představovány, zcela explicitně reflektovány, co se důsledků pro nutnost provést dané revize a zachovat „tvrdé jádro“ týče.⁴⁸

Pochopitelně, a takováto námitka se nabízí, je diskutabilní dělat závěry o středověké či moderní sémantice na základě rozboru Swynesheda a Priesta, tedy na základě podle všeho velmi atypických případů. Práce obou autorů vykazují značnou analogii právě v kritice, která jim byla adresována. Oba přístupy tak lze považovat za nejzazší bod, kam až je určitá logická tradice ochotna zajít. Proto mohou tyto ideální typy být považovány rovněž za zajímavým způsobem vypovídající i o středověké a moderní tradici logiky vůbec.

Literatura

- Ashworth, E. J. (1972): „The Treatment of Semantic Paradoxes from 1400 to 1700.“ *Notre Dame Journal of Formal Logic* 13: 34–52.
- Ashworth, E. J. a Spade, P. V. (1992): „Logic in Late Medieval Oxford.“ In *The History of the University of Oxford vol. 2*, eds. J. I. Catto a R. Evans, Clarendon Press, Oxford, 1992, s. 35–64.
- Dutilh Novaes, C. (2008a): „A Comparative Taxonomy of Medieval and Modern Approaches to Liar Sentences.“ *History and Philosophy of Logic* 29: s. 227–261.
- (2008b): „The Logic of 14th Century After Ockham.“ In: *Handbook of the History of Logic. Volume 2, Mediaeval and Renaissance Logic*, eds. D. M. Gabbay a J. Woods, Elsevier, Amsterdam, 2008, s. 433–504.
- Gaifman, H. (1992): „Pointers to Truth.“ *The Journal of Philosophy* 89: 223–261.
- John of Wesel (1996): „Quaestiones super insolubilibus.“ In Spade, P. V. (1996): *Three questions by John of Wesel on obligationes and insolubilia*. Dostupné na stránkách Mediaeval Logic and Philosophy: [\[http://www.pvspade.com/Logic/docs/wesel.pdf\]](http://www.pvspade.com/Logic/docs/wesel.pdf).
- Kirkham, R. L. (1997): *Theories of Truth. A Critical Introduction*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Peregrin, J. (2004): *Logika a logiky: systém klasické výrokové logiky, jeho rozšíření a alternativy*. Academia, Praha.
- Priest, G. (2006a): *Doubt Truth to Be a Liar*. Clarendon Press, Oxford.
- (2006b): *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*. Clarendon Press, Oxford.

⁴⁸ Tím samozřejmě není řečeno, že si např. Swyneshed uvědomoval, že jedinou možností, jak zachovat dipseudismus a přitom nebýt vázán k dialetheismu, je odmítnutí denotační sémantiky, resp. že explicitně reflektoval rozdíl mezi denotační sémantikou a sémantikou založenou na *síťovém ohodnocení*.

- Roger Swyneshed (1979): *Insolubilia*. In Spade, P. V. (1979): „Roger Swyneshed's Insolubilia: edition and comments.“ *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 46: 180–220.
- Shapiro, S. (1998): „Logical consequence: models and modality.“ In *Philosophy of Mathematics Today*, ed. M. Schirn, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 131–156.
- (2002): „Necessity, Meaning, and Rationality: The Notion of Logical Consequence.“, In *A Companion to Philosophical Logic*, ed. D. Jacquette, Blackwell Publishers, Oxford, 2002, s. 227–240.
- Spade, P. V. (1983): „Roger Swyneshed's Theory of *Insolubilia*: A Study of Some of his Preliminary Semantic Notions.“ In *History of Semiotics*, eds. A. Eschbach a J. Trabant, John Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, 1983, s. 105–113.
- (1997): „Insolubilia.“ In *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100-1600*, eds. N. Kretzmann a J. Pinborg a A. Kenny a E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 245–253.
- (2007): „Insolubles.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2007 Edition), ed. E. N. Zalta. Dostupné na: [<http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/insolubles>].
- Uckelman, S. L. (2009): *Modalities in Medieval Logic*. ILLC Dissertation, Amsterdam.

Pojem nesouměřitelnosti ve společenských vědách.

Kulturní relativismus a idea nesouměřitelnosti

The Concept of Incommensurability in Social Sciences. Cultural Relativism and the Idea of Incommensurability

*Martin Paleček**

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
martin.palecek@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Některé ze společenských věd spojuje myšlenka „tichého relativizmu“. Podíváme-li se totiž pozorně na práce kulturních antropologů a historiků, zjistíme, že ačkoli by váhali veřejně si to přiznat, prakticky sdílejí představu o odlišných, na sebe nepřevoditelných, pojmových schématech. To z nich činí podezřelé z relativizmu. Sdílejí také ideu, že pro toto přesvědčení – přes všechny námitky filozofů – nalézají dostatek empirických podkladů.

Ve svém příspěvku vysvětlím pozadí tohoto přesvědčení. Vysvětlím, proč je pro něj klíčová myšlenka nesouměřitelnosti, a pokusím se zvažít, zda Davidsonova základní námitka o „přeložitelnosti“ je dostatečně pevná pro to, abychom mohli odmítnout myšlenku nesouměřitelnosti jednou pro vždy. Uvedu příklady podporující podezření, že tzv. empirická zjištění podporující kulturní relativismus většinou obsahují metodologické či pojmové nepřesnosti či chyby.

Some social scientists share the ideology of cultural relativism. This is not to say that they overly subscribe to it, the commitment to it is rather implicit to their attitudes. That is, if we take a closer look at the works of many sociologists, anthropologists and historians, we can clearly discern relativistic patterns. They also share the idea that their approach, involving the relativism, has strong empirical foundations – despite objections of many philosophers. In my article, I am going to explain the motivation for such a cultural relativism. I will claim that that the key underlying idea is that of a certain kind of incommensurability. That is mean that the idea of relativism stay and fall with the idea of incommensurability.

I will discuss whether the Davidsonian approach to relativism via the problem of translability is viable. I will claim that without the possible existence of two distinct conceptual schemes or two distinct languages associated with them there is simply no issue of incommensurability. I will also claim that most of the so-called empirical proofs of cultural relativism are based on conceptual or methodological confusions.

* Práce na tomto článku byla podpořena grantem GA ČR č. P401/10/0146 "Člověk jako normativní tvor".

1. Relativismus ve zkratce

Samotná myšlenka relativizmu je trochu šokující. Lépe řečeno: často je předkládána se záměrem šokovat posluchače tvrzením, že to, o čem jsme si doposud mysleli, že je nezávislé na době a kontextu, je ve skutečnosti závislé až moc. Je-li naším záměrem shrnout různé varianty relativizmu a to tak, abychom si v nich udělali alespoň trochu jasno, pak pro začátek musíme uvést dvě základní možné varianty relativizmu: něco může být myšleno jako relativní na (a) jedinci či (b) na skupině. S ohledem na mnohem zajímavější a pro společenské vědy užitečnější druhou variantu, ponechám individuální relativismus stranou. Skupinový relativismus, pro který se často užívá termín *kulturní relativismus*, je velmi populární mezi kulturními antropology¹ a sociology a je jakousi tichou „magnou chartou“ zmiňovaných oborů. Idea kulturního relativizmu začala být velmi populární ve dvacátém století a chceme-li jít k samotným počátkům této myšlenky, pak nás zavede k Franzi Boasovi – zakladateli moderní antropologie – a jeho nejnadanějším žákům Ruth Benedictové, Margaret Meadové a Mellillovi J. Herskovitsovi². Podskupinu kulturního relativizmu tvoří *lingvistický relativismus* známý hlavně díky práci Edwarda Sapira a Benjaminu Lee Whorfa.

Historicismus pak můžeme jednoduše popsat jako zvláštní modifikaci kulturního relativizmu. To, co je závislé, nejsou kultury vzdálené v prostoru, ale sociální útvary vzdálené v čase.

Mezi sociology se stala naopak velmi vlivnou jiná verze relativizmu ponejvíce známá jako *sociologie vědění* („sociology of knowledge“), spojovaná se jmény jako Max Scheller a Karl Mannheim, která byla dále rozšířena a „zdokonalena“ Davidem Bloorem a jeho spolupracovníky na univerzitě v Edinburghu (Science Studies Unit, University of Edinburgh) a začala být známa jako *Silný program sociologie vědění* (*Strong Program in the Sociology of Knowledge*).

Podívejme se nyní na jednotlivé verze skupinového relativizmu trochu podrobněji. To, co je spojuje navzájem, je myšlenka *relativizmu* týkajícího se *racionality*. Základní idea spočívá v přesvědčení, že obojí – rozumná přesvědčení i racionální usuzování – jsou hluboce závislá na kontextu, času a tradici. Co by to mohlo znamenat? V jistém slova smyslu to znamená něco velmi triviálního. Je zdá se očividné, že např. moje vlastní názory, moje schopnosti úsudku jsou velmi závislé na osobních vlastnostech a schopnostech, vzdělání a dalších okolnostech, o kterých se u každého můžeme dočíst v jeho *curriculu vitae*. To však není to, co by bylo hlavním předmětem relativistických přesvědčení. Naopak, kulturní relativisté se snaží všemožnými způsoby naznačit, že relativismus týkající se racionality jde daleko dál a daleko hlouběji a znamená ve skutečnosti něco velmi podstatného pro naši představu o rozumnosti jako takové. Navíc

¹ Pokud v textu mluvím o kulturní antropologii, sociální antropologii či prostě antropologii, myslím tím vždy jednu a tutéž vědní disciplínu: sociální a kulturní antropologii. V žádném případě se moje tvrzení netýká tzv. fyzické antropologie.

² Jde mi především o formulování vědeckých přístupů zahrnujících relativistická přesvědčení. Samozřejmě bychom našli starší inspirace, týkající se relativizmu, jakými jsou například úvahy Pascalovy či de Montaignovy.

se domnívají, že pro takovou představu mají pádné důvody spočívající v empirické evidenci.

Tvrdit něco takového je samozřejmě velmi odvážné a není možné, abychom vystačili s poměrně vágním tvrzením, že jde o „podstatnější relativismus“ než triviální okolnosti utváření osobních schopností.

Ukažme si to na příkladě. Představme si, že přicestujeme do nějaké dosti vzdálené končiny a tam uprostřed místní komunity budeme pozorovat šamana, který praktikuje tradiční rituál spočívající na technikách extáze. Takto to popíšeme. Popis týkající se technik extáze se přirozeně v ničem neshoduje s popisem, který nám poskytne samotný šaman (je dokonce vysoce pravděpodobné, že ani sám sebe nebude vnímat jako „šamana“, tj. nebude používat kategorii šamanizmu jako takovou). Zpovídaný šaman nám bude vyprávět dejme tomu o cestě mezi bohy atd. My si samozřejmě poctivě zapíšeme jeho slova, ale v publikované studii uvedeme jeho tvrzení do náležitého kontextu tím, že budeme tvrdit ve zkratce něco takového, jako že „šaman vypovídá o cestě mezi bohy, *ve skutečnosti* se však jedná o techniky extáze, které mají funkce x, y a z“. Skutečnou otázkou pro relativisty je, co jsme to vlastně takovýmto přeformulováním šamanova tvrzení učinili.

Nyní si představme obdobnou situaci, ale v opačném gardu. Šaman navštíví Prahu a bude pochopitelně zvědavý. To, co bude svým krajanům pravděpodobně říkat, bude asi něco na způsob „viděl jsem opravdu silnou magii a spoustu těch, co magii ovládají, kam jsem se jen podíval“ a „tvrdili sice, že jsou to inženýři, ale *ve skutečnosti* nemohli mít na mysli nic jiného, než cestu mezi bohy a magii“. Relativista by rád z této situace učinil závěr, že vědecký popis se od šamanova v ničem podstatném neliší. Tj. nemáme žádná kritéria pro to, abychom jeden z nich označili za lepší či správný.

Běžná intuice nás vede k tomu, abychom takto podaný relativismus (který by se chtěl tvářit, že nemáme prostředky k tomu, abychom odůvodněně upřednostnili vědecké výpovědi před šamanstvím) odmítli. V pozadí takové intuice je ovšem skrytý tzv. *epistemologický realizmus* či *realismus ve vědě*. Taková pozice je (nejen) mezi vědci rozšířená a její stoupenci sdílejí následující přesvědčení:

- *Jistotu, že vědecká metoda je správná. Během vývoje se vědci prostřednictvím vědecké teorie čím dál tím víc úspěšně blíží ke skutečnosti takové, jaká je.*
- *Jistotu a důvěru v současnou podobu vědy. Ty nejúspěšnější z našich současných teorií jsou s největší pravděpodobností pravdivé.*
- *Důvěru v to, že současná vědecká ontologie – seznam entit, o kterých si současná věda myslí, že existují – je s největší pravděpodobností správný.³*

Taková pozice je sice velmi rozšířená, není ovšem sdílena zdaleka všemi a vyvolává i značné rozpaky a to tehdy, když chceme nějakým podrobnějším způsobem dát vědeckému realizmu smysl.

³ Brock a Mares (2011, s. 136).

Klasickou ukázkou argumentu formulovaného ve prospěch vědeckého realizmu je tzv. **abduktivní argument** formulovaný J. J. C. Smartem a spolupracovníky⁴:

(P1) Současné vědecké teorie umožňují velmi přesné předpovědi týkající se pozorovatelných událostí. (empirický fakt)

(P2) Současné vědecké teorie postulují teoretické entity a zákony. (empirický fakt)

(C1) Pozorované jevy se chovají, jako kdyby teoretické entity postulované vědou skutečně existovaly a jako kdyby postulované zákony byly skutečné (či s vysokou měrou pravděpodobnosti skutečné). (z P1 a P2)

(P3) Nejlepší možné vysvětlení skutečnosti, že pozorované jevy se chovají tak, jako kdyby teoretické entity a zákony skutečně existovaly (či s vysokou měrou pravděpodobnosti se blížily skutečnosti) je to, že takové entity a zákony skutečně existují (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti).

(P4) Měli bychom zastávat ta přesvědčení, která obsahují nejlepší možná vysvětlení. (abduktivní premisa)

(C2) Měli bychom zastávat přesvědčení, že teoretické entity či zákony fyziky existují a že zákony postulované fyzikou jsou správné (či alespoň se s vysokou měrou přesnosti blíží správnosti). (z C1, P3 a P4)

Ačkoli tato intuice vyjadřuje naše nejběžnější intuice, při bližším pohledu vyvolává jisté námitky⁵.

Běžný stoupenec relativizmu, který většinou zastává anti-realistickou pozici, obvykle kontruje dvojím způsobem. V prvním případě jde o tzv. **Stanfordův argument proti abdukcii**⁶: Mějme teorii T , která je úspěšná v předpovědích, a alternativní teorii T^1 , která má stejnou prediktivní sílu, ale není kompatibilní s teorií T . Otázka zní: Jak zastávce vědeckého realizmu rozhodne (na základě čeho?), která teorie je pravdivá (či se s největší měrou přesnosti blíží skutečnosti)?⁷

Druhou možnou námitku zformuloval **Larry Laudan** a označuje ji jako „pesimistickou meta-indukci“⁸:

(P1) V minulosti zde existovalo mnoho teorií, které byly vysoce empiricky úspěšné, ale neblížily se skutečnosti. (empirický fakt)

(P2) Jestliže tu v minulosti existovalo mnoho vysoce úspěšných empirických teorií, které se neblížily skutečnosti, nemůžeme pouze z úspěšnosti současných teorií usuzovat, že jsou pravdivé (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti). (induktivní premisa)

⁴ Převzato z: tamtéž (s. 137).

⁵ Mezi nejznámější patří Fineova námitka proti samotné abdukcii. Srv. tamtéž (s. 137).

⁶ Tamtéž.

⁷ Uvádím tento argument zejména proto, že ačkoli je zaměřen proti abdukcii, tak ve svých důsledcích není pouze námitkou proti abdukcii, ale spíše argumentem pro anti-realistické pozice. Podrobněji viz Brock a Mares (2011).

⁸ V podstatné míře rozvádí Stanfordův argument. Převzato z: tamtéž (s. 139).

(C1) Nemůžeme usuzovat na základě úspěšnosti teorie, že taková teorie je jako taková pravdivá (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti). (z P1 a P2)

(P3) Pokud nemůžeme bez další evidence usuzovat pouze na základě empirické úspěšnosti na pravdivost nějaké teorie, nemůžeme vysvětlit úspěch takové teorie tím, že bychom řekli, že taková teorie je úspěšná, protože je pravdivá (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti).

(C3) Nemůžeme vysvětlit úspěch teorie tím, že bychom řekli, že taková teorie je úspěšná, protože je pravdivá (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti), bez další evidence. (z C1 a P3)

Ačkoli se Laudanova argumentace týká především sporu o povahu vědeckých teorií (Laudan sám na podporu svého argumentu uvádí příklad teorie elektromagnetického éteru a antickou teorii planetárního pohybu), je – domnívám se – taková pozice pohodlně aplikovatelná na podporu přesvědčení kulturního relativisty. Pro takový postoj stačí, pokud budeme chápat teorii v širším slova smyslu, než jak ji chápeme, pokud mluvíme pouze o vědecké teorii, a rozšíříme ji tak na širší soubory přesvědčení týkající se představ „jak se věci mají“. Navíc, pro kulturního relativistu představuje Laudanova námitka především přesvědčivou výhodu v tom, že nejen problematizuje otázku poznání, ale také ontologii. Tj. je aplikovatelná stejnou měrou na postulované teoretické entity, které nejsou běžné zkušenosti přístupné (jako elektrony, kvarky či DNA), jako na možné entity z alternativních ontologií (andělé, dévové či magické síly).

Tuto snadno postřehnutelnou podobnost někteří současní **sociální antropologové formulovali** v tzv. „**ontologickém obratu**“, který podle jejich přesvědčení musí antropologie prodělat a který podle nich znamená nutný metodologický obrat⁹. Co však pod tímto obratem mají na mysli? Britský kulturní antropolog Joost Fontein, který se ve svém výzkumu zaměřuje především na pohřební praxi a s ní spojené vlastnické nároky na území v okolí jezera *Mutirikwi* v jižní *Zimbabwe*, ve svém článku *Graves, Ruins & Belonging: Towards an anthropology of proximity*, bere ontologický obrat zcela vážně. Fontein se odvolává na přední zastávce tohoto obratu (Scott 2007, Henare A., Holbraad M. a Wastell S. 2007) když tvrdí, že je nutné sdílet sympatie s těmi, kteří

„Plédují pro novou (etičtější) metodologii, která by byla jak esencialistická, tak i radikálně konstruktivistická, a která by artefakty a věci popsala z etnografické perspektivy bez toho, aby a priori předpokládala rozdíl mezi významy a věcmi; rozdíl mezi vnímáním a popisováním. Tak by antropologie byla připravená vytvářet nové analytické pojmy... a ,vrátila by se tak k (analytické) nevinnosti‘ či ,radikální lidskosti‘. (...) Nejpriznáčnějším aspektem tohoto ,ontologického obratu‘ je obnovené a ,prohloubené‘ rozpoznávání možnosti ,radikální odlišnosti‘ či ,jinakosti‘, ačkoli tato ,odlišnost‘ je zpodstatňována (*reified*) ve zvláštním filozofickém

⁹ Rozsáhlá debata o „ontologickém obratu“ probíhala v roce 2008 na School of Social Science, University of Manchester a byla přetištěna v časopise *Critique of Anthropology*. Viz Carrithers M., Candea, M. Sykes, K. & Holbraad, M. (2010).

světě, než aby byla umístěna do konkrétní možnosti materiálního světa, jak by proponovaly odlišné teorie materiální antropologie. (...) **Za „ontologickou perspektivou“ se skrývá přístup, ve kterém bereme vážně možnost „jinakosti“ – možnost radikálně odlišných světů neredukovatelných na odlišné „světové názory“ – a to tak vážně, že tato jinakost musí být vztažena i na naše vlastní nejnítěrnější přesvědčení.**“ (zvýraznění autora tohoto článku)¹⁰

Domnívám se, že toto Fonteinovo tvrzení je pozoruhodné hned z několika důvodů: (1) Je málo srozumitelné a to díky patrnému vlivu tzv. postmoderní filozofie a velmi vágnímu užívání pojmů. (2) Je relativistické a to bez ohledu na to, že se relativismus snaží krýt používáním pojmů „konstruktivismus“ a „ontologie“. Ontologický obrat nás žádá, abychom suspendovali naše teorie, heliocentrickým systémem počínaje a elektrickým proudem konče, a chápali je jako důsledky ontologie, která má jen omezenou platnost. (3) Má pozoruhodně málo společného s jinak vynikajícími pozorováními z terénu. Pokud se Fontein drží etnografické metody popisu pohřebních praktik a představ týkajících se vlastnictví půdy v jižní Zimbabwe, potud nenastává žádný vážný metodologický ani filozofický konflikt. Ten se objeví až ve chvíli, kdy se Fontein pokouší o generalizaci svých pozorování prostřednictvím pojmů zavedených zastánci „ontologického obratu“ v antropologii.¹¹

Lze sdílet Fonteiny obavy, že se nejedná o zcela nový přístup. Při bližším pohledu domnívám se je zřejmé, že jde o pokus formulovat kulturní relativismus jinými prostředky, prostřednictvím tvrzení o radikálně odlišných světech, které jsou odlišné ve své ontologii a jichž se epistemologické námitky netýkají. To ovšem není předpoklad (odlišná ontologie a inertní epistemologie), který by dával dobrý smysl. Tato teoretická pozice pramení podle mého názoru více z antropologické intuice – z kombinace antropologické fascinace variacemi lidské praxe s nároky na zobecnění a z nevyjasněného užívání pojmů – než z precizní metodologie. Antropologové především činí tu chybu, že z množství různých a mnohdy zcela odlišných tvrzení – z jejich samotné existence – automaticky vyvozují, že neexistuje žádné kritérium, které by nám umožňovalo jedno nebo více takových tvrzení zavrhnout jako nesprávných. Dále se neopodstatněně obávají, že kdybychom to učinili, automaticky bychom různé variace lidské praxe zavrhl. Obávají se, že kdybychom např. řekli, že přesvědčení o existenci krvesajných čarodějnic (*tlahuelpuchi/tlahuelpocmimi*)¹² v mexické oblasti Tlaxcala a s ní spojená praxe není z vědeckého pohledu dostatečně opodstatněná, tak bychom zároveň odsuzovali i praxi místních obyvatel. Proto raději i v zobecnění etnografické

¹⁰ Ačkoli s těmito návrhy Fontein sympatizuje, poznamenává, že si není příliš jistý, jak moc jsou tyto snahy skutečně „novátorské“. Viz Fontein (2010).

¹¹ Fontein se především odvolává na Scottovu knihu *The Severed Snake*, ve které se Scott pokouší generalizovat svá pozorování ze Šalamounových ostrovů prostřednictvím pojmu tzv. „onto-praxe“: „... organizování praxe jako situačního umístění sociálních aktérů v rámci určitých ontologických kategorií. (...) Tím mám na mysli něco širšího, než pouhý habitus a specifitějšího než (Bourdieuov pojem) *mytnopraxis*.“ Scott (2007, s. 20).

¹² Risjord (2000, s. 13 a dále).

analýzy sáhnou k tvrzení, že „ve světě“ obyvatel oblasti Tlaxcala čarodějnice existují, zatímco v našem nikoli. Takové tvrzení – přes nepřehlédnutelnou dobrou vůli antropologů – vede jen ke značným zmatkům.

Ponechme nyní stranou spory o vědecký realizmus a ontologický obrat v antropologii a podívejme se na možnost, jak si představu kulturního relativizmu zpřehlednit tak, aby byla základní myšlenka jasná a co možná zřetelná.

2. Myšlenka nesouměřitelnosti pojmových schémat

V předchozí části jsem představil základní myšlenku kulturního relativizmu a naznačil, jakým způsobem se tu mohou střetávat dvě intuice: jedna hovořící ve prospěch realizmu našich přesvědčení a druhá mluvící ve prospěch kulturního relativizmu. Ovšem pokud si pro relativistickou argumentaci vypůjčíme pouze představu teorií či světónázorů, popř. „radikálně odlišnou ontologii“ pak se viditelně zaplétáme do dalších a dalších obtíží.

Když jsem zmiňoval kulturní relativismus, řekl jsem, že představitelé kulturního relativizmu si představují nesoulad mezi naší kulturou a kulturou cizí, jako něco zásadního, co zasahuje hluboko do našich vlastních představ týkajících se racionality. To zní na první pohled možná vznešeně, přesto velmi vágně. Pokud chceme takovou představu vyjádřit explicitně, můžeme to učinit následujícím způsobem:

Kulturní relativista předpokládá, že zde mohou existovat dva navzájem odlišné systémy přesvědčení, které nejsou navzájem kompatibilní a ve kterých navíc není možné formulovat stejnou otázku, protože oba systémy se vykazují odlišnou ontologickou strukturou, odlišnou epistemologií a odlišnými morálními pravidly. O takových systémech bychom řekli, že jsou vzájemně *nesouměřitelné*. Protože takové odlišné ontologie, epistemologie a morálky jsou jazykově artikulovatelné, můžeme pro zjednodušení problém přeformulovat na představu *nesouměřitelných pojmových schémat*.

Otázka tedy zní: Dává taková myšlenka nesouměřitelnosti pojmových schémat smysl? Donald Davidson ve svém slavném článku¹³ zastává přesvědčení, že taková představa je neudržitelná a to z velmi prostého důvodu. Nesouměřitelnost je pro Davidsona problematickým pojmem. Protože však relativisté zastávají obecnou zásadu, že *propozice předchází objekt*, dovoluje nám toto přesvědčení *přeformulovat nesouměřitelnost na nepřeložitelnost*. Aby tedy dávala představa nesouměřitelných pojmových schémat smysl, *musela by být navzájem nepřeložitelná*. To ovšem ve výsledku dává pramalý smysl, protože pokud by propozice z jednotlivých pojmových schémat nepřeložitelné byly, pak bychom je nemohli jakožto propozice a tedy i odlišná pojmová schémata rozeznat. Žádné příklady z empirie na podporu nesouměřitelných pojmových schémat nemohou pomoci, naopak podkopávají samotnou představu o nepřeložitelnosti. Vždyť čím jsou jiným než dokladem poměrně úspěšného překladu

¹³ Davidson (1998).

cizích jazyků, přesvědčení, tužeb a intencí? Vezměme v úvahu např. Whorfovu snahu empiricky podložit svoje relativistické přesvědčení.¹⁴

angličtina

A I pull the branch aside.

B I ave an extra toe on my foot.

čeština

A ' Odtáhnul jsem větev stranou.

B ' Mám na své noze jeden prst navíc.

jazyk Šónů (Shawnee)¹⁵

ni-l'θawa- 'ko-n-a

I·forked outline·branch·by hand
action·cause

ni-l'θawa- 'ko -θite

I·forked outline·branch·pertaining to toes

jazyk Šónů (Shawnee)

Já·rozvětvení·větev·pohybem
rukou·příčina.

Já·rozvětvení·větev·týkající se prstů.

Příklad sám vyvrací přesvědčení, které chce doložit. Ve snaze dokázat nepřeložitelnost (resp. prokázat odlišnou kategorizaci pojmů: Příslušníci kmene Shawnee spatřují podobnosti tam, kde my je nevidíme.), nám Whorf předkládá ukázkou výborné překladatelské práce, i když se jednotlivé kategorie od těch našich liší¹⁶. Převažuje tedy přesvědčení, že Davidsonova námitka proti nepřeložitelnosti odsouvá představu o nesouměřitelných pojmových schématech stranou.

Je však sám argument o nepřeložitelnosti dostačující? Nejedná se z Davidsonovy strany pouze o trik, díky kterému se vyhne obtížím spojeným s procesem, ve kterém věty „vystihují skutečnost“?¹⁷ V jeho námitce proti teorii alternativních pojmových schémat nezůstává z verifikace vůbec nic. A není právě odlišnost toho, co mají jiní za pravdivé, to, co nás zajímalo či udivovalo na příkladech z minulosti či etnografických záznamech jednání a smýšlení přírodních národů? Davidson se domnívá, že nikoli.¹⁸

„Všechna evidence, která existuje, je právě tím, co je potřeba, aby byly naše věty a teorie učiněny pravdivými. Avšak věty nejsou pravdivými činěny ničím, žádnou věcí: ani zkušenost, ani povrchová podráždění, ani svět nemůže učinit větu pravdivou. Že zkušenost postupuje určitým směrem, že je naše kůže zahřívána nebo dotýkána, že univerzum je konečné, tyto fakty,

¹⁴ Whorf (1941/1956, s. 234–5). Sapir-Whorfova teorie je sice staršího data, a proto ne zcela aktuální, ale některé příklady jsou mezi antropology (a nejen jimi) stále živé. Proto nám tato teorie pohodlně postačí jako příklad, na kterém můžeme demonstrovat základní problémy relativistického přístupu.

¹⁵ Jazyk Švanů či Šónů patřil do tzv. algonkinské jazykové skupiny.

¹⁶ V jeho případě se pochopitelně jedná o angličtinu.

¹⁷ Blackburn (2005, Kindle edition, lokace 2552–63).

¹⁸ Davidson (1998, s. 121).

chceme-li hovořit tímto způsobem, činí věty a teorie pravdivými. Tohle se ale lépe vyjádří beze zmínky o faktech. Věta „Moje pokožka je teplá“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, je-li moje pokožka teplá. Tady se neodvoláváme ani na fakt, ani na svět, ani na zkušenost, ani na nějaký kus evidence.“

„Na vině“ je jeho „pravdivostní“ minimalismus.¹⁹ To znamená, že není možné říci cokoli *obecného* o pravdě jako takové. Budeme-li mít *konkrétní* větu, pak je možné říci, za jakých podmínek je pravdivá. V těchto podmínkách však „pouze“ zopakujeme slova, ze kterých se příslušná věta skládá. Pokud jde o větu v cizím jazyce, pak její pravdivostní podmínky vyjádříme v překladu. Německá věta „Schnee ist weiß.“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, pokud je sníh bílý. Nic víc a nic méně.

Jak si však poradíme s příkladem, který udává Bar-On²⁰?

„Navažský slovník základních barev obsahuje tři pojmy (na rozdíl od českého jazyka²¹, který obsahuje šest základních barev...). Navažský výraz *doot'lizh* zahrnuje naši zelenou + modrou + fialovou.“

Zdá se, že věta „Moje kolo je *doot'lizh*“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, když moje kolo je *doot'lizh*.“ Davidson se domnívá, že nemůžeme užitečným způsobem oddělit význam od překladu. Pak by to tedy znamenalo, že věta „Moje kolo je *doot'lizh*“ by byla pravdivá tehdy a jen tehdy, když by mé kolo bylo *zeleno-modro-fialové*.“ To je zřejmě nejlepší překlad, který můžeme do češtiny udělat. Antropolog-relativista by zřejmě namítal, že je to sice nejlepší možný překlad, který máme po ruce, ale že to není to samé, co míní Navahové výrazem *doot'lizh*, respektive, že v češtině spojení „zeleno-modro-fialová“ nedává dobrý smysl. A to je pro něj důkazem ne snad úplné, ale *částečné nepřeložitelnosti*.

Stejně postupuje i Bar-On. Podle ní nikdo nemá problém s Davidsonovou argumentací, pokud se soustředíme na úplnou nepřeložitelnost, pro niž argument vypadá následovně:

(P) Selhání vzájemné přeložitelnosti je kritériem pro předpoklad existence odlišných pojmových schémat.

Jenže

(Q) Žádné selhání vzájemné přeložitelnosti nemůže nastat.

Pak tedy

(C) Neexistují žádná odlišná pojmová schémata.

Jakmile však začneme uvažovat o částečné nepřeložitelnosti, pak musíme existující argument přeformulovat následujícím způsobem.²²

¹⁹ Viz Blackburn (2005, třetí kapitola). Blackburn poznamenává, že ačkoli Davidson sám označení „minimalismus“ odmítá, můžeme se přesto tohoto označení s jistou dávkou tolerance přidržovat. Srv. Blackburn (2005, lokace 2563–74).

²⁰ Bar-On (2010, s. 153).

²¹ Autorka v originále pochopitelně používá angličtinu, nikoliv češtinu.

(P') Jestliže dvě osoby užívají odlišná pojmová schémata, pak jsou jejich jazyky alespoň z části nepřeložitelné.

(Q') Žádné částečné selhání vzájemné přeložitelnosti nemůže nastat.

Tedy

(C) Neexistují žádná odlišná pojmová schémata.

O co se antropologové-relativisté celou dobu snaží, je prokázat plauzibilitu (P'). Davidson v částečné přeložitelnosti nevidí žádný problém, tedy alespoň nepředpokládá, že by z částečné nepřeložitelnosti vyplýval nějaký silný závěr.

„Protože znalost přesvědčení jde ruku v ruce se schopností interpretovat slova, je na počátku jedinou možností předpokládat v přesvědčeních obecně shodu. První přiblížení ke konečné teorii dostaneme tak, že větám mluvčího přiřadíme ty podmínky pravdivosti, které skutečně (podle našeho názoru) nastávají, právě když má onen mluvčí tyto věty za pravdivé. Strategií je jít v tom tak daleko, jak to jen bude možné, řídicí se při tom úvahami o jednoduchosti, představami o účincích společenského podmiňování a samozřejmě našimi běžnými či vědeckými znalostmi o vysvětlitelné chybě. Tato metoda není navržena tak, aby vyloučila nesouhlas, a to ani nemůže; jejím účelem je učinit smysluplný nesouhlas možným, a to zcela závisí na základu – na nějakém základu – v souhlasu. (...) Dokážeme-li vyvinout teorii, která smíří vstřícnost s formálními podmínkami kladenými na teorii, uděláme vše, co lze udělat, aby byla zajištěna komunikace. Nic víc nelze, a nic víc není potřeba.“²³

Věť „Moje kolo je *doot'lizh*.“ můžeme při nejlepším dát smysl tehdy, když pojem *doot'lizh* přeložíme jako *zeleno-modro-fialové* a větu „Moje kolo je *doot'lizh*“ budeme mít za pravdivou tehdy a jen tehdy, když moje kolo bude *zeleno-modro-fialové*.“ Překlad není dokonalý²⁴, to ale není na překážku. Důležité je, že podle Davidsona neztrácíme základ pro společnou komunikaci. Lexikální neshody (*lexical mismatches*)²⁵ nejsou žádnou opravdovou překážkou ani důvodem, proč bychom jim přisuzovali víc, než ve skutečnosti jsou: totiž lexikálními neshodami. Nebylo by nic divného na tom, kdyby se příslušník Navahů pokusil přeložit spojení „čtečka elektronických knih“ nějakým podrobným či zdlouhavým opisem, který by se neshodoval úplně s výrazy obsaženými ve spojení „čtečka-elektronických-knih“ a nikdo by se nepozastavoval nad faktem, že v řeči Navahů neexistuje pro tento relativně nový technický prvek jednoduchý překlad. Jedna věc je konstatovat neexistenci jednoduchého překladu, a jiná usoudit z této neexistence na „zaostalost“ života Navahů. Náš antropolog-relativista se

²² Uvádím pouze výslednou podobu Bar-On argumentu, proto užívám (P') tam, kde Bar-On používá (P''). Stejně tak pro (Q'), resp. (Q''). Podrobněji viz její článek Bar-On (2010).

²³ Davidson (1998, s. 123).

²⁴ V překladu bychom asi takový výraz opsali jako „barvu, která je něčím mezi zelenou, modrou a fialovou“.

²⁵ Označení Bar-On (2010).

chová, jako by obojí spolu souviselo, a tak ve snaze uchovat důstojnost života Navahů nad-interpretuje existující lexikální neshody.

Jinými slovy: přímá nepřeložitelnost neznamená, že by nám byl cizí pojem zcela nepřístupný. Naopak: museli bychom spolu s antropologem-relativistou předložit jako příklad výraz, který by nám nebyl pojmově dostupný (*conceptual inaccessibility*)²⁶, abychom tezi o odlišných pojmových schématech účinně podpořili.

Zdá se, že poslední pokus, který může antropolog-relativista učinit, je přijít s příkladem částečného selhání interpretace, které by zároveň vedlo k tvrzení o pojmové nedostupnosti příslušného příkladu.²⁷ Pro správné pochopení takového tvrzení je nutné zopakovat si, co Davidson přesně rozumí interpretací:

„Interpretace věty nějakého jazyka SL spočívá na stanovení pravdivostních podmínek v metajazyku TL, kde SL může být – ale zároveň nemusí – být totožný s TL. (...) Stanovení pravdivostních podmínek nemusí být vždy překladem věty jazyka SL.“²⁸

Antropolog-relativista by tedy měl přijít s příkladem, kdy bychom nebyli schopni stanovit pravdivostní podmínky nějaké věty jazyka SL v metajazyku TL, a kdy by nám zároveň tato věta byla i pojmově nedostupná.²⁹

Ani tento postup nemůže být v žádném ohledu úspěšný. Jakýkoli příklad je jen sebe-vyvracejícím se pokusem. Vezmeme-li příklady, které uvádí Fontein a které mají dokumentovat již výše zmiňovaný „ontologický obrat“ v antropologii, ani pak nemůžeme – přes všechnu exotičnost – uspět. Pokud pro udávané příklady vlastnění půdy nejsou zřejmé pravdivostní podmínky formulované v metajazyku, pak celý článek nedělá nic jiného, než že se snaží vysvětlit nám, co věty týkající se vlastnění půdy v okolí jezera *Mutirikwi* **znamena**jí. Tedy činí je srozumitelnými, tudíž pojmově přístupnými. A to prostřednictvím překladu, jak tvrdí Davidson.

Aby nedošlo k omylu. Davidsonova pozice – domnívám se, že dostatečně odůvodněná – neznamená v žádném smyslu „návrat“ k jakémusi absolutizmu. Na rozdíl od „absolutistů“ si Davidson neulehčuje práci tím, že by pojem pravdy vyňal z analýzy a prostě *předpokládal*, že existuje nějaká pevná půda pod nohama, na kterou není možné relativistické námitky vztáhnout. Davidson ve svém odmítnutí pojmového schématu dospívá k přesvědčení, že takovou pevnou půdu pod nohama si musíme volky nevolky vytvořit, aby jakákoli diskuze vůbec dávala smysl.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ Tamtéž (s. 160).

²⁸ Tamtéž (s. 160).

²⁹ V plném slova smyslu jde o podrobné stanovení podmínek, které bychom běžně označili za příklad, kdy něčemu „zcela nerozumíme“.

Závěr

Ve svém článku jsem se snažil ozřejmit poněkud mlhavou představu o kulturním relativizmu, kterou mnozí sdílejí. Vysvětlil jsem, na jakých přesvědčeních takový relativizmus spočívá, a naznačil, proč nemůžeme některé z argumentů kulturních antropologů brát vážně. I když se mnozí ze společenských vědců brání veřejně ke kulturnímu relativizmu přiznat, anebo jej přeformulovávají do jiné teoretické podoby (např. ontologický obrat v antropologii), přesto přese všechno jde o obdobu tvrzení o nesouměřitelných pojmových schématech. A v tom případě shledávám Davidsonovy námitky dostatečnými.

Odmítneme-li řeči o „jinakosti“ jako vágní – veskrze politické – komplimenty tolerantnímu přístupu k alternativním životním standardům, pak to neznamená odmítnutí antropologie jako takové. To, co nezanedbatelného antropologie činí, je zpřístupnění těchto alternativ, které jsou ovšem možné potud, pokud je tu v zásadě velká míra shody: svět a náš život v něm.

Literatura

- Bar-On, D. (2010): “Conceptual Relativism and Translation.” In G. Preyer, F. Siebelt, A. Ulfig. *Language, Mind, and Epistemology: On Donald Davidson’s philosophy*. S. 145–170.
- Blackburn, S. (2005): *Truth: A Guide*. Oxford University Press, Oxford.
- Brock, S. a Mares, E. (2011): *Realism and Anti-Realism*. Acumen, Durham.
- Carrithers, M., Candea, M., Sykes, K. a j. (2010): “Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester.” *Critique of Anthropology*, June 2010: 152–200, dostupné na: <http://coa.sagepub.com/content/30/2/152.full.pdf+html>.
- Davidson, D. (2001): “On the Very Idea of a Conceptual Scheme.” In *Inquires into Truth and Interpretation*, 2nd edn, Oxford: Oxford University Press, p. 183. Odkazy k českému překladu, in J. Peregrin: *Obrat k jazyku: Druhé kolo*. Filosofia, Praha, 1998.
- Fontein, J. (2011): “Graves, Ruins and Belonging: Toward an anthropology of proximity.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* (forthcoming).
- Scott, M. W. (2007): *The Severed Snake*. Carolina Academy Press, North Carolina.
- Whorf, B. L. (1956): “Languages and Logic.” In Whorf. *Language, Thought, and Reality*. Ed. by J. B. Carroll. MIT Press, Cambridge MA.

Fikce a skutečnost – je *mimésis* překonaný konstrukt?

Fiction and Reality – is *Mimesis* an Obsolete Construct?

*Martina Kastnerová**

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni
Sedláčkova 38, 306 14 Plzeň
kastnerm@kfi.zcu.cz

Abstrakt/Abstract

Základní otázkou studie je, zda lze koncept *mimésis* považovat v současné teorii interpretace za udržitelný, přičemž se zaměřuje na kritiku formulovanou na základě dvou argumentů – tj. buďto se odmítá vztah skutečnosti a uměleckého, resp. literárního díla, nebo se tento vztah připouští, ale odmítá se, že by se vyčerpával pouze vztahem prosté nápodoby. Dále se (v komparativním náhledu) zaměřuje na současné koncepce, které pracují s konceptem mimese jako s interpretačně funkčním. V závěru se tak ukazuje, že předpoklad vztahu mezi fikcí a skutečností lze v současných teoriích interpretace považovat za přijatelný, a koncept *mimésis* tak nemusí být překonaným konstruktem (byť za určitých podmínek).

The main issue of this study is whether the concept of *mimésis* can be accepted as a defensible one in a contemporary theory of interpretation. It focuses on the criticism based on the following arguments: either any relation between fiction and reality is rejected or it is claimed that the relation cannot be reduced to *mimémis*. Further the study focuses on the contemporary theories working successfully with the concept of mimesis as well. So the study shows that the relation between fiction and reality is an acceptable assumption in a contemporary literary theories, so that the concept of mimesis cannot be considered as an overthrown theoretical construct.

Umění jako mimese

„Slovo realita může být legitimně použito bez omluvných uvozovek a [...] literatura může reprezentovat tu samou realitu.“¹

* Tato studie vznikla s podporou projektu POSTDOC-11 ZČU v Plzni, Problém interpretace v současné literární teorii a filosofii, řešeném v období 03-11/11. Děkuji recenzentům za inspirativní připomínky.

¹ Nuttall (2007, s. x).

V novodobých teoriích interpretace se do značné míry ustavil konsensus, který problematizuje vztah skutečnosti a fikce, mnohdy do natolik značné míry, že jej výrazně redukuje či ruší docela (zároveň se zpochybněním samotných prvků uvažovaného vztahu), a vymezuje se tak vůči některým dřívejším, popř. alternativním teoriím, jež vycházejí z předpokladu vztahu skutečnosti a fikce, a většinou tak přiznávají důležitou roli autorově vytváření textury, byť někdy připouštějí, že může být různě interpretována. V rámci poměrně rozsáhlé problematiky, jež by se zde nabízela, bude následující zkoumání zúženo na některé z novodobých koncepcí interpretace, které vycházejí z předpokladu umění jako *mimésis*, a na jejich konfrontaci s alternativními či kriticky přehodnocujícími teoriemi interpretace. Dále se pokusíme ukázat, že předpoklad vztahu (ať už různě vymezovaného) mezi fikcí a skutečností může být pro současné teorie interpretace nejen přijatelný, ale z hlediska interpretační praxe i funkční, zároveň však budou zváženy podmínky této funkčnosti. Uvedenému záměru a postupu bude uzpůsoben výběr analyzovaných koncepcí a tedy též literatury, z níž bude dále čerpáno.

Základní otázkou, již lze v této souvislosti položit, je, zda koncept *mimésis* můžeme považovat v současné teorii interpretace za udržitelný – s ohledem na kritiku povětšinou formulovanou na základě dvou argumentů, tj. buďto se odmítá vztah skutečnosti a uměleckého, resp. literárního díla, nebo se tento vztah připouští, ale odmítá se, že by se vyčerpával pouze vztahem prosté nápodoby. První argument bývá zpravidla užíván představiteli krajních poststrukturalistických postupů (později zmíníme např. Rolanda Barthesa), druhý je typický např. pro Lubomíra Doležela a jeho koncepci fikčních světů v literatuře, o níž bude dále více hovořeno, nicméně zároveň je třeba podotknout, že Doleželem naznačená konfrontační distinkce nevede nutně k neslučitelným rozporům a vyvrácení toho, co Doležel nazývá mimetickou koncepcí interpretace.

Budeme-li dále zakládat analýzu konceptu *mimésis* na formulovaných dvou argumentech, nutno přiznat, že je zde prozatím z důvodů koncepčních ponechán stranou další významný prvek vedoucí k problematizaci konceptu, totiž destabilizace samotných dvou prvků vztahu, tj. „skutečnosti“ a „fikce“. V následujícím textu bude s termínem „skutečnost“ pracováno jakožto s pojmem denotujícím aktualitu, byť vlastně hovoříme o denotátu velmi neostrém, jehož přesná specifikace pravděpodobně ani není možná. Termín „fikce“ pak bude chápán jako označující literaturu beletristického typu, jakkoliv lze hovořit o nepřesných hranicích textů fiktivních a faktuálních.

Novodobé koncepty mimese vycházejí z tradičního pojmu *mimésis*, přičemž odkazují na platónské (třetí a desátá kniha Platónovy *Ústavy*) či aristotelské (Aristotelova *Poetika*) pojetí (ovšem různě je interpretují). Podle Doležela je hlavní myšlenkou mimese právě představa, že fikční entity jsou odvozeny ze skutečnosti, tj. jsou napodobeninami či zobrazením skutečně existujících entit.² Zuska charakterizuje *mimésis* jako „věčný návrat jiného“.³ Inspirací zde není pouze původní antické pojetí

² Doležel (2003, s. 21).

³ Zuska (2002, s. 11).

(Aristotelova koncepce), ale i další „variace“ *mimésis* a některých souvisejících témat. Zmiňuje se zde např. Nietzscheva myšlenka „věčného návratu Téhož“, ale též pojetí *mimésis* v podání H.-G. Gadamera či P. Ricoeura (v souvislosti s „bytím jako reprezentací“).⁴ Právě koncepce Paula Ricoeura připomíná *mimésis* nikoli jako „pouhé“ napodobení, nýbrž aktivní zpodobování skutečnosti (jež nepostrádá kreativní aspekt), přičemž hovoří (v souvislosti s interpretací Aristotelovy *Poetiky*) o třech momentech *mimésis* (z nichž „*mimésis* II“ zakládá literárnost literárního díla a je prostředkujícím článkem mezi „předním okrajem“ *mimésis* – I, a „zadním okrajem“ *mimésis* – III).⁵ Zde se bude konceptům *mimésis* v teoriích interpretace rozumět jako interpretačním přístupům vycházejícím z (ontologického) předpokladu umění jako *mimésis*, (aktivního) zpodobení skutečnosti (reality).

Podle Doležela je, chceme-li aplikovat představu umění jako *mimésis* na interpretované dílo, základním úkolem nalézt skutečný prototyp, který je v díle zobrazován („napodobován“). Hovoří o tzv. *mimetické funkci*: ve své primární podobě „fikční jednotlivina J(f) zobrazuje skutečnou jednotlivinu J(s).“⁶, tj. např. Shakespearův Richard III. je zobrazením historického Richarda III. Ovšem, i když zde nalezneme „skutečný prototyp“, předobraz dramatické postavy, je tato dramatická postava nápodobou skutečné? Doležel dále zmiňuje posun od původní (v jistém smyslu „naivní“) představy, že fikční jednotlivina zobrazuje skutečnou jednotlivinu, k proměně *mimetické funkce*; nyní „fikční jednotlivina J(f) zobrazuje skutečnou obecninu O(s)“, např. psychologický typ, společenskou skupinu, historické podmínky atp.⁷ Tj. Shakespearův Hamlet může představovat typ „melancholika – intelektuála“, Claudio v *Mnoho povyku pro nic* „dvořana – kavalíra“ atd. Ačkoli takto pojatá *mimetická funkce* vysvětlí větší množství případů, stále se vynořují další, na něž jí síly nestačí, typickým příkladem je např. literatura science-fiction. Přesto se i dále objevují koncepce inspirované původním pojetím, např. známé dílo *Mimesis* E. Auerbacha (jehož variantu *miméze* nazývá Doležel „univerzalistickou *mimetickou* interpretací“⁸) či *Rise of Novel* I. Watta (zde se podle Doležela jedná o „pseudomimézi“, neboť „skutečný zdroj Z(s) zobrazuje fikční jednotliviny J(f)“⁹). Ale uchylujeme-li se k univerzalistické interpretaci, ruší se fikční jednotliviny. Jsou-li zachovány, nelze je vysvětlit jako zobrazení skutečných entit, ale musíme předpokládat, že mají nezávislou existenci a určitý zdroj zobrazení je objevuje (tzv. pseudomiméze).¹⁰ Doleželův závěr je tak jednoznačný: *mimetická* koncepce se neustále snaží upravit svá základní pravidla tak, aby vysvětlila více případů, aby se vyhnula problémům, které jsou s jejími původními předpoklady spojeny. Avšak to, že se neustále objevují nové problémy a ani upravené

⁴ Ibid. (s. 11–47).

⁵ Viz Ricoeur (2000, zejm. kap. III., s. 88–134).

⁶ Doležel (2003, s. 21).

⁷ Ibid. (s. 22).

⁸ Více viz Doležel (2003, s. 22).

⁹ Ibid. (s. 23–24).

¹⁰ Ibid. (s. 24).

koncepce nejsou vhodným řešením, podle Doležela znamená, že nesprávný je již výchozí předpoklad (tedy rámec jednoho světa), který musíme opustit (a přijmout rámec více světů, tedy vlastně jeho teorii fikčních světů).¹¹

Zde je ovšem na místě odlišit představu či koncept *mimésis*, který, zjednodušeně řečeno, chápe literární dílo (nebo lépe umění obecně) jakožto zpodobení skutečnosti, a koncepce interpretace, jež z tohoto (řekněme ontologického) předpokladu vycházejí. Argumentaci ze strany zastánců teorie fikčních světů, jak bude dále nastíněna, tak nelze vnímat jako kritizující či dokonce vyvracející původní předpoklad, ale případně pouze některé z variant nebo jen dílčích aspektů interpretačních koncepcí z předpokladu vycházejících. Konečně i teorie fikčních světů čerpá z dosti podobného předpokladu a připouští, ba přímo zdůrazňuje, pevný vztah mezi skutečností a fikcí (resp. uměleckým dílem). Koncepce, na první pohled rozporné, tak mohou být zkoumány ve společném rámci, tj. v souvislosti s problematikou znázornění skutečnosti.

„Kritické přehodnocení mimetické doktríny“

„Mimetické čtení, které praktikují naivní čtenáři a posilují žurnalističtí kritikové, patří mezi nejprimitivnější operace, jichž je lidská mysl schopna.“¹²

Jak bylo zmíněno, jednou z teorií, jež kritizuje (s notnou dávkou stylizace) „mimetickou doktrínu“ a staví se do role vhodné alternativní teorie, je Doleželova teorie fikčních světů. Doleželova *Heterocosmica* pojednává o fikci v rámci paradigmatu možných světů, tj. chápe fikční narativy jako možné světy. Důležitou otázkou je nicméně i zde vztah mezi fikcí a skutečností. Podle Doležela lze fikci pochopit pouze v protikladu ke skutečnosti („aktualitě“). Realistická ontologie nás tak podle něj nezavazuje k přijetí zásad literárního realismu.¹³ Tj. připustíme-li určitou formu vztahu mezi skutečností a fikcí, neznamená to nutně, že musíme přijmout doktrínu mimeze. A obráceně: kritizuje-li a popírá-li Doležel mimetickou povahu fikce, netrvrdí, že neexistují svazky mezi fikcí a skutečností. Ba naopak, Doleželova *Heterocosmica* potvrzuje obousměrnou výměnu mezi fikcí a skutečností. Kritika je zaměřena právě (a pouze) na doktrínu mimeze, již Doležel označuje za „starobylou, ale stále přežívající“, i proto si dle něj zaslouží pozornost alternativa fikčních světů.¹⁴

Kriticky se Doležel staví zejména k těm sémantikám fikčnosti, jejichž předpokladem je „pouze jedno legitimní univerzum diskursu (oblast reference) – aktuální svět.“¹⁵ Mimetická doktrína je pro něj nepřijatelná zejména proto, že selhává při naplňování své základní, *mimetické funkce*. Mimeze totiž podle něj dokáže vysvětlit

¹¹ Srv. Doležel (2003, s. 24–25).

¹² Doležel (2003, s. 10).

¹³ Ibid. (s. 9–10).

¹⁴ Ibid. (s. 10, vč. cit).

¹⁵ Ibid. (s. 18).

pouze ty fikční entity, které může uvést ve vztah s entitami skutečnými, za touto oblastí se ocitá v dilematu.¹⁶ Pro Doležela je to potvrzením nedostatečnosti rámce jednoho světa a nutnosti přijetí rámce možných světů.

Doležel i další ze sympatizantů takto koncipované teorie, obzvláště pak Ruth Ronenová, trvají zejména na specifické ontologické pozici fikčního světa a za distinktivní rys fikční existence mají její „neúplnost“. Podobně jako Doležel tedy konstatuje Ronenová, že „fikční svět je konstruován jako svět se svou vlastní specifickou ontologickou pozicí a jako svět představující soběstačný systém struktur a relací.“¹⁷ Tj. i když hovoříme o určitém vztahu fikce k aktuální, fikční fakty nevypovídají primárně o tom, co se mohlo objevit v aktuálním světě, nýbrž o tom, co se mohlo objevit ve fikci. Systém fikčního světa je tak třeba vnímat jako nezávislý; fikční světy jsou autonomní, a proto fakty aktuálního světa nemají apriorní ontologické privilegium před fakty fikčního světa.¹⁸ Fikční text se pak čte ve shodě s konvencemi konstruování fikčního světa, tj. jsou mu „přiřazovány významy za dodržování souboru konvencí rekonstruování fikčního světa.“¹⁹ Neúplnost fikční entity je dle Ronenové: i) logická a ii) sémantická. Fikční entita je logicky neúplná, neboť mnoho myslitelných výpovědí o této entitě není pravdivostně rozhodnutelných. Fikční entita je sémanticky neúplná, jelikož se jedná o jazykový konstrukt, tudíž charakteristiky a vztahy takové entity nemohou být plně specifikovány.²⁰

O neúplnosti fikčního světa jako jeho klasickém problému hovoří též Miroslav Červenka ve svém textu *Neúplnost, inference, „pásky“*.²¹ Východiskem je zde pojetí fikčního světa lyrického díla jako vnitřního světa jeho subjektů. Problém neúplnosti spočívá v tom, že „entity fikčního světa na rozdíl od entit světa aktuálního nejsou určeny ve všech svých attributech.“²² Červenka zmiňuje tzv. *princip minimální odchylky*, s nímž jako s jednou z možností řešení problému neúplnosti fikčních světů přichází M.-L. Ryanová. Tento princip je formulován následovně: „při rekonstrukci fikčního světa vyplň prázdná místa textu na základě předpokladu, že tento fikční svět se podobá světu skutečnému [...] jediné, co smí převážít nad tvou zkušeností s realitou, je autorita textu.“²³ Jak si však uvědomuje Ronenová i Červenka, tento princip stále ponechává poměrně široký prostor neurčenosti a pochybám. V této souvislosti je zmíněn i Doleželův poukaz na presupozici, jež je logickou operací významnou pro konstituování fikčního světa, a tzv. „kontrolované inference“.²⁴

¹⁶ Ibid. (s. 24).

¹⁷ Ronenová (2006, s. 17).

¹⁸ Ibid. (s. 21).

¹⁹ Ibid. (s. 20).

²⁰ Ibid. (s. 135–136).

²¹ Viz Červenka (2004, s. 165–174). Popř. 5. kap. Červenkovy monografie (2003, s. 29–35).

²² Par. i cit. Červenka (2004, s. 165).

²³ Ibid. (s. 165–166).

²⁴ Ibid. (s. 166–167).

Terminologie fikčních světů využívá též Umberto Eco. Fikční (možný) svět charakterizuje jako řadu „lingvistických popisů, které mají čtenáři interpretovat jako odkazy k možnému stavu věcí, kde pokud *p* je pravdivé, pak *ne-p* je nepravdivé“.²⁵ Vnímat možné světy jako kulturní konstrukty se tedy ukazuje jako výhodné. Abychom mohli možné světy porovnávat, považují se i aktuální světy za kulturní konstrukty, přičemž „celek obrazů aktuálního světa je jeho potenciálně maximální a úplnou encyklopedií“.²⁶ V případě narativních možných světů podle Eca odpadá problém ontologického statusu popisovaného univerza: „tyto světy jsou nastíněny textem, a tak mimo text existují pouze jako výsledek interpretace, přičemž mají stejný ontologický status jako každý jiný doxický svět“.²⁷ V této souvislosti vyvstávají možné světy, tedy i fikční světy jako *malé světy*: „relativně krátké sledy místních událostí v nějakém koutě aktuálního světa“.²⁸ Pojem možných světů tak v Ecově výkladu vykazuje praktičnost užití a funkčnost zejména v okamžiku, kdy potřebujeme porovnat různé alternativy v rámci fikce. Fikční světy jsou tedy v Ecově výkladu *malými světy*, tj. světy „hendikepovanými“,²⁹ protože nepředstavují úplný stav událostí; světy „parazitními“, protože nejsou-li řečeny jasně alternativní možnosti, za samozřejmé považujeme vlastnosti platící v reálném světě.³⁰

Kritika autorské intence – R. Barthes

„Nic není více deprimující než představovat si Text jako nějaký intelektuální předmět (předmět reflexe, analýzy, srovnávání, odrazu atd.).“³¹

Výše již bylo naznačeno, že mezi současnými teoriemi interpretace zaujímají významnou pozici též ty tendence, které vztah fikce a skutečnosti výrazně redukují, popř. dokonce ruší. Teorie vycházející z předpokladu vztahu skutečnosti a fikce většinou přiznávají důležitou roli autorově vytváření textury (přičemž se s pojmy fikce a skutečnost operuje poměrně neproblémově), byť někdy připouštějí, že může být různě interpretována. Pozornost bude nyní směřována spíše na tendence, které v logickém důsledku rušení výše zmíněného vztahu skutečnosti a fikce či problematizace elementů tohoto vztahu přesouvají primární roli v literární komunikaci buďto na čtenáře (kterému je přisuzována poměrně radikální svoboda interpretace, což však zároveň vede k nemožnosti hodnocení jednotlivých interpretací či dosažení tzv. konečné interpretace) nebo na text (jenž však nabývá podoby jakési nadosobní řeči). Do popředí tak v současnosti zároveň vyvstává otázka, jak se vyrovnat s některými myšlenkovými

²⁵ Eco (2005, s. 75).

²⁶ Ibid. (s. 75–76, cit. s. 76).

²⁷ Eco (2005, s. 76).

²⁸ Ibid. (s. 76).

²⁹ Této radikální charakteristiky je užito za účelem zdůraznění neúplnosti narativních světů, a to s odkazem na Doleželovu koncepci.

³⁰ Eco (2005, s. 84–85).

³¹ Barthes (2005, s. 11).

důsledky těchto tendencí v oblasti interpretace literárního textu, jak je sladit s „pragmatickými nutnostmi“ týkajícími se literární praxe.

Jak tedy naložit s dekonstrukcí, diferencí a „smrtí autorů“ v literární praxi? Dovedeme-li takový předpoklad do krajnosti, nezbyde nám než prosté konstatování, že nelze (už z principu) dospět k jakékoli jednotící interpretaci? Jsou-li interpretace rovnocenné, znamená to zároveň, že je nelze srovnávat co do „přesnosti“ a hodnotit je? Není to však v rozporu s intuitivním rozhodnutím, že některé interpretace jednoznačně misinterpretují text? Lubomír Doležel považuje „popření možnosti historického poznání minulosti“ za „důsledek obecné krize teorie poznání, kterou vnesla do postmoderní kultury filozofie radikálního lingvistického skepticismu“. Proto je legitimní, ba očekávané, položit otázku, zda je možné „dospět v této situaci k formulování základních předpokladů literární metahistorie“. Dle Doležela je tento předpoklad možný za podmínky, že nebudeme své odpovědi považovat za konečné ani obecně závazné.³² V. Zuska si též všímá proměny estetické recepce v „postmoderní době“. Upozorňuje na to, že při takovém způsobu („postmoderním“) recepce „nedochází k uzavření celku estetického objektu a recipujícího vědomí“. ³³ Jestliže ale estetický objekt nevzniká „jako figura jasných kontur na pozadí životního světa, oslabuje-li se tato podstatná dimenze lidského vztahování se ke světu [...], oslabuje se i to, čemu současná sociologie i psychologie říkají ‚princip reality‘“. ³⁴

V tomto kontextu (a tedy z výrazně odlišné pozice proti Doleželovi) podrobuje kritice koncept mimeze Roland Barthes. Argumentace zde nespočívá v konstataci nedostatečnosti jakési mimetické funkce, nýbrž v mnohem radikálnějším řešení – totiž v redukci vztahu skutečnosti a fikce vůbec a zejména v odmítnutí autorské intence jakožto záruky v identifikaci významu textu. Obecně lze říci, že Barthes považuje za mylné jakékoli poukazy na autorskou intenci určující význam textu.³⁵

Právě ve své eseji *Smrt autora* z r. 1968 tematizuje Barthes psaní jako destrukci „každého hlasu i počátku“. ³⁶ Kritice je zde podrobován koncept autora jako konstrukt pozitivismu objevujícího „prestiž individua“. Právě tento koncept by měl být „vymazán“ ve prospěch „psaní“. ³⁷ Z tohoto hlediska je pak téměř nutně zdiskreditována reprezentativní funkce literatury a důraz je kladen na performativní aspekt řeči. Text se stává „tkanivem citací, pocházejících z tisíce kulturních zdrojů“. ³⁸ Místo autora (jako konstruktu společnosti) zaujímá spisovatel („skriptor“), který již neuděluje jednotu

³² Doležel (2006, s. 20, vč. cit.).

³³ Zuska (2001, s. 123).

³⁴ Ibid. (s. 124).

³⁵ Srv. Harris (2010, s. 28).

³⁶ Barthes (2006, Aluze 3/2006, s. 75).

³⁷ Ibid. (s. 75).

³⁸ Ibid. (s. 76).

mnohým psaním; nýbrž je to čtenář, v němž je mnohost textů shromažďována, tj. „kdo drží pohromadě v jednom prostoru všechny stopy, z nichž je psaný text vytvořen.“³⁹

Taková interpretace však nutně nemusí být zjednodušeně vykládána jako „a-historická“, tj. bez vztahu ke skutečnosti zcela; konečně v *Rozkoši z textu* Barthes upozorňuje na historicko-společenské vazby subjektu, které jsou předpokladem pro vytváření tzv. pisatelného textu, v němž se teprve subjekt dostává mimo čas, tj. stává se vlastně a-historickým: „A toto tělo slasti je zároveň mým historickým subjektem – neboť jsem-li s to udělit pravidla oné rozporné, protichůdné hře, [...] vděčím za to velmi jemné mechanice životopisných, historických, sociologických a neurotických prvků [...]. Teprve ta mi umožňuje psát sebe sama jako subjekt mimo čas.“⁴⁰ Mluví-li se zde o řeči, není tím ovšem myšleno jen „hovoření řečí“, tj. jazykem, od něhož je třeba odlišit zastávání určitého diskursu. Takový diskurs pak může být nejen předmětem deskripce, nýbrž i simulace.⁴¹

U literárních autorů Barthes oceňuje zejména schopnost vytváření „nového jazyka“, jak zmiňuje v případě markýze de Sade, Fouriera a Ignáce z Loyoly, které má právě za tvůrce nového jazyka (nikoli ovšem v lingvistickém slova smyslu). Tento nový jazyk je vytvářen čtyřmi postupnými procesy, probíhajícími též v tvorbě uvedených autorů. Začíná se izolováním, tj. „vynořením z materiální prázdnoty“, jazyk tak není vázán na předcházející výklady (Barthes upozorňuje, že tato izolace mnohdy bývá v případě děje a hrdinů děl i skutečná, tj. „fyzická“). Proces pokračuje tzv. artikulováním, tedy kompozicí; následuje uspořádávání spočívající v podřízení vyššímu řádu metriky. Tento nově vytvářený diskurs má svého pořadatele, nikoli ve smyslu nějakého subjektu, ale v podstatě jisté funkce, „operátora věty“. To vše je nutno završit v procesu tzv. teatralizace, v němž je řeč učiněna neomezenou.⁴² V této souvislosti Barthes odlišuje mezi pojetím textu jako intelektuálního předmětu (tj. předmětu analýzy) a pojetím textu jako předmětu potěšení. První pojetí má za deprimující a preferuje tak text jako předmět potěšení, jenž není předmětem racionální analýzy, nýbrž producentem rozkoše (z textu). Tato rozkoš z textu spočívá zejména ve vzniku tzv. ko-existence, tj. v textu objevujeme fragmenty našeho vlastního života (jedná se ovšem o náhodný proces – jinému „psaní“ se podařilo napsat něco, co se odehrává v každodennosti jiného subjektu, který k textu přistupuje), a dále v „přátelském návratu autora“.⁴³ Tím, že vyjímá text (resp. jeho interpretaci) ze sociálních vazeb, dosahuje tak Barthes zároveň přesunutí (jak ovšem explicitně poznamená – ne však potlačení) sociální odpovědnosti textu.⁴⁴ Role skutečnosti je tak zde sice minimalizována, ovšem není popřena zcela. Přesněji řečeno, autorská intence se stává pro interpretaci irelevantním (role autora je vymezena jako role pouhého „skriptora“) a reprezentativní

³⁹ Ibid. (s. 77).

⁴⁰ Barthes (2008, s. 55).

⁴¹ Jak Barthes ukazuje např. ve svých *Fragmentech milostného diskursu* (Srv. Barthes 2007, s. 13, 15).

⁴² Barthes (2005, s. 7–10).

⁴³ Ibid. (s. 11–12).

⁴⁴ Ibid. (s. 14).

funkce umění (pro *mimésis* zakládající) je nahrazena pojetím textu jako předmětu potěšení.

New Mimesis

„Metoda textové interpretace skýtá interpretovu zkoumání jistou volnost: může si vybírat a klást důraz tam, kam chce. Ovšem to, co tvrdí, musí být v textu obsaženo.“⁴⁵

Výše nastíněná koncepce Doleželova a Barthesova plnily do jisté míry funkci exemplifikační a zastupovaly tak dvě odlišné kritické pozice. Poznamenejme již nyní, že ani jedna z koncepcí neruší vztah fikce a skutečnosti zcela. Kromě toho lze i mezi současnými teoriemi interpretace nalézt ty, jež nejen vycházejí z ontologického předpokladu vztahu fikce a skutečnosti, nýbrž pracují přímo s pojmem mimeze či reprezentace.

Ke konceptu mimeze se ve svých interpretacích explicitně hlásí výše zmíněný Erich Auerbach, ve své již tradiční monografii *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropské literatuře*. Auerbach ve svých interpretacích vychází z předpokladu, že literární dílo znázorňuje skutečnost, ne však primitivním způsobem, tj. nikoli ve smyslu, že jednotlivé postavy, události atp. jsou napodobením skutečných, nýbrž že se v literárních dílech projevuje jejich soudobá skutečnost, aniž se musí jednat o konkrétní rozpoznatelné jednotliviny.

Ve zhruba shodném období jako Auerbach píše své eseje, jež jsou později shrnuty v souboru *Sobre Teatro Español*, Ramón Pérez de Ayala, formulující ve svém *El gran teatro del Mundo* o stejnojmenné Calderónově jednoaktovce příznačně: „Que toda la vida humana representaciones es...“⁴⁶ Pérez de Ayala zjevně vychází z předpokladu umění jako znázornění skutečnosti, resp. reprezentace života, na jehož základě formuluje sentence týkající se analýzy konkrétních děl. Vztah mezi uměním a skutečností nijak teoreticky nezdůvodňuje ani nediskutuje, je intuitivní presupozicí, jejíž případnou problematičnost nepředjímá. Vztah mezi uměním a skutečností zde není ani nijak specifikován či vymežován, tj. není vymežován jeho rozsah, oboustrannost či pevnost spojení nebo dokonce prioritou toho kterého prvku oboustranného vztahu. Ani zde nedochází k hledání tzv. „skutečných obecnin“ či „jednotlivin“, jak o něm hovoří Doležel, podobné hledání zůstává mimo zájem Pérezův i Auerbachův – v případě Péreze jednoduše proto, že mimetický předpoklad zůstává předpokladem nevedoucím k formulaci hypotéz explicitně odkazujících na *mimésis*, v koncepci Auerbachově pak proto, že nalezení konkrétních protějšků (ať už v podobě jednotlivé či obecné) v aktuálním světě není nutnou podmínkou koncepce vycházející z představy umění jako znázornění skutečnosti.

⁴⁵ Auerbach (1998, s. 469).

⁴⁶ Pérez de Ayala (2008, online, s. 422).

Proměním konceptu mimize se věnuje ve své knize *La escena imaginaria. Poética del teatro de Miguel de Cervantes* (Imaginární jeviště. Poetika divadla Miguela de Cervantes) též Jesús Gonzáles Maestro, akademik působící v současnosti na Univerzitě ve Vigu. Jesús Gonzáles Maestro se zde pokouší ze Cervantesova díla rekonstruovat jeho teorii dramatu, poetiku, která se ukazuje být originálnější než zásady Lopeho de Vegy v jeho známém *Arte nuevo*. Všimá si postupného vývoje od spekulativní poetiky, od aristotelských zásad dramatu k experimentální poetice, jejíž počátky můžeme nalézt právě již v díle Lopeho de Vegy. Pragmatický přístup Lopeho de Vegy, chápající kritérium vkusu publika jako poetickou normu nového umění, je konfrontován s invenčním pohledem Cervantesovým, jehož drama zamýšlí zobrazit komplexnost života, ovšem při zachování věrohodnosti. Lope de Vega nicméně ve svém díle ukazuje, jak je možné reformovat aristotelský kánon, a aniž překračuje základní pravidla aristotelského myšlení, vytváří drama, s nímž se mohou identifikovat lidé novověku, jež uspokojuje jejich vkus a zobrazuje jejich myšlenky.⁴⁷

Podle Jesúse Gonzálese Maestra *Arte nuevo* Lopeho de Vegy konstituuje estetiku, která zcela neodmítá, ale ani nevyzdvihuje aristotelské teoretické zásady. Klade důraz na praktický a komunikační aspekt divadla, na přímý vztah k publiku i úspěch u diváků, který zároveň zpětně může ověřovat estetický účinek dramatu a být jeho neustálou verifikací.⁴⁸ Mimetická poetika, ve své podstatě spekulativní, tu postupuje místo poetice částečně svobodnější, uvolňující jedinečné možnosti tvorby, formující tak poezii experimentu, založenou na empirické zkušenosti reality, tedy i na individuálním zážitku jedince. Jedná se tak o podstatný rozdíl proti poetice nápodoby přírody.⁴⁹ Cervantesovské drama nicméně vyžaduje větší jednotu, vyjadřuje zájem o uměleckou kvalitu literatury i experimentální obnovení klasického požadavku „uměřenosti“ a ustavení komedie jako literárního žánru a dramatické formy. Cervantes tedy usiluje o to, zobrazit komplexnost života, avšak zůstat věrohodný.⁵⁰ Lope de Vega pak považuje kritérium vkusu za poetickou normu *arte nuevo*.⁵¹

Jesús Gonzáles Maestro na příkladě renesanční literatury ukazuje formování estetických názorů na literární tvorbu, které stále vycházejí z mimetického předpokladu, avšak vedou k odlišným interpretačním závěrům. Paralely lze nacházet v současných konfrontacích (jak je evidentní např. na základě konfrontace s teorií fikčních světů). Přístup de Vegy (tj. modifikace požadavku mimize na základě vkusu publika) a Cervantes (tj. modulace téhož zobrazením komplexnosti života) tak jsou jistou korekcí primitivně pojaté nápodoby a mohou naznačovat více než zdůraznění rozdílů v teoretické sebereflexi umění.

⁴⁷ Gonzáles Maestro (2008, online, s. 13–14).

⁴⁸ Ve svém *Arte nuevo* Lope de Vega říká: „Dav mé komedie platí, je spravedlivé říkat mu pošetilosti a tak mu radost působit.“ (Sgallová aj., ed., 1997, s. 83.)

⁴⁹ Gonzáles Maestro (2008, online, s. 1–2).

⁵⁰ Ibid. (s. 3–4).

⁵¹ Ibid. (s. 4).

Za reprezentativní odpověď v novodobých diskusích o *mimésis* lze považovat koncepci A. D. Nuttalla. V názvu své knihy *A New Mimesis. Shakespeare and the Representation of Reality* zřetelně odkazuje na předpoklad umění jako zobrazení skutečnosti (potažmo i na Auerbachovu knihu *Mimesis*), avšak koncepci upravuje a aplikuje ji na užší okruh zkoumání než Auerbach, tj. na Shakespearovo dílo. Nuttallova koncepce ovšem vychází z širších motivací, zejména si klade za cíl, zaměřit adekvátní pozornost na *skutečnost* a její *reprezentaci*, přičemž pojem skutečnost či realita nepovažuje za pouhý konstrukt. Vymezuje se vůči koncepcím, jež používají pojem „realita“ vždy v uvozovkách, aby poukázali na to, že si jsou vědomi toho, že „takzvaná realita“ je jen kulturní fikcí. Tato tendence (tj. svrchovanost tzv. Teorie v osmdesátých letech 20. století) dle Nuttalla téměř nevyhnutelně vedla k rozštěpení substance v dílčí popisy a zeslabení faktického pojetí pravdy. Samotný realismus v umění byl rekonstruován jako tkanivo konvencí. Za nutně přicházející reakci proto považuje např. nový historicismus (*New Historicism*), který dle Nuttalla překonává formalistickou teorii. Náhle se tak přesouváme z kultury, v níž byla všechna fakta rekonstruována jako „fakta“, tedy sociální fikce; do kultury, v níž není nic než (historická) fakta (skutečnost).⁵² Podle Nuttalla je tento návrat k *faktům*, resp. *skutečnosti* pozitivní, např. z toho důvodu, že se již není třeba obávat některých teoretických krajností. Přesto kupodivu nebyla tato přeměna, posun od teorie k novému historismu, doprovázena žádným odůvodňujícím argumentem. Nový historicismus neprokázal nesprávnost pozice teoretiků, spíše jako by se jednoduše vydal jiným směrem. Obtížný status realistické fikce (*realistic fiction*) tak pře-trval.

Zde nachází Nuttall prostor pro své zkoumání. Na rozdíl od Auerbacha, který vychází z Platónova termínu, se Nuttall obrací k Aristotelovi. Ačkoliv je v Aristotelově díle podle něj zcela jasné, že „fikce je fikce“, přece trvá na možném pevném vztahu mezi fikcí a pravdou. Tento obrat k původnímu aristotelovskému pojetí může dle Nuttalla vyřešit nesčetná zmatení pojmů.⁵³ Nuttall nepovažuje za nutné polemizovat se všemi názory, jež se mohou týkat studovaného tématu; jeho argumentace je zaměřena striktně proti formalismu (tj. např. je-li strukturalismus formalistický, je autor antistrukturalistou, jinde nikoli).⁵⁴ Je si též vědom, že jeho koncepce je jistým způsobem nereálná; v tom smyslu, že epistemologický anarchismus, v té podobě, již autor kritizuje, nemůže v podstatě existovat. Přesto se dle něj ustálil jistý kritický diskurs, jenž jako by tabuizoval myšlenku, že autor fikce pravdivě zobrazuje život. Proto Nuttall považuje za adekvátní, aplikovat východiska takové pozice důsledněji než jak činí její zastánci.

Nuttalovo dílo vykazuje promyšlenou strukturu zkoumání, jejímž výsledkem nemá být snad návod pro spisovatele, ale poukaz „*try the world*“, kde *try* skrývá několik významů: pokusit se, vyzkoušet, podnitit či usilovat. *New Mimesis* nemůže být

⁵² Nuttall (2007, s vii).

⁵³ Ibid. (s. viii). A neznamená to snad, že by se kniha měla jmenovat *Old Mimesis*, jak poznamenal jeden z kritiků; podstatné je, k jakým čtenářům se obrací. (Ibid.).

⁵⁴ Ibid. (s. ix).

praktickým návodem, je novou teorií, jejíž podstatou je sladění formy s pravdivým či pravděpodobným znázorněním (reprezentací).⁵⁵ Literatura tedy může znázorňovat skutečnost, ale může ji též vytvářet, šidit ji, hrát si s ní a kouzlit. Toto však nejsou pouhé nespojitelné paralely, znázorňování, vytváření, klamání či hra jsou různorodě a neočekávaně propleteny. Všechny se podílejí na významu díla, který nikdy není zcela soukromý a individuální, nikdy není zcela nezávislý na vnějším světě. Jestliže nejsme s to vytvářet obrazy již před zkušeností, nemůžeme důkladně prozkoumat skutečnost a tak ustavit pravdivé a pravděpodobné výroky. A tyto „před-empirické“ představy jsou též „před-literární“. Jazyk se vyvíjí tehdy, když se jistá schémata prokáží jako vztahující se k realitě. Významy, jež se objevují v literárním díle, musí nejdříve fungovat, jinak by vůbec nebyly.⁵⁶ Někdy jsou vytvářena i specifická schémata, jež odvozují z reality nové elementy, to však bývá spíše vzácné. Nuttall zde zastává *instrumentalistickou mimetickou pozici*, v tom smyslu, že znázornění (reprezentace) skutečnosti je jakýmsi (nutným) estetickým závěrem či záměrem literární práce. Nevyžaduje se zde nadřazenost realistické fikce, spíše se poukazuje na to, že žádnou z forem literatury nelze chápat jako zcela izolovanou od měnícího se světa. Vypovídající je parafráze označující múzy za „dcery Země“.⁵⁷

Nuttall v teoretické, praktické i koncepčně originální části své knihy vychází z aristotelského chápání pojmu *mimésis* a trvá na pevném vztahu mezi skutečností a fikcí, zároveň však zachovává distinkci mezi oběma stranami mimetického vztahu. Nuttall užívá termínu *mimésis* velmi obecně, tj. rozumí jím každý záměrný vztah [literárního díla] ke skutečnosti.⁵⁸ Jeho chápání *mimésis* tak neodmítá kreativní aspekt literární tvorby, zobrazení skutečnosti není jen prostou nápodobou. Nuttall s ohledem na své širší teoretické zázemí explicitně tematizuje vztah skutečnosti a fikce a vymezuje specifika své interpretační pozice vycházející z předpokladu fikce jako zpodobení skutečnosti.

Je *mimésis* překonaný konstrukt?

Distinkce fikce vs. skutečnost jako by naznačovala problematické konotace, které se k „fikci“ váží; zdá se, že jsou proti sobě postavena dvě antonyma, čímž se vylučuje jakýkoliv vztah mezi „fikcí“ a „skutečností“. Označení fikce nám jednoduše říká, že se pojednává o něčem smyšleném. Jak tedy rozumět termínu *fikce*? Zde jím rozumíme literární dílo, jež řadíme do tzv. „krásné literatury“ či „beletrie“. Culler v této souvislosti poznamenává, že termínu fikce se spíše než v literární teorii užívá ve vydavatelské a knihovnické praxi (opomineme-li význačnou výjimku – teorii fikčních světů). Zde jde o odlišení tzv. *fiction* proti *non-fiction* literatuře, pomocí termínů užívaných v českém

⁵⁵ Ibid. (s. 181).

⁵⁶ Nuttall (2007, s. 192).

⁵⁷ Ibid. (s. 193).

⁵⁸ Ibid. (s. 190).

prostředí pak tzv. *beletrie* proti *literatuře faktu*.⁵⁹ Kromě administrativních či jiných ryze praktických výhod je evidentní, že takové kritérium odlišení nemůže být vnímáno jako absolutně a obecně aplikovatelné. Tj. zobrazují publikace, jež řadíme mezi literaturu faktu, vždy *fakta*, skutečnost? A znamená to, že *beletrie* nemá vztah ke skutečnosti, že nezobrazuje *fakta*?

Otázka fikce a skutečnosti tak de facto nutně ústí v obecný problém filosofického realismu, jenž souvisí se značnou problematizací výše nastíněného pojmu „fikce“, ale též „skutečnosti“. Ač jsme se zde z metodických důvodů takto širokým konotacím záměrně vyhnuli a pozornost byla soustředěna na vztah skutečnosti a fikce jakožto předpokladu analyzovaných interpretačních postupů, nelze na tento vztah nahlížet izolovaně, nýbrž alespoň (vědomi si jistého zjednodušení) s poukazem na výraznou destabilizaci obou elementů, jež má pojit vztah, který diskutujeme.

V souvislosti s konceptem mimese tak byla tematizována právě (a pouze) otázka vztahu fikce (resp. umění, literárního díla) a skutečnosti. Podobně i „alternativní“ koncepce fikčních světů vychází z přiznaného vztahu reality a literatury, opouští však rámec jednoho světa jako nepostačující, přičemž čerpá z filosofického konceptu možných světů a aplikuje jej na oblast teorie literatury a interpretace. Lze konstatovat, že obě koncepce tak vycházejí ze stejného předpokladu (byť to nemusí být s ohledem na Doleželovu silnou kritiku tzv. mimetické koncepce interpretace na první pohled zřejmé), formulují však odlišně své metodické postupy. Poznamenejme ještě, že předpoklad vztahu skutečnosti a literatury nelze v žádném případě považovat za samozřejmý či v literárních diskusích druhé poloviny 20. století za běžný, zobrazovací funkce umění se stává minoritní (jak bylo znatelné kupř. v Barthesově koncepci), až je (dokonce jakožto „ideologie“) zdiskreditována úplně. V důsledku toho však může docházet k zdiskreditování i podobně intuitivních formulací založených na *common sense*, jako např. že se autor ve svém díle nějak vyjadřuje k stěžejní události svého života atp. Konečně, opomíjíme i to, že samotný pojem *autor* se stává konstruktem pro interpretaci irelevantním a je nahrazen anonymním a nadosobním Textem. V tomto kontextu je třeba nahlížet i vztah tzv. mimetické koncepce interpretace (použijí-li Doleželův termín) a teorie fikčních světů v literatuře. Podstatné je, že obě koncepce vycházejí z téhož předpokladu, tj. vztahu skutečnosti a fikce, a nezpochybňují tento předpoklad, rozdíly mezi nimi tak jsou spíše (a pouze) gnoseologického charakteru, byť se v jejich rámci vede diskuse o ontologickém charakteru fikčního světa.

Na základě analýzy uvedených koncepcí lze konstatovat následující. Pokud chceme pracovat s konceptem *mimésis*, musíme v první řadě předpokládat jistou neproblematičnost prvků uvažovaného (mimetického) vztahu, tj. fikce a skutečnosti. Jedná se tak v podstatě o nutnou presupozici jakýchkoliv úvah o specifikaci „souvislosti“ mezi fikcí a skutečností. Nicméně i pokud přistoupíme na uvedený předpoklad, je na místě chápat vztah mezi fikcí a skutečností méně striktně než v tradičních konceptech, tj. vztah literárního díla ke skutečnosti vnímat jakožto

⁵⁹ Culler (2005, s. 3).

mimetický, ovšem pokud jím míníme jakoukoliv (záměrnou) vazbu díla ke skutečnosti, která je vlastně aktivním a kreativním zpodobněním, jež se může od skutečnosti i výrazně odklonit a není tak její pouhou kopií, stejně jako její věrné kopírování není kritériem estetické hodnoty. Vztah mezi skutečností a literárním dílem tak není chápán jako vztah nadřazenosti a podřazenosti, nýbrž volné a do značné míry náhodné souvislosti (ve smyslu nemožnosti aktuálně vyhledat a vysvětlit vyčerpávajícím způsobem veškeré vazby mezi nimi). Takové konstatování může zároveň vést k dalším problémům nebo spíše otázkám. Rozšíříme-li totiž takto definici mimetického vztahu, bude možno o něm hovořit nejen v souvislosti s fikcí; naznačením možné definice jednoho označení tak zároveň problematizujeme definici termínu dalšího. V souvislosti se záměrem formulovaným v úvodu tak bylo poukázáno na funkčnost konceptu *mimésis* v současných teoriích interpretace; ukazuje se však, že jeho funkčnost je tu podmíněna odhlédnutím od nejednoznačného vymezení některého z termínů (označujícího elementy vztahu či vztah samotný) a vlastně tak nadřazením interpretační praxe teoretickým předpokladům.

Literatura

- Auerbach, E. (1998): *Mimesis*. Mladá fronta, Praha.
- Barthes, R. (2007): *Fragmenty milostného diskurzu*. Pavel Mervart, Červený Kostelec.
- Barthes, R. (2008): *Rozkoš z textu*. Triáda, Praha.
- Barthes, R. (2005): *Sade, Fourier, Loyola*. Dokořán, Praha.
- Barthes, R. (2006): "Smrt autora." *Aluze* 3/2006: 75–77.
- Culler, J. (2005): *Studie k teorii fikce*. AV ČR, Brno.
- Červenka, M. (2003): *Fikční světy lyriky*. Paseka, Praha – Litomyšl.
- (2004): "Neúplnost, inference, ‚pásy‘." In Fořt a Hrabal (2004), s. 165–174.
- Doležel, L. (2003): *Heterocosmica. Fikce a možné světy*. UK v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha.
- Doležel, L. (2006): "Problémy historie literární teorie: naratologie Jana Mukařovského." In Sládek, O., ed. (2006): *Český strukturalismus po poststrukturalismu*. Host, Brno.
- Eco, U. (2005): *Meze interpretace*. UK v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha.
- Fořt, B. a Hrabal, J., eds. (2004): *Od struktury k fikčnímu světu*. Aluze, Olomouc.
- González Maestro, J. *Aristotelés, Cervantes y Lope: el Arte nuevo. De la Poética especulativa a la Poética experimental* [online]. [cit. 22. 1. 2008] Dostupné na WWW: <http://

www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01350508600026383533680/index.htm>.

Harris, J. G. (2010): *Shakespeare and Literary Theory*. Oxford University Press, New York.

Nuttall, A. D. (2007): *A New Mimesis. Shakespeare and the Representation of Reality*. Yale University Press, New Haven – London.

Pérez de Ayala, R. *Sobre Teatro Español* [online]. [cit. 22. 1. 2008] Dostupné na WWW:
<<http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12371847558016076310624/016923.pdf?incr=1>>.

Ricoeur, P. (2000): *Čas a vyprávění*. OIKOYMENH, Praha.

Ronenová, R. (2006): *Možné světy v teorii literatury*. Host, Brno.

Sgallová, K. a Kroupa, J. K., eds. (1997): *O umění básnickém a dramatickém*. KLP, Praha.

Zuska, V. (2001): *Estetika*. Triton, Praha.

Zuska, V. (2002): *Mimésis – fikce – distance. K estetice XX. století*. Triton, Praha.

Jenom svět nestačí: Charles Taylor o sekularismu

The World is not Enough. Charles Taylor on Secularism

Petr Glombíček

Filozofická fakulta
Ostravská univerzita v Ostravě
Reální 5, 701 03 Ostrava
petr.glombicek@osu.cz

Abstrakt/Abstract

Článek se věnuje nejnovější knize Charlese Taylora *Secular Age* (2007). Poukazuje na její kořeny v hegelianství a v novějších kritikách modernity a probírá některé námitky vůči Taylorově koncepci včetně Taylorových odpovědí.

Taylor představuje dva typy současných etických projektů. Na jedné straně tzv. výlučný humanismus, na druhé straně imanentní antihumanismus. A smyslem jeho genealogie moderního sekularismu je ukázat vzájemnou podmíněnost mezi antihumanismem, humanismem a religiozitou s tím, že bez nějaké formy transcendence se každý západní hodnotový systém vystavuje nepřekonatelným tenzím, aby následně navrhl koncept originality volající k následování jako spojnicí hlavního nároku křesťanství ztělesněného v pojmu lásky k bližnímu s moderním uměním jako náhražkovým náboženstvím.

Taylorova práce je nejen v tomto ohledu postavena na jeho celoživotním zájmu o Hegelovu filosofii, v níž se hledá takový způsob, jak spojit etiku autenticity se smyslem pro společenství, který by překonal omezení reflektující racionality. Taylorovo obohacení Hegela můžeme chápat jako snahu nahradit tradiční nárok lásky k bližnímu srozumitelnějším pojmem podpory rozmanitosti v jednotě (resp. pojmem kultury).

The essay examines Charles Taylor's latest book *The Secular Age* (2007) by unveiling its Hegelian roots together with its debt to other critics of modernity and by considering some objections as well as Taylor's answers.

Taylor sketches two types of contemporary ethical projects. On the one hand he considers *exclusive humanism*, on the other the immanent antihumanism. The moral of Taylor's story of modern secularism comes to his claim that the anti-humanism is enabled by humanism and humanism again by religiosity. According to him this comes to indispensability of religion: namely, some notion of transcendence is necessary for coherence of any set of values available to western man. Actually the originality inspiring its following is what he understands as the key element that is shared by the central claim of Christianity embodied

in the notion of love (*agape*) overcoming the rigorism of explicit rules on the one hand and modern art as *Ersatzreligion*.

(Not only) this aspect of Taylor's recent work is rooted in his lifelong interest in Hegel, who looked for such pairing of the ethics of authenticity with a sense for community that could overcome the limits of reflective rationality. We can interpret Taylor's amendment to Hegel as a substitution of „support for differentiation in unity“ (or simply „culture“) for „love for neighbour“.

Nejnovější kniha kanadského filosofa Charlese Taylora *Secular Age*¹ navazuje bezprostředně na jeho esej *Catholic Modernity?* z roku 2001, který vyšel v jednom svazku s několika reakcemi.² Užitečné ovšem může být dívat se na ni jako na prozatímní završení Taylorovy celoživotní práce přinejmenším od knihy *Explanation of Behaviour* z šedesátých let přes monografii *Hegel* (Taylor, 1977), menší texty k výše zmíněným tématům a poslední milník *Sources of the Self* z roku 1989.³ A stejně jako posledně zmíněná kniha je také *Secular Age* pravá knihomolská lahůdka o devíti stech stranách. V následujícím textu se podívám spíš na předpoklady a kořeny Taylorova výkladu, zmíním některé námitky a zkusím s pomocí dalších Taylorových textů explicitněji než Taylor sám formulovat, oč mu podle všeho běží. Taylorova kniha totiž podle mne není jen pokusem nahradit osvícenecké vysvětlení, proč žijeme v sekulárním světě. Taylor také nechce jen předvést, že současný sekularismus vlastně nedrží pohromadě pro svou podmíněnost náboženskými projekty. Taylorovým nejzazším cílem je podle mne rehabilitace křesťanství jako důstojné netriviální možnosti v očích dětí postmoderny.

Nesmyslný úkol stručně shrnout Taylorovu devítisetstránkovou knihu lze ovšem splnit třeba tvrzením, že Taylorova historická reflexe v knize měla za cíl ukázat, že legitimita moderního západního humanismu stojí původně na deismu a na posedlosti řádem vlastní etickému univerzalizmu, který podle Taylora vyrůstá z křesťanských nápravných snah, institucionalizovaných ukázkově v mnišských řádech.

Podle Taylora se kdysi setrvalé (a správné) napětí mezi skutečným současným stavem a ideálním stavem (mezi pozemským a nebeským) během novověku zvyšovalo, až došlo k roztržení a obě roviny se ztratily navzájem z dohledu. Reformní nárok, aby všichni plně dostali výzvě v plné míře, vedl jednak k proměně chápání povahy etického projektu obecně, k související proměně chápání já, ale hlavně asi k proměně společnosti, jež všem nabízí stejné možnosti naplnění. Ruku v ruce se všeobecným zvyšováním normy ovšem musela jít rezignace na nejvyšší nároky, nedostupné pro člověka, který žije běžný život. Náhradou mohla být proměna chápání tohoto

¹ Taylor (2007). Zatímco Harvard University Press letos v březnu stihlo vydat svazek diskusí nad Taylorovou poslední knihou (Warner J., Wanawerpen, J., Calhoun, C. 2010), u nás jsem si všiml jediné recenze či reflexe a to přeložené z němčiny (Buss 2009).

² Heft (2001).

³ Taylor (1989).

obyčejného života. V raně novověkém kontextu mohla dávat smysl představa, že naplněným lidským životem je běžný život selfmademana. Bez křesťanského rámce ovšem tento projekt podle Taylora kolabuje do podoby líně tolerantního umírněného konzumního relativismu „posledních lidí“, který Taylor označuje za jeden ze základních „neduhů moderny“.⁴

Neukojitelné reformátorství se snahou neustále přitvrzovat pravidla také paradoxně vede přes snahu zajistit jednoznačnost pomocí explicitní formulace těchto pravidel k legalismu: explicitní formulace vždy inspirují k vynalézavosti v obcházení pravidel, a ústí tak v postoj „co není zakázáno, je dovoleno“. Taylor připomíná nahrazení starozákonního souboru příkazů, který vychází z „tvrdomi lidských srdcí“, novozákonním nárokem *agapé* obejít se bez explicitních norem, protože explicitně formulované závazné kódy se vždy mohou stát modloslužebnými pastmi, jež svádějí k násilnostem. Tady je podle mne jádro Taylorova návrhu.

Taylorova genealogie sekularismu se pochopitelně opírá o dlouhodobé kritické diskuse o modernitě. Koneckonců, klasik kritické reflexe modernity Adorno už od *Dialektiky osvícenství* rozvíjel v zásadě hegelovskou kritiku osvícenství jako demaskování každého pojmového rámce, jež samo nemá vlastní pozitivní obsah. Kritika pojmových rámců jako nekriticky uplatňovaných mýtů vede v Adornově pojetí k aporii, protože osvícenská kritika vede v prvním plánu k odcizení a následně vše, čím starý pojmový rámec nahradíme, nabývá nevyhnutelně stejného mýtického statutu. Adorno sám se přitom omezoval na kritiku mytičnosti osvícenecké racionality, jež pro něj byla hnána motivem ovládnutí, a byla tak jen technologií moci, proti které stavěl radikálně modernistický (v uměleckém smyslu) koncept autenticity subjektivního prožívání.

Přijmeme-li adornovskou kritiku a rozpoznáme-li aporii, do níž ústí, nabízejí se tradičně dvě východiska. Buď se pokusíme eliminovat aporii reinterpretací racionality jako společensky založené praxe (jako to dělá v návaznosti na Adorna nejznáměji Habermas), nebo aporii přitakáme. Akceptujeme pak radikální relativismus, podle něhož budou všechny pojmové rámce vposledku jen bezcílnými mocenskými strategiemi. Jediný nárok, který v takovém případě můžeme vážně akceptovat, je stát se vlastní normou. Nemůžeme akceptovat žádný tradiční projekt, protože jej vidíme jen jako nahodilý historicky podmíněný výraz neosobní vůle k moci. A to se samozřejmě týká také osvícenského projektu osvobození se díky odvaze samostatně používat rozum, protože každého nároku rozumu se týká totéž, co všech projektů osvícenstvím kritizovaných.

Hlavní alternativy religiosity

Taylor z této dialektiky kritické diskuse o povaze moderny především konstruuje dva hlavní typy etických projektů současnosti. Na jedné straně mluví o tzv. *výlučném humanismu*, na druhé straně o imanentním *anti-humanismu* inspirovaném Nietzsche

⁴ Taylor (2002).

reprezentovaném novějšími francouzskými filosofy, nejznáměji asi Foucaultem. Tato temná strana představuje pro Taylora imanentní protiosvícenství, jež otevírá prostor pro způsoby seberealizace, které moderní humanismus potlačuje. Nietzscheovství podle Taylora náboženství vyčítá neschopnost vyrovnat se s nepříjemnými fakty o lidské přirozenosti a následný útek do transcendentní sféry k pouhé náhražce výzvy, jakou před nás staví naše (omezené) lidství.

Hlavní alternativu k náboženství však podle Taylora představuje tzv. *výlučný humanismus*, případně jeho slabší verze, totiž ekologické směry, jež jsou slabší, nevýlučnou formou humanismu a pro něž je zdrojem nároku něco, co přesahuje svět specificky lidských potřeb. Výlučný humanismus odmítá náboženství a hledání transcendence jako nepřátelství k běžnému životu, v němž jediném přece se můžeme uskutečňovat. Náboženství zde vystupuje jako útek před realitou. A nietzscheánské těžko může být něčím víc než poslední výspou religiozity – stavěním (potenciálně nebezpečných) vzdušných zámek místo pořádné práce.

Smyslem Taylorova příběhu je ukázat, že nietzscheánské je podmíněno humanismem a humanismus je podmíněn religiozitou. Předvést tuto podmíněnost pro Taylora znamená dokázat, že religiozitu nemůžeme zkrátka zahodit a zapomenout na ni. Je podle všeho přesvědčen, že samotná myšlenka hodnot (ať už jakýchkoli) je spojena s myšlenkou transcendence jako jakýmsi minimem religiozity. Bez pojmu transcendence prý bude každé pojetí hodnot a snažení západního člověka trpět vnitřními tenzemi (ne-li kontradikcemi).

Základní dilema pro něj představuje nietzscheovská reakce na univerzalistický humanismus, který se pokouší přirozenou dravost převážně eliminovat nebo aspoň zkrotit ve jménu všeobecného štěstí. Přitažlivost anti-humanismu stojí na neuspokojivosti humanismu, který nedokáže dravá puzení trvale integrovat a snahou o jejich eliminování jakoby nám bral kus nás samých. Právě v tomto ohledu je pro Taylora anti-humanismus podmíněn osvícenským humanismem. Směřování k plnokrevné transcendenci podle něj umožňuje integrovat právě tuto divokou stránku lidské přirozenosti, pro kterou ve výlučně imanentním humanismu není místo.

Inspirace u kritiků moderny

Kromě toho Taylor po svém rozvíjí výsledky kritických diskusí o moderně. Jeho dějiny sekularismu podvracejí – stejně jako to dělal nejen Adorno, inspirovaný stejně jako Taylor sám Hegelem, ale také Adornův pokračovatel Habermas, ale nejznáměji samozřejmě Foucault a jeho vzor Nietzsche – pokrokářskou představu, že náš nenáboženský věk je zkrátka jen výsledkem úspěšného odhalení pověrečné ideologie.

Věda a náboženství pro Taylora představují spíše dvě oblasti „žité zkušenosti“ než soupeřící teorie. Taylor podle všeho chápe náboženství jako instituci určenou nějakým souborem praktik, ve kterých se také vyjadřují postoje. Takový soubor praktik je vázaný na nějaké společenské představy – ty ale nemají status teorií. Podle takového pojetí by mělo být možné být plnohodnotným aktivním členem nějaké náboženské obce nebo

věřícím mimo takovou obec, aniž bychom byli s to chápat filosofické problémy kolem theologie, natož umět na související filosofické otázky odpovídat. Náboženská víra v sobě potom pro věřícího nenese kupříkladu závazek dokázat a objasnit Boží existenci a vlastnosti. Pokud věřící sdílí společenskou představu, kterou lze rozumně označit jako „theismus“, pak kritériem pro to, abychom jej za theistu označili, bude primárně spíše jeho praxe.

Když mluvíme o ideologii, míníme tím soubor nepravdivých přesvědčení, která zastává velká část společnosti a která jsou podstatná pro udržení fungujících institucí. Taylor naproti tomu to, co chápeme zpětně jako dobové ideologie, interpretuje jako výsledky reflexe dobových společenských představ, jež jsou založené na sdílené ustálené praxi a nemají status teorií. Při využití vlastních starších textů a na ramenou práce starších historiků a filosofů mapuje vývoj společenských představ, jež představují jakési historické apriori pro zacházení s pojmy, jež jsou tématem knihy. Jak Taylor říká, zajímá ho, jak lidé v dané době chápali své společenské prostředí.

Obvykle přitom své téma demonstruje na vyjádření, jakého se zkoumaným pojmům dostalo v dobové filosofii a umění, resp. ve společenských institucích. Dobové obyčejy, zkazky, obrazy, stavby, básně (tedy nejen teoretická pojednání) nesou obvykle určité presupozice a ukazují specifika dobového chápání světa, společnosti a hodnot. Skutečnost, že něco bylo zvykem, že se provozoval nějaký obyčej – to, že hrál specifickou společenskou roli, nějakí lidé pokládali za vhodné se na něm podílet – Taylorovi pomáhá vynést na světlo souvislosti, v jakých byl takový obyčej ve své specifčnosti a ve svém vztahu k jiným dobovým institucím vůbec možný. Podobně je tomu s uměleckými díly, jejichž srozumitelnost nebo uznávanost či inspirativnost o dobových společenských souvislostech také vypovídá, takže stojí za to dívat se po námětech těchto děl, po jejich zpracování stejně jako po jejich společenské roli.

Závěry o pojmovém rámci a společenských představách, které z takových dokladů odvodíme, samozřejmě mohou přesahovat intelektuální a formulační schopnosti běžného člena zkoumaného společenství. Samozřejmě taky nebudeme počítat s tím, že by celá společnost do posledního jednotlivce musela sdílet veškeré představy, jež s ní vcelku spojujeme. Dokonce je zřejmě možné, že by s našimi obecnými formulacemi leckterí členové zkoumaného společenství nesouhlasili – ale koneckonců, my bychom možná také nesouhlasili s nezaujatě formulovanou pravdou o našich společenských představách, jak by ji viděl vnější pozorovatel.⁵

⁵ Taylorovy metody podle očekávání vyvolávají námitky pozitivističtějších historiků. Srv. příspěvky Jona Butlera a Jonathana Sheehana v knížce Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. eds. (2010, s. 193–243). Srv. také Taylorovu odpověď Sheehanovi tamtéž (s. 314–318). Základní námitka se týká obecnosti Taylorových tvrzení o dobových společenských představách. Historikové si budou stěžovat na nedostatek empirických dokladů pro Taylorova tvrzení. Taylor podle nich jednak tvrdí věci, pro které není dostatek dokladů, jednak se ani nesnaží nabídnout empirickou evidenci tam, kde je k dispozici v pracích jím citovaných historiků. Nejde ani tak o to, že by jeho tvrzení byla v rozporu s historickým zkoumáním. Spíše podle nich víceméně záměrně nechává fakta zkrátka stranou. Souhlasil bych zde s Taylorem, kterého spor stojí na rozdílu v metodách. Taylor poukazuje na to, že v případě *typu* závěrů, které činí, nelze postupovat jinak, než jak to dělá. Podle něj nám v žádném případě nezbyvá než se podívat na zvyklosti v dané epoše a z nich rekonstruovat síť představ, jež dobová praxe vyjadřuje. Podle mě se jedná

Na druhou stranu chce Taylor odlišit společenské představy od společenských teorií. Teorie musí být artikulovaná, formulovaná v obecných pojmech, rozhodně často přesahuje běžné dobové znalosti, takže jí běžný člen společnosti nejen nemusí rozumět, ale dokonce by s ní možná leckdy nesouhlasil. Společenské představy podle Taylora sice leckdy mají původ v nějaké teorii formulované jednotlivcem nebo rozvinuté v úzkém elitním kroužku, ale jako společenské představy je chápe Taylor až tehdy, když se stávají obecným vlastnictvím. Nemusí to ovšem podle něj znamenat, že dané představy sdílí úplně každý člen společnosti. Dokonce ani ten, kdo je sdílí, je podle Taylora nemusí být schopen formulovat v obecných pojmech – tj. jako teorii. Dobové představy se často vyjadřují příběhy, obrazy – mohou být ztělesněny v nějakém díle, výkonu nebo zvyklosti. Taylor podle všeho používá termín „společenské představy“ (*social imaginery*) ve smyslu dobového *commonsense*: souboru představ, přesvědčení a pojmů, které jsou pro určité společnosti charakteristické. Jsou to ovšem ty představy, na kterých stojí sdílené zvyklosti a jejich legitimita. Na druhou stranu výtvořiny, jež ze společenských představ vycházejí, mohou být jediným výrazem těchto představ.⁶

Taylor ve své knize především zkouší vyznačit rozdíly mezi „žitou zkušeností“ věřícího a bezvěrce, tedy identifikovat rozdíly v představách na pozadí jejich životní praxe. První odlišnost podle něj spočívá v původu plnosti života. Stěží se totiž prý obojdem bez nějaké představy, jak vypadá naplněný život.⁷ A zatímco pro náboženského člověka je podstatné, že taková plnost podstatně zahrnuje nějaký vnější prvek, něco nezávislého na nás, pro bezvěrce leží vše jen na něm samotném. Zatímco věřící se cítí obdarovávan, nenáboženský člověk se spoléhá jen na sebe a „jaký si to udělá, takový to má“. Klasickým ilustrativním příkladem je pro Taylora kantiánství, jež před nás klade nárok žít v souladu se svou přirozeností rozumových bytostí – stát se sami sebou, tj. mít odvalu používat vlastní rozum a řídit svůj život jen jím. Nemusíme ovšem být kantiáni a spoléhat jen na rozum – můžeme rousseauovsky sáhnout po svých

v zásadě o známý problém s pozitivismem: pozitivními empirickými fakty nelze v principu nikdy dostatečně ospravedlnit obecná tvrzení o nich. Přesto si na základě souboru jednotlivých faktů běžně můžeme udělat ucelený obrázek. Taylor tedy samozřejmě připouští, že se může mýlit, ale oprávněně se brání proti nařčení z provozování čistě spekulativní historie. Tím ovšem nechci nijak popírat Taylorovo hegelianství, o němž mluvím níže. V zásadě jde podle mě o rozdíl disciplín: totiž o rozdíl mezi historií, jež se chápe pozitivisticky, a filosofickou analýzou pojmů, jež chápe pojmy jako pravidla, jež mají výraz v praxi a jichž se lze dobrat jedině zkoumáním této praxe (možná bychom mohli mluvit o takové filosofii jako o transcendentální antropologii). Abychom porozuměli pojmovému rámci nějakého jednotlivce nebo nějakého společnosti, nemáme jinou možnost, než se podívat na jednání, které je výrazem takového rámce – protože tento rámec není ničím jiným než právě tím, co dochází výrazu v oné praxi.

⁶ Podrobnější samostatný výklad pojmu společenských představ srv. Charles Taylor (2004, kap. 2, s. 23–30, hlavně 23n.).

⁷ Přiznám se, že mne překvapilo, jak mnoha anglickým čtenářům (podle otištěných ohlasů) slovo „fullness“ v tomto spojení implikuje cosi náboženského. Taylor (in *Varieties of Secularism*, s. 316) v reakci na to podle mě celkem přirozeně vysvětluje, že jde o běžně používaný na náboženském kontextu celkem nezávislý pojem, který dochází výrazu ve frázích jako „To není žádný život,“ nebo „Žil naplno,“ stejně jako mluvíme třeba o možnosti žít plnohodnotný život.

citech nebo pudech.⁸ Nebo můžeme postmodernisticky odmítnout možnost skutečného naplnění a udělat z něj jen (těžko postradatelný) sen regulativní ideje.

Další změnou, k níž podle Taylora v posledních staletích došlo, je odlišení zaujatého hodnotového angažmá od nezaujatého postoje kritické reflexe a schopnost přecházet mezi obojím. Víra se tak stala jen jednou z možných konstrukcí, ve kterých se můžeme angažovat. A protože právě víra byla spojena s postojem, který byl přirozený, než jsme objevili možnosti kritického odstupu, stala se výsostným příkladem naivní konstrukce. Proto Taylor chápe svůj projekt jako zkoumání podmínek možnosti určitých druhů zkušenosti v našem historickém kontextu, tj. na tzv. latinském Západě. Důležité pro něj přitom je poukazovat na opomíjení skutečnosti, že také současné formy humanismu nepředstavují víc než jedno z možných zaujatých hodnotových angažmá, aniž by si ovšem vždy tuto skutečnost uvědomovaly. Podobně jako před ním pro Alasdaira MacIntyru⁹ představuje pro Taylora základní téma napětí mezi osvícenským nárokem vyvázat se z tradic a následným objevem, že racionalita má do té míry praktickou a společenskou povahu, že myslet znamená vždy myslet jako příslušník nějakého společenství s nějakou tradicí. Nezaujatá reflexe je vždy pouze sekundární a parazituje na kontextu společensky a tradičně podmíněných zaujatých praktických postojů. Taylor tedy obdobně jako před ním MacIntyre využívá postupů, s nimiž přišli postmodernisté, k obhajobě nějaké formy konzervatismu.¹⁰

U nás v Číně

Čtenář Taylorova staršího eseje *Catholic Modernity?* si může ověřit, že se autor knihy *Secular Age* zhlédl ve slavné čínské jezuitské misii ze sedmnáctého století, známé

⁸ Taylor zde očividně nepracuje jako vědecký historik, který by se pokoušel charakterizovat názory empirického Kanta a Rousseaua, ale jmény obou filosofů označuje historicky vlivné schematizace učení těchto filosofů, případně naopak dobové společenské intuice, jež dostaly v jejich textech vyhraněnou propracovanou formulaci. Kantova kritická filosofie rychle inspirovala pokusy o ucelený výklad, jež ihned vyvolaly upozornění na možné atheistické důsledky kantiánství. (Asi nejznámějším příkladem je Fichtovo zacházení s podněty z Kantových textů.) Diskuse o tom, zda Kant osobně (nebo Rousseau osobně) věřili v Boha a jakou formu tato víra měla, je jednoznačně téma pro historiky. Otázka, zda se Kantovy (nebo Rousseauovy) texty skládají v systém, který implikuje ateismus, nebo zda je přinejmenším otevřený ateismu, případně v jaké míře a z jakých pozic je Kantova (či jiná) filosofie náboženství neortodoxní, je téma pro historiky filosofie, případně pro theology, kteří s nimi spolupracují. To, že se při výkladu kantovské etiky lze docela dobře obejít bez poukazu k Bohu, se mi ovšem zdá zřejmé (ostatně se tak Kantova etika na elementární úrovni běžně vykládá) – přestože jsem osobně přesvědčen, že Kantův systém ve své autentické podobě odkaz k Bohu zahrnuje (příčemž povaha tohoto odkazu je téma na samostatnou diskusi). Mimochodem, tento Taylorův odkaz právě na Rousseaua s Kantem je dobrým příkladem toho, jak těsně Taylor sleduje Hegelův systém. Právě Rousseau s Kantem jsou totiž nálepky, které pro kritiku citově a rozumově založené etiky používal právě Hegel – hlavně v *Základech filosofie práva*.

⁹ Viz MacIntyre (1988).

¹⁰ Přijatelnost Taylorových závěrů je tak očividně podmíněná jednak přijetím nějaké formy společenského relativismu, jednak uplatněním tohoto relativismu na obranu konzervativního hodnotového rámce. Zatímco to první se mi zdá celkem jednoduše přijatelné, druhá věc vyžaduje specifický přístup, pokud nemá skončit v banalitě. Taylor ovšem podle mě nabízí elegantní východisko, o němž bude řeč v závěru.

vstřícností k tradiční čínské kultuře, metodou tzv. *akomodace*.¹¹ Kromě toho, že přizpůsobili svůj vzhled a osvojili si místní kulturu, mohli misionáři ledacos z konfucianství tolerovat jako občanskou (nikoli náboženskou) instituci. Udělali zkrátka vše, aby Číňanům (ale také Japoncům, Indům aj.) křesťanství přiblížili, totiž ukázali je jako cosi srozumitelného a přijatelného, ba žádoucího. Zašli tak daleko, že zavdali příležitost k obviněním z překročení mezí ortodoxie.

Taylor naopak varuje před pokušením tribalismu. Uzavřou-li se křesťané do systému předpisů, riskují prý, že se minou s tím, co bývá bráno za základní poselství jejich víry, totiž láska k bližnímu: láska (*agapé*), která vyvazuje ze zákona. Budou-li dnešní křesťané trvat na tradičních institucích, budou se chovat stejně jako známé novozákonní příklady věrných stoupců starší ortodoxie tváří v tvář evangeliu. Budou stejně směšní a odpudiví jako zákoníci a farizeové, kteří v *Novém zákoně* dogmaticky slovíčkaří nebo se pohoršují nad uzdravováním nemocných ve sváteční den. Už ve svém starším eseji o katolické modernitě Taylor trefně poděkoval Voltairovi a ostatním kritikům náboženství za upozornění na tato pokušení křesťanů. A prizmatem obdivu k čínské jezuitské misii můžeme užitečně číst Tayloru poslední knihu.

Jezuita Mattheo Ricci v sedmnáctém století na misii v Číně odlišil výsledky uplatnění přirozeného rozumu od prvků, jež jdou proti křesťanské zvěsti. Situace současného křesťanského intelektuála je podle Taylora podobná. Křesťané si musí uvědomit, že nestojí před výzvou obracet větší či menší počet jednotlivců, nýbrž před celou sebevědomou sekularizovanou společností. Nemá valný smysl snažit se vrátit tuto společnost do premoderního stádia. Spíš je třeba opustit představu společnosti založené na křesťanství, tj. představu čehosi, čemu Taylor říká *křesťanstvo* (*Christendom*), a připustit, že ke křesťanství přinejmenším může patřit opuštění zažitého způsobu života, jež si čtenáři Bible vzorově spojují se jménem starozákonního Abraháma, který vyrazil ze svého spokojeného městského života za zemí zaslíbenou. Pokoušet se o vybudování společnosti prostoupené křesťanstvím v politice i ekonomice přece mimo jiné znamená pokoušet se o návrat do stavu, který vyústil v osvíceneckou kritiku. Křesťané musí akceptovat, že Západ (resp. celý svět) představuje „misijní území“ v tomto novém smyslu. A měli by sami poděkovat osvícencům za jejich vtípnou kritiku, která pomohla vysvobodit křesťanství z pozice mocenské instituce a dala křesťanům příležitost položit si otázku, jak dalece vlastně znají Boha, v něhož věří, a jak dalece mu rozumějí. Položit si tuhle otázku znamená, jak se zdá, pro Taylora vyjít z pozice ideologa zpátky na cestu víry.

Originalita volající k následování je moment, který pro Taylora spojuje moderní umění, reakce hlavní postavy evangelií na představitele dobové ortodoxie a světce křesťanské tradice. O tuto spojnicu by také opřel obhajobu proti námitce, že sám nenabízí žádný recept na současnou situaci. Ostatně, viděli jsme, že právě posedlost řádem se systémem všeobecně závazných norem byla pro Taylora zásadním krokem na cestě k sekularizaci. Receptem na současnou situaci pro něj jako křesťana je právě

¹¹ Viz Wright (2006, zvláště s. 116–123), ale také např. s. 74; Fairbank (1998, s. 179n.).

schopnost přistoupit na potřebu vykračovat z rámců explicitních pravidel vedená v případě křesťana láskou k bližnímu. Tenhle nárok tedy stojí především před dnešními křesťany. Koneckonců, když se v Novém zákoně dojde na nejvyšší přikázání, totiž na lásku k bližnímu, ilustruje se téma příběhem o dobrotivém Samaritánovi,¹² tedy vzorovým příkladem vykračování z hotových rámců – a to jak v obsahu té historiky, tak v její formě. Příběhem o dobrotivém Samaritánovi se totiž odpovídá na otázku: „A kdo je bližní?“ Odpověď historikou, která je navíc sama zakončena otázkou, se samozřejmě lehkostí překračuje nástrahy otázky po esenci, resp. definici – neuvádí se jednoduše význačný příklad splňování dané vlastnosti, ani výčet, ani obecný výměr – a vyvolává se naděje, že další otázky po explicitních formulacích obecných pravidel nejspíš neprijdou, protože rozhovor nebude pokračovat formou výsledku, ale v duchu tématu, o němž je řeč, totiž láska k bližnímu. Učeně řečeno, odpovědí na otázku se tady mění diskurs a tato změna diskursu sama patří k obsahu odpovědi.

Hegeliánství?

Taylorova práce o sekularismu se očividně částečně opírá o jeho dlouhodobou interpretaci Hegela. Taylor ovšem na rozdíl od Hegela neusiluje o integraci křesťanství do politiky.

Hegel byl podle všeho fascinován rolí náboženství v klasické antice a doufal, že křesťanství by se dalo sloučit s osvíceneckým důrazem na autonomii, k němuž patří také vymítání pověry, tak, aby poskytlo modernímu státu moment scelující etiku s politikou. Tématem Hegelových raných theologických textů, které z valné části sám původně nezveřejnil (a které podle mě inspirují Taylora nejvýrazněji), je především společenství založené na lásce, primárně na lásce k bližnímu, s kritickým výkladem možností takového společenství v moderní společnosti.¹³ Hned na úvod můžeme říci, že společenství lásky je pro mladého Hegela v současnosti nemožné, protože vyžaduje bezprostřední vztah (Taylor analogicky mluví o „porézním ego“) ke světu, který moderní – odcizený – člověk postrádá.

V *Duchu křesťanství* Hegel kritizuje osvícenství především pro reflektivní racionalitu, která je podle něj svázána se společenským atomismem, jaký došel výrazu v Hobbesově a Lockově politické filosofii. V reflexi se *já* vyděluje z přírody, takže etický řád už nemůže samovolně vyrůstat z přirozených potřeb – a normativní morálka nemůže být součástí přírodního řádu. *Abstraktní ego*, o kterém mluví Hegel už v souvislosti s římskou společností, podle všeho už dobře odpovídá Taylorovu *uzavřenému ego* (buffered self). Náboženským protějškem reflektivní racionality a politického atomismu je pro mladého Hegela židovské oddělení člověka od Boha, respektive jejich představa zásvětního Boha. Když židé navíc promítnou do takového Boha univerzalistický nárok jáství, dojdou k náboženství jako zásvětnímu zákonodárství: hegelovsky řečeno, k náboženství pozitivity. V takovém řádu je člověk

¹² Evangelium podle Lukáše 10, 25–37.

¹³ Hegel (1986).

podřízen zákonu, který je mu naprosto vnější, a dobré jednání pak spočívá v dodržování takového zásvětního vnějšího zákona. Odtud vyrůstá morálka, kterou Hegel vnímá jako morálku nesvobody, ostře protikladnou moderní autenticitě stejně jako klasickému řeckému ideálu.

A Hegel hledá právě způsob, jak spojit etiku autenticity se smyslem pro pospolitost, jež by překonal omezení reflektující racionality. Východiskem má být láska. Hegelovou inspirací zde byla Hölderlinova filosofie identity, podle které láska představuje znovunalezené zakoušení harmonie myšlení a bytí, duše a těla, vědomí a bytí v jejich prapůvodní jednotě, jež se vytratila s reflektující racionalitou, jejímž překonáním (či transcendencí) má láska být. Jakožto návrat opětného nalezení je láska ostrým vědomím této jednoty – čímž se liší od původního stavu premoderního člověka. Proto je také uskutečněním principu svobody. Křesťanská láska totiž ladí s moderním principem autonomie, ale bez oddělování rozumu od citu.

Některé výklady se dovolávají Hegelovy *Filosofie dějin*, kde se na několika místech mluví o rozumu, který se realizuje v dějinách, jako o způsobu, jak se projevuje náboženství.¹⁴ Je-li principem tohoto náboženství láska k bližnímu, je nasnadě říct, že láska k bližnímu je pro Hegela principem dějinného pohybu. Principem pohybu dějin je pak směřování k harmonické jednotě v různosti.

Ježíš Kristus je pak ztělesněním principu lásky k bližnímu. Takové ztělesnění umožňuje utvořit si pojem lásky k bližnímu: jednak z lásky k bližnímu znamená původně jednat jako Ježíš Kristus, tj. následovat ho, řídit se jeho příkladem jako ztělesněním nebo názorným příkladem pravidla, jež ještě neumíme v obecné podobě formulovat. Rozpoznat Krista jako příklad hodný následování, a tak rozpoznat normativní sílu jím ztělesněného pravidla (když je neumíme artikulovat) pak znamená vytušit, že princip, který Kristus ztělesňuje, je přítomen také v nás: vytušit, že jsme bytostí takřkajíc fungující na principu lásky k bližnímu. Když omezím náboženské a hegelíánské konotace: rozpoznat názorný příklad jednání na základě lásky k bližnímu jako příklad hodný následování znamená první krok k tomu, abychom rozpoznali jako svůj cíl vytvoření kultivované harmonické společnosti.

Hegel tuto tezi opakovaně ve svém díle ilustruje na konfrontaci římské společnosti založené na abstraktním právu a židovského náboženství založeného na božském zákonu na jedné straně a rané křesťanské obci založené na následování Krista na straně druhé. Konfrontace těchto dvou přístupů Hegelovi slouží k objasnění dynamiky implementace normativity do jednání, resp. sloučení normativního s aktuálním. Výsledkem této konfrontace je primárně myšlenka autonomie jako principu sekulárně chápané svobody. Raní křesťané totiž podle Hegela nedokázali dát smysl normativitě lásky k bližnímu v politice, resp. v životě v širším společenství.

Vést autenticky křesťanský život pro ně bylo možné jedině v odloučení od širší obce – být skutečným křesťanem pro ně nevyhnutelně znamenalo zřít se „světa“ ve smyslu aktuálního politického společenství. Bylo nutné vzdát se rodiny, majetku a

¹⁴ Literatura k tématu je obsáhlá. Vycházím zde hlavně z Ormiston (2009).

pozemské kariéry, bylo nutné odmítnout snahu realizovat se v běžném světě. Když se takto křesťané stáhnou do uzavřeného společenství, upadají podle Hegela do tzv. pozitivitu: aby byla osvojená norma objektivní, musí být vnější – a tato vnějškovost se realizuje formou interní církevní hierarchie a předpisů. Internalizovaná normativita se tak oddělila od empirického historického křesťanského náboženství a realizovala se v myšlence svědomí, potažmo v myšlence sekulární mravní autonomie. Během dějinného vývoje se z ní zároveň vytratil zřetel k principu lásky k bližnímu. Příklady jednání z lásky k bližnímu tak lze (jak ostatně ukazuje na historických příkladech ve své poslední knize také Taylor) snadno podřídit racionální skeptické kritice, která poukáže na možnost interpretovat je řadou jiných způsobů. Přestávají tak být jednoznačnými příklady, přestávají být ztělesněním principu, přestávají být symboly – a stávají se prázdnými modlami. Když takový obraz či příklad nevede k přemýšlení nad principem, jehož symbolem má být, stává se v očích toho, kdo jím není patřičně inspirován, jen proprietou tmářského kultu nebo propagandistickým trikem a mocenským nástrojem.

Přesto Hegel ještě ve svých pozdějších spisech zkouší, jak by bylo možné uplatnit zkušenost, jež podle něj určila život raně křesťanského společenství, také v moderní společnosti. Obrat k subjektu spojený s objevem niternosti podle něj znemožnil bezprostřední jednání z lásky. Hegel se ovšem nechce vracet před osvícenství, ani to nepokládá za dost dobře možné, respektive za dobré. Takový obrat by i pro něj byl regresem do méně zralého stádia společnosti. Navázat znovu vztah ke zkušenosti lásky k bližnímu by ale pro Hegela bylo očividně lékem na to, co Taylor nazývá „neduhy moderny“. Musí se tak ovšem – u Hegela stejně jako u Taylora – stát nikoli navzdory modernímu pojetí subjektivity, nýbrž naopak právě především pomocí něj.

Právě moderní pojetí subjektivity by mělo podle Hegela umožnit, abychom porozuměli dynamice vývoje pojmání subjektu a obecně společenskému vývoji tak, že hnacím principem je zde láska k bližnímu. Nehegeliánsky řečeno, moderní pojetí jáství spojené s myšlenkou mravní autonomie by nám mělo pomoci lépe pochopit, že naším cílem je kultivovaná společnost, jež není k odlišnostem jen tolerantní, ale také přátelsky uznalá. Cílem je společnost, jejíž členové mají příležitost uskutečňovat své jedinečné životní projekty co nejlépe ve vzájemné harmonii. Uskutečňování individuálních cílů v takové společnosti dokonce prospívá celku. Cílem je tedy společnost, jež podporuje co největší rozmanitost v celkové harmonii. Podpora rozmanitosti v jednotě – to je asi slogan, kterým bychom mohli pro srozumitelnost nahradit výraz „láska k bližnímu“, chápeme-li to jako hnací princip společenského pokroku.

Hlavním Hegelovým pokusem formulovat filosofii, jež by předvedla, jak jednání pramení z lásky k bližnímu, způsobem přijatelným pro moderního čtenáře, tj. mimo jiné s ohledem na moderní pojetí subjektu, jsou jeho *Základy filosofie práva*. Tady se Hegel pokouší princip jednání, který pro rané křesťany ztělesňoval Ježíš Kristus, uchopit pojmově, tj. ve filosofickém systému. Tento systém ovšem právě s ohledem na moderní pojetí subjektivity, jež vytváří půdu pro skeptické odmítnutí každého abstraktního systému, musí podle Hegela být dialektický a takřkajíc konkrétní, tj. musí brát v potaz konkrétní okolnosti jednání, tj. situaci jednajícího.

Hegelova práce s pojmem náboženství je přinejmenším do jisté míry motivovaná jeho zájmem o politickou filosofii. Hegela od začátku fascinovala role náboženství v řecké obci. Náboženství tedy Hegela aspoň částečně zajímá jako občanské náboženství, respektive jako pojítka společnosti. Pro člověka post-osvícenecké společnosti má (podle některých výkladů Hegela) takový cíl podobu polečnosti založené na svědomí a odpouštění (jak snad můžeme pro zvýšení srozumitelnosti a bez příliš velké nepřesnosti parafrázovat představu moderní společnosti lásky k bližnímu). Pro Hegela zřejmě jde o výraz obecnější potřeby být členem společenství, jež má nadějně vyhlídky – i kdybychom odhlédli od konkrétního obsahu těchto nadějí. Ještě základnější je potom potřeba být vůbec členem nějakého společenství – tj. potřeba širšího společenského rámce, navíc pak rámce, který může jeho člen chápat jako výraz nadosobního řádu.

V premoderní společnosti figuruje na všech právě uvedených stupních náboženství. Post-osvícenecký člověk žádnou z těchto potřeb neztrácí, ale náboženství pro něj nepředstavuje typickou možnost jejich naplnění. Naznačené potřeby se pak realizují jinými cestami – mimo jiné třeba identifikací s totalitními ideologiemi, jež bychom v rámci Hegelovy politické filosofie náboženství mohli chápat jako specificky moderní modlářství (pokus plnohodnotně zastoupit nekonečno něčím konečným). Když zohledníme roli náboženství (potažmo lásky) v Hegelově politickém myšlení, můžeme lépe pochopit, že Hegelova filosofie dějin nejen není vhodným nástrojem, jak ospravedlnit hrůzy totalitních režimů, ale naopak umožňuje pochopit, v čem tyto režimy představují selhání a slepou uličku, a také porozumět zdrojům odporu vůči nim. Taylorova kritika současných nenáboženských alternativ totalitarismu (humanismu a jeho protějšku) by pak měla být zřejmá z předchozích stran.

Taylor ovšem narozdíl od Hegela podle všeho nemá v úmyslu ukazovat, proč má být nějaká forma křesťanství státním náboženstvím. Naopak před takovou perspektivou varuje. Zároveň by očividně rád ukázal křesťanství jako víc než obrázkovou učebnici etiky, jako to někdy dělá Kant. Ke kantiánskému výkladu by zpočátku sváděla hlavně Taylorova snaha oddělit náboženství a vědu jako dvě svébytné oblasti lidského života. Jako však není přijetí křesťanství přijetím určitého typu přírodovědné teorie nebo přijetím určitého typu etické teorie, není také přijetím nějaké právní nebo politické teorie – o nic víc než třeba přijetím nějaké teorie ekonomické. Taylorovsky chápané křesťanství je totiž mimo jiné podstatně vykračováním z každé formy toho, co Hegel nazýval pozitivitou. Je tedy podstatně překračováním každého souboru explicitních norem a to ve jménu lásky (ve smyslu sjednocování v různosti). Jako takové může spojovat společenství, ale sotva to může dlouhodobě činit jako legalistická soustava.

Čím tedy může nebo má podle Taylora být křesťanství pro současného západního člověka? Není součástí přírodovědného obrazu světa, ani politického zřízení nebo právního systému. Taylorovy úvahy ukazují křesťanství jako součást naší kultury. Zatímco naše politika může zůstat sekulární a procedurální, součástí naší kultury je historicky křesťanství. Koncept exemplární normativity obecně a exemplární normativita lásky k bližnímu podle mne dokonce podstatně vymezují samotnou naši současnou představu o tom, co kultura je.

Dvě námitky

Když Taylor kritizuje nenáboženské postoje, lze jeho kritiku shrnout do námitky, že všechna nenáboženská stanoviska lze nakonec redukovat kromě nietzscheánství na dvě pozice. Jednak je to humanismus, který chápe všechny hodnoty jako relativní k lidským potřebám, jež nemá jak legitimovat. Zadruhé je tu postoj, který Taylor spojuje primárně s hlubinnou ekologií a v rámci kterého se hodnoty vztahují takříkajíc k řádu světa, jehož jsou lidé součástí. Dobré je pak to, co prospívá tomuto světu jako celku. Podle Taylora ani tento druhý postoj nemá jak poměřit a založit povahu takového prospívání. Přinejmenším v tomto druhém případě se nabízí otázka, zda nemůžeme najít nějakou teorii hodnot, jež by je dokázala přesvědčivě představit jako nezávislé takovým způsobem, abychom mohli mluvit o jejich objektivitě.

Na poměrně přesvědčivou alternativu v tomto duchu upozornil v reakci na Taylorovu knihu Akeel Bilgrami, který se opřel především o práci Johna McDowella a Garetha Evanse.¹⁵ Jeho návrh počítá s jistou formou externalismu ohledně obsahu přesvědčení a obecně mentálních stavů, chápaných jako intencionální, společně s prostým rozlišením hlediska první a třetí osoby. Bilgrami připouští, že Taylorův nápad dává dobrý smysl. Nepopírá tedy možnost transcendence v taylorovském smyslu. Pouze navrhuje koncepci, v jejímž rámci bychom se bez takové formy transcendence mohli obejít. Při vši Bilgramiho deklarované konsenzualitě je ovšem jasné, že jeho návrh je ekonomičtější, když ukazuje, že je možné podržet objektivitu hodnot také v „odkouzleném“ světě.

Bilgramiho rozlišení první a třetí osoby bude český čtenář nejspíš znát z kontextu teorií interpretace – ať už gadamerovské, nebo davidsonovské, když ne od Taylora samotného. Stručně a jasně: Pohled z hlediska třetí osoby je pohledem nezaujatého pozorovatele, který na základě vstupů usuzuje na výstupy. Díváme-li se takto na člověka (respektive na někoho, kdo jedná) chápeme ho jako výslednici dosavadních podnětů. Můžeme vysledovat pravidelnosti jeho chování. A můžeme předpovídat, jak se zachová. Nemusíme se tak dívat jen druhé – stejným způsobem můžeme reflektovat vlastní chování. Takový postoj se liší od postoje, kdy jsme takříkajíc ve své kůži a zaujímáme vlastní stanoviska. Když zamýšlím něco udělat, pak pouze nepředpovídám nebo neodhaduji, co že to udělám. A když říkám, že někdo druhý něco zamýšlí, pak pouze nepředpovídám nebo neodhaduji, co že udělá.

Externalismus ohledně mentálních stavů znamená, že mentální stavy nechápeme jako čistě subjektivní, nýbrž jako stavy zaměřené na své předměty: jsme přesvědčeni, že je zde něco, co se má tak a tak, bojíme se něčeho, co se má tak a tak (nezávisle na nás), chceme něco, co se má tak a tak (opět nezávisle na nás) atp. Identifikovat mentální stav tak znamená identifikovat náš subjektivní postoj k něčemu objektivnímu. Objektivní moment mentálního stavu tedy musí patřit k mentálnímu stavu samotnému. Tento obsah mentálního stavu třeba není možno adekvátně zkoumat z hlediska třetí osoby, tedy z

¹⁵ Bilgrami (2010).

nezaujatého reflektujícího stanoviska. Může být identifikovatelný jedině, když bereme vážně hledisko první osoby, v rámci něhož má smysl mluvit o mentálních stavech, když své jednání nebo jednání někoho druhého odůvodňujeme a mluvíme o úmyslech jednání, jež s sebou nesou specifický typ závazků odlišný od závazků spojených s čistě objektivní předpovědí chování. Hodnoty pak nejsou čímsi subjektivním, co je do světa jen promítáno ze subjektivního pohledu, ale situujeme je do světa, přestože nejsou předmětem objektivního vědeckého výzkumu, nicméně slouží při vysvětlování odůvodnění našich činů. Stejně jako Taylor mluví také Bilgrami v návaznosti na McDowella o hodnotách jako čemsi na způsob sekundárních kvalit.

Taková ontologie hodnot počítá s jejich objektivitou, aniž by musela držet premoderní představu světa čar a kouzel. A zároveň se vyhne myšlence transcendence v taylorovském smyslu. Hodnoty nejsou objektivní z hlediska třetí osoby, aniž bychom je museli chápat jako čistě subjektivní, tedy jako náš výtvar. Nejsou to naše výtvary, přestože by nemělo smysl uvažovat jejich existenci, kdyby zde nebyli ti, jejichž hodnoty to jsou a na které kladou nárok a závazky. A Bilgrami doufá, že se tak vyhne Taylorovým výhradám vůči výlučnému humanismu i ekologismu, který tíží transcendence přenáší na přírodu jako to, co zde subsistuje nezávisle na nás. Bilgrami sám mluví o své koncepci jako o heideggerovské. Stejně tak bychom ovšem mohli použít nálepku „hegelovská“, „intersubjektivistická“ nebo „společenská“. Bilgrami tak nabízí alternativu k Taylorově dichotomii transcendentní/imanentní, přičemž jeho návrh je přijatelný v Taylorově vlastním rámci. Zároveň si nárokuje přijatelnost také pro Taylorovy protivníky z řad scientistů, neboť ontologie hodnot jako objektivních entit, jež nejsou předmětem přírodovědy, podle Bilgramiho nenarušuje nárok vědy. Rozumný vědec prý nebude tvrdit, že věda zkoumá všechny vlastnosti světa. Takový nárok podle Bilgramiho nemá nic do činění s vědou, nýbrž pouze s filosofií – a podle něj by to byla špatná filosofie stejně jako filosofie, jež by chtěla podržet objektivní hodnoty jako součást světa jakožto předmětu vědeckého zkoumání (jako to dělají kupříkladu kreacionisté). Bilgrami zkrátka navrhuje jak si zachovat představu objektivních hodnot, aniž bychom se dostali do sporu s moderní vědou na jedné straně a zároveň aniž bychom museli počítat s transcendentním Bohem.

Když Taylor na Bilgramiho reaguje,¹⁶ připomíná, že pokusů vrátit světu kouzlo objektivních hodnot bylo samozřejmě více. Společná je jim opozice k osvícenecké představě, že naturalizace objektivní je bojem s pověrou – tedy opozice k tzv. „subtraction story“: vyprávění, jak nás vědecký pokrok zkrátka zbavil pověr. A vypadá to, jako by Taylora primárně nezajímala validita takových alternativních teorií – jako by neměl potřebu rozhodovat, která z nich je pravdivá. Sám totiž nenabízí teorii – jeho tématem není teoretická ontologie hodnot. Místo ní vypráví příběh a to příběh o proměně vnímání hodnot na Západě. Žádný pokus konstruovat teorii, podle níž budou hodnoty objektivní, tuto proměnu nezvrátil a podle Taylora zřejmě ani zvrátit nemůže.

¹⁶ Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. eds. (2010, s. 303n.).

Nejsilnějšími pokusy zahlédnout zase svět plný čar a kouzel, svět jako na nás nezávislý postačující zdroj hodnotových nároků, nachází Taylor v poezii, jež vychází z romantismu – u Wordswortha, Novalise nebo Rilka. Ale právě v nich vidíme, jak je takový pohled ze své povahy křehký. Romantická poezie je vědomě jen voláním po jiném světě, které nejlépe dosvědčuje, že jde o svět ztracený. Podle Taylora se zkrátka už nedokážeme ani přiblížit staré zkušenosti premoderního ega, jež nebylo uzavřené a patřilo do svého světa. Andělské chóry, o nichž mluví Rilke na začátku první elegie, nejsou jednoduše už součástí našeho světa. Abychom Rilkovi rozuměli, musíme se nechat vést jeho obrazy, jeho vnímáním a citlivostí. Už tu ovšem nejsou andělské chóry samotné, je tu jen básníkův text, ze kterého se můžeme přiblížit autorovu postoji k nim.¹⁷

Taylorovu reakci na Bilgramiho můžeme zúročit také v případě další ilustrativní námítky vůči *Secular Age*. Simona Duringa v jeho příspěvku do *Varieties of Secularism in a Secular Age* zajímá pojem světské přizemnosti.¹⁸ Proti Taylorovým poukazům na nepostradatelnost duchovního hladu staví schopnost zakoušet krásu bez vztahu k jakékoli transcendenci. Schopnost něco si esteticky užít může být plná a sofistikovaná, aniž by proto musela sebezmenšit z naprosté světskosti. Ba naopak, zavádění odkazu k jakékoli transcendenci by plnost estetického zážitku za určitých okolností devalvovalo. During vlastně poukazuje na vznešenost nietzschovského *amor fati*. Přijmout nahodilost světa, nahodilost společenského uspořádání i nahodilost vlastního života, místa ve světě a společnosti, přijmout svou konečnost, přijmout fakt, že vlastní život nepřispívá k ničemu v jakémkoli smyslu absolutnímu, nepochybně nese pečeť vznešenosti. Taková vznešenost dokonce vyžaduje nepřítomnost transcendence, protože každá transcendence by tuto vznešenost devalvovala.

Duringem nastíněná forma vznešenosti je spiritualitou postmoderny. Pramení z odmítnutí všech velkých vyprávění, z odmítnutí hledat vyšší smysl. Znamená zakoušet vlastní existenci jako pouhý ornament na životě společnosti, zakoušet tuto společnost jako pouhý ornament každého širšího kontextu, ať už globálního nebo dějinného, a zakoušet tento širší společenský kontext jako pouhý ornament v dění světa, který je nanejvýš ornamentem každého obecnějšího rámce (bytí). Už představa ornamentu vypadá paradoxně – je-li ornament ornamentem, je ornamentem něčeho podstatnějšího, takže taková představa presuponuje vždy širší kontext. Postmoderní myšlení ovšem chápe takový paradox jako jakousi antinonii čistého rozumu. Postmodernismus pak je především pokusem odhalit prázdnotu hledání solidního základu za každým ornamentem. Jako takový se postmodernismus opět ukazuje jako nietzschovský. Sotva totiž najdeme lepší ilustraci postmoderního postoje než Nietzscheův úvod ke spisku o pravdě.

Taylorovská odpověď sotva může být jiná než hegelovská. Mohli bychom ji také zasadit do analytické diskuse internalismu s externalismem. Hegelovsky bychom

¹⁷ Srv. Charles Taylor (2007).

¹⁸ Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. eds. (2010, s. 105–125).

odlišili stanovisko vědomí, ze kterého je předmět dán určitým způsobem, od stanoviska pojmového, jež ke způsobu danosti předmětu pro vědomí přiřadí také předmět sám. Způsob danosti určuje předmět (smysl určuje referenci), ale určité způsoby danosti mohou vylučovat jiné způsoby danosti téhož předmětu (je-li Clark Kent zbabělý, pak Clark nemůže být totožný s hrdinou Supermanem). Vznešenost pro postmoderní vědomí tedy může být nevyhnutelně čistě přízemně světská. Taylor by asi souhlasil s tím, že tento aspekt dobře charakterizuje, co míníme postmoderním vědomím. Tento aspekt takřikajíc ukazuje postmoderní vědomí v jeho pravdě. Být postmoderní přece skutečně znamená být prost duchovního hladu. Taylorova kniha podle mě vůbec nepopírá, že tomu tak je. Naopak, toto je jedním z jejích východisek.

Zvnějšku naproti tomu můžeme vidět konsekvence postmoderního postoje, přinejmenším jistou jednostrannost, jež implikuje potřebu překonání. A politická zkušenost posledních let nám dala dostatečně zakusit konfrontaci postmoderního skeptického přijetí vlastní konečnosti na jedné straně se svou hegelovskou negací v podobě různých tribalistických podob nešťastného vědomí na straně druhé. Pokud existuje obecná formule pro politické, kulturní a ekonomické konflikty posledního desetiletí, rýsuje se právě zde.

Literatura

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2009): *Dialektika osvícenství*. OIKOYMENH, Praha.
- Bilgrami, A. (2010): „What Is Enchantment?“ In Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. (2010): 145–165.
- Buss, G. (2009): „Hlad po transcendenci.“ *Salve 2*: 99–122.
- Fairbank, J. (1998): *Dějiny Číny*. Lidové noviny, Praha.
- Heft, J. L. ed. (2001): *Catholic Modernity*. Oxford University Press, Oxford.
- Hegel, G.W.F. (1986): *Frühe Werke*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1990): *Základy filosofie práva*. Academia, Praha.
- MacIntyre, A. (1988): *Whose Justice, Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Ormiston, A. (2009): *Love and Politics*. SUNY Press, New York.
- Taylor, C. (1977): *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, C. (1989): *Sources of the Self*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, C. (2002): *Etika authenticity*. FILOSOFIA, Praha.
- Taylor, C. (2004): *Modern Social Imagineries*. Duke University Press, Durham.
- Taylor, C. (2007): *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge Mass.

Warner, M., Wanawerpen, J., Calhoun, C. eds. (2010): *Varieties of Secularism*.
Harvard University Press, Cambridge Mass.

Wright, J. (2006): *Jezuité*. BB Art, Praha.

European Conference of Analytic Philosophy (ECAP) 7

Další z řady *Evropských konferencí analytické filosofie* se tentokrát konala v Miláně, od 1. do 6. 9. 2011, na půdě dvou institucí: Univerzity sv. Rafaela a Milánské univerzity. Z téměř pěti set zaslaných příspěvků vybrala komise složená z členů výkonného grémia Evropské společnosti pro analytickou filosofii (ESAP) a externích posuzovatelů neuvěřitelných 350 přednášek. Už jen toto číslo samotné dává jasnou představu toho, o jak gigantickou akci šlo. Česká výprava byla četná, v počtu přijatých příspěvků (8) nás z bývalého východního bloku trumfli jen Poláci (12).

Příspěvky byly rozřazeny do deseti sekcí: Dějiny filosofie, Epistemologie a filosofie vědy, Logika, Filosofie jazyka, Filosofie mysli a jednání, Metafyzika, Etika, Estetika, Politická filosofie a filosofie práva a Filosofie náboženství. Samostatnou kapitolu tvořily workshopy, jichž se na letošním kongresu uskutečnilo celkem pět (Etika, lidské zdokonalování a genetika, Numerické poznání a matematická ontologie, Zrcadlové neurony a jejich filosofické implikace pro intersubjektivitu a intencionalitu, Měli bychom vždy usilovat o konsenzus? a Filosofie a technologie dokumentality). Nelze samozřejmě jmenovitě uvádět všechny příspěvky a shrnovat jejich obsah. Zmíním proto jen některé plenární a zvané přednášky. Tim Crane v příspěvku „Psychologismus“ varoval před antipsychologickými tendencemi ve filosofii mysli. Crane je ochotný přiznat hodnotu antipsychologickým přístupům v moderní logice a filosofii jazyka, nedomnívá se však, že bychom antipsychologicky měli vysvětlovat intencionalitu a mentální obsah. Kevin Mulligan (šéfredaktor časopisu *Dialectica*, oficiálního periodika ESAPu) se v přednášce s názvem „Protože, protože, protože“ zaměřil na různé významy spojky protože a rozlišil tři koncepce vysvětlování s nimi spojené: normativní protože, protože filosofické teorie a protože, které odkazuje k přirozenosti nebo esenci něčeho. Francouzský kognitivní vědec Dan Sperber se v přednášce „Dekonstrukce sociální nerealitý“ věnoval kritice Searlovy sociální ontologie. Zatímco Searle v knihách *Konstrukce sociální reality* (1995) a *Vytváření sociálního světa* (2010) vysvětluje existenci sociálních faktů pojmem sociálního uznání, Sperber navrhuje alternativní, naturalistické vysvětlení, které vzdáleně připomíná Kripkeho kauzálně-historickou teorii. Marcus Willaschek hovořil v příspěvku „Strawsonovská epistemologie“ o Strawsonově argumentu proti determinismu vůle z eseje *Svoboda a odpor* a předložil analogicky strukturovaný epistemologický argument proti karteziánské skepsi. Pavel Materna („Logika a pojmy“) nastínil historii logického traktování pojmů od Bolzana dále, která kulminovala koncepcemi

Transparentní intenzionální logiky. Petr Kořátko v příspěvku „Radikální vyprávění“ rozlišil dva zdroje konstituující světy narativních literárních děl: propoziční obsah vypravěčových promluv a performativní parametry vyprávění, v nichž jsou relevantní prvky světů narativních děl předváděny (tj. jen se o nich nehovoří). V *radikálním* vyprávění je role těchto performativních parametrů maximalizována, což má důsledky pro určitá pojetí konstituce světů narativních děl. Howard Robinson se v přednášce „Proč je teistická metafyzika smysluplnější než naturalistická“ pokoušel odhalit „bankrot“ naturalistického výkladu vědomí, myšlení a dalších jevů. Inteligibilita světa dle Robinsona vyžaduje „existenci objektivního rozumu či logu“.

Nyní ještě pár slov k příspěvkům našich badatelů, o nichž nepadla zmínka v předchozím odstavci. Ludmila Dostálová hovořila o konotaci, denotaci a vlastních jménech u J. S. Milla a upozornila mj. na hrozící kontradikci v jeho *Systému logiky*. Marie Duží se v příspěvku s názvem „Procedurální isomorfismus a lambda transformace“ zabývala problémem identity procedur a pokusila se definovat vztah procedurálního isomorfismu na množině konstrukcí. Marek Havlík hovořil o pojmu defaultního modu mozkové funkce, který souvisí s objevem tzv. defaultní sítě ve frontoparietální oblasti mozku. Tato síť má podle Havlíka filosoficky zajímavý vztah k pojmu Já (*Self*) a k vědomí vyššího řádu. Vladimír Havlík se zamýšlel nad možností axiomatizace Darwinovy evoluční teorie a jejího podřazení pod standardní hypoteticko-deduktivní model vědecké teorie. Podle jeho názoru je tato teorie – navzdory hlasům některých kritiků – plně axiomatizovatelná a nepředstavuje instanci pouze induktivního typu usuzování. Tomáš Hříbek se věnoval deskriptivistickým kritikům teze sémantické normativity (k nimž patří např. Paul Horwich a Åsa Wikforssová). Ti předpokládají supervenienci jazykového významu na užití jazykových výrazů, což Hříbek pokládá za projev neadekvátní koncepce významu a mentálního obsahu. Konečně, Marek Picha hovořil o problematice epistemického statusu myšlenkových experimentů. Konkrétně řečeno, zaměřil se na rekonstrukci Galileiho pisánského experimentu v díle Tamar Szabó Gendlerové a po její kritice navrhl sofistikovanejší čtení, které umožňuje přesněji posoudit epistemologickou sílu experimentu.

Jak vysvítá z počtu programových sekcí a z mého zběžného přehledu, tematický záběr příspěvků byl opravdu široký. Za potěšující pokládám fakt, že i když se mnoho příspěvků věnovalo víceméně tradičním tématům analytické filosofie, ke slovu se dostaly i žhavě aktuální problémy. Jako příklad lze uvést debaty o tzv. experimentální filosofii, jejíž představitelé napadají či korigují některé tradiční metody analytické filosofie. Přednášky na toto téma dokonce vydaly na samostatný blok.

Co se týče technicko-organizačních aspektů kongresu, limit 30 minut na prezentaci (včetně diskuse) byl sice vzhledem k obrovskému počtu příspěvků pochopitelný, vejít se do něj nicméně představovalo velkou výzvu. Přičteme-li k tomu nutnost často se přemísťovat mezi jednotlivými přednáškovými sály, z nichž některé byly poměrně daleko od sebe, dostaneme předvídatelný výsledek: všeovládající lehký stres jak na straně řečníků, kteří často vypouštěli celé oddíly svých příspěvků, tak na straně posluchačů, kteří nezdědky utíkali z diskusí, aby nepřišli o navazující začátek dalšího vystoupení v jiné místnosti. Musím se přiznat, že při zmateném pobíhání po

budově milánské univerzity jsem si nejednou položil otázku, zda má akce takovýchto rozměrů smysl. Kolegiální atmosféra panující na kongresu, kvalita některých příspěvků a v neposlední řadě též vynikající jídlo a víno místních restaurací však zmíněné pochybnosti do značné míry zažehnaly.

Příští kongres ECAP se uskuteční za tři roky v Bukurešti.

Tomáš Marvan

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

Je filosofie „mrtvá“?

Stephen Hawking otevírá svou novou knihu *The grand design*, napsanou spolu s L. Mlodinowem (Bantam Books, 2010; do češtiny byla přeložena jako *Velkolepý plán*, Dokořán, 2011), následující pasáží:

Každý z nás existuje jenom po krátký čas a za tu dobu prozkoumá pouze malou část celého vesmíru. Avšak lidé jsou zvláštním živočišným druhem. Divíme se, hledáme odpovědi. Lidé, kteří žijí v tomto širém světě, který je někdy příjemný a někdy krutý, a kteří se dívají na nesmírné nebe nad sebou, si vždy kladli spoustu otázek: Jak můžeme porozumět světu, ve kterém se nacházíme? Jak se vesmír chová? Jaká je povaha skutečností? Odkud to všechno pochází? Potřeboval vesmír nějakého stvořitele? Většina z nás netráví většinu svého času hloubáním nad takovými otázkami, ale téměř všichni nad nimi hloubáme alespoň někdy. Tradičně jsou to otázky pro filosofii, ale filosofie je mrtvá. Filosofie neudržela krok s moderním vývojem vědy, zvláště fyziky. Nositeli naší pochodně objevování v našem pátrání po poznání se stali vědci.

Věta, že „filosofie je mrtvá“ samozřejmě nadzvedla mnoho filosofů. Zadáte-li do Googlu slova *Hawking philosophy dead*, vyvalí se na vás vodopád reakcí domáhajících se toho, že filosofie je živá a zdravá; celé to dělá dojem rozpíchaného vosího hnízda. Jasně, my filosofové máme pocit, že se moříme a v potu tváře řešíme problémy, a pak přijde někdo a řekne nám, že jsme jenom zombie? A kdyby jenom „někdo“ - Stephen Hawking je intelektuální autorita, jejíž slova se nedají brát na lehkou váhu. Tak jsme naštvaní.

Tady bych rád předvedl jenom malý vzorek reakcí. John Haldane, profesor filosofie na univerzitě v St. Andrews, tak jako mnozí jiní konstatuje (*First Things* - <http://www.firstthings.com/article/2010/12/philosophy-lives>), že autoři *Velkolepého plánu* filosofii ve skutečnosti nejenomže nepohřbili, ale sami se nadšeně do filosofie pustili:

Přestože když uvádějí svou představu o fundamentálním fyzikálním výkladu vesmíru, M-teorii, tito autoři oznamují smrt filosofie, sami nedokážou odolat tomu, aby se pustili do zjevného filosofování o povaze teorií a jejich vztahu ke skutečnosti. Když píšou o paradoxech vyvěrajících z kvantové fyziky, používají to, čemu říkají „realismus závislý na modelech“, což je založeno na „myšlence, že naše mozky interpretují vstup z našich smyslových orgánů tak, že tvoří model světa“. ... Nenahrazují filosofii vědou. Ve skutečnosti jejich diskuse ukazuje, že ve své nejabstraktnější poloze opouští teoretická fyzika běžnou empirickou vědu a vstupuje do sféry filosofie, kde se jí může stát, že bude vyvrácena rozumem. ... Jak si

Hawking a Mlodinow, zdá se, sem tam uvědomují, filosofie vůbec není mrtvá, zabitá vědou, protože nejhlubší argumenty v této oblasti nejsou vědecké, ale filosofické.

Zdá se mi, že tohle ovšem nestaví Hawkingově a Mlodinowově *filosoficidě* do cesty dostatečnou hráz. Myslím, že to, že fyzika v jejich podání přerůstá do něčeho jako filosofie, by třeba i připustili - jejich výrok o smrti filosofie lze interpretovat tak, že filosofie zemřela *jako obor* a že to, co dříve dělali filosofové, dnes dokážou dobře dělat jenom vědci (zatímco filosofové plácají nějaké své nesmysly).

Pokud bychom chtěli ukázat, že nejenom filosofie, ale i filosofové k něčemu jsou, museli bychom prokázat, že filosofii nelze nechat na pospas vědcům, protože ti ji dobře dělat neumějí. O to se pokouší například Paul Thagard, profesor filosofie na univerzitě ve Waterloo (*Psychology Today* - <http://www.psychologytoday.com/blog/hot-thought/201011/is-philosophy-dead>):

Dnes již přežitý filosof, v jehož závěsu se Hawking a Mlodinow nevědomky ocitají, je Immanuel Kant, který se pokusil ukázat, že skutečnost je nezávislá na myslí. Ten, zděšen způsobem, jakým osvícenečtí filosofové jako David Hume ohrožovali jeho milované hodnoty náboženství, nesmrtnosti a svobodné vůle, rozpracoval názor, že nemůže existovat poznání věcí o sobě, protože veškerá zkušenost je filtrována schématy. Tento názor je předchůdcem názoru, že veškeré poznání je založené na modelech.

Hawking a Mlodinow opakují Kantovu filosofickou chybu, která spočívá v tom, že se z faktu, že k poznání světa potřebujeme mysl, vyvozuje závěr, že neexistuje žádná skutečnost, která by byla nezávislá na myslích a na modelech, které vytvářejí. Astronomie, kosmologie, geologie a biologie nám poskytují spoustu evidence o tom, že lidské myslí jsou relativně nedávným přírůstkem vesmíru a že hvězdy a galaxie nás předcházejí o miliardy let. Mysli jsou potřeba k tomu, aby se vytvořily modely toho, jak vesmír funguje, ale fungování vesmíru nezávisí na relativně nedávných modelech vytvořených lidmi. Vztah mezi myslí, modely a skutečností je důležitým filosofickým problémem, který vzniká v mnoha vědách a současná fyzika sama na něj odpovědět nedokáže,

No, já osobně mám poněkud rozpačitý pocit z toho, jaký krátký proces udělal Thagard s Kantem ... Z tohoto důvodu mi je bližší způsob, kterým se s Hawkingem vypořádává Christopher Norris, profesor filosofie na univerzitě v Cardiffu (*Philosophy Now* - http://www.philosophynow.org/issue82/Hawking_contra_Philosophy):

Jsou tu údajně nejnovější teorie, ze kterých se při bližším prozkoumání vyklubou repliky minulých koncepcí historie myšlení, které byly kritizovány a nakonec uloženy k ledu. Hawkingova kniha předkládá dvě takové teorie. Jednou je jeho klíčová 'M-teorie', která má co dělat s vícenásobnými rozměry – při posledním počítání jich bylo jedenáct – které

jsou brány jako konstitutivní konečné skutečnosti poza jevy, navzdory tomu, že naše smyslové vjemy jsou omezeny na tři-plus-jeden rozměr našeho běžného časoprostorového světa. Podle tohoto výkladu nemůže existovat jediná, všeobsahující 'Teorie všeho' toho druhu, v jakou doufají optimisté jako Steven Weinberg, můžeme však doufat v celou řadu na míru šitých teorií pro jednotlivé oblasti, které mezi sebou odkazují k povaze a struktuře konečné skutečnosti. Jinou, s tímto úzce související myšlenkou je myšlenka „realismu závislého na modelech“ jako přístup, který vytváří prostor (podle ortodoxní kvantové mechaniky) pro účinek pozorování na pozorovanou věc, který si nicméně zachovává patřičný respekt k objektivitě vědecké pravdy.

Tady vykazuje Hawkingův argument všechny znaky nevázaného klíčování mezi různými stanovisky zastávanými různými filosofiemi od Kanta až do současnosti. Spoustu času věnuje tomu, co se zdá být z velké části bezděčná napodobenina epizod z historie idealistického či kryptoidealistického myšlení, epizod, které vrhnuly dlouhý stín na postkantovskou filosofii vědy. Tento stín stále těžce doléhá i na Hawkingovy dvě ústřední myšlenky M-teorie a realismu závislého na modelech. Obě vypadají jako stvořené k tomu, aby znovu otevřely starý předěl mezi 'noumenální' konečnou skutečností, která je navždy mimo dosah lidského poznání, a říší 'fenomenálních' jevů, na které jsme omezeni faktem našich smyslových a kognitivních limitů. Takže má-li Hawking pravdu, když některým filosofům vyčítá politováníhodné ignorování vědy, pak je tu prostor pro zdvořilé ale rázné *tu quoque*, ať už budeme hovořit o zametání před vlastním prahem či o tříse v oku druhého. Je tomu totiž obvykle tak, že odpor nebo nezáměr o filosofii může někdy vést vědce, zvláště ty, kteří mají sklon ke spekulacím, nejenom k objevování Ameriky, ale k objevování něčeho, co ani tou starou dobrou Amerikou není.

Jak jednou napsala Mary Midgley: „Lidé nějak myslet musejí, a nečiní-li tak vědomě a kriticky, vezou se víceméně bezmocně v tom, co jim odkázaly předchozí věky, takže odmítat přemýšlet o filosofii znamená odsuzovat se k uvěznění ve filosofii minulosti.“

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